

## La lezione stoica per la cittadinanza del mondo

Immaginiamoci due tipi di Stato, uno immenso e veramente tale, nel senso che abbracci dèi e popoli diversi, e in cui lo sguardo nostro non si fermi su questo o quell'angolino ma ne misuri i confini seguendo il corso del sole, l'altro, assai più piccolo e specifico, in cui siamo nati per sorte, che non sia comune a tutti gli uomini ma solo ad una parte determinata di essi.<sup>1</sup>

La mattina di una giornata tipo inizia comunemente con l'irritante motivetto della sveglia che ci strappa via dal letto sempre troppo presto. Quanto meno in cucina c'è la nostra quotidiana colazione ad aspettarci: una moca fumante di caffè importato dal Brasile sorseggiato in compagnia del nostro coinquilino con la sua tazza di the cinese. Ma è già tardi e il pacco di biscotti americani dobbiamo mangiarlo per strada mentre le cuffie riproducono l'ultima hit della band inglese del momento. Arriviamo in facoltà giusto in tempo per ascoltare le abituali presentazioni prima che il professore ospite dall'Università di Vienna cominci il suo seminario dal titolo "Foucault: Sexualität und Wahrheit". Per concludere, a fine giornata raggiungiamo i nostri amici al nuovo ristorante giapponese; sushi, sorrisi e foto di rito postata su Facebook.

Quando una simile routine ci cattura nel suo giro, è facile sentirsi cittadini del mondo ed è anche comprensibile arrivare a credere che il primo a parlare di "cosmopolitismo" sia stato un politico su Twitter, oppure un intellettuale marxista d'inizio novecento, tutt'al più un santone di qualche fede religiosa. Invece chi coniò quest'espressione fu Diogene di Sinope, filosofo greco del IV secolo a. C. noto al tempo per il suo rigoroso stile di vita mai infiacchito dall'agio o corrotto dalla tentazione. Leggenda vuole che, interrogato sul suo luogo di provenienza, egli rispose: "Io sono un cittadino del mondo"<sup>2</sup>. Frase, questa, che già di per sé doveva suonare provocatoria alle orecchie di un Greco, la cui identità personale era segnata fatalmente dall'origine geografica, e che, pronunciata da uno spirito randagio come quello del Cinico, passò inizialmente come un motto farneticante. Al contrario, queste parole sono il logico precipitato di una lucidissima intuizione storica: l'epoca della polis, della politica come *kosmos* ordinato di significati, volgeva inesorabilmente al termine man mano che l'impresa di Alessandro Magno allargava i suoi orizzonti, estendendo così il senso di appartenenza alla

---

<sup>1</sup> L. A. Seneca, *L'ozio*, a cura di M. S. Abbate, Newton Compton, Roma, 1994, p. 29.

<sup>2</sup> D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 1, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 225.

*kosmopolis* universale<sup>3</sup>; quanti più territori cadevano sotto il dominio del Macedone tanto più esigua ed incerta diventava la memorabile differenza che aveva opposto a lungo Greci e Barbari. Non restava che avere il coraggio di raccogliere l'insegnamento di Diogene e fondarlo filosoficamente.

A proseguire lungo questa strada furono gli stoici, dei quali è rimasta proverbiale l'impassibilità rispetto a qualsiasi circostanza scritta nell'ordine provvidenziale della natura; ogni possibile evento è già da sempre stabilito dalla ragione universale – detta Logos – e all'essere umano si chiede soltanto di conformarvisi serenamente. Questa dottrina, insieme a quella del ciclo cosmico o dell'eterno ritorno, ha costituito un imprescindibile punto di riferimento per tutte le successive concezioni cosmologiche come anche per quelle teologiche e ancora oggi sia il senso comune che la sapienza popolare sono alimentati da tali suggestioni carsiche.<sup>4</sup> Una volta fissato questo assunto è sufficiente svolgerne le implicazioni affinché l'antropologia stoica si dichiari spontaneamente. Se è vero infatti che il Logos è uno e permea di sé ogni cosa, ne segue che gli individui, in qualità di manifestazioni seminali, sono uniti nell'idea di un unico popolo retto da un solo ordine.<sup>5</sup> Zenone di Cizio, nientemeno che il fondatore dello stoicismo, sosteneva proprio questo: che tutta l'umanità condivide la stessa natura, e dunque deve sottostare ad una legge comune; nel “*De Alexandri Magni fortuna aut virtute*” Plutarco scrisse a tal proposito:

E il molto ammirato stato di Zenone [...] a quest'unità insomma tende, che noi non siamo governati per città o per nazioni, ognuna distinta per proprie leggi; ma tutti gli uomini consideriamo connazionali e concittadini, e sia una la vita e il mondo, come di un gregge tutto unito, allevato con una legge comune. Questo Zenone scrisse, raffigurandoselo come immagine ideale di buona legislazione filosofica e di stato.<sup>6</sup>

Non è chiaro quale struttura istituzionale dovesse sorreggere la città teorizzata da Zenone, giacché le precisazioni del Nostro a riguardo sono state irrimediabilmente compromesse dalla perdita delle sue opere di cui non restano che pochi frammenti.<sup>7</sup> Peraltro è controversa persino l'estensione di questa società ideale e se avesse affatto un limite territoriale. Da una parte c'è chi, come W. W. Tarn, sostiene fosse una piccola città-stato, e chi all'opposto ritiene, con H.

<sup>3</sup> G. Zanetti, *Il pensiero politico di Aristotele*, in C. Dolcini (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Utet, Torino, 1999, pp. 64-68.

<sup>4</sup> N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, vol. 1, Utet, Torino, 1982, p. 194.

<sup>5</sup> F. Ingravalle, voce *Stoicismo*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 695.

<sup>6</sup> R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 409.

<sup>7</sup> Rinvio qui alla raccolta di H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1, B. G. Teubneri Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1964.

C. Baldry, che Zenone desiderasse un singolo stato mondiale.<sup>8</sup> Al di là dei suoi tecnicismi, la *vexata quaestio* ci interroga con urgenza sul ruolo dei confini in un'epoca come la nostra in cui la globalizzazione, con i suoi fenomeni correlati, ci spinge a sbarazzacene con troppa fretta in nome dell'efficienza, unico vero mantra del progresso. Dietro il lusinghiero mito di un mondo senza confini, però, l'utopia di una futura concordia si rovescia in una distopia omologatrice dove la pluralità è soffocata e ogni diversità eliminata. Del resto l'essere umano è un «essere confinario»<sup>9</sup>, che vive cioè delimitando, e non può fare altrimenti considerato che il confine gli è indispensabile anche per non impazzire: patologicamente la schizofrenia è proprio la confusione tra l'interno e l'esterno, tra l'io e il non-io; in modo analogo chi delira è, secondo l'etimo, colui il quale fuoriesce dal solco, dalla *lira*.<sup>10</sup> Tuttavia anche l'irrigidimento del limite può intaccare gravemente la salute, come nel caso dell'eccesso di difesa che si verifica in occorrenza di malattie autoimmuni.<sup>11</sup> Allora, tanto per il singolo quanto per la collettività, il punto sarà quello di trovare con uno sforzo continuo il compromesso ottimale ad uguale distanza dagli estremi tale per cui la compenetrazione tra il dentro e il fuori abbia un sufficiente valore osmotico, così da evitare da un lato l'ipertrofia dell'identità e dall'altro la sua dissoluzione. Ebbene, date queste premesse, solo il concetto di “dovere” (*kathékon*) può fungere dialetticamente da termine medio tra le due posizioni sopraindicate sciogliendone l'antitesi.

La valorizzazione dei “doveri” è uno dei traguardi guadagnati dal Mediostoicismo e in particolare da Panezio, il quale declinò la generica formula morale del «vivere secondo natura» nella prescrizione più specifica di «vivere secondo le *disposizioni* dateci dalla natura». Sebbene una traslazione di tal genere possa sembrare di poco conto, in verità rende più umano il compito morale adattandolo a seconda delle diverse attitudini personali.<sup>12</sup> Questo insegnamento, centro del “momento umanistico della Stoa”, fu poi ereditato da Cicerone, profondo conoscitore del pensiero di Panezio che celebra così nel libro III del “*De officiis*”:

E, innanzi tutto, bisogna, a difesa di Panezio, chiarir questo punto: egli non disse (e non poteva assolutamente dirlo) che l'utile, il vero utile, qualche volta viene a conflitto con l'onesto: disse e intese l'utile apparente. In verità, egli afferma recisamente più d'una volta che non c'è cosa utile che non sia onesta, e non c'è cosa onesta che non sia anche utile; e dichiara che nessuna maggior calamità ha percorso la vita umana che il pregiudizio di coloro che hanno separato questi due concetti.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> A. Erskine, *The Hellenistic Stoa*, Bristol Classical Press, Londra, 2011, p. 18.

<sup>9</sup> G. Simmel, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, trad. it. Archetipo Libri, Bologna, 2011, p. 6.

<sup>10</sup> C. Danani, *Abitanti, di passaggio*, Aracne, Roma, 2013, p. 77.

<sup>11</sup> Sul rapporto tra confine e vita, cfr. J. Nancy, *L'intruso*, trad. it. Cronopio, Napoli, 2016.

<sup>12</sup> G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, vol. 3, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 444-445.

<sup>13</sup> M. T. Cicerone, *Dei doveri*, trad. it. Mondadori, Bologna, 1994, pp. 229-231.

Informata dalla matrice panteistica dello stoicismo antico, la deontologia paneziana per la quale l'utile coincide con la coerenza morale porta Cicerone ad affermare che ciascuno di noi è chiamato a promuovere il bene del prossimo in nome della comune appartenenza all'umanità: "Se la legge naturale prescrive che l'uomo provveda volenterosamente al bene d'un altro uomo, chiunque egli sia, per la sola ragione che è un uomo, ne viene di necessità, secondo la stessa legge naturale, che l'utilità dei singoli è nell'utilità di tutti."<sup>14</sup> Con queste pagine l'Arpinate consegna all'Occidente una conquista spirituale attualissima in base alla quale ogni persona, a prescindere dallo status sociale, dal sesso o dalla religione, è membro del genere umano e in quanto tale è tenuta a considerare i suoi simili per decisioni, personali e politiche, noncuranti delle identità nazionali.<sup>15</sup> Ciò nonostante questo modello non è incompatibile con forme locali di organizzazione politica purché non si rimetta interamente la propria fedeltà morale ad un potere temporale esclusivo o ad una privilegiata forma di governo; questa va piuttosto assicurata alla comunità composta da tutti gli esseri umani a salvaguardia del suo benessere: in proposito, mutuando da Cicerone una vecchia metafora, possiamo immaginare l'uomo avvolto in una serie di cerchi concentrici via via sempre più ampi che concludono l'individuo in compagnia di gruppi numericamente crescenti passando dalla famiglia alla cittadinanza per arrivare infine alla specie umana nella sua totalità. Riassumendo, Seneca scrive nel "De Otio" che esistono «due tipi di Stato, uno immenso e veramente tale [...] in cui lo sguardo non si ferma su questo o quell'angolino ma ne misura i confini seguendo il corso del sole» e l'altro che invece è «assai più piccolo e specifico, in cui siamo nati per sorte».<sup>16</sup> L'intento dell'onesto sarà allora quello di riconoscere la dignità umana nel prossimo. Il dovere di rispettare l'umanità ci distoglie, inoltre, dall'impegnarci in guerre di aggressione o di sterminio e, ad ogni modo, ci impone di trattare onestamente il nemico, rinunciando a tradimenti ed inganni; pensatori come Grozio e Kant – essenziali per il diritto internazionale moderno – saranno fortemente influenzati da queste teorie.<sup>17</sup> Pertanto l'etica stoica è un'etica di obiettivi comuni e progetti condivisi in vista del contenimento delle ostilità. Non importa quanto sia difficile, ognuno di noi deve concorrere allo sradicamento del rancore sia nella società sia in se medesimo. L'imperatore Marco Aurelio nei "Colloqui con se stesso", meditazioni di rara sincerità introspettiva, si proponeva questo consiglio cosmopolita:

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>15</sup> M. Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, "The Journal of Political Philosophy", 5 (1997), n. 1, p. 6.

<sup>16</sup> Seneca, *L'ozio...*, p. 29.

<sup>17</sup> M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. Carocci, Roma, 2006, pp. 75-76.

Al mattino comincia subito a dire con te stesso: avrò da fare con gente che mette il naso negli interessi altrui; con ingrati; con violenti; con furbi; con malevoli; con gente non socievole. Tutto questo accade a costoro per ignoranza del bene e del male. Io, invece, che già ho potuto meditare sulla natura del bene e apprendere ch'esso è bello; e del male, ch'è brutto; meditare sulla natura di colui che sta commettendo il male e apprendere che quell'uomo è mio affine, non certo per identità di sangue o di seme, bensì in quanto partecipe d'una mente e d'una funzione ch'è divina; apprendere che non posso venir danneggiato da qualche difetto di altri (in realtà nessuno mi potrà implicare nella sua bruttezza; io non posso adirarmi con un mio affine e neppure sentirmigli nemico. Siamo nel mondo per reciproco aiuto, come piedi, come mani, come palpebre, come i denti di sopra e di sotto in fila; in conseguenza è contro natura ogni azione di reciproco contrasto. Ed è contrasto l'ira e la reciproca avversione.<sup>18</sup>

A dispetto dell'appello alla responsabilità reciproca e alla corralità empatica, lo stoicismo non neutralizza in nessuna occasione l'esame critico delle altre persone e delle altre culture con cui ci imbattiamo. Questi incontri ci consentono di mettere in discussione, attraverso un autoesame socratico, l'invulnerabilità della nostra condotta etica e l'esattezza delle nostre opinioni politiche, abituandoci a guardare con distacco il modo in cui viviamo. Lo scambio proficuo di riflessioni ed esperienze permette al cittadino di «distinguere, all'interno delle proprie tradizioni, ciò che è particolaristico da ciò che potrebbe diventare una norma per altri, ciò che è arbitrario e ingiustificato da ciò che potrebbe essere giustificato mediante un'argomentazione ragionata»<sup>19</sup> senza chiudersi nell'impenetrabilità delle proprie convinzioni. Va da sé che gli stessi stoici fossero coscienti della difficoltà di divulgare il cosmopolitismo tra persone predisposte alla lealtà nei confronti di gruppi ristretti. D'altronde la vita del cittadino del mondo è tutt'altro che confortevole e assomiglia per converso ad un esilio, come ebbe a dire Diogene il Cinico; similmente nei pensieri di Marco Aurelio il lettore percepisce la fredda solitudine di chi, abbandonati i propri usi e costumi, è lasciato senza quel calore familiare della propria tradizione. La qual cosa ha nello specifico anche ragioni psicologiche: proprio come i genitori catalizzano l'amore e la fiducia del bambino, così la cittadinanza assolve allo stesso ruolo catartico. Perciò il cosmopolitismo ha bisogno di cittadini adulti, che non sentano la necessità infantile di rimettersi ad una figura paterna e che siano disposti a maturare nel dialogo passo dopo passo.<sup>20</sup> Un altro notevole ammonimento della filosofia del Portico valido ieri come oggi.

Concludiamo, infine, tirando le somme: l'importante lezione degli stoici sta nell'aver saputo sensibilizzare l'universalismo alle differenze pluralistiche della società consapevoli che rinunciare ad uno dei due fattori si traduce puntualmente nello sfacelo del consorzio umano, vuoi per derive conformiste, vuoi per la soppressione delle minoranze. Riformulare l'equilibrio tra questi due bracci della bilancia è diventato un'incombente improrogabile per la presente

<sup>18</sup> M. Aurelio, *Colloqui con se stesso*, trad. it. Rizzoli, Milano, 1995, p. 21.

<sup>19</sup> Nussbaum, *Coltivare l'umanità...*, p. 80.

<sup>20</sup> Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism...*, p. 11.

età: ne va della democrazia stessa che si innalza precisamente su queste basi. La fragilità che ognora dimostrano i paesi democratici è, in buona parte, riconducibile proprio alla precarietà di questo equilibrio alterato di continuo dalla crescente velocità della globalizzazione e dagli imponenti fenomeni migratori che bussano alle porte dell'Occidente. Salvare la convivenza rispettosa con l'altro, riconoscendone la dignità, significa quindi salvare il futuro della democrazia, ammesso e non concesso che non sia troppo tardi.

## Bibliografia

- Abbagnano, Nicola, *Storia della Filosofia*, vol. 1, Torino, Utet, 1982.
- Aurelio, Marco, *Colloqui con se stesso*, Milano, Rizzoli, 1995.
- Cicerone, Marco Tullio, *Dei Doveri*, a cura di D. Arfelli, Bologna, Mondadori, 1994.
- Danani, Carla, *Abitanti, di passaggio*, Roma, Aracne, 2013.
- Erskin, Andrew, *The Hellenistic Stoa*, London, Bristol Classical Press, 2011.
- Ingravalle, Francesco, *Stoicismo*, in Roberto Esposito – Carlo Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Laerzio, Diogene, *Vite dei filosofi*, vol.1, a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Mondolfo, Rodolfo, *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Nancy, Jean-Luc, *L'intruso*, Napoli, Cronopio, 2016.
- Nussbaum, Martha, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, "The Journal of Political Philosophy", 5, 1997, pp. 1-25.
- Ead., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2006.
- Reale, Giovanni, *Storia della Filosofia antica*, vol. 3, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- Seneca, Lucio Anneo, *L'ozio*, a cura di M. S. Abbate, Roma, Newton Compton, 1994.
- Simmel, Georg, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Bologna, Archetipo Libri, 2011.
- Von Arnim, Hans, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1, Stuttgart, B. G. Teubneri Verlagsgesellschaft, 1964.
- Zenetti, Gianfranco, *Il pensiero politico di Aristotele*, in Carlo Dolcini (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino, Utet, 1999.