

# STOICISMO ED EPICUREISMO: IL RAPPORTO GERARCHICO E LA *CURA SUI*.

La trattazione di Epicuro sull'anima è compresa nello studio della fisica ed in particolare nella parte dedicata alla psicologia. L'universo di Epicuro è un universo di atomi e così anche l'uomo è un composto di atomi e di vuoto, in quanto l'anima è composta anch'essa di atomi sottilissimi come il vento e di un terzo elemento ancora più sottile.

Nella *Lettera ad Erodoto* 63 troviamo infatti scritto:

Ἐπεὶ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη (οὕτω γὰρ ἡ βεβαιότατη πίστις ἔσται) ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμα ἐστὶ λεπτομερὲς, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερέες, πῆ δὲ τούτῳ. ἔστι δέ τι μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῆ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθεὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροισματι· τοῦτο δὲ πᾶν αἰ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἰ εὐκνησίαι καὶ αἰ διάοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν.

“Dopo di ciò, bisogna riconoscere, riferendosi alle sensazioni ed alle affezioni (in questo modo infatti la persuasione sarà più stabile), che l'anima è un corpo composto di piccole particelle sparso per tutto quanto l'organismo, assai simile al vento ed avente una certa mescolanza di calore ed in qualche modo simile all'uno, in qualche modo simile all'altro. C'è poi una parte che per la sottigliezza ha ottenuto una grande differenza anche da questi stessi, e per questo è più soggetta ad influenza insieme al rimanente organismo; rendono chiaro tutto questo le facoltà dell'animo e le affezioni ed i movimenti e i pensieri e le cose delle quali, essendone noi privi, moriamo”.

L'anima è quindi un corpo, e successivamente Epicuro sottolinea come vi sia una stretta interdipendenza tra anima e corpo: l'anima ha la causa prima della sensazione perché è contenuta nel corpo al quale poi comunica la sensazione stessa.

Nel capitolo 64 dice infatti:

Καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν· οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἄθροισματος ἐστεγάζεται ὁ πῶς· τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνη τὴν αἰτίαν ταύτην μετεἴληφε καὶ αὐτὸ τοιοῦτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται· διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν.

“ E bisogna anche considerare che l’anima possiede la causa prima della sensazione; e non l’avrebbe se non fosse in qualche modo racchiusa dal restante organismo; ed il restante organismo, predisponendo per l’anima questa causa, partecipa anche lui stesso di questa qualità accidentale, ma tuttavia non di tutte quelle qualità accidentali che l’anima possiede: per questo motivo, essendosi separata l’anima, (il restante organismo) non ha più la sensazione”.

Se le parti del corpo si disperdono l’anima ha ancora la capacità di sentire, ma non viceversa. Al capitolo 65 dice infatti:

Διὸ δὴ καὶ ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου ἀναισθητεῖ· ἀλλ’ ἂν καὶ ταύτης ξυναπόληται τοῦ στεγάζοντος λυθέντος εἴθ’ ὅλου εἴτε καὶ μέρους τινός, ἐάν περ διαμένῃ, σώζει τὴν αἴσθησιν. τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα διαμένον καὶ ὅλον καὶ κατὰ μέρος οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν ἐκείνου ἀπηλλαγμένου, ὅσον ποτέ ἐστι τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλήθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν. Καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ’ αἴσθησιν κέκτηται.

“Per questo motivo, fino a che l’anima sussiste nel corpo, non perde la capacità di sentire sebbene si sia staccata una qualche parte di esso; ma qualora qualche parte di questa vada distrutta insieme con il corpo che la contiene, sia in tutto sia in parte, essendosi questo dissolto, qualora (il rimanente di essa) perduri, conserva la sensazione. Invece il restante organismo, rimanendo sia tutto sia in parte, non ha la sensazione essendosi l’anima separata, per quanta è la quantità di atomi che servono per la natura dell’anima. Ed invece, distruttosi tutto quanto l’organismo, l’anima si disperde e non ha quelle facoltà e non si muove, così che non possiede più la facoltà di sentire”.

Questo passo presenta però delle difficoltà ed a proposito lo scoliasta dice:

Ἄλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῶ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῶ λοιπῶ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῶ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς

“ Altrove dice che l’anima è fatta di atomi lisci e rotondi che differiscono di molto da quelli del fuoco; ed una parte di essa è irrazionale, quella che è diffusa per tutto il rimanente organismo; la parte razionale è invece nel petto come è evidente dai sentimenti di paura e di gioia”. Il problema si

pone in questi termini: se noi prendiamo Lucrezio III, 396 ss. troviamo più o meno espressi gli stessi concetti qui esposti.

Ai vv. 396- 407 dice: *Et magis est animus vitae clausura coercens*

*et dominantior ad vitam quam vis animai.*

*nam sine mente animoque nequit recidere per artus*

*temporis exiguum partem pars ulla animai,*

*sed comes insequitur facile et discedit in auras*

*et gelidos artus in leti frigore linoquit.*

*At manet in vita cui mens animusque remansit.*

*Quamvis est circum caesis lacer undique membris*

*truncus, adempta anima circum membris remota,*

*vivit et aetherias vitalis suscipit auras.*

*Si non omnimodis, at magna parte animai*

*privatus, tamen in vita cunctatur et haeret.*

“Ma è l’animo ciò che maggiormente racchiude i serrami della vita e domina l’esistenza più della forza dell’anima. Infatti senza la mente e l’animo nessuna parte dell’anima può risiedere nelle membra nemmeno per una piccola parte di tempo, ma docile insegue la sua sorte e si disperde nell’aria e la scia le gelida membra nel gelo della morte. Ma resta in vita colui al quale rimangono la mente e l’animo. Sebbene è un tronco lacerato tagliate le membra tutto intorno, toltagli l’anima intorno e lontana dalle membra, tuttavia continua a vivere e respira gli eterei soffi vitali.

Privato non dell’anima intera ma della maggior parte, tuttavia indugia nella vita e le aderisce”.

Ma Lucrezio nei vv. 136-144 aveva distinto l’anima in due principi : ANIMUS, cioè la mente, radicato nel petto, che presiede alle sensazioni psichiche e che è la parte più nobile, e l’ANIMA che è invece guidata dall’*animus* ma è sparsa per tutto il corpo ed è la parte meno nobile perché sensitiva e vegetativa. Dice infatti ai vv. 136- 144:

*Nunc animum atque animam dico conincta teneri / inter se atque unam naturam conficere ex se /*

*sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus.*

*/ Idque situm media regione in pectoris haeret. / Hic exsultat enim pavor ac metus, haec loca circui*

*/ laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest./ Cetera pars animae per totum dissita corpus /*

*paret e t ad numen mentis nomenque movetur.*

“Ora dico che l’animo e l’anima sono tenuti insieme tra di loro e formano tra loro stessi una sola natura, ma è il capo per così dire ed il pensiero a dominare in tutto quanto il corpo, quello che noi

chiamiamo animo e mente. Questo rimane fisso nella zona centrale nel petto. Qui infatti palpita l'angoscia ed il timore, intorno a questi luoghi le gioie provocano dolcezza; questa dunque è la mente e l'animo. L'altra parte dell'animo appare disseminata per tutto quanto il corpo e si muove verso l'impulso ed il volere della mente”.

Quindi fino a quando in un corpo continua a sussistere l'*animus*, per quante mutilazioni e diminuzioni l'*anima* subisca, la vita non viene a mancare (III, vv. 396 ss.).

Ma Epicuro non pone questa distinzione e la difficoltà nasce appunto da questo. Infatti l'espressione del r. 3 si sarebbe spinti a considerarla come riferita a στεγάζοντος (essendosi distrutto il corpo sia in tutto sia in parte), ma questo non è possibile perché al rigo 7 dice che se il corpo subisce una distruzione totale anche l'anima perisce. Forse le parole in questione devono essere attribuite a quella parte del corpo divisa dal resto che qui per un attimo viene presa in considerazione.

Fatta questa distinzione, ancora una volta l'epicureo Lucrezio ricalca le parole del maestro in III, 554-557: *sic animus per se non quit sine corporee t ipso / esse homine, illius quasi quod vas esse videtur / sive aliud quid vis potius coniunctius ei / fingere, quandoquidem conexu corpus adhaeret.*

“[...] così l'animo non può esserci di per se stesso senza il corpo e senza l'uomo, che sembra essere il vaso di quello o qualsiasi altro oggetto che tu vuoi immaginare congiunto con esso dal momento che il corpo gli aderisce con un legame”.

Ancora, dal v. 560- 562: *nec sine corpore enim vitalis edere motus / sola potest animi per se natura nec autem / cassum anima corpus durare et sensibus uti.*

“Senza il corpo infatti la natura dell'anima in sé non può produrre il moto vitale né al contrario il corpo privo dell'anima può durare ed avvalersi dei sensi”.

Conclude quindi al v. 565 che *sic anima atque animus per se nil posse videtur.*

“L'anima e l'animo sembra che di per sé non possano nulla” .

Al capitolo 66 Epicuro aggiunge:

οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὔσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις.

“Non è infatti possibile pensare che l'anima sia in grado di provare sensazioni se non in questo complesso (di anima e corpo) e che si avvalga di questi movimenti, quando il corpo che la contiene

e che la circonda non sia più tale, stando nel quale corpo ora ha questi movimenti”. Sembra qui che l’anima ed il corpo siano posti sullo stesso piano di importanza.

Altra considerazione volta a chiarire la corporeità dall’anima è quella che Epicuro svolge a partire dalla definizione di incorporeo: nel capitolo 67 della *Lettera ad Erodoto* dice che τὸ ἀσώματον λέγομεν κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ’ ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν· καθ’ ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ· τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι’ ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ’ οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιῖζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη· νῦν δ’ ἐναργῶς ἀμφοτέρωτα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.

“ noi chiamiamo incorporeo, secondo l’uso comune del termine, ciò che può essere pensato di per se stesso; ma non è possibile pensare di per se stesso l’incorporeo fatta eccezione per il vuoto: il vuoto infatti non può né agire né subire, ma attraverso se stesso offre ai corpi il solo movimento. Così coloro che dicono che l’anima è incorporea si comportano da stolti. Infatti se fosse tale non potrebbe né agire né subire; ma al contrario noi chiaramente distinguiamo queste due qualità accidentali come proprie dell’anima”.

Anche Lucrezio sempre nel libro III riprende questo concetto dell’anima come corporea in questi termini ai vv. 162- 167: *Haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse. Ubi enim propellere membra, / corriere ex somno corpus mutareque vultum / atque hominem totum regere ac versare videtur, / quorum nil fieri sine tactu posse videmus / nec tactum porro sine corpore, nonne fatemur / corporea natura animum constare animamque?*

“Quando infatti sembra che metta in movimento le membra, strappi il corpo dal sonno, muti l’espressione e sorregga e guidi tutta la persona, nessuno dei quali vediamo che si può verificare senza il contatto né il contatto è possibile senza i corpi, non bisogna forse dire che l’animo e l’anima constano di una natura corporea?”.

Se l’anima è corporea, allora è mortale. A questo proposito Lucrezio dice ai vv. 612- 614: *Quo di immortalis nostra foret mens, / non tam se moriens dissolvi conquereretur, / sed magis ire foras vestemque delinquere, ut anguis.*

“[...] se la nostra mente fosse immortale, morendo non si lamenterebbe tanto di dissolversi ma piuttosto di andare fuori e di abbandonare la spoglia come un serpente, ed ancora sostiene che se l’anima fosse immortale dovrebbe avere gli organi di senso (vv. 624-626), ma siccome non li possiede, *haud igitur per se possunt sentire neque esse* “dunque le anime di per se stesse non possono sentire né esistere” (v. 633).

Ma se l’anima viene considerata corporea ed allora mortale, una volta venuto meno il corpo anche l’anima non sussisterà più; in questo modo Epicuro sollecita l’uomo a liberarsi dal timore della morte, seguito poi da Lucrezio che propone una lunga serie di prove dell’immortalità dell’anima proprio con questa stessa finalità. Nella *Lettera a Meneceo* 124 sostiene

Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἄγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.

“Concorda nel considerare che la morte è nulla per noi: dal momento che ogni bene ed ogni male è nella sensazione; e la morte è privazione della sensazione”. Sempre nella stessa lettera al capitolo 125:

τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὄμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ’ ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

“Il più temibile dei mali, la morte, non è niente per noi, dal momento che quando noi siamo, la morte non c’è, mentre quando c’è la morte non siamo”.

Si entra in questo modo nell’ambito dell’etica epicurea: Epicuro attribuisce all’anima un fine ben preciso che ravvisa rivolgendosi all’esperienza e trovando così che il fine è il piacere.

Diogene Laerzio in *vita di Epicuro* 37, dopo aver sostenuto che Epicuro differisce dai Cirenaici anche per il considerare i dolori dell’anima peggiori di quello del corpo (ponendo quindi in questo livello una diversificazione di importanza tra anima e corpo), dice:

Ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῷα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα.

“Del fatto che il fine sia il piacere, usa come prova quella che gli esseri viventi, appena sono stati generati, godono di quello (del piacere), mentre fuggono il dolore per istinto naturale e senza un ragionamento (irrazionalmente). Dunque fuggiamo spontaneamente il dolore”.

I dolori maggiori per Epicuro sono quelli dell’anima, ma bisogna fuggire anche i dolori del corpo: da questi, e dai due timori fondamentali, quello degli dei ed appunto quello della morte che abbiamo appena visto come da Epicuro venga negato, bisogna liberarsi per arrivare appunto al fine che è il piacere.

Nella *Lettera a Meneceo* 128, dopo aver diviso i desideri in naturali e vani ed ancora i desideri naturali in necessari ed in desideri solo naturali, sostiene che

τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πάσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακ αρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶ μεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῆου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται.

“ Una considerazione di questi (desideri) non errante sa ricondurre ogni scelta ed ogni fuga alla salute del corpo ed alla mancanza di turbamento dell’anima, dal momento che questo è il fine del vivere beatamente. Infatti noi facciamo ogni cosa per questo, per non soffrire e per non avere turbamento. Quando questo c’è del tutto per noi, tutta quanta la tempesta dell’anima si placa, non avendo più colui che vive da camminare come verso qualcosa che manca e da ricercare qualcos’altro con cui realizzerà il bene dell’anima e del corpo”.

In vista di questo fine bisogna quindi considerare i danni ed i vantaggi che seguono al conseguimento di ogni nostro desiderio.

Epicuro da anche una definizione in negativo di questo piacere in due punti:

1) *Gnomologio Vaticano* 81:

Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾶ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ’ ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ’ ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας.

“Non cancella il turbamento dell’animo e non genera una gioia degna di considerazione né una grandissima ricchezza che è a disposizione né l’onore e l’attenzione presso i più né nient’altro di quelle cose che sono verso cause indeterminate”.

2) *Lettera a Meneceo* 131-132:

“Όταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. 132 οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ’ ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ’ ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει π ολυτελής τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν π λείστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

“Quando noi diciamo che il fine consiste nel piacere, non intendiamo i piaceri dei dissoluti e quelli che giacciono nel godimento, come considerano alcuni che non ci conoscono e che non concordano con noi o che ci accolgono malamente, ma il non soffrire nel corpo e il non essere turbati nell’anima. Infatti non i banchetti, non le feste ininterrotte, non i godimenti dei fanciulli e delle donne e dei pesci e delle altre cose quante offre una mensa ben imbandita, generano una vita felice, ma un raziocinio sobrio e che ricerca le cause di ogni scelta e di ogni rifiuto, e che allontana le opinioni, dalle quali un grandissimo turbamento coglie l’anima”.

Il piacere quindi consiste nel provare dolore ed un mezzo per liberarsi dal dolore e dai timori ed arrivare dunque al fine è la filosofia [siamo in ambito delle filosofie dell’ellenismo che sono comunque con un carattere soteriologico]. Nella *Lettera a Meneceo* 122:

Μῆτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μῆτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγι αῖνον.

“Nessuno essendo giovane indugi a filosofare, né essendo vecchio si stanchi di filosofare. Infatti nessuno è troppo immaturo o troppo maturo per la salute dell’anima”.

Che la filosofia sia un farmaco per il corpo e per l’anima lo sostiene anche MARCO AURELIO II, 17. Egli ha una concezione del mondo come un perenne fluire, ed infatti troviamo scritto: πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τύφος. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἐν καὶ μόνον φιλοσοφία

“Tutte quante le cose del corpo sono come un fiume, quelle invece dell’anima come un sogno ed un’illusione. Che cosa dunque è ciò che è in grado di accompagnarci? Unicamente e solamente la filosofia”.

Proprio questo sapere secondo Marco Aurelio, oltre a conservare intatto e puro il demone interiore ( τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ: “cioè nel conservare intatto e puro il demone interiore”), permette di attendere alla morte con animo sereno: ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῶον συγκρίνεται, “come nient’altro che la dissoluzione degli elementi dai quali ciascun essere vivente è composto”.

Nelle parole di questo imperatore filosofo sembra che l’anima sia qualcosa di vano ed inconsistente atta a contenere il “demone” interiore, cioè quella potenza divina che non si vuole o non si può nominare e che diventa tanto il destino dell’uomo quanto il demonio. Sembra dunque che l’anima contenga in sé qualcosa di divino. Il corpo invece viene visto come un aggregato di elementi messi in successione e la morte è solo una disgregazione di tali.

Con Marco Aurelio siamo all’interno dello stoicismo romano, di cui grande rappresentante è SENECA, il quale pone come obiettivo fondamentale la ricerca della propria interiorità.

Il saggio sembra ritirarsi dal mondo per dedicarsi al perfezionamento interiore, e deve così avere la CURA SUI. Questo concetto è ben espresso in *Epistola a Lucilio* 121,17 in cui Seneca dice: *Voluptatem peto: cui? Mihi; ergo mei curam ago. Dolorem refugio. Pro quo? Pro me; ergo mei curam ago. Si omnia propter cura mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis, nec inseritur sed innascitur.*

“Ricerco il piacere: per chi? Per me; dunque prendo cura di me stesso. Rifuggo il timore. A vantaggio di chi? A mio vantaggio; dunque prendo cura di me. Se faccio tutte le cose per la cura di me, allora la cura di me è davanti ad ogni altra cosa. Questo è presente in tutti gli animali, non è applicato ma è innato”.

L’uomo deve avere cura della propria interiorità e di se stesso, deve essere in grado quindi di controllare anche le proprie passioni, tra le quali vi è anche l’ira. Secondo Seneca, l’ira è un sentimento inaccettabile perché blocca le facoltà razionali ed offre dunque i rimedi contro di essa dopo però averne mostrato i pericoli.

Siccome è un sentimento talmente negativo, i suoi effetti nell'anima hanno un corrispettivo nel corpo e a causa di tale passione l'uomo perde l'istinto naturale ed innato della *CURA SUI*. In *De Ira* II, 35 dice:

*Non est ullius adfectus facies turbator: pulcherrima ora foedavit, torvus vultus ex tranquillissimis reddit; linquit decor omnis iratos, et sive amictus illis compositus est ad legem, trahent vestem omnemque curam sui effundent. [...] Qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est? Quanto illi intra pectus terribior vultus est, acrior spiritus, interior impetus, rupturus se nisi eruperit!*

“Nessun aspetto di nessuna passione è più turbato; deturpa i volti più belli, rende lo sguardo torvo da tranquillissimo che era, ogni grazia abbandona coloro che sono irati, e se la toga di quello è indossata secondo l'usanza, la trascinerà e perderà ogni cura di sé. [...] Di che tipo pensi che sia l'anima di colui la cui immagine esteriore è tanto turpe? Quanto più spaventoso è il suo aspetto dentro al petto, più duro è il respiro, destinato a scoppiare se non si sfogherà fuori”.