Università
Ca'Foscari
Venezia

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Corso di Laurea magistrale
(*ordinamento ex D.M. 270/2004*)
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Marco Aurelio
filosofia e potere

Relatore
Ch. Prof. Stefano Maso

Laureando
Francesco Dei Rossi
Matricola 810305

Anno Accademico
2011 / 2012

Indice

INTRODUZIONE p. 5

1. Marco Aurelio, l'imperatore filosofo p. 9
1.1. Cenni biografici p. 9
1.2. Critiche e testimonianze p. 13
1.3. L'orientamento di pensiero p. 16
1.3.1. Il cammino formativo p. 19
1.3.2. L'evoluzione filosofica p. 23
2. Lo stoicismo a Roma. Problematiche p. 27
2.1. La coerenza come progetto teorico e pratico p. 27
2.1.1. Gli inizi della filosofia a Roma p. 27
2.1.2. Lo sviluppo dello stoicismo romano p. 32
2.1.2.1. Dubbio e tradizione in Cicerone p. 36
2.1.2.2. L'eclettismo di Seneca p. 38
2.1.2.3. L'etica pratica di Epitteto p. 44
2.1.2.4. La coerenza con se stessi: Marco Aurelio p. 45
2.2. Il rischio del governo giusto p. 47
2.2.1. Il pericolo dell'altro p. 48
2.2.1.1. L'universale, una prospettiva rischiosa p. 52
2.2.1.2. L'azzardo più grande: la morte p. 54
2.2.2. Il rischio nella Stoa romana p. 58
3. L'influenza di Epitteto p. 61
3.1. Introduzione a Epitteto p. 61
3.2. Epitteto nei *Pensieri* p. 65
3.3. La dottrina dei tre *tópoi* p. 67
3.3.1. La tripartizione della filosofia per gli stoici p. 69
3.3.2. La scansione filosofica in Epitteto p. 73
3.3.2.1. Corrispondenze tra gli stoici ed Epitteto p. 79
3.3.3. La strategia del soggetto in Marco Aurelio p. 84
3.3.4. «La coerenza del Tutto» p. 89

4. La filosofia, il potere e l'azione p. 91
4.1. I *Pensieri* come esercizio spirituale p. 91
4.2. L'azione nei confronti di se stessi p. 94
4.2.1. La disciplina dell'assenso nei *Pensieri* p. 94
4.2.2. La cittadella interiore e il dominio di sé p. 97
4.2.2.1. La delimitazione dell'io p. 100
4.2.2.2. «Tutto è opinione» p. 106
4.3. L'azione nei confronti degli altri p. 108
4.3.1. I «kathêkonta», ovvero le azioni appropriate p. 111
4.3.1.2. L'incertezza dell'esito p. 113
4.3.2. L'azione con riserva: il «capovolgimento dell'ostacolo» p. 114
4.3.2.1. La purezza dell'intenzione e la rassegnazione p. 119
4.3.3. L'altruismo come amore del Tutto p. 121
4.3.4. I concetti di valore e di giustizia p. 123
4.3.5. La pietà e l'amore verso il prossimo p. 128
5. Marco Aurelio, filosofo o imperatore? p. 133
5.1. Tra ritiro interiore e vita di corte p. 134
5.2. Il sogno di Roma: l'«Aequanimitas» p. 138
5.3. «Non sperare la Repubblica di Platone» p. 140

CONCLUSIONI p. 149

Bibliografia p. 155

Indice dei passi citati p. 161

INTRODUZIONE

Quando stavo iniziando a documentarmi su Marco Aurelio, ancora non sapevo dove mi avrebbe portato la ricerca i cui risultati presento in questa tesi. Volevo proseguire il lavoro intrapreso durante il corso di studi della laurea triennale, nel quale mi chiedevo come si rapportassero gli ideali e le utopie di Platone e di Tommaso Campanella con la realtà. Mi domandavo soprattutto che cosa un filosofo potesse o non potesse realizzare della *Repubblica* o della *Città del Sole*: progetti continuamente oscillanti in un precario equilibrio tra l'imperscrutabilità del fato, la volubilità delle masse e gli interessi di chi detiene il potere.

Per di più è noto a tutti che sia Platone sia Campanella cercarono di affiancarsi ai potenti, senza potervisi tuttavia sostituire, consigliandoli nel tentativo di realizzare le reciproche città ideali. Al riguardo posso affermare che, nonostante la tenacia e la forza d'animo che li contraddistinse, la maggior parte delle volte i due filosofi non ottennero i risultati sperati, andando piuttosto incontro al fallimento e alle incomprensioni dei più. Ai posteri restano le loro opere quali eterne immagini del pensiero e dell'esempio che diedero in vita, ma non si può certo dire che il maestro di Aristotele e il filosofo di Stilo avessero avuto i mezzi materiali per dar vita alle rispettive utopie. Perciò mi chiedo: se essi fossero stati realmente al governo come auspicato nella *Repubblica* (se cioè qualcuno come Platone o come Campanella avesse potuto realmente avere nelle mani il destino di intere nazioni) cosa sarebbe cambiato? Insomma, cosa potrebbe succedere se chi detiene il potere e chi fa filosofia diventano la stessa persona?

Ho così trovato in Marco Aurelio, imperatore-filosofo sotto la dinastia degli Antonini, un degno tentativo di risposta alla sfida che il mio interrogativo presenta. Riferendomi dunque a Marco Aurelio, mi sono quindi posto come obiettivo quello di stabilire se e come sia possibile coniugare in un'unica persona un equilibrato rapporto tra potere (inteso come capacità d'azione da un lato e valenza politica

dall'altro) e filosofia (ovvero come esercizio teoretico da una parte e stile di vita dall'altra).

Ho perciò iniziato questa tesi fornendo i mezzi per contestualizzare il personaggio di Marco Aurelio all'interno degli eventi storici e filosofici della sua epoca, tramite un confronto tra le diverse fonti biografiche, critiche e storiografiche utili a tratteggiarne la formazione e l'evoluzione del pensiero. Nel capitolo seguente procedo poi ad approfondire quanto delineato, allargando la prospettiva di indagine alla nascita della filosofia e successivamente dello stoicismo a Roma, ed evidenziando gli influssi derivanti dai suoi maggiori esponenti e dalle tematiche a loro più care: il dubbio in Cicerone, la versatilità di Seneca e la filosofia pratica di Epitteto. Sebbene Marco Aurelio stimasse tali contributi come "apporti" di primaria importanza alla Stoa romana e al proprio pensiero, come vedremo la sua riflessione risultò tuttavia improntata ad una notevole autonomia e ad una considerevole apertura anche verso altre scuole filosofiche (la cinica, la scettica, l'epicurea). Ad ogni modo l'influenza stoica e la propria inclinazione personale condussero Marco Aurelio a individuare nella *coerenza con se stessi* il maggiore e più importante progetto di vita proponibile per un saggio stoico. I *Pensieri* sono una raccolta di riflessioni attribuibili all'imperatore filosofo e raccolgono spesso riferimenti a temi quali la coerenza con la Natura stoica universale e la questione del potere. A ciò si può a sua volta accostare il problema del *rischio del governo*: cioè quel rischio che deriva dall'influenza positiva o negativa che gli altri possono avere su di noi, in particolare sui nostri pensieri, sui nostri desideri e sulle nostre azioni.

Il terzo capitolo è invece dedicato unicamente alla figura di Epitteto, il grande maestro stoico che ebbe in effetti un notevole ascendente sull'imperatore filosofo. Studiosi come Pierre Hadot propongono che, avendo Marco Aurelio letto il *Manuale* di Epitteto, sia ammissibile una chiave di lettura comune tra il *Manuale* ed i *Pensieri* fondata sul parallelismo esistente tra la tipica tripartizione della filosofia adottata dagli stoici (rispettivamente in fisica, etica e logica), la dottrina dei tre *tópoi* in Epitteto (la dottrina del desiderio, della rappresentazione e dell'impulso) ed un'equivalente suddivisione in Marco Aurelio (il rapporto dell'uomo con se stesso, il

rapporto dell'uomo con gli altri ed il rapporto dell'uomo con il cosmo). Di conseguenza, per poter discutere propriamente di tali tematiche, ho ritenuto necessario approfondire la concezione di come si rapportino tra loro il desiderio (*orexis*), la rappresentazione *(phantasia*), e l'impulso (*hormê*) oltre che in Epitteto anche in Marco Aurelio e nella tradizione stoica, congiuntamente alla trattazione di concetti come l'*hêgemonikon*, ovvero il principio direttivo, la *synkatathesis*, ovvero l'assenso da dare agli impulsi, e la *phantasia katalêptikê*, cioè la rappresentazione adeguata.

Nel quarto capitolo ho invece trattato la dinamica dell'azione in Marco Aurelio. Per prima cosa ho esaminato i *Pensieri* considerandoli come una raccolta di meditazioni, di esercizi spirituali utili al dominio di sé (esemplificato nella significativa immagine di Hadot della "cittadella interiore"), dando quindi un maggior risalto alla disciplina dell'assenso e all'azione rivolta verso se stessi. In secondo luogo ho passato al vaglio l'azione nei confronti degli altri, dunque tutte le difficoltà e i fattori che possono influenzare l'azione verso l'esterno: le azioni appropriate (*kathêkonta*), l'incertezza dei risultati e la saldezza dell'intenzione, l'agire "con riserva", i concetti di valore, di giustizia, di pietà e di amore verso il prossimo.

Nell'ultimo capitolo, avendo considerato la filosofia di Marco Aurelio secondo molteplici punti di vista, ho potuto finalmente affrontare la domanda che ho posto in apertura, ovvero se e come l'ideale di un'esistenza filosofica si può commisurare con la realtà del potere politico, con tutte le contraddizioni e le declinazioni che la vita quotidiana comporta. È dunque possibile un simile connubio? L'imperatore-filosofo riuscì in tale intento, o la sua vita si rivelò piuttosto un fallimento? Questi gli interrogativi a cui cercherò ora di dare risposta.

1. MARCO AURELIO, L'IMPERATORE FILOSOFO

1.1. Cenni biografici

Marco Annio Vero[1], discendente dalla ricca ed influente dinastia spagnola degli Annii[2] da parte di padre e da quella dei Severi[3] da parte di madre, nacque a Roma il 26 aprile 121 d.C. Il possesso di fornaci per mattoni da parte della sua famiglia d'origine gli permise l'accumulo e l'investimento di ingenti ricchezze, le quali si rivelarono in seguito assai utili ad influenzare la politica nonché importanti cariche pubbliche[4].

Sin dall'infanzia egli ricevette in casa propria una formazione di stampo filosofico, soprattutto grazie all'intervento dello stoico Diogneto; in seguito però il suo maestro di retorica Frontone ed il politico ed oratore greco Erode Attico cercarono invano di attirarlo alla sofistica, alla retorica e alla letteratura arcaica (tanto per dare un'idea della personalità di Frontone, si sappia che questi aveva un concetto così alto dell'eloquenza tale da "determinare anche il suo atteggiamento nei confronti della filosofia"[5], ovviamente di diniego). Invece fu presto palese la predilezione del futuro Marco Aurelio per la filosofia stessa, in particolare stoica[6]. Ciononostante, al suo maestro di eloquenza (nonché di vita) Frontone non lo sfiorò

---

[1] Per la parte biografica mi sono soprattutto rifatto a Pohlenz [1978], Cortassa [1984], Maltese [1993] e Hadot [2008].

[2] Cfr. Carena [2003], p. XIX.

[3] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 187.

[4] Cfr. Hadot [2008], cap. I, § 1, p. 9.

[5] Cfr. Cortassa [1984], p. 13.

[6] Cfr. Carena [2003], p. XIX.

l'idea che "l'evoluzione che hanno subìto gli interessi dell'allievo sia stata determinata da profonde esigenze spirituali"[7].

In seguito alla prematura morte del padre Vero, il quale all'epoca era pretore[8], il giovanissimo orfano venne preso sotto l'ala protettrice dell'imperatore Adriano, impressionato da quel giovane sedicenne così serio[9]; questi, nel 138, poco prima di spirare, volle assicurarsi un degno successore adottando Antonino, zio acquisito del giovane Marco Ennio Vero, domandandogli a sua volta di adottare quest'ultimo nonché Lucio, figlio di Elio Cesare, uomo che Adriano stesso aveva a suo tempo designato come erede al trono imperiale, defunto però prima di lui.

Un anno dopo la successione di Antonino il Pio ad Adriano, il diciottenne Marco Aurelio venne nominato Cesare e, nel 145, sposò Annia Galeria Faustina II[10], figlia dell'imperatore. Da tale connubio ebbero tredici figli, cinque dei quali morirono in età precoce: dei rimanenti ebbero un solo maschio, Commodo, futuro imperatore[11]. È in questo periodo (dal 139 al 166/167) che iniziò l'intenso scambio di lettere con Frontone, il succitato maestro di retorica: grazie ad esso possiamo delineare con più precisione alcuni tratti della vita di Marco Aurelio e dell'ambiente alla corte di Antonino, spaziando dalla vita familiare ai passatempi mondani, dagli studi del futuro imperatore agli esercizi di retorica epistolari, dal legame di amicizia che intercorse tra insegnante ed allievo ai buoni rapporti tra le loro stesse famiglie. Come abbiamo già detto, "l'orizzonte culturale di Frontone appare interamente dominato da un'altissima concezione dell'eloquenza, che egli sembra considerare senza ombra di dubbio la dote suprema di un uomo"[12]; certo, sicuramente giocò un ruolo fondamentale nella formazione sia retorica sia spirituale del giovane imperatore, ma

---

[7] Cfr. Cortassa [1984], p. 21.

[8] Cfr. Cassanmagnago [2008], p. 111.

[9] Cfr. Carena [2003], p. XIX: "Marco *fuit a prima infantia gravis*, ci dice il suo biografo Giulio Capitolino nell'*Historia Augusta* 2.1".

[10] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 187.

[11] Cfr. Hadot [2008], cap. I, § 1, p. 9.

[12] Cfr. Cortassa [1984], p. 12.

questa sua ossessione "rivela una superficialità davvero disarmante"[13]. Fu così che alla morte di Antonino (161) il trentanovenne Marco Aurelio divenne *Imperator Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*[14]; sin da subito "decise di associarsi, con parità di titolo e di potere, il fratello adottivo Lucio Vero"[15], tra l'altro "assai meno virtuoso di lui"[16].

Poco dopo aver preso possesso del trono imperiale, i Parti invasero le provincie orientali, sconfiggendo le milizie romane inviate a riportare l'ordine: Lucio venne dunque inviato in Oriente insieme ad altri due valorosi generali, Stazio Prisco e Avidio Cassio, grazie ai quali le sorti della campagna militare furono rapidamente risollevate (163-166), il regno dei Parti invaso e Ctesifonte e Seleucia conquistate.

Appena poco dopo la vittoria (nel 166) giunse alle orecchie dei due imperatori che un'altra frontiera dell'Impero, il Nord Italia, era minacciata dai Marcomanni e dai Quadi, tribù germaniche nomadi vicine al Danubio. Questi allora si recarono di persona ad Aquileia per risolvere i contrasti, ma agli inizi del 169 Lucio morì. Marco Aurelio si ritrovò perciò solo a dover affrontare le urgenti incombenze militari lungo i territori danubiani[17].

Nel 175, al massimo della gloria del suo mandato, Marco Aurelio venne a sapere di una rivolta di Avidio Cassio, il quale si era fatto proclamare imperatore grazie ad una congiura che si estendeva in diverse province d'Oriente e d'Egitto. Forse fu solo grazie alla fedeltà di Marzio Vero, governatore della Cappadocia, se Marco Aurelio riuscì a mantenere saldo il potere; ad ogni modo è certo che non appena l'imperatore si apprestò a partire per l'Oriente, Cassio venne assassinato "da un centurione"[18] e l'equilibrio fu ben presto ristabilito.

---

[13] Cfr. Cortassa [1984], p. 16.

[14] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 187.

[15] Cfr. Maltese [1993], p. VII.

[16] Cfr. Carena [2003], p. XIX.

[17] Cfr. Hadot [2008], cap. I, § 1, p. 10.

[18] Cfr. Maltese [1993], p. VIII.

Ciononostante Marco Aurelio decise di intraprendere un viaggio presso le provincie orientali in compagnia di sua moglie Faustina e del figlio Commodo, passando per l'Egitto, la Siria e la Cilicia, dove infine Faustina morì. Gli storici sono concordi nell'attribuire scarsa fedeltà coniugale alla sua figura femminile, seppure l'imperatore si dimostrò molto attaccato ad essa in vita e molto provato dalla sua mancanza dopo la sua morte, non mancando di ricordarla con dedizione nei suoi *Pensieri*[19].

Tornando a Roma, Marco Aurelio passò prima per Smirne ed Atene, ove venne iniziato ai misteri Eleusini insieme a suo figlio. A Roma vennero poi celebrate, il 23 dicembre 176, le vittorie sulle popolazioni germaniche e sarmate; "nello stesso anno conferì a Commodo il titolo di *imperator*, associandolo immediatamente alla conduzione dell'esercito"[20]. Tuttavia, l'anno seguente "registrò una persecuzione contro i Cristiani, memorabile nell'ambito di questo regno"[21]. Su questa contrastata questione si può asserire che "Marco Aurelio perseguiva in effetti il medesimo scopo, che era sempre, nella sua intenzione, la difesa dell'Impero"[22], o ancora che la "strenua difesa dei confini contro l'attacco delle popolazioni barbariche ed energica conservazione del sistema giuridico e sociale edificato e consolidato dai suoi predecessori restano dunque i cardini della politica di Marco Aurelio"[23]. Infine nel 178 l'imperatore dovette nuovamente tornare al fronte danubiano ove, il 17 marzo 180 d.C, a Sirmium o a Vienna, morì, "lasciando l'impero ad un figlio indegno, allora diciottenne"[24], il quale "si rivelò, crescendo, esattamente l'opposto del padre"[25].

---

[19] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.17, 18: "Così dolce, così amorevole, così semplice nella sua vita".

[20] Cfr. Maltese [1993], p. VIII.

[21] Cfr. Carena [2003], p. XIX.

[22] Cfr. Cortassa [1984], p. 58.

[23] Cfr. Maltese [1993], p. X.

[24] Ivi, p. XX.

[25] Cfr. Pohlenz [1978], p. 157.

1.2. Critiche e testimonianze

Durante gli ultimi e difficili anni della sua vita, Marco Aurelio scrisse in greco un insieme di meditazioni e di note personali, evocativi della sua condotta morale e filosofica di impronta stoica, alle quali gli antichi hanno fatto riferimento con svariati titoli; il più significativo fu Τὰ εἰς ἑαυτόν (βιβλία), ovvero *(Libri) a se stesso*, detti anche *Ricordi* oppure *Pensieri*, o ancora *Colloqui con se stesso*, stilisticamente di difficile interpretazione[26]. Oltre a questo, ovviamente, ci rimangono le testimonianze epistolari del suo entusiasmo per Frontone e per la sua arte, da cui poi la conversione alla filosofia[27].

Non si può certo dire che il suo sia stato un regno di pace: in un ventennio vide l'esondazione del Tevere (161), i terremoti di Cizico (165) e di Smirne (178), le epidemie di peste asiatica derivanti dalle guerre coi Parti (166), numerosi lutti familiari. Inoltre "la valutazione di un ventennio così travagliato è ostacolata dal carattere delle fonti storiografiche: di modesto valore e non troppo affidabile è la principale di esse, la biografia di Marco Aurelio attribuita a Giulio Capitolino e inclusa nell'*Historia Augusta*[28], e complessivamente di scarso significato le altre testimonianze [...] alcuni passi di Cassio Dione[29] [...] i capitoli iniziali della *Storia* di Erodiano (1.2-4) [...] irrilevante per il quadro storico, infine è il carteggio di Frontone [...] il porre rimedio utilizzando l'*A se stesso* come una vera e propria fonte *[storiografica]* [...] rischia anzi di complicare inutilmente i problemi piuttosto che di aiutare ad affrontarli"[30]. "Tuttavia il governo di questo «filosofo sul trono imperiale» apparve come una specie di età aurea, nella quale la burocrazia continuò a funzionare e gli affari prosperarono, la cultura greca, la letteratura e in particolare la filosofia

---

[26] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3.2, p. 758: "Si può supporre che gli appunti che stanno alla base dell'opera appartengano all'ultimo decennio di vita dell'imperatore".

[27] Ibidem.

[28] Cfr. nota 8, p. 2.

[29] Cfr. pp. 5-6.

[30] Cfr. Maltese [1993], pp. VIII-IX.

ottennero considerazione, guadagnarono terreno e furono promosse dallo Stato. Sotto Adriano, i filosofi delle quattro più importanti scuole di Atene erano stati stipendiati dallo Stato: in tal modo erano stati equiparati ai professori di retorica e godettero di privilegi. Così la vecchia rivalità tra la retorica e la filosofia non ebbe più ragion d'essere"[31]. Ciononostante, "neppure si potrà dimenticare, come è stato fatto spesso, che, accanto alle quattro celebratissime cattedre di filosofia che istituì ad Atene, Marco Aurelio ne istituì anche una di retorica"[32]. Eppure Marco Aurelio di fatto è, insieme ad Agostino, uno degli esempi più illustri di allontanamento dalla retorica a favore della filosofia: basti pensare alle lettere a Frontone nonché ad alcuni passi delle *Meditationes* (1.7) ove specifica l'importante ruolo che ebbe Epitteto in questa svolta.

Per esempio anche lo storico Cassio Dione, a giudizio di Pierre Hadot[33], eminente studioso di filosofia antica, ha saputo valutare con notevole assennatezza la figura dell'imperatore filosofo: "Egli non ha avuto la sorte che avrebbe meritato... ma si trovò a confrontarsi, durante il suo regno, con una moltitudine di disgrazie. È questa la ragione per la quale io lo ammiro più di chiunque altro, perché, pur in queste difficoltà straordinarie e fuori del comune, è riuscito a sopravvivere e a salvare l'Impero". Anche Max Pohlenz nel suo vasto commentario *la Stoa* ne esalta la componente quasi eroica: "fece quanto era in suo potere per puntellare l'impero che ormai vacillava sulle sue fondamenta, e il posto che la Roma moderna gli ha assegnato sul Campidoglio è veramente meritato. Pensò anche al benessere materiale dei cittadini, ma ciò che più stava a cuore all'imperatore filosofo era il loro avanzamento morale"[34]. Hadot continua poi citando lo storico francese Ferdinando Lot[35], il quale scrisse che "il mondo romano ha visto passare sul trono una serie di sovrani che in seguito non ebbe mai più eguali, e questo avvenne precisamente dopo

---

[31] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3.2, p. 757-758.

[32] Cfr. Cortassa [1984], p. 22.

[33] Cfr. Hadot [2006], cap. I, § 1, p. 11.

[34] Cfr. Pohlenz [1978], p. 154.

[35] Ibidem.

l'epoca di stasi, e poi di decadenza del mondo antico". In seguito agli esempi di Marco Aurelio, Settimio Severo, Diocleziano, Giuliano e Teodosio, Lot afferma che "uomini di stato, legislatori, guerrieri, tutti corrono dalla Bretagna al Reno, dal Reno al Danubio, dal Danubio all'Eufrate, per difendere il mondo romano e la civiltà contro i Barbari germanici o sàrmati o contro i Parti, infine contro i Persiani. Tutti sanno di essere costantemente in pericolo... Ed essi si abbandonano senza paura al loro destino tragico di superuomini. Sì, perché se ci sono stati dei superuomini, è proprio tra gli imperatori romani dal II al IV secolo che bisogna cercarli"[36].

Emergono a mio parere già diversi dati interessanti dai punti di vista di Lot e Cassio Dione, l'uno storico antico, l'altro contemporaneo, che non mancano di marcare alcuni tratti caratteristici della vita di quest'uomo: la costante precarietà ed insicurezza nel proprio tempo, da cui la conseguente dimensione del rischio quotidiano della perdita del proprio potere, ovvero la percezione del pericolo continuo che corrode l'esistenza umana. E da qui, sempre a detta di Lot e Dione, scaturisce la risposta di un uomo, anzi addirittura di un "superuomo" (mi sovviene l'*Übermensch* nietzschiano, l'Oltreuomo "senza paura" che ha appunto a che fare con un "tragico destino"), il quale si ritrova a doversi confrontare con una serie di difficoltà "straordinarie e fuori dal comune", nel tentativo di dare coerenza ad una vita tormentata eppure grandiosa, esaltata eppure denigrata, cercando di dare risposta all'interrogativo di una esistenza vissuta lungo l'abisso del potere e la vertigine della filosofia. Anche Guido Cortassa, nella sua introduzione agli scritti di Marco Aurelio, afferma che "si può ben dire che del senso dell'ostacolo, del limite, del confronto duro e crudele con la realtà siano impregnati tutti i *Pensieri*"[37].

Se vogliamo allora cercare di avvicinarci alla comprensione del personaggio Marco Aurelio, tanto imperatore quanto filosofo, credo che non possiamo assolutamente fare a meno di tali considerazioni storiche e critiche nei confronti suoi e dell'ambiente in cui visse.

---

[36] Cfr. Pohlenz [1978], p. 154.

[37] Cfr. Cortassa [1984], p. 53.

1.3. L'orientamento di pensiero

"Va notato che Marco Aurelio, pur prediligendo la dottrina stoica, non aderisce mai apertamente a questa scuola"[38]. È così che Michael Erler riassume in una battuta la condizione filosofica dell'imperatore, confermata diffusamente anche da ulteriori fonti: "although Marcus's thought is dominated by Stoic teachings, he nowhere identifies himself as a Stoic"[39]; oppure si legga ad esempio nel capitolo *The Stoic Prince*, nella dettagliata biografia di Anthony Birley, che effettivamente "Marcus in his *Meditations* was never actually to call himself a Stoic"[40], o ancora che "Marcus [...] never actually claimed to be a Stoic"[41].

Quando parliamo di Marco Aurelio e della sua filosofia è perciò inevitabile scontrarsi con i suoi *Pensieri*, suo unico "lascito spirituale" del proprio modo di vivere e di riflettere. Ciononostante, sottolinea Elizabeth Asmis, "the *Meditations* of Marcus Aurelius are strongly influenced by Stoic doctrine"[42]; quindi si deve comunque tenere sempre ben presente la notevole influenza che lo stoicismo ebbe su di lui. Ma proseguiamo nella lettura. "Instead of presenting a consistent body of doctrines, Marcus tries out variations on certain key ideas. This procedure is both rethorical and philosophical. Stoicism serves as a starting-point for Marcus' reflections and provides the core of his beliefs; but Marcus ranges widely and, by taking diverse approaches, adds flexibility and complexity to Stoic beliefs"[43].

In poche righe si son delineati molteplici ed importanti aspetti del modo di filosofare di quest'uomo: sembra l'emergere di una personalità piuttosto complicata, la quale pare attingere e rielaborare dottrine filosofiche assai diffuse all'epoca, senza però mai aderirvi in maniera assoluta.

---

[38] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3, p. 760.

[39] Cfr. Asmis [1989], p. 2230.

[40] Cfr. Birley [2000], cap. 5, p. 98.

[41] Cfr. Annas [2004], § I, p. 103.

[42] Cfr. Asmis [1989], p. 2228.

[43] Ivi, pp. 2228-2229.

Eppure Marco Aurelio non si limita ad assorbire gli insegnamenti stoici[44], spaziando per esempio anche nel cinismo[45] o, "sebbene sia un avversario dell'atomismo", stimando anche "l'atteggiamento di Epicuro verso il dolore e la morte (7.64), condividendo il suo riserbo nei confronti della provvidenza (2.11)"[46]. A tal proposito riceviamo conferme anche da Julia Annas, la quale ci ricorda che non solo "Marcus thinks that the Epicureans also have the right attitude to pain", ma che "he also agrees with Epicurus [...] that death is not an evil"[47]. Malgrado ciò, "si sa che Marco Aurelio tiene presente e ripropone spesso la tesi atomistica, che nella sua formulazione cruda è meccanicismo privo di una causa finale, [...] ma di fatto segue l'altra tesi, quella teleologico-provvidenzialistica"[48]. Insomma, senza dubbio fu un personaggio piuttosto eclettico, se non, oserei dire, di assai ardua interpretazione. Ulteriori conferme in questo senso provengono dalla lettura della Asmis: "along with admiring Socrates, Marcus admired the Cynics. [...] Although it is not open to Marcus to practice the Cynics' way of life, he seeks to emulate their simplicity and unpretentiousness even as emperor. [...] Like the Cynics, Marcus believes that nothing matters except the inner self together with its opinions, which are within our control"[49]. Altrettanto per quanto riguarda l'Epicureismo: "influenced by the Epicureans, Marcus pursues his doubts about providence by putting to himself the

---

[44] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.4, p. 193: "L'intenzione di Marco Aurelio non è dunque quella di presentare una sua interpretazione organica del sistema stoico. Certamente egli parte dallo stoicismo, ma poi si limita a sviluppare una serie di variazioni intorno ad alcuni dei punti centrali della dottrina".

[45] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3, p. 760: "Si riconosce in lui anche un influsso cinico, quando, per esempio, propaganda la semplicità nella condotta di vita".

[46] Ibidem. I riferimenti tra parentesi nel testo citato si riferiscono ai passi dei *Pensieri*, rinvenibili in Marco Aurelio [2008] rispettivamente 7.64 a p. 291 ("... ti venga in aiuto il detto di Epicuro secondo cui "il dolore non è insopportabile né eterno, a condizione di rammentarne i limiti e di non ingigantirlo col pensiero") e 2.11 a p. 151 (... ma se non esistono *[gli dèi]* o non si occupano delle cose umane, che senso ha per me vivere in un mondo vuoto di dèi o vuoto di provvidenza?").

[47] Cfr. Annas [2004], § VI, p. 110.

[48] Cfr. Cassanmagnago [2008], p. 84. Per un maggiore approfondimento della questione su provvidenza ed atomismo, cfr. Annas [2004].

[49] Cfr. Asmis [1989], p. 2245.

disjunction whether the gods exist, or either don't exist or don't concern themselves with human affairs (2.11). He affirms the first alternative by nothing that in the latter case he has no reason to live. He also asks whether the gods have power or not (9.40). Here he dismisses the latter alternative with the question: "Then why do you pray?"[50] [...] At certain moments of doubts, Marcus is willing to concede to the Epicureans that there may be no rational plan in human life except what a person has though out for oneself."[51]

Ma le due figure che probabilmente ispirarono maggiormente l'imperatore filosofo si possono identificare rispettivamente nelle persone di Socrate ed Epitteto, entrambi ciascuno a suo modo grandi "maestri di vita": il primo perché anche Marco Aurelio non intese utilizzare le meditazioni filosofiche fine a se stesse, bensì in vista di un miglior tenore di vita[52]; il secondo invece merita una spiegazione assai più approfondita, per cui se ne parlerà più diffusamente in seguito: basti accennare al fatto che "the influence of Epictetus is apparent on every page of the *Meditations*"[53].

Tuttavia in Marco Aurelio si percepisce pure l'influsso del platonismo, "al punto che si è parlato di «stoicismo platonizzante»"[54]; più specificamente "con Marco Aurelio non si raggiunge solo l'apice dell'influsso del pensiero stoico a Roma: la sua epoca segna allo stesso tempo la fine dell'egemonia della Stoa"[55].

Tutte queste ingerenze filosofiche a mio parere rischiano quasi di soverchiare la figura dell'imperatore filosofo, gettando nel caos chiunque si cimenti nel decifrarne il pensiero; ecco perché ci tengo a sottolineare ancora una volta che, in fondo, "Marcus professes no allegiance to the Stoic school or, for that matter, to any other

---

[50] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.40, p. 349: "O gli dèi hanno potere o non ne hanno. Se sono impotenti, perché li preghi?"

[51] Cfr. Asmis [1989], pp. 2251-2252.

[52] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3, p. 760.

[53] Cfr. Birley [2000], cap. 5, p. 103.

[54] Cfr. Annas [2004], § I, p. 103: "His view of the person and the self has seemed to many to be more Platonic than Stoic".

[55] Cfr. Erler [2003], cap. VIII, § 4.3, p. 760.

philosophical school. Instead, Marcus says that he wishes to be a «philosopher» simply"[56].

1.3.1. Il cammino formativo

Dopo aver brevemente introdotto il background filosofico di Marco Aurelio, ritengo ora necessario approfondirne la formazione, ovvero ciò che lo condusse a volgersi alla filosofia. Per prima cosa, è utile domandarsi che cosa si intendeva al suo tempo dedicarsi a tale disciplina: "un filosofo, nell'Antichità, è qualcuno che vive nella filosofia, è qualcuno che conduce una vita filosofica"[57]. Quindi il filosofare sembra strettamente connesso al vivere. "E per quanto vi sia in sé distanza tra fatti e rapporti umani vissuti e riflessione razionale su questi e sulla vita, [...] qui, in concreto, la dimensione del vissuto e quella speculativa, reale e ideale, tempo e ragione si trovano fusi e per così dire incarnati in figure e personaggi della storia personale. Del resto, per M.A. la filosofia non è un'attività intellettuale fine a se stessa, ma è indissociabile dalla vita"[58]. Le *Diatribe* di Epitteto raccolte da Arriano, storico greco antico, "richiamano costantemente agli ascoltatori del filosofo che la filosofia non consiste nell'abilità dialettica o nella ricercatezza del linguaggio, ma nella maniera in cui si vive quotidianamente"[59]. Inoltre, prosegue Pierre Hadot, il filosofo antico non è chi crea necessariamente una nuova teoria o un nuovo sistema, bensì chi sa enucleare i principi cardini della scuola di cui si professa seguace: "Marco Aurelio, scrivendo i *Pensieri*, non ha inventato nulla di nuovo, non ha fatto progredire in nulla la dottrina stoica. Ma questa non è una ragione per dire che egli non sia stato un filosofo, e soprattutto un filosofo stoico"[60].

---

[56] Cfr. Asmis [1989], p. 2230 (anche in nota).

[57] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 2, p. 11.

[58] Cfr. Cassanmagnago [2008], pp. 67-68.

[59] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 2, p. 12.

[60] Ibidem.

Cerchiamo allora di determinare come è avvenuta la conversione di Marco Aurelio alla filosofia, quali fattori scatenanti lo hanno indotto su questa strada e quali personaggi hanno giocato un ruolo importante nel suo apprendistato. Sulla sua evoluzione culturale abbiamo essenzialmente due testimonianze chiave: la prima è lo scambio epistolare tra Marco Aurelio e il suo maestro di retorica Frontone, di cui si è già discusso in precedenza[61]; la seconda è quella dell'imperatore medesimo, il quale ricorda nel primo libro dei *Pensieri* tutti coloro nei cui confronti si sente debitore per la formazione ricevuta (in realtà una fonte assai esigua, seppur tuttavia fondamentale)[62]. Ma procediamo con ordine.

Le prime lettere di Marco a Frontone, specialmente quelle precedenti alla sua incoronazione a nuovo Cesare, ci mostrano un giovane imperatore ancora dedito agli esercizi fisici, alla caccia, alla lettura e all'eloquenza. "Tuttavia, pare che, fin dall'infanzia, Marco Aurelio avesse intravisto l'ideale di una vita filosofica"[63]. Sembra che Diogneto [64] fu il primo ad ispirargli l'amore per l'austerità e la filosofia: è rinvenibile nella *Vita di Marco Aurelio* della *Storia Augusta* che già "all'età di dodici anni, adottò il costume, e un po' più tardi, la vita di sopportazione del vero filosofo, studiava indossando il *pallium*, cioè il mantello dei filosofi, e si coricava per terra: con grande fatica la madre riuscì a farlo dormire su un letto ricoperto di pelli"[65]. Pare che questo stile di vita fortemente idealizzato fosse proprio soprattutto dei cinici e degli stoici.

---

[61] Cfr. p. 10. Si cfr. anche Hadot [2006], cap. 1, § 2, p. 13: "In ogni caso, nel 146-147, a venticinque anni, Marco Aurelio scrive una lettera a Frontone che non lascia alcun dubbio sul suo nuovo stato d'animo. D'altro canto, Frontone fa continue allusioni al modo di vita filosofico del suo allievo imperatore".

[62] Ibidem.

[63] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 3, pp. 13-14.

[64] "Diogneto, uno dei suoi maestri, del quale Marco Aurelio parla nei suoi *Pensieri* (1.6) [...] Questo Diogneto fu uno dei suoi primi maestri: gli aveva insegnato a scrivere dei dialoghi, «benché ancora giovane»", ibidem; "Diogneto, insegnante di disegno", cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 188, n. 4.

[65] Ibidem.

"Quanto allo storico Cassio Dione[66], parlando dei professori di filosofia di Marco Aurelio, cita solo Rustico e Apollonio di Calcedonia, presentandoli entrambi come stoici. Più tardi, nel IV secolo, Temistio evocherà ancora i rapporti privilegiati tra Rustico e l'imperatore"[67]. Tra i personaggi che ebbero un certo ascendente su Marco Aurelio va dunque annoverato senza dubbio anche Giunio Rustico. Questi fu investito della carica di console dal suo discepolo come segno di riconoscenza, mostrandoci come in quel tempo cariche pubbliche e filosofia non erano per nulla incompatibili, anzi; "esisteva a Roma un'antica tradizione secondo la quale i giovani si affidavano a personaggi più anziani, con molta più esperienza, che li iniziavano alla vita politica, ma anche a quella morale"[68]. Nel primo libro dei *Pensieri* Marco gli rese l'omaggio più lungo dopo quello dedicato ad Antonino, suo padre adottivo[69]. Leggendo questo passo emerge chiaramente il fatto che, in qualche maniera, l'insegnamento ricavato da Rustico fu opposto a quello che Marco apprese da Diogneto: "come aveva detto Epitteto, il fine della filosofia non è indossare un mantello, ma avere una retta ragione". L'essere veramente filosofi non è tanto dato dal dormire sul pavimento o dallo scrivere dialoghi ricercati, quanto piuttosto dal saper correggere il proprio carattere[70]. Si nota inoltre un certo contrasto tra Rustico e Frontone per quanto riguarda il lato educativo del giovane imperatore: egli ringrazia Rustico per "non aver sentito attrazione per l'eloquenza artificiosa dei sofisti, così da scrivere su argomenti astratti o esporre discorsetti esortativi o mostrarmi uomo ascetico o prodigo per colpire la mente altrui; l'astensione dalla retorica, dalla poesia, dal parlare elegante..."[71]. Ma il tratto più importante che Marco Aurelio riconosce di

---

[66] Eminente storico greco autore della celeberrima *Storia romana*, ivi pp. 287-288, n. 5, 25.

[67] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 4, p. 16.

[68] Ibidem.

[69] Ibidem; cfr. Marco Aurelio [2008], 1.7, p. 129: "Da Rustico: l'essermi rappresentato il bisogni di correggere e curare il mio comportamento; [...] il non girare per casa in abito da filosofo, né fare cose simili [...]".

[70] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 4, p. 16.

[71] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.7, p. 129.

aver ricevuto da Rustico è "l'essermi imbattuto negli appunti filosofici di Epitteto, che di suo mi fece avere e conoscere"[72]: perché, come abbiamo già detto, "i *Pensieri* non saranno che variazioni, spesso superbamente orchestrate, su temi proposti dallo schiavo-filosofo"[73]. È interessante notare a questo proposito, osserva Birley, che "the irony of the fact that the two last great Stoics should have been a lame Phrygian slave and the ruler of the world empire has struck many"[74].

Accanto alla figura di Giunio Rustico si collocano numerosi altri professori ed amici dell'imperatore filosofo: primi tra questi ricordiamo Apollonio di Calcedonia (già menzionato in precedenza nei *Pensieri* con Rustico), la cui scuola venne frequentata da Marco in gioventù; Sesto di Cheronea, alle cui lezioni l'imperatore assistette invece durante la vecchiaia; Alessandro di Cozieo, insegnante di greco e di retorica; Alessandro di Seleucia, retore di formazione platonica; gli stoici Cinna Catulo, Claudio Massimo e l'aristotelico Claudio Severo Arabiano[75]. Ad ogni modo tutti questi nominativi (Diogneto, Rustico, Apollonio, Sesto e Frontone) sono stati resi reperibili attraverso i ringraziamenti di apertura del primo libro dei *Pensieri*. Ma è l'imperatore Antonino che Marco Aurelio ricorda con più sentimento, ponendolo come il principe ideale che lui stesso vorrebbe essere[76]. In questo senso non mancano i riferimenti filosofici, in quanto Antonino è paragonato nientemeno che a Socrate in persona[77]. Insomma potremmo concludere che l'avvicinamento alla filosofia, soprattutto stoica, da parte di Marco Aurelio, sia stato un lento processo di conversione dovuto alla frequentazione delle molte figure ispiratrici che lo hanno attorniato in vita[78].

---

[72] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.7, p. 129.

[73] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 4, p. 18.

[74] Cfr. Birley [2000], cap. 5, p. 102.

[75] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 188.

[76] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.16, pp. 135-139.

[77] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 6, pp. 23-24.

[78] Ivi, § 5, p. 21.

1.3.2. L'evoluzione filosofica

"Quando, il 7 marzo del 161, Marco Aurelio prende il potere, si verifica un avvenimento inatteso e straordinario. Roma ha un imperatore che fa professione di essere filosofo e, per di più, un filosofo stoico"[79]. Primo tra tutti, Frontone non era molto contento di vedere quell'uomo alla testa dell'impero romano. A suo parere, infatti, la filosofia poteva essergli più d'intralcio che altro; la filosofia stoica era in particolare considerata nemica dell'eloquenza per eccellenza, elemento invece imprescindibile per un reggente. Egli si ritrovava dunque a scrivergli: "Ammettiamo che tu, Cesare, possa raggiungere la saggezza di Cleante o di Zenone, tuttavia dovrai indossare il pallio di porpora, non il pallio dei filosofi fatto di lana grezza"[80], con un chiaro rimando ironico alle sue radicali convinzioni giovanili. Effettivamente, "talvolta, Frontone si accontenta di sorridere dell'infatuazione di Marco Aurelio, fedele ai suoi dogmi"[81]. Altre volte, più seriamente, "Fronto also argues that Marcus should use rhetoric as a companion of philosophy; for whereas philosophy supplies the content, rhetoric supplies the manner of speaking. [...] He urges Marcus not to despise words, and he cites Chrysippus and Plato as philosophers who used rhetoric"[82].

Ciononostante, è noto che l'imperatore si circondava di filosofi per governare, e non solo di filosofi stoici: sappiamo che nella sua cerchia rientravano anche molti Aristotelici convinti. "La testimonianza di Galeno[83] ci lascia intravedere un'intensa attività filosofica nei circoli dell'aristocrazia romana all'epoca di Marco Aurelio. E bisogna sottolineare ancora una volta che questi uomini di Stato non sono dei dilettanti che si interessano vagamente alle dottrine filosofiche, ma uomini che hanno scelto coscientemente la loro setta. Gli uni sono entusiasti dell'aristotelismo, gli altri

---

[79] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 7, p. 24.

[80] Ivi, pp. 24, 25.

[81] Ibidem.

[82] Cfr. Asmis [1989], p. 2233.

[83] "Medico greco"; cfr. Hadot [2006], cap. 3, § 6, p. 55.

dello stoicismo. Così, non è un solo filosofo, ma sono dei filosofi che governano l'Impero"[84]. "In particular, he wishes to combine ruling with philosophy, as Plato proposed in the *Republic*. He holds that there is nothing more suitable to his station in life than to be a philosopher, although he also recognizes that there is a conflict between his job as a ruler and his philosophical aims, and that he is far from his goal"[85]. In effetti più e più volte Marco Aurelio si guardava attorno a corte, e più volgeva lo sguardo presso l'ambiente dell'alta società romana, più si persuadeva che era un ambiente freddo, ipocrita, "dominato dalla superbia, dall'egoismo e dalla vanità. [...] Dunque i princìpi di quanti lo circondavano erano ben diversi e distanti dai suoi. M.A. lo avvertiva e c'è da credere che se ne irritasse e affliggesse, salvo subito dopo, come si intuisce dai *Pensieri*, rimproverarsene e riproporsi di comprendere il suo prossimo, quanto più possibile ammaestrarlo onde fargli cambiare idea e infine amarlo"[86]. Il fine a cui Marco tende è insomma il vivere secondo natura, cioè il pensare secondo retta ragione e l'agire conseguentemente[87]; la pienezza è dunque tutta insita nell'azione e, prima ancora, "nel pensiero che intenziona il reale, dando a ciascuno il suo, con amore verso i propri simili". Ogni cosa va compiuta, però, non in prospettiva di un mondo ideale ed astratto, ma della realtà quotidiana, dell'esistenza che si dipana nel presente, "nel tempo della coscienza *sveglia* e attiva nella virtù". Il sentire proprio di Marco Aurelio "è un sentire romano, attivo, teso all'osservanza del diritto (influenzato, almeno da Cicerone in poi, dalla Stoa). In tempi di angoscia, la sua è una vita di lotta, di sacrificio, di adesione fiduciosa al mondo e ai suoi eventi. Non è il monaco che si ritira nella Tebaide: è l'uomo che, con instancabile esercizio di pensieri e di scrittura, si indaga e studia e ammonisce per realizzare il suo compito di uomo, secondo rettitudine e giustizia, per sé e per gli altri"[88]. La sua morale perciò si può definire

---

[84] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 7, p. 26.

[85] Cfr. Asmis [1989], p. 2230.

[86] Cfr. Cassanmagnago [2008], p. 71.

[87] Ivi, p. 81.

[88] Ivi, p. 89.

totalmente disinteressata: non è importante l'esito dell'azione, quanto l'intenzione virtuosa che si cela dietro. L'etica sostanzialmente per Marco Aurelio rappresenta, prima della valenza di possibili azioni virtuose, una questione di rigore e di coerenza[89], sempre tenendo però presente il consiglio di un oratore dell'Antichità (riportato a Frontone in una delle sue lettere), ovvero che "in alcune circostanze bisogna permettere alle leggi di dormire"[90]. Questa era un'espressione proverbiale che Marco Aurelio utilizzò nella terza parte di una lettera a Frontone, spiegando come "i libri di Aristone mi fanno bene e allo stesso tempo mi fanno male"[91]. I libri di Aristone rappresentano quivi l'indizio di una certa svolta filosofica negli interessi del giovane imperatore: intendeva che gli facevano bene poiché alimentavano una fiamma nuova nel suo animo inaridito dallo sterile esercizio della retorica frontoniana, mentre gli facevano male in quanto lo distoglievano dagli esercizi dialettici che in veste di allievo era tenuto a svolgere. È così che l'imperatore filosofo rammentava allora a se stesso che, di fronte alla confusa disposizione d'animo in cui versava, avrebbe messo da parte, almeno per il momento, i libri di Aristone, e si sarebbe dedicato agli esercizi di retorica assegnatogli dal suo maestro, poiché "occorre talvolta rassegnarsi a far tacere i propri princìpi morali, in caso di grave crisi"[92].

Questo atteggiamento è sintomatico anche del modo in cui dobbiamo figurarci la conversione di Marco Aurelio alla filosofia: non come un brusco cambiamento, bensì come una lenta evoluzione provocata dalla frequentazione dei filosofi e delle persone a lui più vicine[93]: "furono proprio le persone incontrate in gioventù, gli studi e le scelte filosofiche allora compiute a garantirgli uno sguardo disincantato sulla realtà e sulle vicende storiche, oltre che a favorirgli una condotta di vita guidata alla

---

[89] Cfr. Cassanmagnago [2008], p. 89.

[90] Cfr. Hadot [2006], cap. 1, § 5, p. 19.

[91] Ibidem; la tradizione lo identifica presumibilmente con Aristone di Chio, uno stoico del III secolo a.C.

[92] Ivi, p. 20.

[93] Ivi, p. 21.

riflessione e, insieme, dalla necessità di adattarsi alla contingenza e alle esigenze del potere politico”[94].

[94] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.1, p. 188.

2. LO STOICISMO A ROMA. PROBLEMATICHE

2.1. La coerenza come progetto teorico e pratico

Dopo aver brevemente introdotto la vita ed il pensiero di Marco Aurelio, ritengo sia doveroso spiegare come si possa esser giunti alla sua situazione storico-filosofica, iniziando quindi l'analisi dagli albori della filosofia a Roma, considerando poi gli sviluppi dello stoicismo nell'ambiente romano stesso per giungere infine all'esame di alcuni degli illustri predecessori dell'imperatore filosofo. Dal confronto delle varie testimonianze scaturirà un problema a mio parere fondamentale per la Stoa e per Marco Aurelio: il problema della coerenza. Che cos'è la coerenza per un romano nell'epoca imperiale? Da dove emerge il bisogno di essa? A cosa serve nella vita d'un filosofo? Con l'idea di fondo che essa rimanga un quesito irrinunciabile per proseguire la presente ricerca, inizio allora il seguente paragrafo ponendomi la domanda: come e quando è iniziata una filosofia propriamente "romana"?

2.1.1. Gli inizi della filosofia a Roma

"L'atteggiamento diffuso a Roma nei confronti delle conquiste della cultura greca [...] fu a lungo contraddistinto dall'incapacità di comprenderne i contenuti"[1]. Non da meno fu il trattamento riservato inizialmente alla filosofia, la quale venne pian piano inglobata nella cultura generale, ma significativamente nemmeno annoverata tra le *artes liberales*. Lo stesso termine *philosophia*, diffusosi rapidamente in ambito lessicale romano, veniva usato soprattutto in termini spregiativi per additare "l'arte del cavillo", o comunque un'attività non adatta all'uomo e al mondo civile, il quale preferiva rifugiarsi in una *sapientia* intesa come saggezza pratica. Bisognerà

[1] Cfr. Erler [2003], p. 709.

attendere fino all'età neroniana affinché il concetto di *philosophia* venga associato a quello della *sapientia*.

Per molto tempo la stessa ricerca moderna (a partire da nomi illustri come Hegel, Zeller e Nietzsche) non ha nemmeno riconosciuto l'esistenza di una filosofia romana vera e propria, inquadrando i trattati filosofici romani unicamente come fonti utili alla ricostruzione dei modelli di pensiero ellenistici[2]. Ciononostante, concetti moderni come originalità e sistematicità sono facilmente rinvenibili anche sul piano romano; basti pensare all'aspetto della praticità e della sua funzione nella fruizione letteraria e, in particolar modo, nella ricezione della filosofia e delle sue particolari forme di rappresentazione[3]: "this insistence upon the pratical reason made Stoicism a guide of life to many in those centuries, especially Romans, and gave it its power of appeal to its uncultivated adherents"[4]. Lo stesso Pohlenz ritorna più volte su questo tema, facendo notare come abbia attraversato varie epoche ("l'età imperiale si concentrò esclusivamente sulla pratica arte del vivere"[5]) o ambiti ("Ben presto *[ai tempi di Seneca]* l'istruzione assunse un carattere sempre più pratico"[6]). Lo sforzo che i filosofi romani cercarono perciò di portare a compimento non fu tanto quello di formulare un nuovo sistema teorico, quanto di perseguire un intento protrettico e didattico, allo scopo di porre appunto la filosofia su di un piano pratico[7]. "Ma soprattutto a cominciare dall'età degli Scipioni, ciò che in ogni caso risulta notevole è lo sforzo messo in atto da ciascuno dei protagonisti del mondo acculturato romano di "comprendere" il modo greco di affrontare la realtà e il suo divenire. Il che significa anzitutto mutuarne l'intenzione e il linguaggio; quindi, verificarne i contenuti in nome di un'efficacia non soltanto teorica ma anche operativa [...] è proprio in occasione del contatto con il mondo romano che, nel "far filosofia",

---

[2] Ivi, p. 710.

[3] Ivi, p. 711.

[4] Cfr. Farquharson [1975], cap. VIII, p. 125.

[5] Cfr. Pohlenz, [1978], cap. III, p. 34.

[6] Ivi, p. 36.

[7] Cfr. Erler [2003], p. 711.

sembra imporsi con risolutezza la dimensione dell'esperienza filosofica pratica più che quella puramente teoretica"[8].

In una prima fase ci si rivolse principalmente al pitagorismo, alla filosofia dell'ellenismo, allo scetticismo accademico, all'aristotelismo, all'epicureismo e allo stoicismo: la ricezione avvenne però in momenti storici differenti. Attorno alla metà del I secolo emersero soprattutto le correnti dell'epicureismo e dello scetticismo; in seguito, verso la fine del I sec. a.C. sino al II sec. d.C. inoltrato, ci fu il dominio della Stoa, poi progressivamente sostituito dal medioplatonismo fino a giungere, nella tarda antichità, all'assorbimento/sostituzione di tutte le altre scuole da parte del neoplatonismo. Senza dubbio il modello greco era superiore culturalmente a quello romano, né tantomeno ciò veniva messo in discussione: tuttavia ci fu un graduale processo di avvicinamento, anche nella filosofia. Tale processo agì da filtro e determinò dunque la futura tradizione filosofica tardo antica, in un incontro-scontro tra le due culture: la filosofia greca offriva infatti il bagaglio intellettuale necessario per l'elaborazione di teorie completamente autonome, come ad esempio il concetto di persona in Boezio, o il concetto di storia e di tempo in Agostino, permettendo così di gettare le fondamenta di una possibile compatibilità con l'eredità della tradizione romana[9].

A proposito invece della lingua utilizzata per diffondere le dottrine filosofiche, Quinto Sestio, capo della scuola definita da Seneca veramente "romana", scriveva in greco[10], così come per moltissimi altri filosofi romani prima o dopo di lui il greco rimase la lingua principale d'insegnamento. Anzi, possiamo affermare con sicurezza che la lingua greca si impose come "lingua madre" della filosofia stessa. Autori come

---

[8] Cfr. Maso [2012], p. 11.

[9] Ivi, pp. 713-714.

[10] Cfr. Lana [1973], pp. 344, 359: "Egli *[Sestio]* scrisse in greco un solo libro: ma in esso era raccolta tutta la sua sapienza di vita. Seneca ne era profondamente ammirato e soggiogato [...] Egli *[sempre Sestio]* interpretava un'esigenza dei tempi: non più la libertà [...] *nello* Stato, ma la libertà *dallo* Stato", esaltando piuttosto "l'ideale filosofico della vita contemplativa, contrapposto alla vita attiva del cittadino". Ricordiamo infatti che Seneca era giunto a ritirarsi completamente dalla vita pubblica (ivi, p. 341).

Cicerone e Seneca tentarono di operare un passaggio della filosofia greca nella loro lingua, guadagnando così la possibilità di poter parlare di filosofia in latino, senza però poter effettivamente filosofare in latino[11]. A questo proposito otteniamo una conferma dallo stesso *Cambridge Companion*, nel quale tuttavia si ravvisa una certa differenza in Seneca. Leggiamo infatti che "whereas thinkers such as Cicero and Lucretius in the late Republican period focused on finding exact Latin equivalents for Greek technical philosophical terms, Seneca seems to be animated by a different aim: thinking out philosophical ideas *in Latin*, including rethinking the terminology and imagery"[12]. Ciò che è certo è che rendere in latino concetti filosofici era molto difficile.

Chiunque avesse voluto insegnare filosofia a Roma doveva tenere bene a mente come far effettivamente vibrare nel migliore dei modi possibili la cassa di risonanza dei *mores* latini. Il compito fondamentale che si doveva perciò riconoscere alla filosofia era il saper coniugare la forte tensione intercorrente tra se stessa e la tradizione latina nella vita d'un romano. Inizialmente la filosofia fu dunque interpretata[13] come *ancilla* della tradizione, riconfermando ciò che era stato già tramandato per essere d'aiuto nella vita quotidiana. Quando però tale convergenza non era auspicabile, la tradizione romana otteneva senza dubbio la precedenza sull'argomentazione filosofica. È chiaro che, nel dubbio, l'*auctoritas* degli antenati e della tradizione scavalcano ampiamente la *ratio* filosofica e le sue necessità. Vediamo in Cicerone, ad esempio, una netta dicotomia: a suo parere la filosofia apparteneva all'*otium*, alla sfera privata, e andava perciò allontanata dall'ambito politico, giuridico e sociale, stando ben attenti perciò a non confondere le due cose; nella vita pubblica, l'unica utilità che il celebre oratore attribuiva alla dogmatica filosofica era la polemica[14]. "Per il resto, era più consigliabile nascondere il proprio interesse verso la filosofia e la cultura greca (Cicerone, *De Officiis*, 2.2), a meno che

[11] Cfr. Erler [2003], p. 714.

[12] Cfr. Gill [2003], § 6, pp. 49-50.

[13] Cfr. Erler [2003], p. 715.

[14] Ivi, pp. 716-717.

ragioni tattiche non rendessero un'ammissione proprio necessaria"[15]; sembra infatti che chiunque non facesse professione in pubblico di "abiurare" decisamente la cultura greca (se non persino di disprezzarla), veniva automaticamente schernito e accusato di grecomania[16].

L'aspetto eminentemente pratico della filosofia si accordava perfettamente con l'esigenza delle scuole filosofiche ellenistiche di orientare al "saper vivere"[17], arte "per la quale Socrate era sempre stato evocato come esempio"; anche nella filosofia romana Socrate viene suggerito come "colui che ha fatto scendere giù dal cielo la filosofia (Cicerone, *Tusculanae disputationes*, 5.10): egli diventa paradigma del maestro saggio nell'arte pratica del condurre la vita sia nell'arte di morire"[18], in particolar modo per quanto riguarda lo stoicismo[19]. A differenza invece dell'aspetto esclusivamente orale della dottrina socratica, non bisogna dimenticare il ruolo determinante svolto nella scelta delle forme letterarie e nella funzione loro assegnata per favorire l'incontro tra riflessione filosofica ed esperienza personale: la *scrittura poetica* di Lucrezio, l'*approccio didascalico* di Cicerone, l'*epistolario* di Seneca, il *compendio* di Apuleio, l'*aforisma* di Marco Aurelio...[20] infatti "if one wants to probe more deeply the philosophical value of Roman Stoic accounts, one has not only to examine their views against the background of prevailing practices but also to pay close attention to the literary form in which these accounts were written [...] the Roman Stoic mode of discourse and writing serves the exercise of self-assessment and embodies a mediation with prevailing normative frameworks [...] There is the recurrent theme that philosophy in words and thought is useless when not matched

---

[15] Cfr. Erler [2003], p. 717.

[16] Ibidem.

[17] Cfr. Maso [2012], p. 12: "Soprattutto si arriva a fare della filosofia lo strumento utile a tutti per rafforzare la fiducia in se stessi, per trovare conforto nei momenti di difficoltà, per valorizzare l'impegno e la volontà dell'individuo nella società e nella sfera politica".

[18] Ivi, p. 718.

[19] Cfr. Inwood [2003], p. 1: "Stoicism has its roots in the philosophical activity of Socrates".

[20] Cfr. Erler [2003], p. 718 e Maso [2012], p. 12.

by deeds and interiorization [...] This interest accounts for the topoi of the so-called *meditatio*, the examination of conscience, in which one's firm adherence to philosophical principles is tested against reflection on concrete, practical challenges. Did one in fact hold up in certain moments of crisis? In this context, writing becomes an exercises in self-assessment"[21].

2.1.2. Lo sviluppo dello stoicismo romano

Dopo aver visto come la filosofia si sia faticosamente aperta una strada a Roma, cerchiamo adesso di comprendere come si poté introdurre lo stoicismo nella filosofia romana stessa. In generale, il filosofo antico si poneva all'interno di una tradizione e si rifaceva ad una scuola; ciò significava che l'insegnamento di uno stoico consisteva essenzialmente nella spiegazione dei testi dei padri fondatori della scuola, in questo caso Zenone e Crisippo, nonché nel praticare in prima persona e nel far praticare ai propri discepoli lo stile di vita consono alla scuola stoica[22]. "One area in which Stoic philosophy is clearly creative in this period is that of pratical or applied ethics. The area itself is not new within Stoicism. Its origins lie in two crucial doctrinal moves made by Zeno, and adopted by Chrysippus but rejected by Aristo, in the formative years of the school"[23]. Ad ogni modo il rifarsi ad una tradizione precedente non implicava un'assenza di originalità nella forma d'insegnamento ("according to a stereotypical view, Stoicism in the period of the Roman Empire was philosophically uncreative [...] The dominant theme was ethics, and the main surviving works consist of exercises in pratical moralising based on ideas mapped out centuries before"[24]), la quale andava piuttosto ricercata nelle modalità di presentazione della dottrina, nella definizione di determinati punti cruciali della stessa, oppure in una particolare prospettiva di vita di un filosofo stoico.

---

[21] Cfr. Reydams-Schils [2005], pp. 9-10.

[22] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, p. 75.

[23] Cfr. Gill [2003], § 5, p. 40.

[24] Ivi, cap. 2, p. 33.

Probabilmente è corretto asserire che lo stoicismo si sia originato dalla fusione di tre importanti tradizioni: la tradizione etica socratica, la tradizione fisica e "materialistica" eraclitea e la tradizione dialettica dei Megarici e di Aristotele[25]. Sì, insomma, "the 'school' had an ill-defined institutional status and there was a good deal of eclecticism and merging of different philosophies"[26]. Innanzitutto la scelta di vita stoica si colloca nella linea della scelta di vita socratica: l'unico valore al quale tutto deve essere subordinato è il bene morale, la virtù. In secondo luogo ci sarebbe da precisare che, effettivamente, la tradizione fisica del "materialismo" eracliteo non sembra avere niente da spartire con la tradizione etica socratica. E invece è un tratto significativo dello stoicismo il saper intrecciare sapientemente queste due tradizioni: basti qui alludere all'influenza di Eraclito nella visione stoica di un universo in continua trasformazione, avente come elemento creativo il fuoco ed ordinato dal *logos*, la Ragione suprema secondo la quale gli avvenimenti sono ordinati in modo necessario ed uniforme. Infine non bisogna stupirsi se lo stoicismo si colloca ugualmente nella tradizione dialettica dei Megarici, così come nell'Accademia platonica e in Aristotele, visto che l'insegnamento della filosofia consisteva innanzitutto nella preparazione alla discussione e all'argomentazione, ovverosia in esercizi dialettici: ritorna sempre sullo sfondo il *logos* inteso come discorso umano, razionale e rigoroso, nella misura in cui si adegua al *logos* universale[27].

Dopo tutto quel che è stato esaminato possiamo affermare che lo stoicismo è una filosofia della *coerenza con se stessi*. Cosa s'intende con ciò? Farquharson ci dice a proposito del *civis Romanus* sempre più cosmopolita che "if justice is the putting away of the selfish will, even so is courage. The soldier's virtue rests upon subordination, and there is no discipline for the will like that of the camp. Courage in the last resort is the lesson how to die, and death is Nature's proof of the futility of self-will"[28]. Lotta e opposizione tra due se stessi, quindi: uno egoista e contro natura,

---

[25] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, p. 75.

[26] Cfr. Gill [2003], § 1, p. 33.

[27] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 1, pp. 75-76.

[28] Cfr. Farquharson [1975], cap. VIII, p. 131.

l'altro subordinato e ligio al dovere del buon soldato e all'ineluttabile destino mortale che la Natura ha riservato ad ogni uomo. Dunque "resignation of self yet self-affirmation"[29], ovvero i due poli entro i quali oscilla l'uomo secondo Marco Aurelio: l'egoismo dell'auto-affermazione di sé e l'instancabile ricerca dell'indipendenza dell'anima, l'infinito perfezionamento della libertà della coscienza. Ecco perché tale concetto risulta di importanza così fondamentale per il pensiero di Marco Aurelio e perché meriti ulteriori approfondimenti: esso implica la vera coerenza con se stessi. "No one has authority over me", dice Epitteto: "I was enfranchised by God, I know his commands, no one can hale me to slavery any more. I have my proper surety, my proper judges"[30]. Questa è una forte attestazione della nozione di libertà secondo il celebre schiavo-filosofo frigio: allo stesso modo secondo l'imperatore filosofo "the conflict within a man is often resolved by a common-sense distinction between a higher and a lower self. Marcus Aurelius resolves it by [...] the true self [...] identified with the genius, which Roman religion had consecrated, and made into a divine witness within the breast. [...] Generally he is the ruler and guide, an emanation from God, a fragment of Zeus, an efflux of the Word that orders the whole, the god within, and then it is as it were something of the godhead to be worshipped in the temple of the body, with the reasonable service of a pure and simple spirit. But sometimes it is identified with the higher self, the will, and the moral motive is to preserve this holy will from becoming contamined by the pulls of sense, or immersed in the external"[31]. In Marco Aurelio emerge quindi la condizione di un io apparentemente scisso in più parti, combattuto tra il vero sé, la parte dell'anima più elevata, la volontà, e le sue pulsioni sensoriali più basse, oltre che evidentemente dalle tentazioni esterne. La problematica della coerenza sembra quindi dividersi in molteplici questioni logiche, fisiche ed etiche tutte (apparentemente) connesse nella mente dell'imperatore filosofo.

---

[29] Cfr. Farquharson [1975], cap. VIII, p. 132.

[30] Ivi, pp. 132-133.

[31] Cfr. Farquharson [1975], cap. VIII, pp. 133-134.

Un ulteriore conferma ci viene data dallo studio di Reydam-Schils: “Of all ancient schools of thought, the Roman Stoics are the most entitled to a strong notion of selfhood. But this self is in essence a mediator, and not its own final end...”[32]. Qual è dunque il fine di tutta questa lotta interiore, perché affannarsi tanto in questa apparentemente infinita ricerca del vero io che pure non è altro che un ulteriore “mezzo”?

“Nell’altezza solitaria della sua carica Marco Aurelio non aveva nessuno con cui confidarsi, all’infuori di se stesso. Cicerone ebbe a dire una volta che la massima forza morale ci è data dal colloquio che si svolge nell’intimo del nostro cuore, dalla ammonizione che rivolgiamo a noi stessi: «Rifuggi ciò che è turpe, ciò che è indegno di un uomo!» (*Tusculanae* II 51). Così anche Marco Aurelio, già nel 171 e nel 172 durante le difficili campagne contro i Germani e poi più tardi in patria, approfittò delle ore libere che potevano lasciargli i suoi compiti per parlare con se stesso, per richiamare alla memoria le massime della filosofia stoica e trarne edificazione e conforto”[33]. Dunque intraprendere un colloquio con se stessi, un ricercare una coerenza con se stessi, per forgiare la propria armatura morale, un’arma potente contro tutto ciò che ci impedisce la coerenza con il *logos* universale.

In proposito asserisce infatti Marco Aurelio: “A me ben si adatta, o mondo, ogni cosa che a te si adatta”[34]. Tale coerenza tanto agognata dal filosofo stoico sembra dunque essere la pietra angolare della Stoa stessa. Infatti Zenone, fondatore dello stoicismo, individuava “l’essere felici” nell’imparare a “vivere secondo virtù, o a vivere in modo *coerente* (*homologouménôs*), oppure, che è lo stesso, secondo natura”[35]. Insomma la vera coerenza con se stessi si fonda, come accennato in precedenza, sulla stessa coerenza della Ragione universale, della Natura universale, con se medesima. La Ragione universale vuole il nostro mondo quale esso è, ovverosia destinato ad originarsi e a consumarsi nel fuoco ancestrale, con un inizio

---

[32] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 13.

[33] Cfr. Pohlenz [1978], pp. 28-29.

[34] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.23, p. 193.

[35] Cfr. von Arnim [1998], 3.16, p. 981.

ed una fine, con una volontà sempre identica a se stessa. Così deve essere il saggio stoico: deve volere intimamente ogni eterno istante come esso già si presenta. Ecco allora la trasfigurazione del saggio in Dio, null'altro che lo stesso *Logos* cosmico e sempiterno che vuole incessantemente gli stessi avvenimenti nel ciclo dell'eterno Ritorno; tuttavia, siccome la ragione umana resta pur sempre un'emanazione della Ragione universale, una sua parte, e dunque soggetta ai rischi della vita nei corpi, all'oscuramento e all'obnubilamento da parte dei sensi, ecco che il saggio ci appare più come un ideale quasi irraggiungibile, una norma trascendente che gli stoici non potevano trascurare seppur enumerandone tutti i paradossi[36].

Vediamo finalmente delineato il fine, il progetto teorico e pratico che la filosofia stoica propone in quella che io ho chiamato coerenza: l'aiutare il filosofo ad orientarsi nell'incertezza della vita quotidiana, ricordandosi che ciò che importa davvero non è il risultato o l'efficacia delle nostre azioni, quanto l'intenzione morale che si nasconde dietro al voler agire bene[37]. Quindi un discorso sulla coerenza che implica, più che l'agire, il volere o non volere qualcosa nella propria vita.

Cerchiamo ora di esaminare più da vicino alcuni tentativi di realizzazione (o idealizzazione) di questo ambizioso progetto di vita stoica, incarnati nelle personalità più in vista dell'ambiente filosofico romano tra il I e il II sec. d.C., per fare poi il punto della situazione con l'esperienza di Marco Aurelio.

2.1.2.1. Dubbio e tradizione in Cicerone

Cicerone (106 - 43 a.C.) si sforzò per tutto l'arco della sua esistenza nel trasformare la propria dottrina filosofica in pratica di vita; già per questo gli spetterebbe di diritto il titolo di "filosofo". Nella sua persona vediamo unificati "*eloquentia* e *studia philosophiae*, l'uomo politico e il filosofo"[38]: egli stesso ammette più volte di aver rinvenuto aiuto e consolazione nell'occuparsi di filosofia,

[36] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 1, pp. 77-78.

[37] Ibidem.

[38] Cfr. Erler [2003], p. 734.

sia in momenti politicamente difficili come l'assolutismo di Cesare, sia in periodi di sventure personali come la morte della figlia Tullia. "La filosofia deve perciò servire alla terapia personale come *medicina animi* (*Tusculanae disputationes*, 3.6) e deve indicare, come *ars vitae*, il cammino verso la felicità attraverso la dimostrazione del bene supremo (*De finibus bonorum et malorum*, 3.4; *Tusculanae disputationes*, 2.13)"[39].

Ciò che lo guida è il desiderio di rendere un servigio ai suoi concittadini, aspirando ad una maggior emancipazione della cultura latina: egli auspicava perciò che la filosofia non restasse più dominio incontrastato dei Greci, attribuendosi anzi il merito di averla introdotta nel foro e nella politica (in questo senso "to understand notorious Roman encounters between philosophy and politics *[at the end of the Republic in Rome and in the imperial period]*" è utile riferirsi a testimonianze "such as Cicero's predicament at the end of his life"[40]).

Cicerone si rifece a vari modelli filosofici, in primis a Platone per quanto riguarda le discussioni dialettiche; sentì inoltre l'influenza di Filone di Larissa, dell'Accademia scettica sull'argomentazione pro o contro una tesi, e non rimase insensibile al fascino del platonismo dogmatico di Antioco di Ascalona. Ad ogni modo risulta difficile assegnargli una ben precisa presa di posizione, dato che in vita parve oscillare tra componenti sia dogmatiche che scettiche: proprio per quest'ultima possiamo forse ascrivergli in particolare la tendenza al *dubitare* come propria indole caratteristica. In tal proposito si può inoltre aggiungere la sua propensione per il metodo socratico, il quale non intende enunciare alcuna tesi specifica quanto piuttosto saggiare la solidità del punto di vista altrui.

"Secondo lo scetticismo accademico, un'idea guadagna in verosimiglianza quando non è in contrasto con altre idee e viene sottoposta ad un'analisi approfondita. [...] Anche Cicerone utilizzò questo metodo, modificandone tuttavia degli aspetti fondamentali. [...] Cicerone era dell'opinione di «approvare» (*probare*) ciò che era più «probabile» (*probabilia*) e, conseguentemente, di poter sostenere in

[39] Cfr. Erler [2003], p. 735.

[40] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 6.

modo positivo delle precise dottrine. [...] La sua esortazione a non stancarsi mai di cercare la verità è quindi sostenuta dalla certezza di riuscire a trovare una teoria filosofica per agire in modo retto"[41]. Lasciava cioè trasparire le sue preferenze verso determinate posizioni senza poterle dare una solida base argomentativa, o perfino ammettendo posizioni di difficile motivazione, soprattutto di natura stoica e platonica.

L'incertezza che sembra allora dominare l'orizzonte filosofico di Cicerone pare possa essere dissipata solamente richiamandosi alla tradizione, all'autorità dei maestri filosofici e agli *exempla* insegnati dalla storia romana: i dubbi, le controargomentazioni e le inquietudini dell'animo derivanti dall'incertezza devono e possono essere oltrepassati soltanto grazie all'esercizio costante e alla meditazione. Se c'è un punto su cui Cicerone sembra essere apparentemente inflessibile è la ricercata convergenza tra i *mores* latini e l'etica filosofica, in particolare stoica, da molti vista come giustificazione se non rifondazione di antichi valori sul piano razionale. Perciò va ricordato il ruolo centrale nell'introduzione della filosofia greca a Roma da parte di Cicerone: suo è in larga parte il merito di aver "romanizzato la filosofia greca", di aver "insegnato alla filosofia a parlare latino"[42] e di aver preparato all'uso sapiente di argomentazioni retoriche nel contesto filosofico[43].

2.1.2.2 L'eclettismo di Seneca

Possiamo affermare che nel I secolo d.C. l'influenza della Stoa raggiunse propriamente il suo apice con Seneca. Una possibile ragione del successo di tale movimento filosofico può essere rinvenuta nella marcata sottolineatura data alla *virtus* pratica come ideale per lo Stato e per l'individuo, orientandosi verso un'etica individuale dai risvolti assai rigoristici e cinici. Sotto Claudio e Nerone, in un

---

[41] Cfr. Erler [2003], pp. 737-738.

[42] Cfr. Gill [2003], § 6, p. 49: "Thinkers such as Cicero [...] in the late Republican period focused on finding exact Latin equivalents for Greek technical philosophical terms".

[43] Cfr. Erler [2003], pp. 739-741.

periodo in cui la vita del singolo non era più garantita, si sentì fortissimo il bisogno di testi che aiutassero ad affrontare i costanti pericoli della vita quotidiana, ad affrontare le proprie debolezze e a prepararsi alla morte, la quale poteva calare in un qualsiasi momento della propria esistenza. Ma come fece esattamente lo stoicismo ad insinuarsi nella vita dei romani? In seguito alle guerre civili dell'ultimo periodo della Repubblica, la pace di Augusto aveva dato la possibilità di volgersi al panteismo stoico e alla sua visione del cosmo, portando ad una fiducia nel corso naturale delle cose e alla convinzione che non si debba dare tanto importanza ai fatti esterni, quanto alla coscienza interiore. Ovviamente alla base di questa concezione sta l'idea di un ordine del mondo in cui la natura (Φύσις), insieme all'intelletto (λόγος), agiscono finalisticamente come principio divino.

"L'influsso crescente della dottrina stoica fra le classi dirigenti sembra che sia stato legato anche a determinate situazioni di pericolo [...] è innegabile che la Stoa offrisse argomentazioni a favore della rinuncia alla vita pubblica, per giustificarla o nasconderla. Seneca visse in un'epoca nella quale si compì il passaggio dal principato al potere imperiale: il rapporto fra l'aristocrazia senatoriale e l'imperatore era caratterizzato da una reciproca sfiducia"[44].

Non possiamo a questo punto fare a meno di proseguire senza considerare un'altra delle figure di capitale importanza per la filosofia romana. Una doppia erma rinvenuta a Roma lo vede raffigurato insieme a Socrate; "his death, vividly described by Tacitus (*Ann.* XV 62-4), and partly modeled on the death of Socrates, as presented in Plato's *Phaedo*, was conceived as a gesture of defiance and of heroic fortitude"[45]; di certo, anche Seneca (1/4 a.C. - 65 d.C.), come la filosofia ellenistica per Cicerone, vide la vita del filosofo greco come un modello da imitare. La sua carriera, che comunque lo portò ad alti livelli di potere, non lo risparmiò certo da considerevoli contraccolpi: si vide perciò costretto a dover coniugare le esigenze della filosofia con la vita pratica di ogni giorno[46] (a tal proposito si dice perfino che "as we will see,

[44] Ivi, pp. 743-744.

[45] Cfr. Gill [2003], § 2, p. 34.

[46] Cfr. Erler [2003], pp. 745-746.

there are indeed indications that in the last stage of his life Seneca resorted to techniques of camouflage"[47]). Addirittura spesso gli si è rinfacciato di mancare di coerenza tra vita vissuta e dottrina professata; con queste parole lo difende Inwood, chiarendo il punto di vista senecano in merito alle accuse di non saper coniugare etica teorica e pratica: "the relationship between ethical theory and pratical advice was itself a subject of discussion in this period, notably by Seneca. Seneca stresses that both parts of ethics are distinct but interdipendent, and he insists (in contradiction to Aristo, for instance) that both parts have their own validity"[48]. Ciononostante gli si deve concedere di aver tentato di esercitare la filosofia con la dovuta serietà, considerando come suo compito primario il favorire la volontà di perfezionamento. In tal senso Seneca non si interessò mai ad esporre sistematicamente un sistema dottrinale o una maniera originale di filosofare: "i suoi scritti dovevano aiutare ad alleviare l'imperfezione umana (*Dialogi*, 7 17 4)"[49]. Ciò che realmente importa è il formare spiritualmente un pubblico avente almeno già una minima conoscenza delle idee di base delle maggiori scuole filosofiche; secondo Erler Seneca si considerava dunque una vera e propria guida spirituale[50]. Di differente avviso pare Gill, il quale afferma che "not all the figures noted earlier as Stoics would have regarded themselves as Stoic 'teachers', at least not in the same sense. [...] Seneca was himself a Roman aristocrat at the centre of power; although he though of himself as a Stoic and composed a series of important Stoic essays, he would not have characterised himself as a 'Stoic teacher'"[51].

Il suo stile si caratterizza non da ultimo per la componente retorica del metodo filosofico applicato, ritenendo che uno stile buono sia utile anche a conquistare i neofiti in filosofia (considerazione che mi pare richiamare lontanamente alcune concezioni di Frontone alle prese col suo giovane allievo imperatore). Vicino a questi

---

[47] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 6.

[48] Cfr. Gill [2003], § 5, p. 43.

[49] Cfr. Erler [2003], p. 747.

[50] Ibidem.

[51] Cfr. Gill [2003], § 3, p. 37.

aspetti vanno poi certamente accostati l'autoterapia del conforto verso se stessi e il tentativo di avere un'influenza politica ("to understand notorious Roman encounters between philosophy and politics such as [...] Seneca's oscillation between distance and partecipation in politics (and his political interpretation of noninvolvement), or the so-called senatorial opposition to the emperor's rule, it helps to place them in the larger context of ongoing philosophical debates about involvement"[52], o ancora: "Seneca's life encapsulates two striking features of the first century A.D. On the one hand, significant numbers of upper-class Romans found in Stoicism a guiding ethical framework for political involvement. On the other hand, Stoic ideals could also provide a theoretical basis for moral disapproval of a specific emperor or his actions and for principled disengagement or suicide"[53]).

Principalmente si tratta di occuparsi di un processo teso alla ripetuta meditazione di principi sicuri che, richiamati continuamente alla mente, contribuiscono al raggiungimento della saggezza stoica: l'obiettivo è una vita felice (qui il pensiero senecano mi pare avvicinarsi notevolmente a quello di Marco Aurelio nelle *Meditationes*). I testi di Seneca risultano utili al lettore perché ne favoriscono (anche grazie agli artifizi retorici) il grado di meditazione, che possono aiutarlo a proteggersi dalle avversità della sorte e a formulare nuovi pensieri da condividere, oltre che soprattutto giungere ad una più elevata conoscenza di sé tramite l'esame di coscienza e "l'effetto catartico di immagini martellanti"[54]. Eppure egli considera di primaria importanza la fisica, riservandole la parte più illustre (non a caso Gill sottolinea quanto "Seneca was dismissive of logic"[55]).

Ad ogni modo Seneca è ben consapevole di riuscire a vedere più in là perché altri l'hanno preceduto, perciò non intende assolutamente proporre una filosofia innovativa, bensì soltanto accrescere il patrimonio di conoscenze che gli è stato lasciato in eredità (infatti "as Seneca's *Letters* indicate, meditating on wisdom also

---

[52] Cfr. Reydams-Schils [2005], pp. 6-7.

[53] Cfr. Gill [2003], § 2, p. 34.

[54] Cfr. Erler [2003], p. 748.

[55] Cfr. Gill [2003], § 3, p. 37, n. 9.

involves reading the great works of the past, including those of the founders of the Stoic school. Thus it would be fair to conclude that even though Seneca did not write in the same manner as a Chrysippus, he still had a sufficient knowledge of central doctrines"[56]). Quindi sebbene il filosofo originario di Cordova si dichiari apertamente uno stoico, egli stesso segue l'autorità del caposcuola in maniera non propriamente pedissequa, anzi talvolta si discosta del tutto dalle argomentazioni del suo maestro reclamando per se stesso una strada diversa: spesso si concede divagazioni nei campi d'interesse d'altri filosofi, prendendo a prestito ciò che gli sembra utilizzabile e degno di considerazione, senza trascurare nemmeno le norme etiche di Epicuro. Perciò possiamo asserire a maggior ragione che Seneca è stato un filosofo eclettico[57]. Anche per quanto riguarda questi ultimi aspetti sollevati (la meditazione continua, la riconoscenza ai padri fondatori, l'eclettismo di fondo) le similitudini con l'imperatore filosofo sono profonde; oserei dire che sono caratteri spesso dettati dai cambiamenti nell'orizzonte filosofico dell'epoca, la quale reclamava una certa condotta di rimando, e perciò condivisi dai più.

Sulle impronte della tradizione socratica, Seneca vide nella conoscenza di sé l'inizio di ogni aspirazione alla saggezza. In principio stanno la conoscenza e l'ammissione di ogni imperfezione, le quali nel pensiero senecano sono una debolezza che accomuna ogni uomo. In realtà tutto parte unicamente dalla volontà del singolo, senza la quale mancherebbe l'impulso per l'ambizione umana, la quale può accrescersi solamente tramite l'esercizio continuativo della virtù operante. La filosofia assume allora, sempre nella prospettiva di Seneca, sfumature di carattere dinamico; essa non implica il mero possesso del soddisfacimento delle proprie aspirazioni ma anche, in senso platonico, la tensione alla saggezza e alla felicità in vari gradi: "il superamento delle passioni più basse (*avaritia*, *libido*), quindi dei *mala animi*, sino all'esperienza della vita reale, quando le passioni sono già superate"[58] ("there are substantial works of practical ethics from the Imperial period [...]. For

[56] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 11.

[57] Cfr. Erler [2003], p. 752.

[58] Ibidem.

instance, Seneca's *On benefits* [...] draw on Stoic advice about appropriate actions in specific types of situations, and Seneca's *On anger* uses Stoic thinking about the nature and therapy of the passions"[59]).

Quindi il giusto modo di valutare le cose ed un'esistenza orientata alla ragione aiutano a raggiungere la vera libertà. Perciò anche la conoscenza del mondo torna utile alla conoscenza del sé: osservando la natura si rende manifesta l'azione sottesa della Provvidenza che governa ogni cosa, si nobilita l'animo umano e lo si eleva alla conoscenza di Dio. Le disgrazie (le quali possono essere previste dall'uomo accorto e di conseguenza attenuate) nel loro insieme non devono apparire come dei mali, bensì come prove volute da Dio. In Seneca vige insomma forte la convinzione che ci si possa salvare da se stessi[60], nessuno escluso, neppure gli schiavi, dato che secondo gli stoici «nessuno è schiavo per natura»[61] (considerazioni molto simili si possono rinvenire anche in Marco Aurelio, come indicherò più dettagliatamente in seguito).

L'attenzione che si è posta nell'evidenziare la tendenza senecana all'interiorizzazione per esempio del concetto di Dio o dell'*otium* sono da collocare nell'ambito dello sforzo di collegare ancora una volta la filosofia greca con le idee romane[62], mentre con la centralità della *voluntas*, che Seneca considera di importanza capitale per ogni processo conoscitivo, arriviamo ad una vera e propria accentuazione di tale concetto di "ellenizzazione del pensiero romano", dato che non ve n'era mai stata traccia precedentemente nella Stoa[63].

---

[59] Cfr. Gill [2003], § 5, pp. 41-42.

[60] Come testimonia effettivamente il suo imperativo «fac te ipse felicem», "renditi felice da te" in Seneca [1987], 4.31, pp. 228-229.

[61] Cfr. Erler [2003], p. 753.

[62] Cfr. nota 10, p. 29.

[63] Cfr. Erler [2003], p. 754.

2.1.2.3. L'etica pratica di Epitteto

Se la propensione all'insegnamento di Seneca pare incerta, "Musonius Rufus and Epictetus were well recognised as teachers with an identifiable body of students; in Epictetus' case, we can reconstruct a picture of an institution (at Nicopolis) with a determinate programme of studies"[64]. Effettivamente "fra i discepoli di Musonio [...] era annoverato soprattutto Epitteto (ca. 55-135 d.C.), che insegnò dapprima a Roma e poi, dopo il suo esilio (nel 88/89) a Nicopolis (Azio), in Epiro"[65].

È possibile avere una panoramica delle sue diatribe e della sua persona tramite gli appunti in otto libri del suo allievo Arriano: "his oral ethical teachings, preserved by Arrian (the *Discourses*), constitute a major source for reconstructing Stoic patterns of education in this period. Although unable to engage in Roman politics directly, Epictetus provided advice to many upper-class Roman; his teachings reflect the type of thinking about principled involvement - or disengagement - that underlie the actions of Musonius or Seneca"[66]. Infatti il compendio delle sue dottrine, originariamente redatto in greco (il cosiddetto *Encheiridion,* '*Manuale*'), rivolto ad un pubblico profano, conobbe una notevole diffusione; inoltre la dottrina di Epitteto ebbe una vasta influenza anche su Marco Aurelio, contribuendo non poco alla propensione alla Stoa di quest'ultimo. Perciò il canone del filosofo frigio risulta assai istruttivo nella comprensione degli scritti sia dell'imperatore filosofo che di Seneca stesso; in Epitteto logica e fisica passano in secondo piano, lasciando spazio soprattutto ad una filosofia dell'etica pratica e dell'iniziativa personale caratterizzata dalla consapevolezza di riconoscere ciò che è in nostro potere e ciò che invece non lo è. Di conseguenza la ragione deve, confidando in un ordinamento divino del mondo, intendere il reale valore delle cose, in un esercizio continuo di discernimento e di meditazione[67]. La vita acquisisce allora un fine grazie alla convinzione che essa si

[64] Cfr. Gill [2003], § 3, p. 37.

[65] Cfr. Erler [2003], p. 756.

[66] Cfr. Gill [2003], § 2, p. 35.

[67] Cfr. Erler [2003], p. 757.

può effettivamente integrare in un insieme onnicomprensivo, ordinato secondo un proprio senso.

Ora, dal momento che l'unica dimensione che padroneggiamo, a detta di Epitteto, è la nostra interiorità con i suoi giudizi, bisogna dimostrare l'indifferenza verso tutto il resto che non può influenzarci, ovverosia le cose esterne; tenendo dunque come punto di partenza tale proposito stoico, "Epitteto crea un metodo pratico (cfr., per es., *Dissertationes*, 3.3.14 sgg.), sviluppando esercizi meditativi che consentono di ridimensionare l'importanza degli eventi che sfuggono al nostro controllo riportandoli al loro effettivo significato"[68]. Allo scopo utilizzò anche degli *exempla* per indirizzare il comportamento secondo dei modelli: "A builder does not step forward and say, "Listen to me give a speech about buildings", but takes on a contract for a house, completes it, and thus demonstrates that he has the skill. You should act in this manner: eat like a human being, drink like one, take care of your appereance, marry, beget children, bear with a father, a son, a neighbour, a travel companion. Show us these things, so that we may see whether you have truly learned something from the philosophers (*Diss*. 3.21.4-6). As Epictetus describes it in this passage, a Stoic can prove her mettle only by participating in life's ordinary activities"[69].

2.1.2.4. La coerenza con se stessi: Marco Aurelio

In queste poche pagine, come ho premesso all'inizio, ho cercato di tratteggiare rapidamente la progressiva affermazione della filosofia e dello stoicismo a Roma tramite alcuni dei suoi autori e dei suoi personaggi più famosi quali Cicerone, Seneca ed Epitteto. Questo principalmente per dare una base più solida su cui poggiare il discorso riguardo Marco Aurelio, cioè per fornire maggiori informazioni sulla ricerca di coloro che lo precedettero lungo l'arduo sentiero della Stoa.

---

[68] Cfr. Erler [2003], p. 757.

[69] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 5.

Come tema di fondo ho scelto perciò di presentare uno dei problemi, come l'ho inizialmente definito, più impellenti della filosofia stoica: la coerenza come scelta di vita, come un saper delineare, nel modo suggerito dal titolo del paragrafo, un progetto teorico e pratico su cui fondare la propria esistenza. Secondo me da ciò è scaturita una congiunzione particolarmente degna di nota tra tutte le posizioni filosofiche quivi presentate, cioè l'attenzione verso se stessi e la propria interiorità, al sé più vero, al *self* che scaturisce dall'indagine verso una condotta di vita degna di essere vissuta e non contraddittoria.

Come sarà spiegato meglio nel capitolo successivo, Marco individuava questo io più vero nella parte dell'individuo chiamata *hêgemonikon*, ovvero la parte dominante dell'animo umano: "Il fatto che Marco Aurelio ribadisca con convinzione che spetta all'uomo mantenere saldo il proprio *hêgemonikon*, e che dunque debba garantirsi una corretta capacità di formulare opinioni in riferimento alla realtà, determina una forte responsabilizzazione nel soggetto che deve decidere; e anzitutto si tratta di compiere una scelta morale di base (*proairesis*) che significa autonomia, coerenza e corrispondenza al *logos* dell'universo"[70]. Quindi un saper scegliere che è un saper vivere strettamente connesso con il nostro intimo rapporto con la realtà, il quale appare a sua volta legato alla nostra corretta capacità di enunciare giudizi su di essa: la coerenza con se stessi implica dunque una fondamentale connessione tra l'etica, intesa come scienza del vivere in un κόσμος ordinato, e la logica, cioè la scienza dei giudizi che diamo su tale realtà in cui viviamo. L'intero capitolo seguente sarà dedicato a delineare compiutamente come si articoli la scansione filosofica delle tre discipline fondamentali dell'animo umano (etica, logica e fisica) in Epitteto e, di conseguenza, in Marco Aurelio.

A tal proposito voglio chiudere riassumendo questa parte del capitolo con la celebre immagine dei cerchi concentrici di Ierocle, filosofo neoplatonico greco attivo nel V secolo d.C. Mi sembra infatti che egli sia riuscito, attraverso questa interessante metafora, a cogliere gran parte del tema sulla coerenza con se stessi e con il λόγος universale professato dagli stoici.

---

[70] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 192.

Egli infatti individuava al centro di ogni individuo la mente, o διάνοια: attorno a questo primo nucleo sono tracciati alcuni cerchi più ampi tra loro appunto concentrici, indicanti tutto ciò che ci riguarda, a partire dal corpo e dalle cose che soddisfano i nostri bisogni, percorrendo gli affetti, la famiglia, gli amici, il proprio paese fino a culminare nel cerchio più universale dell'umanità intera. Ierocle invita perciò i suoi lettori a tracciare i cerchi che sono più distanti dal centro il più vicino possibile a quelli interni, cosicché, accorciando le distanze nelle relazioni tra le persone, ci sentiremmo idealmente più vicini ad ogni essere umano, perlomeno tanto quanto lo siamo a noi stessi o alle persone che tradizionalmente ci sono più vicine[71].

Ma siamo sicuri che il punto essenziale consista effettivamente nell'imparare a ridurre le distanze tra le cose che ci riguardano, seppur per guadagnarne una maggior coerenza di fondo, o tale distanza può anche essere costruttiva e protettiva per il nostro stesso prezioso io? Ecco che qui entra in gioco la figura dell'altro come presenza rassicurante o minacciosa, ma pur sempre imprescindibile dalla vita umana: di questo mi occupo nel prossimo paragrafo dedicato al rischio dell'esistenza filosofica, sia nella vita quotidiana d'un uomo qualunque che nelle difficili decisioni di chi ha da governare un impero.

2.2. Il rischio del governo giusto

Come abbiamo potuto vedere nel precedente paragrafo, "il continuo esame di se stessi, quale mezzo di autocorrezione e di perfezionamento morale, era da sempre fondamentale nell'etica stoica, e nella Stoa di epoca imperiale era divenuto il tratto preminente nella pratica filosofica, la sua essenza e il suo scopo"[72]. Questo perché si sentiva la necessità di mettere tutto se stessi in una vita che si percepiva sempre più dall'esito instabile ed incerto[73]. Ecco allora il filosofo, così come l'uomo comune, misurarsi allo stesso tempo con la realtà che ha intorno, oltre che con la propria

[71] Cfr. Reydams-Schils [2005], p. 4.

[72] Cfr. Maltese [1993], p. XIV.

[73] Cfr. Hadot [2006], cap. VIII, § 2, p. 174.

filosofia; sorge allora spontaneo un confronto che può rinforzare o spezzare l'ideale di noi stessi che tendiamo a provare nel quotidiano. Il momento del confronto a cui mi sto riferendo è il momento del contatto con l'esterno, ovvero l'istante in cui comprendiamo che, per conoscere se stessi, risulta indispensabile il confronto con gli altri, inteso anche come il rischio di perdere la conoscenza pregressa di noi stessi fino al pericolo estremo di morire per mano altrui[74].

Il discorso su Marco Aurelio si colloca a mio parere in quest'ottica, ovvero sospeso tra una coerenza continuamente ricercata con se stessi e il quotidiano rischio dell'incontro con l'altro, inevitabile per un imperatore che chiaramente non può, vista la carica che ricopre, ritirarsi a vita ascetica. Osserviamo dunque il dipanarsi della questione secondo l'imperatore filosofo e i suoi predecessori stoici.

2.2.1. Il pericolo dell'altro

"Con Cicerone inizia in Roma la sistematica riflessione filosofica e attraverso la sua figura è possibile osservare il confrontarsi della filosofia sia con le circostanze contingenti della vita individuale che con le esperienze della propria arte professionale (in questo caso la retorica dell'avvocato e la stessa pratica dell'uomo politico)"[75]. Così procede il quadro filosofico con Marco Aurelio e con gli aderenti allo stoicismo che lo precedettero, come Seneca ed Epitteto: il rapporto con l'altro è sentito come fondamentale, dunque ciascun autore confronta la propria filosofia con la realtà della sua vita pubblica, impostando di conseguenza il proprio comportamento verso ogni uomo. In questo paragrafo mi concentrerò allora principalmente sulla figura dell'imperatore filosofo, tirando prima le somme sulle considerazioni fatte nel precedente paragrafo sulla coerenza, per poi arrivare ad una prima e più compiuta esposizione della mediazione che Marco Aurelio attuava tra filosofia e politica.

---

[74] Cfr. Citroni Marchetti [1994], § 1, p. 4547.

[75] Ibidem.

Come accennato più sopra, per Marco Aurelio mantenere sotto controllo il proprio *hêgemonikon* è fondamentale; allo stesso modo egli "suggerisce di guardare agli altri uomini scrutando la loro anima (il loro *hêgemonikon*) per ritenerne a mente le caratteristiche e il tipo di azioni; ciò permetterà di prevederne le reazioni e sentirci rassicurati e, contemporaneamente, di metterci nei panni dell'altro per scrutare che giudizio abbia di noi e come siamo noi stessi[76]. Ovviamente non deve mancare una giusta dose di prudenza in questo gioco di relazioni, perché pur sempre si tratta di un giudizio che, dunque, in quanto tale, non può essere di per sé affidabile"[77].

Si tratta quindi della conoscenza dell'altro come ulteriore precauzione nella difesa di noi stessi. Ma come può l'uomo, secondo Marco Aurelio, conoscere gli altri? In maniera puramente intuitiva. Come è stato sopra riassunto, questo è l'imperativo: "Entra nell'egemonico di ciascuno e offri ad ogni altro di entrare nel tuo proprio egemonico"[78]. Questo comportamento verso l'altro non è che la conseguenza di quello che abbiamo nei confronti del cosmo e del nostro ego; è necessario perciò entrare nell'animo del tutto, dell'altro e di noi stessi per trovare la ragione delle azioni altrui[79]. Infatti è bene prestare una grande attenzione al punto di vista degli altri[80], dal momento che esiste la sia pur minima possibilità di una qualche comprensione istantanea. "Se incontriamo un altro, dobbiamo subito rivolgerci a noi stessi chiedendoci quali sono i suoi principi sul bene e sul male; questo preannuncio che noi ci facciamo su di lui ci rende sicuri riguardo alla sua azione futura"[81].

---

[76] Cfr. Marco Aurelio [2008], 7.62, p. 291; 9.27, p. 343.

[77] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.5, p. 198.

[78] Cfr. Marco Aurelio [2008], 8.61, p. 327: si noti qui il richiamo di Marco Aurelio al tema della συμπάθεια (*sympatheia*) per i propri simili.

[79] Ivi, 9.22, pp. 335-337: " [...] e certo più facilmente si potrebbe trovare un elemento terrestre che non si congiunga a nessun altro che non un uomo che sia staccato da un altro uomo".

[80] Ivi, 6.53, p. 265: "Abituati a stare attento a quanto un altro dice e, per quanto possibile, mettiti nell'anima di chi parla".

[81] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4588.

Inoltre il nostro "sguardo nell'altro" ci segnala le sue mancanze, dunque ci tranquillizziamo sull'immagine che questi ha di noi, poiché non può essere del tutto veritiera e quindi non bisogna temerla. Difatti "denudando" l'anima altrui col nostro sguardo interiore ci poniamo al sicuro da ogni possibile danneggiamento (ma anche giovamento) da parte dell'altro[82]. È lo stesso sguardo di Dio[83]; tuttavia il movimento intuitivo che mi dà accesso all'altro è, da un certo punto di vista, opposto allo sguardo con cui affermo la mia diversità, con cui mi stacco dal mondo altrui, negando la mia adesione. Vedremo meglio più avanti come si articola quest'ultimo punto.

La dimensione altrui resta comunque un grosso azzardo nell'universo di Marco Aurelio e va utilizzata con notevole cautela nelle nostre rappresentazioni: "l'attenzione all'altro non deve farci rischiare l'alienazione da noi stessi"[84]. Congetturare sull'animo del proprio vicino distoglie l'attenzione dal proprio demone interiore, mettendo in pericolo quella vicinanza con noi stessi che è sorgente e garante della nostra autobenevolenza. Quando non ci rispettiamo, quando ci trascuriamo per timore del giudizio altrui e delle opinioni fallaci che hanno su di noi, ecco che cadiamo nell'errore e la salvaguardia della nostra preziosa interiorità è a rischio: "è infelice chi non osserva i movimenti della propria anima, non chi non segue i movimenti dell'anima altrui"[85].

Dunque congetturare sull'altro ha senso nella misura in cui c'è un fine per l'utilità comune, pur restando costantemente un pericolo. Perciò il nostro sguardo interiore

---

[82] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.34, p. 347: "Abbi l'abitudine di vedere nude le povere anime di costoro".

[83] Ivi, 12.2, p. 407: "Dio vede tutti gli egemonici nudi dei loro involucri materiali [...] Se anche tu ti abituassi ad agire così, ti libereresti di gran parte della tua agitazione".

[84] Ivi, p. 4589.

[85] Ibidem. Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.8, p. 149; 2.13, pp. 153-155; 12.4, pp. 409-411.

deve puntare senza indugio al nostro cammino di vita, senza disperdersi vanamente a causa dei giudizi altrui[86].

I motivi primari di questo continuo esitare nel movimento verso gli altri, soprattutto nella tenace oscillazione fra l'attrazione subitanea e la necessità del distacco, vanno ricercati, a parere della Citroni Marchetti, "nella concezione dell'universo che ha Marco Aurelio, ed anche nella sua particolare condizione di Cesare"[87]. A tal proposito vorrei ricordare l'opinione di Guido Cortassa in merito alla figura del *limite*; egli sottolinea alcuni pensieri di Marco Aurelio ("la vita è una guerra"[88]; "l'arte di vivere è più simile all'arte della lotta che a quella della danza"[89]), evidenziando quanto ci si confronti quotidianamente con un mondo difficile se non avverso; le nostre idee, per quanto possano essere salde, sono in realtà pur sempre passibili di ripulsa e di cambiamenti. Preponderante in tal senso risulta il peso che Marco Aurelio conferisce al concetto stoico dell'agire, inteso e compiuto con riserva[90], in quanto può sempre interporsi ad esso una insuperabile difficoltà esterna. "Si può ben dire che del senso dell'ostacolo, del *limite*, del confronto duro e crudele con la realtà siano impregnati tutti i *Pensieri*"[91]. L'ostacolo in realtà è dentro (le opinioni che ci influenzano) e fuori di noi (gli altri): se c'è un sentire assai pronunciato nell'opera dell'imperatore filosofo è quello della debolezza umana. Nonostante sia incessantemente concentrato nello sforzo di autoperfezionarsi secondo i propri princìpi filosofici, "Marco Aurelio sa bene che deve accontentarsi, che la perfezione è pressoché irraggiungibile per un uomo"[92]. Anche Salvatore

---

[86] Ivi, 4.18, p. 189: " [...] Non prestare attenzione a un comportamento oscuro, ma corri diritto alla linea di arrivo senza disperderti".

[87] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4590.

[88] Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.17, pp. 157-159.

[89] Ivi, 7.61, p. 291.

[90] Ivi, 4.1, p. 181; 6.50, pp. 263-265; cfr. inoltre n. 167 p. 447 e n. 379 p. 464: "*Meth'hypexhairéseos*: 'con riserva', ossia dicendo 'se è possibile' [...] Il desiderio retto è solo di ciò che è in nostro potere; per il resto, si procede con riserva".

[91] Cfr. Cortassa [1984], p. 53; il corsivo è mio.

[92] Ibidem.

Natoli, nel suo saggio sull'esperienza del dolore, dà a mio parere un interessante interpretazione della finitezza umana: "La sofferenza [...] coincide con l'esperienza del proprio limite e ci mantiene aperti sul limite: configurandosi nel limite si muta in affanno, si fa tutt'uno con il sentimento della finitudine"[93].

In Epitteto il pericolo rappresentato dagli altri spaziava dal rischio di inimicarci un Cesare fino al normale esser malvisti e giudicati dal popolo. Le possibili maniere con cui affrontare la situazione andavano dal semplice tentativo di recuperare il proprio io distaccandosi dagli altri, sino al rendersi totalmente diversi, lasciati in balìa di una volontà nemica. Ma, in questo caso, colui che rischia dinanzi all'avanzante dimensione dell'altro è proprio un Cesare. E "poiché si tratta di un imperatore-filosofo è ovviamente fuori questione la paura del tiranno per la risposta ai propri atti ingiusti: il potere che qui si reclama per sé è proprio quello di *osare* l'atto e la parola giusta, di giudicarsene degni anche tra il biasimo altrui. Il pericolo dell'imperatore-filosofo non riguarda la propria vita o il proprio potere, ma il proprio valore"[94].

2.2.1.1. L'universale, una prospettiva rischiosa

Invece la concezione dell'universo inteso come un tutto, ove ogni cosa è connessa ad un altra da precisi legami di affinità, impedisce un reale e definitivo allontanamento dalla dimensione dell'altro. "Si tratta in primo luogo", com'è stato più volte messo in evidenza, "di non smentire se stessi alterando per azione dell'altro la nostra disposizione affettiva e poi di bloccare con la nostra mitezza il movimento ostile dell'altro verso di noi"[95]. Bisogna arrendersi all'appartenenza ad un mondo ove la nostra fisicità e la nostra affettività mirano misteriosamente insieme ad un punto più elevato, in cui l'affettività stessa termina rispecchiandosi nella ragione. Così asserisce Farquharson in proposito: "The selfish will very soon comes into conflict with the social will, and justice for the Stoics meant the identification of the

[93] Cfr. Natoli [1986], cap. 1, § 2, p. 20.

[94] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4590. Il corsivo è mio.

[95] Ivi, p. 4591.

individual will with that of the whole [...] This society, of which the individual was a part, was nothing but Nature seen in another guise; the whole kingdom of rational beings'"[96]. Dopotutto la razionalità medesima, sempre in progresso nell'uomo, sente il bisogno di differenziarsi in se medesima: è necessario separarsi dagli altri per diventare pienamente se stessi.

Cosa abbiamo concluso con queste ultime considerazioni? Il movimento verso l'altro, il quale si origina da una panoramica sul cosmo in cui tutto ci è affine e tutto tende alla ragione universale, non può essere univoco: sarò vicino all'altro con la sensibilità, ma nel mio cammino personale orientato alla razionalità devo riconoscerlo come un ostacolo ed allontanarlo, pena il rischio di perdere me stesso[97].

Tuttavia, in questa prospettiva del mondo, l'uomo non si ritrova a dover abbracciare soltanto l'umanità altrui, ma si ritrova anche ad aderire al male presente nella natura umana. Allora dobbiamo far nostro tutto ciò che capita, sia l'azione umana sia l'avvenimento, in un unico gesto di conquista da parte dell'animo razionale[98]: certo rimane un dato subito percepibile l'amore che unisce ogni cosa nel cosmo intero[99]. Contrariamente, se io rifiuto l'avvenimento e mi allontano dall'altro, il mio stesso gesto ostile, di natura nociva per l'altro, mi si ritorce contro e mi rende qualcosa di obbrobrioso per il mondo[100]: "la malvagità è ciò che ho visto spesso, come ogni altro avvenimento (7.1); mentre cerchiamo di armonizzarci al Tutto realizzando la nostra razionalità, tutto *rischia* di pesarci addosso come una vana pena di iterazione"[101]. Più o meno allo stesso modo sembra presentarci la situazione Farquharson, in *the Religion of Stoicism*: "Among the notions which they *[the Roman Stoics]* borrowed from the common stock was that life is evil, and most men

---

[96] Cfr. Farquharson [1975], cap. VIII, p. 130.

[97] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4591.

[98] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.16, pp. 177-179.

[99] Ivi, 10.21, p. 369: " [...] Il mondo ama fare quello che è destinato a divenire".

[100] Ivi, 2.16, p. 157; 4.29, pp. 195-197.

[101] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4592; il corsivo è mio.

bad, that desire is illusory and therefore painful in the end, and generally that this present world is a *vain show* and that man disquieted himself in vain"[102].

Nel discorso dell'imperatore filosofo possiamo allora individuare, ancora una volta, una dimensione del rischio e dell'incertezza principalmente nel movimento verso gli altri: non c'è mai il totale abbandono a se stessi o la scelta definitiva del rifiuto dell'altro che ci circonda. Emerge sempre il bisogno di distinguere la sfera del sé da quella altrui e, contemporaneamente, il bisogno di non disconoscere mai del tutto gli altri, in quello che sembra "un riflesso dell'ideale della romanità arcaica, che rappresentava una comunità piena, conclusa in sé"[103].

2.2.1.2. L'azzardo più grande: la morte

Vediamo ora le estreme conseguenze del rapporto con l'altro in Marco Aurelio, ovvero cosa implica la vicinanza altrui e quindi la possibilità della morte che essa comporta. Ma procediamo con ordine.

Quanto questo problema sia profondamente sentito nei *Pensieri* lo indica l'apertura del II libro, da considerarsi il vero inizio dell'opera (il primo consiste infatti più che altro in dediche e ringraziamenti da parte dell'autore a chi lo ha ispirato nella composizione): si tratta dell'esame di coscienza mattutino, il cui motivo ricorrente non è tanto il futuro, quanto gli altri, ciascuno con le sue

---

[102] Cfr. Farquharson [1975], cap VIII, p. 130. Il corsivo è mio; ritengo che l'espressione *vain show* sia una delle espressioni più efficaci utilizzate da Farquharson per indicare la concezione della vanità (*typhos*) secondo l'imperatore filosofo (si cfr. in proposito Marco Aurelio [2008], 6.13, pp. 241-243 e Hadot [2006], cap. IV, § 1, p. 59). In toni molto simili ne tratta a mio parere anche Salvatore Natoli, discorrendo della natura del dolore ("il dolore è un'esperienza intensa [...] spettacolo del mondo come desolazione e perciò come destino di morte. Da qui l'*angustia* [...] come senso dell'effimero, angoscia per l'incombente vanità del tutto") in Natoli [1986], cap. 1, § 4, p. 31, così come afferma Julia Annas, riferendosi ad alcuni passi dei *Pensieri* (cfr. Marco Aurelio [2008], 9.28 e 9.39), a proposito della Provvidenza e degli atomi: "In many ways these thoughts can be seen as a natural extension of his frequent feeling of isolation in a changing and ephemeral world", in Annas [2004], § VIII, p. 112.

[103] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, n. 111, p. 4593.

mancanze[104]. Le azioni che mi appartengono le recupero infatti tramite l'altro, interponendo quella distanza che mi permette di riprendere, attraverso la mia razionalità, quella sicurezza verso di loro che l'incontro stesso rendeva precaria. Il ritorno alla dimensione altrui è dunque mediata dalla consapevolezza di partecipare ad una razionalità collettiva, non più solamente individuale: "Il comune *(to koinon)* e il proprio *(to idion)* sono i due poli distinti che determinano la tensione vitale alla conoscenza e all'azione, entrambi perfettamente in sintonia con la ragione *[logos]* che nella natura *[physis]* si esprime"[105].

Nella nostra vicinanza condivisa con l'altro, in tale stretto contatto che investe la nostra esistenza, possiamo senza dubbio apprezzare le virtù di coloro che ci stanno accanto[106], cosa che ci deve sicuramente rallegrare, poiché vanno ad accrescere la nostra esperienza interiore; ma, inversamente a tale movimento di avvicinamento, si colloca il momento di allontanamento e di repulsione[107], col quale si viene a constatare quanto gli altri siano difficilmente sopportabili. Tale motivo risulta infatti strettamente connesso col motivo dell'allontanamento insito nella morte.

In primo luogo, secondo l'imperatore filosofo il tema della morte ha dei risvolti decisamente positivi: certo, essa può giungere in qualunque momento, ma proprio per questo non si può prendere con superficialità nemmeno un solo istante della propria vita[108]. In secondo luogo, la morte appartiene anch'essa all'ordine prestabilito del *logos* universale, per cui "non disprezzare la morte, ma accoglila di buon grado perché anch'essa è un ente, tra quelli che natura vuole".[109]

---

[104] Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.1, p. 145.

[105] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.6, p. 200. In proposito si cfr. anche Marco Aurelio [2008], 5.3, p. 213: "Compi il tuo cammino per la strada diritta, in conformità con la natura tua propria (*tê phusei tê idia*) e con quella comune (*tê koinê*): una sola strada è di entrambe".

[106] Cfr. Marco Aurelio [2008], 6.48, p. 263.

[107] Ivi, 5.10, p. 221.

[108] Ivi, 2.5, pp. 147-149: " [...] affronterai ogni azione come se fosse l'ultima della tua vita...".

[109] Ivi, 9.3, p.333.

Infine se crediamo, secondo Marco Aurelio e gli stoici, che l'unico bene sia l'intenzione totalmente pura e disinteressata, allora non c'è tempo da perdere. Ora o mai più, il pensiero della morte (naturale o per mano altrui) incorona la vita ed ogni suo istante di una maestosità ed un valore infinito, ridefinendone completamente il senso[110]. Cosa comporta ciò di conseguenza? In questo modo tutti gli eventi si parificano dinanzi all'unico fronte della morte, quindi compresi gli altri che ci lodano, ci calunniano o ci condannano: anch'essi sono destinati a scomparire insieme a noi[111]. A tal proposito Salvatore Natoli ci ricorda, riguardo al tema della sofferenza come anticipatrice di morte nell'esistenza umana, che "il dolore dei singoli non può essere separato dal dolore di tutti, dal dolore del mondo", così come il fatto che "la maschera dolorosa, nella sua oggettività, implica tutti poiché li coinvolge in un vissuto di memoria e di attese comuni". Inoltre, continua Natoli, "nel dolore non si è sostituibili perché il dolore è un'anticipazione di morte", è esattamente "il luogo proprio entro cui si annida e matura il sentimento dell'angoscia come *preoccupazione dell'universale*"[112]. Questa riflessione sul fato comune, anticipazione di un letto di morte che non esclude nessuno, annulla l'opposizione tra me e l'altro, parificandoci ad un piano in cui si può finalmente parlare di 'entrambi'; le sue meschinità e la vacuità del mio desiderio di compiacerlo saranno rapidamente inghiottite dall'eternità dei secoli[113]. Ben presto saremo io e lui accomunati nella morte: "foglie che il vento getta a terra, così la stirpe degli uomini"[114]. Pur nella sua terribile semplicità, "è pur sempre un meccanismo di difesa [...]: l'opposizione tra uomo e uomo svanisce nella consapevolezza che presto entrambi saremo morti e non resterà a lungo neppure il nostro nome"[115].

---

[110] Cfr. Hadot [2006], cap. VII, § 2, p. 129.

[111] Cfr Marco Aurelio [2008], 10.34, p. 377.

[112] Cfr. Natoli [1986], cap. 1, § 1, p. 11; § 2, p. 13, 17; § 3, p. 25.

[113] Cfr Marco Aurelio [2008], 11.18, pp. 395-399 sul *letto di morte*; 7.22, p. 277, sull'*entrambi*; 6.59, p. 267, sul *tempo eterno*.

[114] Cfr Marco Aurelio [2008], 10.34, p. 377.

[115] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4595; vedi anche in n. 125.

La morte non ha dunque alcun potere sull'uomo, non c'è nessun motivo di temerla, perché chiunque vive con tutto il suo Essere nel presente non può realmente esser privato di ciò che gli appartiene. Quindi la dimensione del rischio scompare? No, l'oscillazione di fondo resta sempre costante: la sfida rimane proprio nel saper evitare di vivere come coloro che hanno paura di morire, che vorrebbero approfittare per sempre dei piaceri della vita, senza comprenderne la dimensione effimera e limitata. In questa visione Marco Aurelio ci invita perciò a sbarazzarci dei falsi valori davanti all'equità del giudizio della morte, dunque ad una compiuta risolutezza dinanzi al pericolo di sprecare la propria esistenza[116].

Di conseguenza dobbiamo essere capaci di "ammaestrare" gli altri, senza lasciarci trascinare dalle emozioni, facendo attenzione che il nostro agire (da noi ritenuto giusto) non riscontri impedimenti. Se l'altro non si dimostra bendisposto all'ammaestramento, come l'abbiamo definito sopra, allora possiamo solo isolarlo, non tiranneggiarlo. Se questi ci si rivolta contro, possiamo sempre difenderci tramite la nostra stessa diversità, accentuandola ai massimi livelli. "Allora *si accetta il rischio*: se non ti sopportano, ti uccidano"[117]. Vivere assieme agli altri può cioè diventare "stanchezza della disarmonia, pericolo continuo di dimenticanza di noi stessi che ci fa desiderare la morte"[118].

A questo punto il rischio è superato, la paura dell'altro è vinta dalla nostra razionalità, il nostro essere fa perno sul presente e il timore della morte non ha perciò più motivo di esistere: "ho portato a compimento la mia vita, ho avuto tutto ciò che potevo aspettarmi dalla vita. Posso, dunque, morire"[119].

---

[116] Cfr. Hadot [2006], cap. VII, § 6, pp. 165-166.

[117] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4596; il corsivo è mio. Si cfr. anche Marco Aurelio [2008], 10.15, p. 367: "Guardino gli uomini, studino l'uomo vero che vive secondo natura! Se non lo sopportano, lo uccidano pure: meglio che vivere così".

[118] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4596.

[119] Cfr. Hadot [2006], cap. VII, § 4, p. 139. Cfr. anche Marco Aurelio [2008], 11.1, p. 383.

2.2.2. Il rischio nella Stoa romana

Similmente hanno percepito tali dinamiche relative al rischio anche i seguaci dello stoicismo prima di Marco Aurelio, dimostrandoci tuttavia quanto le loro teorie siano talvolta distanti ed apparentemente inconciliabili, eppure allo stesso tempo accomunanti per quanto riguarda i simili ambiti tematici.

Così possiamo ricordare Cicerone impegnato a combattere un nemico pubblico che per lui rappresenta la forza del male, o Seneca che incontra l'altro sotto la costante minaccia di un pericolo incombente, o ancora Epitteto e la sua convinzione che ogni nostro gesto verso gli oggetti corrisponda ad una provocazione all'aggressività altrui: sono tutti comportamenti tra di loro in qualche modo incommensurabili, ma pur sempre vicini a quella "tenace affettuosità di Marco Aurelio per chi gli è vicino ed è pur diverso da lui"[120].

Secondo Cicerone il principio cardine su cui regolare il rapporto con gli altri è il bene dello stato, ma egli sente tale rapporto in modo diretto ed aggressivo, in quanto l'altro talvolta impersona la nemesi stessa dello Stato. Tuttavia la città-stato ricopre ancora una grande importanza nell'ideologia del grande oratore romano, in particolar modo sotto l'aspetto dell'affettività. La città incarna il "luogo morale" in cui si riconosce la propria bontà opposta alla malvagità esterna a noi, la quale va eliminata o allontanata. Nel nome degli altri, intesi come coloro che riconosciamo buoni come noi o comunque interessati a collaborare al benessere dello Stato, *si rischia il pericolo*: il rischio dell'alienazione da noi stessi (lo scoprirsi maligni invece che miti), il rischio del nostro mancare alla costruzione della città, il rischio della nostra morte.

Così in Seneca solo il nostro contributo personale potrà migliorare o peggiorare il nostro rapporto con l'altro, a seconda del livello di razionalità ideale che riuscirà ad esprimere: allora la città rimarrà niente più che il luogo d'incontro occasionale con gli altri.

---

[120] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4597.

Invece per Epitteto il sistema nel quale l'individuo si trova collocato con l'altro può dilatarsi o restringersi; semplicemente il suo campo d'azione tiene conto degli svariati momenti dell'esistenza. "La sicurezza che si rischia di perdere in un mondo così destrutturato si recupera idealizzando la struttura stessa della propria organizzazione psichica"[121].

Invece "scrutare l'universo per comprenderne le leggi che sottendono l'oggetto della nostra conoscenza, la trama di connessioni che governa il divenire del mondo e delle vicende umane è insieme processo conoscitivo e itinerario a dio: ma è compito difficilissimo, in cui l'uomo gioca il proprio destino"[122]. Così Enrico Maltese individua tale "slancio razionale e mistico", una delle caratteristiche in comune più importanti tra Epitteto e Marco Aurelio, che riconduce sempre allo stesso, medesimo punto, ovverosia allo "sforzo ossessivo di analisi e comprensione della realtà", talvolta terminante in una "contemplazione cosmica", altre volte "nell'invito a guardare dentro ogni essere e ogni oggetto nella sua individualità"[123].

In questo senso secondo Marco Aurelio il singolo individuo è ricollocato in un contesto omogeneo: si parla sempre di un ambiente che influenza il rapporto con l'altro, ma non è più lo stato, "bensì un *cosmo* a sua volta investito da una forte affettività. Con Marco Aurelio siamo [...] non tanto luogo morale, quanto *sostanza comune*"[124]. Quindi tale universo (condiviso da noi stessi e dall'altro) rappresenta la *misura* dell'incontro, dello scontro e del *rischio* che mettiamo nelle nostre azioni ed intenzioni morali, misura della riuscita della nostra esistenza politica e civile. "What is the secret of the philosophy which was to him *[Marco Aurelio]* as a mother, with whom to find security and refreshment?", si chiede Farquharson; "it is Nature , or the reasonable law that is in Nature", prosegue nella pagina successiva[125].

---

[121] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4598.

[122] Cfr. Maltese [1993], p. XXIV.

[123] Ivi, p. XXIV.

[124] Cfr. Citroni Marchetti [1994], cap. V, § 1, p. 4598.

[125] Cfr. Farquharson [1975], cap. VII, pp. 128-129.

Per concludere si può allora ben dire che "l'azione di un essere vivente in cui la ragione si manifesti senza riserve sarà di vantaggio all'intera società; rovesciando l'assunto, sarà proprio riportando le proprie azioni al fine sociale[126] che l'uomo razionale realizzerà se stesso"[127].

Questa è dunque, a mio parere, la cifra del rischio politico, sociale ed esistenziale concepita dall'imperatore filosofo, la quale va a delineare, assieme alla continua ricerca della coerenza con se stessi, la sua condotta di vita espressa nei *Pensieri*. Tale condotta è secondo me brillantemente riassunta da Gill in una semplice affermazione: "Marcus Aurelius [...] would have regarded himself [...] as someone who tried to apply the Stoic message to help him live a good life"[128].

---

[126] Cfr. Marco Aurelio [2008], 11.21, p. 401: "lo scopo *[della vita]* deve prospettarsi come il bene della società *[koinonikon]* e dello Stato *[politikon]*".

[127] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.6, p. 200. Cfr. anche Marco Aurelio [2008], 9.23, p. 341: "Come tu in effetti sei parte integrante di un sistema politico, così ogni tua azione sia parte integrante della vita politica. Dunque, qualunque tua azione, che non si riferisca da vicino o da lontano al fine sociale, lacera la vita e non le consente di essere unitaria e anzi è sovversiva, come nella realtà democratica lo è chi separa, da tale concordanza comune, la parte che lo riguarda".

[128] Cfr. Gill [2003], cap. 2, § 3, p. 37; si cfr. anche Annas [2004], § II, p. 104: "Although he does not in a formal way characterize his final end as happiness, he often reflects that success in his attempts will be a happy or 'well-flowing' life".

3. L'INFLUENZA DI EPITTETO

3.1. Introduzione a Epitteto

In questo capitolo cercherò di dimostrare il notevole influsso che esercitò la figura di Epitteto sull'imperatore filosofo, prendendo a modello le teorie in proposito di Pierre Hadot. Proporrò quindi un confronto con altre interpretazioni di studiosi più o meno concordi con la suddetta lettura, allo scopo di perfezionare la conoscenza della filosofia di Marco Aurelio.

Innanzitutto possiamo dire che, secondo tutta la letteratura del II secolo, Epitteto rappresentò effettivamente il "grande filosofo" dell'epoca, degno di essere ricordato per l'imponenza della propria personalità e della propria dottrina "per tutta l'Antichità"[1]. Riguardo invece alle sue origini, possiamo dire che c'è qualche incertezza sui dati biografici: nacque a Ierapoli, in Frigia, nell'attuale Turchia (Pammukale) nel I secolo d.C., presumibilmente attorno al 55 d.C., e morì circa nel 125-135 d.C[2]. La parola *Epiktêtos* significa letteralmente 'acquisito', perciò possiamo supporre che questo nome gli venne assegnato conseguentemente al suo arrivo a Roma, quando, ancora ragazzo, venne assegnato in qualità di schiavo ad un ricco e potente liberto di Nerone, Epafrodito[3]. Questi lo lasciò seguire le lezioni dello stoico Musonio Rufo, il quale ebbe su di lui una notevole influenza[4]; infatti, "as we might expect, the teachings of Epictetus display a distinct affinity with those of his own teacher"[5]. A quanto pare ciò che maggiormente impressionò il giovane Epitteto

---

[1] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, p. 61.

[2] Ivi, p. 62, e cap. 5, § 3, p. 83; cfr. anche Seddon [2005], p. 3.

[3] Ivi, p. 4; cfr. anche Hadot [2006], cap. 4, § 2, p. 62, ed infine Erler [2003], p. 756.

[4] Cfr. Hadot [2006], cap 4, § 2, p. 62.

[5] Cfr. Seddon [2005], p. 4.

della scuola di Musonio fu l'esser venuto a contatto con "la lieta novella della libertà interiore, che dà felicità anche a chi è nato in catene e lo rende signore di tutte le cose"[6]. Dallo studio critico di Keith Seddon ricaviamo inoltre che è possibile che in gioventù egli abbia incontrato Seneca[7].

Insieme ad Epafrodito, Epitteto inaugurò a Roma una nuova scuola filosofica, ma venne esiliato insieme a tutti gli altri filosofi da Domiziano (93-94 d.C.). Si spostò allora a Nicopoli, città sulla costiera greca dell'Epiro utilizzata come sponda per l'Italia, ove finalmente stabilì la sua scuola.

Nonostante egli in vita non abbia mai scritto nulla, è proprio grazie ad un seguace delle lezioni a Nicopoli che possiamo conoscere qualcosa della sua dottrina: si tratta di Lucio Flavio Arriano di Nicomedia (86-160 d.C.)[8], uomo di stato che appunto seguì alcuni dei suoi corsi (attorno al 108 d.C.) pubblicandoli in seguito sotto forma di "appunti" presi durante le lezioni[9]. Sulla reale paternità di tali scritti vigono, però, alcuni dubbi, così come sull'astenersi dalla scrittura di Epitteto: "Dobbin (1998), though, holds the view that the *Discourses* and the *Handbook* were actually written by Epictetus himself; the *Suda* does say, after all, that Epictetus *wrote a great deal*"[10].

Ad ogni modo, i contemporanei di Arriano dipingono questi come un filosofo: lo stesso storico Cassio Dione sembra aver scritto una *Vita del filosofo Arriano*[11]. Presumibilmente dai suoi appunti derivano quindi le *Diatribe* di Epitteto ("a *diatribê* is a short ethical treatise or lecture, and '*Discourses*' translates the plural Greek

---

[6] Cfr. Pohlenz [1978], p. 104.

[7] Cfr. Seddon [2005], p. 5.

[8] Ivi, p. 6.

[9] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, p. 62.

[10] Cfr. Seddon [2005], p. 6.

[11] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, p. 63.

diatribai"[12]), alle quali va affiancato l'ancor più fondamentale *Manuale* (in greco *Encheiridion*), databile attorno al 104-107 d.C[13].

Il termine stesso *Encheiridion* (letteralmente, "ciò che si tiene in mano") richiama una necessità della vita stoica assai sentita da Marco Aurelio nei suoi *Pensieri*: si tratta di "avere cioè «a portata di mano» in ogni circostanza della vita i princìpi, i «dogmi», le fondamentali regole di vita, le formule che gli permetteranno di mettersi nella giusta disposizione d'animo per agire bene e per accettare il proprio destino"[14]. Il *Manuale* consiste in una composizione di testi scelti dalle *Diatribe* di Epitteto, i quali dovevano descrivere l'azione propria del filosofo; infatti, per gli Antichi, filosofo era chi viveva come tale, non chi scriveva di filosofia. Scrive al riguardo Christoph Horn: "La filosofia antica sembra essere caratterizzabile, nel complesso, in virtù del suo orientamento alla vita pratica"[15], come una "guida del comportamento", una "disciplina di orientamento, formativa e normativa". Tale è anche il pensiero in proposito di Pierre Hadot, il quale definisce l'oggetto della filosofia antica proprio come "un'arte della vita, una tecnica di vita o una forma di vita"[16].

Dobbiamo perciò arrivare alla conclusione che, seppur nella sua veste di uomo di stato, Arriano, come Rustico per Marco Aurelio, cercò di vivere da filosofo, volendo generare nei suoi lettori la stessa influenza che Epitteto infondeva nel suo uditorio: cioè elevarli al bene. Il riconoscimento dell'intimo legame che intercorre tra l'insegnamento vivo di Epitteto e le opere di Arriano risulta perciò essere di fondamentale importanza.

Ma di cosa si occupava propriamente Epitteto nelle sue lezioni, in cosa consisteva il cuore della sua dottrina? In ciascuno dei suoi corsi filosofici, com'era ormai in voga a partire dal I sec. d.C., il nucleo fondamentale consisteva nel leggere e nell'interpretare i testi canonici degli illustri fondatori della scuola stoica: dunque

---

[12] Cfr. Seddon [2005], p. 7.

[13] Ivi, p. 6.

[14] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, p. 63.

[15] Cfr. Horn [2005], cap. 1, p. 30.

[16] Ibidem.

Zenone e Crisippo[17]. Tale affermazione sembra essere avvalorata anche da Adolf Bonhöffer: "[Epictetus] is completely free of the eclecticism of Seneca and Marcus Aurelius; and, compared with his teacher Musonius Rufus [...] his works reveals a considerably closer connection to Stoic doctrine and terminology as developed mainly by Chrysippus"[18].

Tuttavia è indispensabile ricordare che le *Diatribe* ci presentano in maniera piuttosto frammentaria le vere e proprie lezioni tenute da Epitteto, poiché Arriano ha seguito per al massimo uno o due anni i suoi corsi presso Nicopoli, laddove invece il filosofo frigio vi ha insegnato per circa trent'anni... inoltre ci sono stati tramandati soltanto i primi quattro libri dell'opera. È accreditata infatti l'ipotesi dell'esistenza di uno o più libri non pervenutoci: "It is possible that not all of the *Discourses* have survived: Aulus Gellius informs us that once a fellow traveller brought out and read from the *fifth book* of the *Discourses* [...], whereas today all we have are four books"[19]. Non possiamo perciò permetterci, afferma con fermezza Pierre Hadot, di credere di avere in nostro possesso una mappatura chiara del pensiero di Epitteto; tanto più dobbiamo essere cauti nel valutare cosa egli non avrebbe detto.[20]

Ad ogni modo sappiamo dal primo libro dei *Pensieri*[21] che Marco Aurelio venne a conoscenza di Epitteto tramite Giunio Rustico, il quale gli passò una copia degli *hypomnémata* di Epitteto, ovvero degli appunti presi a lezione. Hadot propone due interpretazioni: la prima suppone che si trattasse di un esemplare dell'opera di Arriano, la quale era effettivamente impostata come raccolta di promemoria; la seconda (avanzata da Farquharson) suggerisce invece che fossero appunti presi dallo stesso Rustico durante i corsi di Epitteto. Effettivamente è possibile che Rustico sia stato suo allievo circa attorno al 120 d.C.; inoltre Marco Aurelio vede tale opera portagli dal suo amico come un dono senza pari.

---

[17] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, pp. 63-65.

[18] Cfr. Seddon [2005], p. 8.

[19] Ivi, p. 7.

[20] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, pp. 66-67.

[21] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.7, p. 129.

Ciò che è certo è che l'imperatore filosofo abbia letto l'opera di Arriano, viste le numerose citazioni rivenute nei *Pensieri*, così come il fatto che avesse sotto agli occhi più testimonianze di Epitteto di quante ne abbiamo noi oggi: grazie a lui ne conserviamo infatti dei frammenti che sarebbero altrimenti rimasti ignoti[22].

3.2. Epitteto nei Pensieri

> Sei una povera anima che sostiene un cadavere, come diceva Epitteto[23].
>
> Diceva Epitteto che mentre si bacia il proprio figlioletto conviene mormorare dentro di sé: "Domani forse morirai..."[24].

Tali sono le uniche citazioni esplicite riferite ad Epitteto rinvenute nei *Pensieri*. La prima delle due non è rinvenibile in alcuno dei quattro libri delle *Diatribe* di Epitteto trasmesseci da Arriano, perciò è evidentemente pervenuta a Marco Aurelio tramite una fonte a noi sconosciuta[25]. Il riferimento alla "povera anima che sostiene un cadavere" ritorna in un ulteriore passo dei *Pensieri*, il quale illustra la meschina condizione che pervade la natura umana non coerente alla Ragione e alla Natura:

> Ire di bambini, giochi puerili, "poveri soffi che portano cadaveri", per cui diventa più che mai evidente l'omerica evocazione dei morti[26].

In più occasioni notiamo invece che Marco Aurelio estrapola dei passi completi di Epitteto senza però menzionarne la provenienza. Avviene, per esempio, in un riferimento al suicidio stoico in una riflessione delle *Diatribe* (1.25, 18):

---

[22] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 2, pp. 66-67.

[23] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.41, p. 349.

[24] Ivi, 9.34, p. 405.

[25] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 3, p. 68.

[26] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.24, p. 341.

> C'è del fumo in casa? Se non è troppo, resto; se è troppo, esco. Bisogna ricordarsi e tenere fermo questo punto: che la porta è aperta.

Marco Aurelio lo riprende:

> "C'è fumo, me ne vado"[27].

In un altro passo delle *Diatribe* (3.14) Epitteto prescrive al suo discepolo:

> Appena uscito la mattina, esamina ciò che vedi, ciò che senti, come rispondendo ad una domanda:
> Che cosa hai visto? - Un bell'uomo o una bella donna?
> Applica allora la *regola* [e chiediti]:
> la loro bellezza dipende dalla loro volontà oppure no?
> - No, non dipende dalla loro volontà.
> Rifiutala[28].

Così Marco Aurelio ne richiama l'essenza:

> Ciò che non è nocivo alla città neppure reca nocumento al cittadino. Ad ogni rappresentazione di un nocumento ricevuto, applica questa *norma*[29].

Ambedue i casi presentano un'affinità teorica, ovverosia il concetto di *dogma*; s'intende con tale termine designare la differenza tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi, la coincidenza degli interessi della Città e del cittadino: è la regola (*kanôn*) da far rispettare in ogni sua singolare declinazione.

Così si esprime Pohlenz sull'argomento: "Infinite volte egli *[Epitteto]* ripete questa massima: «Non le cose in sé ci eccitano e determinano il nostro agire, ma il giudizio, il dogma con cui noi attribuiamo loro soggettivamente un valore o no». [...]

---

[27] Cfr. Marco Aurelio [2008], 5.29, p. 233.

[28] Cfr. anche Hadot [2006], cap. 4, § 3, pp. 68-69.

[29] Cfr. Marco Aurelio [2008], 5.22, p. 229.

Dai nostri giudizi di valore dipendono la nostra *eudaimonia*, il nostro comportamento e la stima che gli altri hanno di noi"[30].

A corroborare la teoria di un Epitteto perduto, il quale rivive tutt'oggi nelle pagine scritte da Marco Aurelio, contribuiscono certamente le ultime battute dell'undicesimo libro dei *Pensieri*[31]. Dal capitolo 33 al 36 si riassumono alcuni passi del libro III delle *Diatribe*: sembrerebbe che Marco Aurelio ne abbia preso degli appunti[32]. Invece in *Pensieri* 11.37 si fa riferimento ad un "*[egli]* diceva" che lascia poco spazio al fraintendimento: è un brano che non trova riscontri nelle *Diatribe*, ma che possiamo attribuire all'Epitteto perduto, visto il vocabolario utilizzato (*hormas*, *orexis*...) e l'insegnamento tramandato, forse il più significativo intercorrente tra Epitteto e Marco Aurelio, ovverosia quello delle tre norme di vita: la disciplina della rappresentazione (*phantasia*), del desiderio (*orexis*) e dell'impulso (*hormê*), cioè la dottrina dei tre *τόποι*. Vediamo ora come si sviluppa tale tematica secondo l'effettivo influsso che il pensatore frigio ebbe sull'imperatore filosofo, iniziando dalla comparazione dei pareri di vari studiosi su questo curioso intreccio filosofico.

3.3. La dottrina dei tre tópoi

"Già questa tripartizione degli atti e delle funzioni dell'anima, cioè la distinzione tra giudizio, desiderio e impulso, è una *dottrina propria di Epitteto, che non troviamo nello Stoicismo anteriore*. Ora, questa dottrina è chiaramente presente in Marco Aurelio"[33]: così ci presenta la situazione Pierre Hadot, secondo una prospettiva più o meno condivisa anche dagli altri studiosi. Keith Seddon sostiene la seguente affermazione: "Scholars are agreed that the 'doctrine of the three *topoi* (topics, or

---

[30] Cfr. Pohlenz [1978], p. 117.

[31] Cfr. Marco Aurelio [2008], 11.33-39, p. 405.

[32] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 3, p. 69; il cap. 33 corrisponde a *Diatribe* III 24, 86, mentre nel 34 Epitteto viene direttamente citato. I capitoli 35-36 citano invece rispettivamente *Diatribe* III 24, 92-93 e III 22, 105.

[33] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 4, p. 71.

fields of study)' which we find in the *Discourses* originates with Epictetus", a suo parere giustificata dalla lettura in parallelo delle *Lettere morali* di Seneca (75.8-18 e 89.14-15), nelle quali si ritrova una simile tripartizione che suggerisce il fatto che entrambi avessero attinto ad una stessa fonte, purtroppo oggi non sopravvissuta. Ad ogni modo, sottolinea Seddon, ciò che Epitteto intendeva esprimere con la sua visione tripartita della filosofia si trovava pienamente in accordo con i principi degli stoici antichi, ma con un metodo unico nel suo genere[34]. Sulla stessa linea di pensiero si collocava Max Pohlenz: egli difatti dichiarava che "questa tripartizione della filosofia non ha nulla a che vedere con la vecchia suddivisione in logica, fisica ed etica", seppur ricordando come tale divisione fosse dovuta ad esigenze pratiche che non portarono ad una reale separazione delle singole parti neppure nell'insegnamento. Tuttavia riconosce ulteriormente che "l'appetito, lo stimolo ad agire e l'assenso sono le tre attività con cui la nostra anima reagisce alle rappresentazioni provenienti dall'esterno"[35].

D'altro canto è notevole anche l'opinione discorde di Jonathan Barnes: "*Some scholars* hold that the triad is an original invention of Epictetus' own", nonostante ammetta che i tre τόποι di Epitteto non siano da considerarsi come la tradizionale divisione delle tre parti della filosofia. Barnes critica inoltre la convinzione diffusa che tale "triade" costituisca un certo qual sistema o teoria avente una qualche influenza su Marco Aurelio. È vero che talvolta l'imperatore filosofo allude ai tre *topoi*, ma, asserisce lo studioso, "I'm not persuaded that the system made any great mark on him, still less that it pervades the *Meditations*". Tale divisione tripartita, insiste Barnes, assomiglia più che altro ad uno stratagemma di convenienza; insomma, potrebbe anche essere un'idea originale di Epitteto, ma è indicativo il fatto che egli non l'abbia mai reclamata come tale. Il filosofo frigio usava inoltre tale distinzione conscio di andare incontro al suo auditorio, talvolta ricorrendo addirittura a diverse triadi di τόποι: probabilmente, conclude Barnes, "he is ready enough –like

[34] Cfr. Seddon [2005], pp. 8-9.

[35] Cfr. Pohlenz [1978], p. 108.

other ancient philo-sophers– to use the word 'τόπος' for an area of thought without having any particular cartography in mind"[36].

Riporto infine l'opinione di Anthony Long: "With a procedure that he *may* have invented, Epictetus distinguishes between three fields of study, characterizing them as «necessary to the training of any prospectively excellent person»". Apparentemente poco convinto della tesi di Hadot, si dimostra poi di fatto uno dei suoi assertori più convinti ("How do Epictetus' three fields of study relate to the classic division of Stoic philosophy into the three parts–logic, ethics, and physics? The question has been much debated, but I think P. Hadot has given the correct answer"), bocciando anche la prospettiva suggerita da Barnes a proposito dell'inferenza di ulteriori tripartizioni in Epitteto[37].

In generale queste tre regole di vita tendono a presentare un modello di vita ascetica, ciascuna corrispondente ad un atto dell'anima ben preciso: come abbiamo detto prima, la disciplina della rappresentazione e del giudizio, la disciplina dell'impulso attivo e dell'azione e la disciplina del desiderio[38]. Possiamo infine sostenere che a queste tre norme corrispondano altrettante regole di vita individuate da Marco Aurelio nei *Pensieri*, e che di essi ne costituiscano il nucleo fondamentale? Questa è la tesi presentataci da Pierre Hadot, e a ciò cercherò di rispondere nei prossimi paragrafi, a partire dall'origine di tale tripartizione nella filosofia stoica.

3.3.1. La tripartizione della filosofia per gli stoici

Già nella Antica Accademia platonica pare si considerasse una particolare distinzione della filosofia in più sezioni, ovvero la dialettica, la fisica e l'etica. La dialettica, nella misura in cui rispecchiava il rinvenimento delle Idee in Platone tramite una metodologia propriamente argomentativa, incarnava la parte più elevata della filosofia. La fisica invece rappresentava senza dubbio la sezione più modesta di

[36] Cfr. Barnes [1997], cap. 3, § B, pp. 34-35.

[37] Cfr. Long [2002], cap. 4, § 4, pp. 112, 117 e 126.

[38] Cfr. Hadot [2006], cap. 4, § 4, pp. 71-72.

studi, in quanto indagava il mondo visibile. Infine l'etica era reputata di un gradino ancor più basso, poiché si incaricava di scrutare le azioni (spesso riprovevoli) degli uomini. A sua volta tale suddivisione filosofica rifletteva, secondo Platone, una concezione della realtà per gradi.

Gli stoici si rifecero a loro volta alla suddetta tripartizione, riconfigurandola però da cima a fondo: la terminologia utilizzata di per sé non cambia, tranne che per l'identificazione con i gradi della realtà, che avvalorano invece la visione "dinamica e unitaria" del mondo nella prospettiva stoica[39].

"Panezio, nella sua teoria dei doveri, aveva sostenuto che ogni virtù racchiude in sé tre elementi: il giudizio teoretico sulle cose, il dominio degli istinti per mezzo del *logos* e il corretto comportamento verso i nostri simili". Allo stesso modo Seneca presenta una simile suddivisione dell'etica, "certamente influenzata da Panezio", e la medesima situazione si riscontra anche nel platonico Eudoro, il quale tripartisce l'etica secondo "l'orientamento teoretico del valore delle cose", "la dottrina degli istinti" e "la dottrina delle azioni"[40].

Ebbene tra fisica, etica e dialettica non è più possibile stabilire una primazia, dato che ciascuna di esse si rapporta alla stessa Ragione divina ugualmente immanente nel mondo fisico, sociale e razionale umano, senza più distinzioni: tali tre discipline si richiamano perciò l'un l'altra nell'ottica dell'azione perfetta da parte del saggio, coniugate dal medesimo *logos* universale che emerge rispettivamente nella natura, nella comunità e nella ragione individuale. Quindi, di per sé, il semplice esercizio di una qualunque di queste implica necessariamente tutte le altre, andando a sostituire "la rappresentazione di un'unità organica in cui tutto si compenetra" al modello platonico ed aristotelico delle classi di conoscenze e dei livelli di realtà[41].

Secondo questo modo di vedere le cose, l'esercizio vissuto della fisica, dell'etica e della dialettica è in effetti un praticare tre virtù che confluiscono in un unico

---

[39] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 2, p. 79.

[40] Cfr. Pohlenz [1978], p. 106.

[41] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 2, p. 80.

comportamento, ovvero quel sintonizzarsi con il *logos* della Natura universale, della natura razionale o del discorso umano.

Ma se gli stoici discernevano con chiarezza ognuna delle tre sezioni della filosofia, non c'era però un comune accordo sull'ordine da stabilire tra la fisica, l'etica e la dialettica o logica. È risaputo infatti che utilizzavano le metafore degli insiemi organizzati per indicare i rapporti tra le tre parti, come il giardino, l'uovo, o l'essere vivente, ma, se la logica occupava sempre il ruolo di salvaguardia del tutto, la fisica e l'etica si contendevano il primato di parte egemone e più importante[42].

Riporto alcuni tra i brani che ritengo più significativi in proposito, ricavati dai frammenti degli stoici antichi. Il primo appartiene a Sesto Empirico:

> Di conseguenza, in modo convincente *[gli stoici]* paragonano la filosofia a un orto fertile, dove la fisica è simboleggiata dalle piante d'alto fusto, l'etica dai frutti gustosi, la logica dalle salde mura di cinta. Altri invece la paragonano ad un uovo: il tuorlo, che per alcuni altro non è che il pulcino, corrisponde all'etica, l'albume, in quanto nutrimento del tuorlo, alla fisica. La logica sarebbe invece il guscio esterno. Tuttavia Posidonio, sulla base della considerazione che le parti della filosofia sono inseparabili tra di loro, e che invece le piante alla vista sono diverse dai frutti e dalle mura, ritiene migliore il paragone della filosofia con l'organismo vivente, per cui la fisica si rapporterebbe alla carne e al sangue, la logica alle ossa e ai nervi, e l'etica all'anima[43].

Il seguente è invece di Plutarco:

> Crisippo è convinto che i giovani debbano seguire per prime le lezioni di logica, poi quelle di etica e da ultimo quelle di fisica [...]. Sono numerosi i luoghi in cui ribadisce tali punti, ma basterà proporre questo passo tratto dal quarto libro delle *Vite*: "In primo luogo a me pare che, attenendosi al parere degli antichi filosofi, ci siano tre generi di speculazione filosofica: logica, etica e fisica. In secondo luogo bisogna metterli nel seguente ordine: prima la logica, poi l'etica e infine la fisica [...][44].

---

[42] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 2, p. 81.

[43] Cfr. von Arnim [1998], 2.38, pp. 307-309.

[44] Ivi, 2.42, pp. 309-311.

Tali esitazioni sono spiegabili di per sé in relazione alle diverse tipologie di programma d'insegnamento per cui si può optare. Se dovessimo cioè seguire l'ordine logico dell'esposizione, l'etica ha bisogno di essere fondata dalla fisica; se invece dovessimo badare all'ordine psicologico della formazione filosofica, sarà la fisica a posporsi all'etica, poiché è grazie all'etica stessa che ci prepariamo alla manifestazione del cosmo divino in quanto Natura universale[45].

Scrive Christoph Horn: "Epitteto [...] concepisce la classificazione – apparentemente solo teorica – della filosofia negli ambiti della fisica, dell'etica e della logica non da un punto di vista teoretico, ma *pedagogico-morale*: ci si dovrebbe sforzare di disciplinare in primo luogo i propri istinti naturali, in secondo luogo le intenzioni e in terzo luogo il proprio pensiero [...]. Un'ulteriore difficoltà, per la quale si può trovare una soluzione grazie alla tesi di Hadot, è data dalla *forma* con cui i testi filosofici antichi si presentano e forniscono argomentazioni, spesso estremamente dettagliata e ricca di presupposti, talvolta anche contraddittoria; in questi termini la loro forma sarebbe da spiegare in virtù del loro carattere *pedagogico*"[46].

Effettivamente Hadot suggerisce che, per oltrepassare queste divergenze di vedute, alcuni stoici consigliavano di considerare contemporaneamente le singole parti della filosofia: in effetti il metodo pedagogico deve consistere proprio in questo, cioè nell'essere presente in ciascuno dei suoi momenti. Non si tratta perciò di assimilare tre diversi saperi teoretici diversificati gli uni dagli altri, bensì di allenarsi nell'unico atto della saggezza, inseparabilmente legata alla pratica della fisica, dell'etica e della logica.

Gli stoici insomma asserivano che le tre discipline non erano di fatto partizioni della filosofia, bensì piuttosto partizioni del *discorso* che si richiama alla filosofia: "logica, fisica ed etica si distinguono quando *parliamo* di filosofia, ma non quando la *viviamo*"[47].

---

[45] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 2, p. 81.

[46] Cfr. Horn [2005], cap. 1, p. 31.

[47] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 2, pp. 82-83.

3.3.2. La scansione filosofica in Epitteto

Anche a partire da ciò che abbiamo detto finora, è abbastanza chiaro che Epitteto ritorna alle origini della filosofia stoica. Hadot per primo lo sostiene[48], sottolineando come Adolf Bonhöffer fosse giunto alla sua stessa conclusione: "In his *[Epictetus]* valuation of logic and science generally he clearly differs from the Cynics and in this respect stands closer to the old Stoa"[49]. Epitteto insomma riprende la tradizione più antica ed ortodossa, quella nata da Crisippo che, passando per Archedemo ed Antipatro, sembra fare a meno di Panezio e Posidonio. Pure Christopher Gill riporta oggettivamente tali considerazioni, aggiungendo però che per taluni Epitteto portò qualche innovazione: "Bonhöffer, whose books were for many decades the most substantial studies of Epictetus (only recently argumented by Long, 2002)[50], argued strongly that he presented a thoroughly orthodox version of Stoic ethics. More recent sholars have been more inclined to see at least partial innovations, although within a consistently Stoic framework of thought"[51].

Perciò Marco Aurelio, leggendo Epitteto, ha attinto alle fonti dello stoicismo più puro; così noi, attraverso lo studio della dottrina di Epitteto, possiamo già prefigurarci più chiaramente lo stoicismo di Marco Aurelio.

Tutto questo per dire che sia lo schiavo che l'imperatore filosofo sembrano essere i soli entro l'intera tradizione stoica a discernere le tre discipline o attività dell'anima: il desiderio di ottenere ciò che è bene, l'impulso all'azione ed i giudizi di valore sulle cose. Il modo con cui Epitteto enuclea tali tre operazioni è fondato a sua volta su di una fondamentale distinzione, anch'essa attinta dalla tradizione stoica: si tratta di ciò che dipende dalla nostra volontà (*ta eph' hemin*) e di ciò che non dipende dalla nostra volontà (*ta ouk eph' hemin*)[52].

---

[48] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 83.

[49] Cfr. Bonhöffer [1996], pp. 164-165.

[50] Cfr. Long [2002].

[51] Cfr. Gill [2003], § 6, p. 47.

[52] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, pp. 83-84.

Epitteto, ci informa Max Pohlenz, pretendeva la più assoluta trasparenza in merito alla tematica del bene a cui mira ogni essere vivente, perciò voleva che i suoi discepoli imparassero a memoria la tradizionale tripartizione delle cose in beni, mali ed indifferenti (*adiaphora*). Ben conscio però che "l'apprezzamento relativo delle cose conformi a natura" aveva spesso condotto nella sua scuola ad adottare posizioni traballanti e di compromesso (ed odiando lui personalmente ogni via di mezzo), Epitteto stesso scelse di parteggiare per una *bipartizione*, escludendo così ogni livello intermedio. Arriano si fece senza dubbio portavoce del maestro, riportando al principio del *Manuale* i seguenti "princìpi programmatici"[53]:

> Delle cose esistenti le une sono in nostro potere, le altre no. Sono in nostro potere il *giudizio*, l'*istinto* che ci muove ad agire, il *desiderio*, la paura, in una parola tutto ciò che è una nostra propria attività; non sono in nostro potere il corpo, i possessi, la stima, le cariche, in una parola tutto ciò che non è una nostra attività.
>
> E le cose in nostro potere sono per natura libere, non possono essere impedite o ostacolate; le cose non in nostro potere sono deboli, schiave, ostacolate, estranee.
>
> Dunque ricorda bene che se tu consideri libero ciò che per sua natura è schiavo e come tua proprietà ciò che ti è estraneo, ti troverai in difficoltà, ti lamenterai, sarai sconvolto dalle affezioni, imprecherai contro Dio e gli uomini; se invece consideri come tuo solo ciò che è tuo realmente e come estraneo ciò che è tale, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti ostacolerà, non imprecherai contro nessuno, non ti lamenterai contro nessuno, non farai nulla contro la tua volontà, nessuno ti recherà danno, non avrai alcun nemico, poiché non ti può accadere nulla che ti danneggi[54].

Su tale «distinzione delle cose» (*dihairesis*) Epitteto fonda dunque la sua etica, basandola su un'essenziale verità per cui, a suo parere, dipende l'intera moralità dell'uomo, e dalla quale se ne possono dedurre le implicazioni con implacabile rigore. "Ciò che dipende da noi" sono perciò gli atti della nostra anima, dato che abbiamo la facoltà di sceglierli liberamente; dall'altra parte, "ciò che non dipende da

---

[53] Cfr. Pohlenz [1978], p. 109.

[54] Cfr. *Ench.* 1.1-2-3.

noi" è tutto ciò che riguarda lo svolgimento generico della natura[55]. Chiunque non prenda dunque consapevolezza che non soltanto i beni terreni, ma anche il nostro corpo e la nostra vita terrena ci sono solamente concessi in prestito (e che quindi la natura può reclamarli in ogni istante), "non trova mai pace ed impreca contro Dio e il mondo [...] rendendosi schiavo delle cose e degli uomini che dispongono di esse". Ma la "schiavitù" esiste solo se noi la permettiamo; i padroni esterni a noi stessi riescono a soverchiarci unicamente se gli permettiamo di trovare in noi degli alleati. "I veri tiranni sono dentro il nostro petto: sono i giudizi sbagliati e la brama dei piaceri e della violenza [...] «Non pretendere che ciò che accade accada secondo il tuo volere; devi invece volere che tutto accada come accade. Allora la tua vita scorrerà secondo il tuo desiderio» (*Ench*. 8)"[56].

Lo stoico, allora, delimita un "centro di autonomia": l'animo opposta al corpo, ed opposto al resto dell'animo sta il principio direttivo (*hêgemonikon*), nel quale soltanto si trovano la tanto agognata libertà ed il vero io. Ed è soltanto in esso che possono dimorare il bene ed il male morale, poiché sono ambedue frutto di un atto di volontà. Possiamo allora concludere che l'intero stoicismo si gioca in tal senso nel discorso interiore, cioè nel *giudizio espresso sulle rappresentazioni*. Non sono le cose in sé che ci turbano, bensì le rappresentazioni che ci facciamo delle cose stesse: su questo punto Epitteto e Marco Aurelio sono molto insistenti. Di per sé, gli stoici sostengono che dobbiamo lasciar entrare nella nostra anima solo le rappresentazioni *katalêptikai*, ossia le rappresentazioni «comprensive», quelle che sanno "abbracciare" il contenuto della realtà: Epitteto invece va oltre, e dichiara una rappresentazione *katalêptikê* nel caso in cui sappia fermarsi al dato, alla percezione, senza bisogno di ulteriori aggiunte. In tal caso sarebbe più corretto parlare di «rappresentazione adeguata»[57].

Perciò possiamo propriamente inquadrare questo discorso di Epitteto in uno dei punti più fondamentali dello stoicismo: non esiste felicità se non nel bene morale (o

---

[55] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 84.

[56] Cfr. Pohlenz [1978], pp. 110-111.

[57] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, pp. 84-85.

virtù), così come non esiste infelicità se non nel male morale (o vizio/colpa), in accordo con Bonhöffer: "The foundation of all morality, according to Epictetus, is the correct view of what is a good or an evil, what produces happiness and what produces unhappiness"[58]. Come si comporterà dunque lo stoico nella sua vita quotidiana? Cercherà di esercitare l'impulso attivo e la propria azione nei vari campi della propria esistenza, in particolar modo nell'ambito sociale, cittadino, familiare e insomma umano in generale. Ciononostante egli non può pretendere che la propria azione sia completamente efficace, anzi, essa è passibile di fallimento; si rende di conseguenza necessario sperare, *desiderare* che quel che avverrà sarà per noi conveniente, allontanando ciò di cui invece abbiamo paura. Difatti, così come l'impulso alle azioni, anche il desiderio dipende da noi: il primo dei tre *topos* che andremo ora ad analizzare è per l'appunto l'ambito dei *desideri* e delle *avversioni*[59].

Come abbiamo detto prima, ciò che non dipende da noi dev'essere stimato un indifferente, ovvero non dev'essere desiderato, bensì accettato in quanto espressione della volontà universale della Natura, della volontà degli "dèi", come riporta talvolta Epitteto. Dunque "seguire gli dèi" vuol dire accettare la loro volontà divina, ossia la volontà della Natura Universale medesima: ogni volta che le passioni (*pathé*) si presentano a noi, siamo tenuti a sottometterle a questa disciplina del desiderio. Infatti così Keith Seddon ribadisce il primo *topos*: "The first discipline concerns what someone [...] should truly believe is worthy of desire, which for the Stoics is that which is truly good, virtue and action motivated by virtue. [...] We should rather place our hope not in 'external' things that are not in our power, but in our own dispositions and moral character. [...] It is maintaining this consciousness of what is truly good (virtue), and awareness that the indifferent things are beyond their power"[60].

Il secondo dei tre *topoi* è invece rivolto al campo dell'azione e dell'impulso; più precisamente si occupa del campo delle *azioni appropriate*, o *kathêkonta*, secondo la

---

[58] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. 2, § 1, p. 32.

[59] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 87.

[60] Cfr. Seddon [2005], pp. 15-16.

nostra razionalità. Si tratta perciò di azioni mirate a gestire ciò che non dipende da noi, ovvero quel che abbiamo già definito un *indifferente* nell'accezione stoica del termine[61]. La lettura della Seddon ci fornisce ulteriori, preziosi elementi utili alla comprensione della seconda dottrina: "The second discipline concerns our 'impulses to act and not to act' [...] and answers the question as to what we each should do as an individual in our own unique set of circumstances to successfully fulfil the role of a rational, sociable being who is striving for excellence. The outcomes of our actions are not wholly in our power, but our inclination to act one way rather than another, to pursue one set of objectives rather than others, *this is in our power*"[62]. L'accento posto dalla Seddon sulla fondamentale distinzione fra intenzione (*inclination*), la quale è pienamente in nostro potere, ed esito (*outcome*) delle nostre azioni, il quale invece non è mai del tutto in nostro potere, risulta a mio parere ancora una volta di fondamentale importanza per l'inquadramento di Epitteto nell'ottica stoica di Marco Aurelio.

Il terzo ed ultimo ambito d'esercizio riguarda l'assenso (*synkatathesis*): è necessario passare al vaglio critico della ragione ogni singola rappresentazione (*phantasia*) che ci si para dinanzi, evitando così di aggiungere alcunché di soggettivo al giudizio che andremo a pronunciare su di essa, il quale deve invece essere oggettivo come la rappresentazione stessa. Potremo dire, infine, di aver dato il nostro assenso ad un giudizio vero[63].

Keith Seddon tenta in conclusione di presentarci un quadro riassuntivo delle tre discipline, esemplificandone a mio avviso efficacemente i legami intercorrenti entro ciascuna di esse: "For if we make faulty evaluations we will end up (with respect to the first discipline) having desires for the wrong things (namely, 'indifferents'), and (with respect to the second discipline) acting inappropriately with regard to our duties and obligations. This is why Epictetus remarks that the third topic 'concerns

---

[61] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 87.

[62] Cfr. Seddon [2005], p. 16.

[63] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 88.

the security of the other two' (*Discourses* 3.2.5, trans. George Long)"[64]. Perciò se faremo valutazioni erronee, desiderando cose sbagliate come gli indifferenti, agiremo in maniera inappropriata a proposito dei nostri obblighi e doveri: ecco perché il terzo *topos* custodisce i primi due. Perché secondo Epitteto è proprio grazie all'accortezza con cui daremo i nostri giudizi che regoleremo i desideri e le azioni che ci concernono.

Un interessante considerazione, proveniente anch'essa da Pierre Hadot, ci è data dalla tentazione, come la dipinge lo studioso, di accostare i tre momenti fondamentali dell'animo individuati da Epitteto alle sezioni dell'anima platoniche, secondo la tipica tripartizione proposta da Platone stesso nella *Repubblica*: la parte razionale, la parte «irascibile», principio dell'azione, e la parte «concupiscibile», principio delle passioni, corrispondenti rispettivamente alla disciplina dell'assenso, alla disciplina dell'impulso e alla disciplina del desiderio nella concezione del filosofo frigio.

Ora, nonostante le evidenti affinità, come il fatto che entrambi i pensatori utilizzarono tali distinzioni per fondare un sistema di virtù nell'uomo, i due modelli sono in realtà profondamente dissimili. Infatti Platone individua una vera e propria gerarchia tra le sezioni dell'anima, la quale è direttamente funzionale a quella delle classi sociali nella *Repubblica* (re-filosofi, guerrieri e lavoratori), in un'ottica di subordinazione l'una all'altra per garantire il funzionamento della collettività. In Epitteto avviene invece diversamente, in quanto non esiste alcuna differenza di "classe" tra ragione, impulso e desiderio. In secondo luogo, per Platone l'essenza dell'uomo si trova nella ragione necessariamente retta, laddove per Epitteto, così come per gli stoici, l'essenza dell'uomo è nella ragione intesa come "principio di libertà", "facoltà di scelta", e dunque buona o cattiva a seconda dei giudizi veri o falsi che emettiamo, i quali determinano così la nostra condotta umana[65]. Ancora una volta, "i veri tiranni sono dentro il nostro petto: sono i giudizi sbagliati e la brama dei piaceri e della potenza"[66], come ci ricorda Max Pohlenz.

---

[64] Cfr. Seddon [2005], p.19.

[65] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, pp. 88-89.

[66] Cfr. Pohlenz [1978], p. 111.

"Ogni impulso e ogni desiderio ha il suo fondamento e la sua origine in un giudizio. L'anima prova questo impulso ad agire o questa disposizione interiore di desiderio in base al suo discorso interiore"[67].

3.3.2.1. Corrispondenze tra gli stoici ed Epitteto

Per gli stoici non si può definire solamente un discorso di fisica, logica ed etica, bensì una fisica, logica ed etica vissute, in quanto la filosofia in primo luogo è percepita come un modo di vivere. Allo stesso modo ora vedremo come anche nei tre temi d'esercizio in Epitteto si possano rinvenire tali discipline.

Epitteto in persona utilizzava il termine *topos* in riferimento a tali esercizi, riprendendo una tradizione tipicamente stoica: essi infatti usavano tale parola per indicare una tesi, cioè una «questione generale che è messa in discussione». Utilizzato in senso retorico e dialettico, il *topos* rappresentava dunque per Epitteto un tema d'esercizio *vissuto* nell'ambito del discorso, nel quale si formulavano i princìpi poi messi in pratica nella vita quotidiana[68]. "Epitteto... concepisce la classificazione – apparentemente solo teorica – della filosofia negli ambiti della fisica, dell'etica e della logica non da un punto di vista teoretico, ma pedagogico-morale"[69], ribadisce Christoph Horn.

Notiamo senza troppe difficoltà la convergenza sia tra la disciplina dell'assenso e la logica, sia tra la disciplina dell'impulso e l'etica. La logica infatti ci consente di criticare razionalmente le nostre rappresentazioni, mentre l'etica ci permette di relazionarci coerentemente con l'impulso ad agire. Ma come possiamo tentare di riscontrare affinità tra la disciplina del desiderio e la fisica? Così ribadisce Anthony Long: "Epictetus' second and third fields obviously correspond to ethics and logic. At first glance, the first field, dealing with desires and aversions, looks simply like a

---

[67] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 3, p. 89.

[68] Ivi, pp. 89-90.

[69] Cfr. Horn [2005], cap. 1, p. 31.

preliminary to ethics, or at any rate quite remote from physics or the study of nature"[70].

Epitteto non riporta mai esplicitamente alcun riferimento ad una connessione fra la fisica e la disciplina del desiderio. Ciononostante, se da un lato possiamo ricondurre la teoria astratta del desiderio (in quanto atto dell'anima) al campo della morale, dall'altro la disciplina pratica del desiderio comporta uno specifico comportamento verso la natura ed il cosmo. Tale disciplina vissuta è finalizzata al raggiungimento del sommo bene per gli stoici, che è quello di perseguire ciò che dipende da noi, e all'evitare il male morale, cioè il desiderare ciò che non dipende da noi, accettandolo come voluto dalla Natura universale: ecco delineata una attinenza evidente tra la disciplina del desiderio e l'adesione agli accadimenti prodotti dal Destino[71]. "Solo in una prospettiva religiosa la vita acquista senso e ragione. Chi la considera da un punto di vista meramente umano non può non scorgere in essa se non un *vano gioco* di fanciulli"[72], laddove per "prospettiva religiosa" Max Pohlenz intendeva proprio ribadire questo inquadramento secondo la catena degli avvenimenti necessitati del Destino universale.

Perciò tramite l'esercizio pratico della fisica ci si avvia ad una maggior consapevolezza dell'uomo immerso nel Tutto: in Marco Aurelio tale rapporto sarà ancor più riccamente sviluppato che non in Epitteto stesso.

Talvolta avviene che il filosofo frigio disponga gli ambiti d'esercizio secondo un certo ordine, talvolta secondo un altro: una cosa però è certa, e cioè che la disciplina del desiderio e dell'impulso devono fondarsi su quella delle rappresentazioni, ovvero sulla disciplina del giudizio e del consenso. Infatti sia la causa dei nostri desideri che delle nostre azioni non è altro che la rappresentazione che noi ci facciamo delle cose.

---

[70] Cfr. Long [2002], cap. 4, § 4, pp. 117-118.

[71] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 4, p. 91.

[72] Cfr. Pohlenz [1978], p. 131. Vorrei inoltre sottolineare ancora una volta il ricorso dell'espressione "vano gioco" in riferimento ad una concezione che ho sentito propria di Marco Aurelio, cioè a proposito del sentimento della vita sprecata a causa della vanità umana (Cfr. n. 102, p. 46).

Scrive Jonathan Barnes: “Logic belongs to the third of the three ‘areas’ which Epictetus sometimes distinguishes. [...] That is to say, logic should be studied only after the other areas have been mastered –or at least attacked. Why so? Because the function of logic is to give us ‘security in these things’ [...]. The task of logic [...] is to secure our opinions”[73]. A questo punto, l’ambito d’esercizio della critica delle rappresentazioni e del giudizio avrebbe diritto ad essere considerato per primo. D’altronde, se la critica alle false idee che ci facciamo è il nostro dovere più impellente, dato che influenza il controllo dei nostri desideri ed impulsi, per praticare la disciplina del giudizio non possiamo certo permetterci di pazientare fino alla fine del programma di insegnamento, attendendo il momento propizio per la preparazione allo studio dei testi di logica teorica: la vita e le sue esigenze vengono prima, o come afferma Epitteto, “Vivere è costituito da altro che dai libri”. Nella vita quotidiana, disciplina del desiderio, dell’impulso e del giudizio sono un’unica cosa, sfaccettature della stessa realtà[74].

Dopotutto, tali tre dottrine sono materiale d’insegnamento teorico per l’allievo il quale, se riesce a farle proprie, va ad aumentare il suo bagaglio spirituale. In tal caso rinveniamo ancora una volta una specie di scala di priorità che sembra emergere dai testi di Epitteto: i primi temi d’esercizio che andranno perciò studiati saranno quelli che aiuteranno a vivere filosoficamente, ovvero quelli pertinenti alla sfera del desiderio e dell’impulso. Sempre Jonathan Barnes viene a confermare tale teoria: “Epictetus does not mean, quite generally, that rethoric, physics, and logic are subjects inappropriate to a philosopher: he means, specifically, that young philosophy students should first get their desires in order and learn to live ‘in accordance with nature’ –lawsuits and the like may come later”[75].

Attraverso lo studio della fisica l’uomo riesce dunque a sentirsi parte di un Tutto, ma soprattutto riesce a rendersi partecipe dello spettacolo del cosmo nella sua interezza, imparando a guardare il mondo attraverso gli occhi di Dio. Da questa

---

[73] Cfr. Barnes [1997], cap. 3, § F, p. 68.

[74] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 4, pp. 92-93.

[75] Cfr. Barnes [1997], cap. 3, § E, pp. 56-57.

prospettiva universale il percorso conduce dunque ad un esame di coscienza, relativamente alla disciplina del desiderio e al nostro comportamento, dinanzi agli accadimenti che avvengono secondo il divenire della Natura universale. In ultima istanza, la fisica vissuta come disciplina del desiderio non deve ridursi alla mera accettazione passiva degli avvenimenti, bensì all'attiva contemplazione dell'opera di Dio: "il miglior culto reso a Dio è la purezza interiore e la fede che accetta tutto ciò che accade come un dono di Dio"[76].

Il primo insegnamento teorico sarà quindi inquadrabile nella fisica, il secondo nell'etica, ed infine il terzo nell'insegnamento teorico della logica. Epitteto però trattava in sostanza alla stessa stregua l'*esercizio intellettuale,* ovvero l'esposizione di un esercizio in un discorso filosofico teorico, e l'*esercizio vissuto*, cioè la pratica d'un esercizio (*topos*) del giudizio o dell'assenso nella vita d'ogni giorno.

Possiamo cioè affermare che egli considerava alla pari l'«ambito d'esercizio dell'assenso» della logica vissuta e della logica teorica.

Sempre a proposito della disciplina dell'assenso, Epitteto la considera realmente come il terzo ed ultimo ambito, poiché è destinata ai progredienti[77] di questa materia: "but yet only those who are morally advanced or rather developed and possess the particular capability for it *[logic]* should practice and develop themselves in it"[78].

Il filosofo frigio è molto insistente sulla capitale importanza di questa materia. Per Epitteto, in definitiva, la logica va collocata in due istanti diversi della carriera filosofica, ovverosia all'inizio e alla fine. All'inizio perché, come accennato più sopra, serve a praticare i tre temi d'esercizio filosofico, al fine di imparare il più presto possibile a criticare le rappresentazioni e a dare il proprio assenso solo a quelle adeguate. Alla fine poi perché, "sotto la forma più tecnica di teoria dei sillogismi", serve a conferire ai dogmi e ai principi dell'azione una "certezza

---

[76] Cfr. Pohlenz [1978], p. 131.

[77] Cfr. Long [2002], cap. 4, § 4, p. 117: "He *[Epictetus]* reserves concentration on advanced logic for those who have 'progressed' in the more immediately urgent fields".

[78] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. II, § 3, p. 160.

incrollabile"[79]; l'unico rischio in cui può incorrere colui che si addentra in tali studi tecnici è di lasciare la logica in un piano prettamente teorico, fine a se stesso, privo di risvolti pratici, cosa che invece abbiamo detto essere il perno fondamentale della filosofia stoica in Epitteto[80].

Così asserisce infatti Max Pohlenz, come a voler confermare Hadot: "Egli *[Epitteto]* sottolinea che tal approfondimento della conoscenza filosofica è destinata solo a «coloro che sono già avanzati nello studio», che hanno fatto buona prova nel campo degli appetiti e degli istinti e che sono già pronti – come il saggio ideale della Stoa antica – a non smentire la loro coerenza morale «nemmeno nell'ebbrezza e nella pazzia». In tal modo la logica viene ad essere molto più di una semplice propedeutica all'educazione dello spirito. Non diventa però fine a se stessa: rimane sempre ancella dell'etica"[81].

Abbiamo inoltre un'interessante proposta di lettura da parte di Jonathan Barnes, il quale, oltre a ribadire l'ormai ben marcata distinzione tra la logica "of an elementary knowledge of the subject" e "the higher study of logic", propone anche una distinzione interna basata non sul livello della conoscenza, bensì sull'uso della logica stessa: da un lato come strumento di innovazione, dall'altro come strumento di preservazione del sapere ("There is another distinction, related but different, which Epictetus does make [...]. It is a dis-tinction not between two levels of logical study but between two uses of logic. Roughly speaking, you may regard logic as an instrument of dis-covery and you may regard logic as a preservative of knowledge"[82]).

---

[79] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. II, § 3, p. 158: "Judgment (*συνκατάθεσις*) is in Epictetus the third stage of philosophical education which [...] deals specifically with logic and imparts to the human being dialectical certainty and firmness, which both in itself belongs to the concept of perfect human nature, and in particular makes the moral principles adopted in the first two stages completely *firm and unlosable*".

[80] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 4, pp. 95-96.

[81] Cfr. Pohlenz [1978], p. 107.

[82] Cfr. Barnes [1997], cap. 3, § F, p. 69.

Comunque sia, l'accordo tra le necessità della vita pratico-filosofica e i bisogni della formazione teorico-pedagogica resta assai difficoltoso per Epitteto, il quale con tutta probabilità preferiva optare per un insegnamento che mischiava le tre dottrine. Tuttavia la disciplina dei tre *τόποι*, dei tre temi d'esercizio vissuti, emerge in Epitteto come lo sviluppo della teoria della tripartizione stoica della filosofia[83].

3.3.3. La strategia del soggetto in Marco Aurelio

I tre *τόποι* finora esaminati da Epitteto, a detta di Pierre Hadot, vengono ripresi con una certa costanza anche nei *Pensieri* di Marco Aurelio. Secondo lo studioso, essi vengono richiamati diffusamente in più punti dell'intera opera, talvolta con riflessioni incentrate su tutti e tre i *topoi* messi insieme, altre volte solo su due, o addirittura su uno soltanto. Tali tre tematiche irrinunciabili, inquadrate dal filosofo frigio nell'ambito degli esercizi spirituali o ἄσκησις, si adattano perfettamente secondo Hadot alla tripartizione filosofica in Marco Aurelio, ovvero alla disciplina del desiderio, dell'impulso e dell'assenso[84]. Max Pohlenz, tuttavia, avrebbe mancato di ravvisare nei *Pensieri* tale corrispondenza, notando invece quanto il *Manuale* di Epitteto compilato da Arriano rispecchi minuziosamente tale modello ternario[85].

Di per sé, risulta chiaramente impossibile esaminare come ogni aforisma di Marco Aurelio si possa connettere a tale teoria generale; possiamo però ragionevolmente analizzarne le affinità e le divergenze prendendo a modello le sentenze di uno dei

---

[83] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 4, p. 97; cfr. anche Bonhöffer [1996], cap. II, § 1, p. 32: "It is true that according to Epictetus it is not specifically ethics, but the whole of philosophy, which falls into these three parts [...] in a certain respect the same thing corresponds to the division into physics, ethics, and logic".

[84] Cfr. Hadot [2005], cap. 2, § 3, pp. 141-142.

[85] Cfr. Pohlenz [1978], p. 108, n. 5: "Arriano ha costruito il *Manuale*, per quanto possibile, in base ai tre *topoi*. Premessa la suddivisione generale, egli tratta delle *ὀρέξεις* e della vita interiore dell'uomo, poi caratterizza chiaramente col lemma *καθήκοντα* (cap. 30) il secondo *topos*; i cc. 31-32 comprendono in primo luogo i doveri verso gli dèi, il c. 33 contiene una rassegna degli altri doveri secondo lo schema paneziano, seguono delle questioni particolari; il terzo *topos* è solo brevemente accennato nel c. 52".

libri dei *Pensieri*. Ho scelto il IV, a causa della frequenza con cui si manifestano esempi utili al confronto delle due concezioni tripartite.

La prima tematica della disciplina del desiderio si basa, come abbiamo potuto vedere nel precedente paragrafo, sulla primaria differenza tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi. Abbiamo detto che dipendono dalla nostra volontà i nostri atti liberi, mentre non dipendono da noi tutti quegli accidenti che hanno una causa esterna alla nostra stessa volontà. Dovremo perciò ambire soltanto al sommo bene, il quale è identificabile col desiderare, tendere e giudicare rettamente secondo ragione; riguardo invece a ciò che non ci compete, il primo esercizio richiede di non provare né desiderio né rifiuto, bensì di dimostrarci indifferenti. Con l'espressione "indifferenza" (ἀδιάφορον, *adiaphoron*) s'intende un ben preciso atteggiamento, cioè appunto il non provare differenza, amando indistintamente ogni cosa che accade (e che perciò non dipende da noi). La spiegazione sta nel fatto che è la natura medesima che si ama, generando quella ben nota catena necessaria di eventi che è il Fato o Destino: Marco Aurelio propone quindi la concezione dell'evento voluto dalla Natura, così come noi dobbiamo imparare a volerlo, proprio in quanto è la natura universale che ama produrlo[86]. Si veda in proposito il famoso passo dei *Pensieri*: "A me ben si adatta, o mondo, ogni cosa che a te si adatta: non viene per me in anticipo né in ritardo ciò che per te è tempestivo. È per me frutto ogni cosa mi rechino le tue stagioni, o natura: da te viene ogni cosa, in te è ogni cosa, a te va ogni cosa"[87]. S'invita dunque ad un atteggiamento sostanzialmente di *coerenza* di fondo, quella coerenza con se stessi e con il *logos* universale a cui si è già accennato nel capitolo 2: si tratta allora di sapersi collocare sapientemente nel circolo eterno degli eventi cosmici, orientando razionalmente il proprio agire e conformandosi al Destino, evitando perciò di esserne trascinati imprecando inutilmente contro gli dèi[88].

La disciplina del desiderio raggiunge infine il suo apice rivelandosi come amore, come affetto compiaciuto per gli eventi voluti dalla natura: ecco riallacciato il

---

[86] Cfr. Hadot [2005], cap. 2, § 3, pp. 142-143.

[87] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.23, p. 193.

[88] Cfr. cap. 2, pp. 27-47.

legame con la fisica, come in Epitteto, ricollegando così la vicenda umana nella sua interezza all'interno dello svolgimento cosmico. Per mettere in pratica tale fisica, cuore pulsante della dottrina del desiderio, è necessario per Marco Aurelio definire un metodo rigoroso, valido per ogni tipologia di evento che possa capitarci: è il metodo della divisione di un oggetto nelle sue singole parti: "Quando non si tratta di virtù e di quanto ne deriva, ricordati di ricorrere alla scomposizione in parti, per pervenire con la divisione al disprezzo di quelle cose. Trasferisci il medesimo procedimento all'intera vita"[89].

Di per sé, poi, la fisica porta allo sviluppo di ulteriori tematiche legate alla disciplina del desiderio, ovvero alla *familiarità* con la natura stessa[90], alla *grandezza d'animo*, cioè al riconoscimento della piccolezza delle cose umane[91], e al conseguente consenso gioioso dinanzi al mondo, ovvero alla *pietà*[92].

Anche per il secondo ambito ricorre in Marco Aurelio una intensa coloritura affettiva: bisogna infatti amare pienamente l'umanità, considerando come gli esseri razionali che la compongano siano ben più che la somma delle parti di un tutto, cioè membra di uno stesso corpo[93]. Com'è oramai noto, il secondo campo affronta lo sconfinato tema delle azioni appropriate, i *καθήκοντα*: si tratta di quelle azioni che riguardano ciò che non dipende da noi, e che sono perciò conformi alla nostra razionalità. Inoltre, "per essere buone, tali azioni devono essere fatte con uno spirito comunitario, per amore dell'umanità, conformemente alla giustizia"[94].

Tale disciplina comprende anche il principio dell'azione «con riserva», come è già avvenuto per Epitteto: dobbiamo fare tutto il necessario per riuscire nel nostro

---

[89] Cfr. Marco Aurelio [2008], 11.2, p. 385.

[90] Ivi, 3.2, pp. 161-163.

[91] Ibidem; ivi, 11.2, p. 365.

[92] Ivi, 3.9, p. 173.

[93] Ivi, 7.13, p. 273.

[94] Cfr. Hadot [2005], cap. 2, § 3, p. 146.

intento, ma sempre con la consapevolezza che il compimento dell'azione non dipende da noi, bensì dalla totalità delle cause, dal Fato[95].

Il terzo ambito, quello dell'assenso, richiede il disciplinamento del *λόγος* interiore, e quindi della maniera di pensare, ma anche del *λόγος* esterno, cioè della maniera di esprimersi: anche quest'ultimo dei tre esercizi spirituali si può ricondurre senza troppe difficoltà alla disciplina dell'assenso, del giudizio o della rappresentazione, così come appaiono nei *Pensieri*.

Il primo ed il secondo tema, rispettivamente la disciplina del desiderio e dell'azione, sono rinvenibili in diversi pensieri dell'*εἰς ἑαυτόν*; in particolare quelli dedicati al primo ambito sono i più numerosi, sparsi diffusamente per tutto il libro IV preso in esame[96]. Il secondo ambito, di per sé, propone invece certuni pensieri che espongono direttamente "precetti relativi all'azione nella comunità umana"[97].

Il terzo ed ultimo ambito è quello meno progredito dei tre: riassuntivamente si può affermare che in Marco Aurelio il male non risiede nelle cose, bensì nel giudizio che conferiamo alle cose stesse; inoltre è necessario criticare i propri giudizi senza lasciarsi plasmare dal giudizio degli altri, così come il filosofo non abbisogna di saperi in eccesso, dato che la razionalità gli è sufficiente[98].

In conclusione esamineremo le differenti interpretazioni degli studiosi che hanno preso in considerazione i tre *topoi* di Epitteto con la regola di vita tripartita di Marco Aurelio. Il primo che abbia mai notato una qualche relazione tra la dottrina del filosofo frigio ed il modello ternario di Marco Aurelio è stato proprio Adolf Bonhöffer, il quale, secondo la prospettiva che ci fornisce Pierre Hadot, paradossalmente non ha fatto caso a quanto questo legame potesse essere significativo per l'interpretazione dell'intero *εἰς ἑαυτόν*. Bonhöffer ha

---

[95] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.1, p. 181.

[96] Ivi, 4.8, 19-20, 23, 27, 49, 50.

[97] Cfr. Hadot [2005], cap. 2, § 3, p. 151; cfr. anche Marco Aurelio [2008], 4.2, 6, 12, 13, 16, 18, 24, 28, 38, 51.

[98] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.7 e 4.39 per i giudizi sulle cose; 4.11 per l'influenza altrui; 4.30 per la ragione del filosofo.

compiutamente esposto i tre *τόποι* di Epitteto, afferma Hadot, ha evidentemente compreso che tale tripartizione era opera di Epitteto medesimo e che Marco Aurelio la riprende nei suoi *Pensieri*. Ha pure evidenziato direttamente che i possibili parallelismi rinvenibili tra i tre *topoi* e "quel che si potrebbe pensare di scoprire in Cicerone e in Seneca" si dimostrano assai divergenti dalla tripartizione proposta da Epitteto e Marco Aurelio[99]. Eppure tale lavoro di Bonhöffer è passato sostanzialmente sotto silenzio di fronte ai suoi illustri successori, tra i quali si annovera Max Pohlenz[100]. Secondo Pierre Hadot si è trattato di un fraintendimento che si è diffuso tra gli studiosi riguardante alcune partizioni binarie che appaiono in Marco Aurelio, corrispondenti ai primi due temi del consenso alla volontà universale della natura e dell'agire conformemente alla ragione naturale. Tali partizioni hanno indotto gli interpreti a credere ad un riferimento al *Teeteto* platonico, precisamente ad un passo[101] in cui si abbinavano pietà e giustizia, teoria suffragata da alcuni paralleli in Cicerone che garantirebbero l'origine posidoniana di questo schema. In questo modo, sottolinea Hadot, si è persa di vista la connessione tra gli schemi ternari di Marco Aurelio e i *topoi* di Epitteto, poiché si è scambiato il raggruppamento delle prime due tematiche, che certamente risalgono a Platone, con una specie di rappresentazione tipica dell'età ellenistica, ovvero l'unione della pietà nei confronti degli dèi con i doveri nei confronti dell'umanità. In realtà, questi primi due temi, il consenso alla volontà della natura universale e all'azione razionale, acquisiscono sfumature molto più diversificate in Marco Aurelio[102].

Possiamo infine ribadire, seguendo il percorso interpretativo propostoci da Pierre Hadot, che i tre *τόποι* di Epitteto costituiscono realmente uno dei modi per comprendere più a fondo l'*A se stesso* di Marco Aurelio. Infatti sono anch'io

---

[99] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. II, pp. 30-165.

[100] Cfr. Pohlenz [1978].

[101] Cfr. Platone [2005], 176b, p. 129: "È per ciò che bisogna sforzarsi di fuggire quanto prima da qui verso lassù. Fuga è il rendersi per quanto possibile simili al dio; e questo rendersi simili è diventare giusti e santi, acquistando saggezza".

[102] Cfr. Hadot [2005], cap. 2, § 3, pp. 152-153.

dell'opinione che, ad ogni pensiero scritto, Marco Aurelio è ben conscio di ciò che fa: si addestra nella disciplina del desiderio, dell'azione o dell'assenso. "Così facendo, filosofa: fa della fisica, dell'etica, della logica"[103].

3.3.4. "La coerenza del Tutto"

Perché insistere tanto sull'analisi di queste tre dottrine dell'anima, questi tre *τόποι*? Cerchiamo ora di ricapitolare il nostro discorso sul legame tra Epitteto e Marco Aurelio.

Siamo arrivati alla conclusione che la disciplina del desiderio implica sostanzialmente il "ricollocarsi all'interno del Tutto cosmico", la disciplina dell'impulso il "ricollocarsi nel Tutto della società umana", e la disciplina del giudizio il "lasciarsi condurre dalla necessità logica imposta dalla Ragione che è in noi"[104]. Messe tutte insieme, queste tre concezioni riassumono l'ideale della vita filosofica stoica. Il filosofo deve infatti lasciare la propria prospettiva egocentrica e limitata della realtà per elevarsi allo sguardo sulle cose tipico della Ragione universale; questo è il tentativo comune proposto da Epitteto e da Marco Aurelio nei loro scritti. Non c'è altra via: "we should conform our will to what happens", conferma Bonhöffer; "philosophy transforms every adversity into a good"[105]. Il filosofo si riscopre dunque cittadino del mondo (*Manuale*, 1.9, 2.10), così come cittadino della Città umana (*Manuale*, 2.5), imitazione minore della Città cosmica. Inoltre se la sua ragione discende dalla Ragione universale, così sarà per quella di tutti gli altri uomini, fratelli accomunati dalla stessa razionalità, sia il servo sia il padrone (*Manuale*, 1.13), sia lo schiavo che l'imperatore. "Anche della «povera virtù, di cui tanto si discorre in tutti i sensi nelle scuole», Epitteto parla relativamente poco, tanto fondamentale è per lui la convinzione che la virtù dell'uomo [...] è da ricercarsi nella sua particolare natura, e cioè nella ragione"; "tutti gli uomini sono

[103] Ivi, p. 154.

[104] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 5, p. 97.

[105] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. II, § 1, pp. 42-43.

fratelli perché tutti discendono da Dio e portano in egual maniera dentro il loro petto la scintilla divina"[106], asserisce Pohlenz.

Relazionarsi con le tre discipline significa allora relazionarsi con la realtà nella sua completezza, in quanto esse investono i rapporti dell'essere umano nella loro totalità: precisamente intendono insegnare a interagire col cosmo, con gli uomini e con se stessi. Secondo gli stoici è infatti la dimensione della totalità a caratterizzare gli esseri viventi: ancora una volta, essere un tutto vuol dire essere coerenti con se stessi[107]. E, come giustamente sottolinea Bonhöffer, "A person should be concerned about the moral improvement of others all right, but he must first of all take care of his own moral development"[108]: solamente l'universo nella sua interezza può vantare la perfezione di una coerenza invincibile su cui basare la propria coerenza individuale.

Come ben sappiamo, nonostante il disegno divino verrà comunque portato a compimento, l'adesione dell'uomo alla coerenza della Ragione cosmica è sempre instabile e soggetta a cambiamenti. Per questo la dottrina dei tre temi d'esercizio, delle tre discipline, delle tre regole di vita, mira a rafforzare la propria coerenza soggettiva, invitando l'uomo a capovolgere incessantemente la sua posizione nel mondo ed i suoi schemi di vita quotidiana.

Possiamo allora affermare che "Marco Aurelio, l'imperatore-filosofo, lontano discepolo dello schiavo-filosofo, ha saputo magnificamente, nei suoi *Pensieri*, sviluppare e orchestrare questi temi dalla ricca armonia"[109].

---

[106] Cfr. Pohlenz [1978], pp. 114, 126.

[107] Cfr. cap. 2, § 1, p. 19 e segg.

[108] Cfr. Bonhöffer [1996], cap. II, § 1, p. 37.

[109] Cfr. Hadot [2006], cap. 5, § 5, p. 98.

4. LA FILOSOFIA, IL POTERE E L'AZIONE

Il lavoro svolto finora, mirato a fornire un'adeguata introduzione alla filosofia di Marco Aurelio, giunge finalmente a compimento in quest'ultimo capitolo, volto a evidenziare le questioni nodali del pensiero dell'imperatore filosofo: è dunque possibile inquadrare i *Pensieri* come esercizi spirituali, oppure vanno piuttosto interpretati come un'apologia sulla gestione dell'Impero? In secondo luogo, il rivolgersi «a se stessi» conduce effettivamente ad un'azione reale ed efficace nei propri confronti, oppure c'è il rischio di rimanere limitati ad una dimensione ideale scissa dalla vita quotidiana e dalle sue esigenze? E che ripercussioni avrà tale scelta di vita filosofica nei confronti degli altri? Più precisamente, Marco Aurelio riuscì davvero ad essere sia imperatore che filosofo, oppure questi ruoli furono tali per cui ciascuno escluse di fatto l'altro? Questi sono gli interrogativi a cui daremo ora risposta, comparando le varie opinioni degli studiosi (non soltanto filosofi) che si sono occupati di tali problematiche, per giungere infine a presentare una visione il più ampia possibile su cosa scrisse e chi fu realmente l'uomo, l'imperatore e il filosofo Marco Aurelio.

4.1. I Pensieri *come esercizio spirituale*

Lo studioso di Marco Aurelio più tradotto in Italia è sicuramente Pierre Hadot. Le sue teorie sono già state diffusamente trattate nei capitoli precedenti: come abbiamo potuto vedere, egli è un convinto assertore della teoria dei *Pensieri* interpretati come esercizi spirituali, nonché dell'identificazione dei tre *topoi* di Epitteto nella tripartizione filosofica di Marco Aurelio e della "cittadella interiore". Di recente sono state avanzate delle interpretazioni con un taglio differente da quella di Hadot, le

quali vanno ad affiancarsi ad essa alla pari e vanno dunque sicuramente tenute presenti.

Per cominciare, secondo Pierre Hadot i *Pensieri* hanno un solo tema di fondo specifico e ricorrente, ovvero la filosofia: cosa significa ciò? A detta del filosofo francese, "per gli Antichi in generale, e in particolare per gli stoici e per Marco Aurelio, la filosofia è soprattutto un modo di vivere"[1].

È interessante adesso accostare a tale parere quello di Pierre Grimal, storico e latinista francese, che nella sua monografia su Marco Aurelio sottolinea invece il notevole distacco che separa le considerazioni filosofiche nei *Pensieri* dall'effettiva pratica quotidiana del potere durante gli anni della loro stesura. Certo, in realtà è facilmente riscontrabile una qualche influenza dello stoicismo sull'azione politica dell'imperatore filosofo: basta pensare alle norme che dettò come legislatore, inspiegabili se considerate soltanto come frutto della sua educazione e del suo carattere, mentre sono invece sicuramente più comprensibili se inscritte in una sua personale visione universale e sociale di ispirazione stoica. O, ancora, ricordando il suo proposito di estendere i confini dell'Impero, dilatandolo secondo il disegno della monarchia universale proprio dell'ideologia stoica. Tuttavia, afferma Grimal, di tutto ciò nei *Pensieri* ritroviamo di fatto soltanto echi davvero flebili, quasi impercettibili. Come si può allora spiegare una combinazione di queste due parti, cioè dell'onnipotente sovrano e del filosofo stoico, nell'esistenza di Marco Aurelio?[2]

La tesi di Hadot sulla filosofia come modo di vivere è stata inoltre contestata a più riprese da Christoph Horn, il quale si chiede la fondatezza del fatto che lo "scopo della filosofia è cambiare la mentalità e guidare il comportamento", dubitando

---

[1] Cfr. Hadot [2006], cap. 3, § 1, p. 41.

[2] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 260; come esempio si veda ivi, cap. VI, p. 197: "Abbiamo ricordato i documenti sulla legislazione di Marco Aurelio, essenzialmente le iscrizioni, che riguardano soprattutto l'amministrazione provinciale e i rescritti, i responsi, i giudizi raccolti nel *Digesto* e anche nel Codice giustinianeo, nei Frammenti Vaticani, nelle *Institutiones* ecc.".

dell'esistenza stessa delle numerose prove che avrebbero dovuto attestarne la validità e che invece, a suo parere, "non sono facilmente rintracciabili"[3].

Eppure Hadot insiste nell'evidenziare come i *Pensieri*, "con uno sforzo continuo", delineino la maniera giusta di vivere che l'uomo virtuoso deve sempre avere sotto gli occhi. Se l'uomo comune vive pensando in modo banale, agendo a caso, subendo passivamente e imprecando contro il Destino, l'uomo virtuoso cercherà invece continuamente, per quanto è in suo potere, di agire servendo gli uomini con giustizia, accettando con serenità gli accadimenti che gli toccano in sorte, nonché pensando rettamente e con verità "alla rappresentazione presente, perché niente si infiltri cui tu non abbia dato il tuo assenso"[4].

D'altro canto Horn giustifica la sua posizione adducendo ben due specifiche motivazioni: da un lato il fatto che "non esiste tra ellenismo, età imperiale e tarda antichità alcuna continuità istituzionale priva di fratture", mettendo perciò in dubbio che possa allo stesso tempo sussistere una continuità a livello contenutistico degli insegnamenti. Dall'altro il fatto che "è evidente quanto le scuole filosofiche dell'impero romano fossero interessate all'ortodossia dell'insegnamento, al rispetto della tradizione, al commento dei testi e alla sintesi di differenti posizioni"[5], come abbiamo potuto notare in precedenza a proposito, per esempio, di Seneca e di Cicerone[6], e dunque alla difficoltà che ciò comporterebbe per una filosofia che intende "cambiare la mentalità e guidare il comportamento".

Il passo più sopra richiamato da Hadot (*Pens.* 7.54) apre però un'ulteriore ed importante argomento che andremo ora a trattare, ovvero come ottenere un maggior controllo di se stessi dando l'assenso alle corrette rappresentazioni.

---

[3] Cfr. Horn [2005], cap. 1, pp. 31-32: "Tutte le scuole più importanti o i filosofi si sarebbero dovuti impegnare per scoprire le basi di una condotta di vita adeguata e formularne le regole, sia generali sia individuali". Cosa che, secondo l'autore, evidentemente non è mai avvenuta.

[4] Cfr. Marco Aurelio [2008], 7.54, p. 287.

[5] Cfr. Horn [2005], cap. 1, p. 41.

[6] Cfr. cap. 2, § 2.1.1.

4.2. L'azione nei confronti di se stessi

I *Pensieri* sono, nell'interpretazione di Pierre Hadot, degli esercizi spirituali stoici. Si può ulteriormente precisare il fatto che, tramite tali esercizi, Marco Aurelio intendesse stabilire dentro di sé un discorso interiore, delle disposizioni profonde che gli avrebbero dato la forza di praticare in concreto, nella sua quotidianità di imperatore, le tre regole d'esercizio proposte da Epitteto. Partendo dunque dalle posizioni di Hadot sulla riproposizione della struttura ternaria nell'azione filosofica, cercheremo ora di affrontare lo sviluppo di tali premesse con le loro intrinseche contraddizioni nei seguenti paragrafi.

4.2.1. La disciplina dell'assenso nei Pensieri

Per capire l'incidenza che la propria azione può avere su se stessi, bisogna prima di tutto partire dal rapporto conoscitivo tra l'individuo ed il mondo che lo circonda. Così Angelo Giavatto, studioso contemporaneo specialista in filosofia e in filologia antica, definisce le implicazioni etiche sottese al processo conoscitivo, rifacendosi chiaramente ad Hadot: è necessario partire dalla tipica struttura ternaria definita da Epitteto, richiamantesi a sua volta alla tripartizione della filosofia secondo lo stoicismo. Come abbiamo detto, tale struttura è formata dalla «disciplina dell'assenso», associabile alle impressioni ed assimilabile alla logica, dalla «disciplina del desiderio», riconducibile alla fisica, e dalla «disciplina dell'azione», equivalente all'etica. Sostanzialmente, sostiene Giavatto, "la concezione della conoscenza e del pensiero è riportata da Hadot alla «disciplina dell'assenso»"[7], perciò è da qui che dovremo procedere per definire la cittadella interiore, quell'orticello sicuro ed inattaccabile che Marco Aurelio vide nell'animo fortificato del saggio stoico.

[7] Cfr. Giavatto [2008], cap. 1, § 1, p. 31.

Ma in cosa consiste precisamente tale disciplina dell'assenso? Essa corrisponde nel "non accettare in se stessi alcuna rappresentazione che non sia oggettiva o adeguata"[8], dice Hadot. Il procedimento consiste in più fasi: il soggetto, da un punto di vista epistemologico, è legato al mondo esterno tramite la sensazione (*aisthêsis*), un processo fisico in cui l'impressione di un oggetto esterno si trasmette all'anima; poi, attraverso tale processo, nell'anima s'imprime una rappresentazione (*phantasia*) dell'oggetto esterno, più specificatamente nella parte dirigente dell'anima stessa (*hêgemonikon*). La rappresentazione, c'informa sempre Hadot, ha una valenza duplice: da una parte si sostituisce all'oggetto, inviandoci l'immagine di esso, ma dall'altra introduce una vera e propria modificazione nell'anima del soggetto ricevente, accompagnandosi dunque ad un *discorso interiore* che scaturisce dalla natura dell'oggetto che ha provocato tale *phantasia*[9].

Tuttavia, esiste una sola «rappresentazione adeguata» od «oggettiva» (*phantasia katalêptikê*) della realtà, ed è precisamente quella che genera in noi un discorso interiore che si limita a riportare puramente l'accadimento, scevro di alcun giudizio soggettivo di valore.

Prima di fare qualunque altra considerazione, dobbiamo comunque ricordarci che "questo schizzo è tuttavia ideale. La realtà dei fatti è caratterizzata da insidie percettive continue: le cose possono essere intrinsecamente ingannevoli, i canali percettivi ottusi, impressioni perniciose possono insinuarsi nella coscienza; le impressioni mentali possono aggiungere ai dati esterni inutili motivi di turbamento e fuorviare l'individuo con un'interpretazione fallace della realtà. Tali rischi si rivelano tuttavia per Marco Aurelio non fonte di scetticismo epistemologico, ma ragione per perseguire con costanza il proprio lavoro sulle impressioni"[10].

Ho ritenuto opportuno riportare integralmente questo passo di Giavatto per cercare di collegare le teorie filosofiche di Marco a quella che doveva esserne la pratica quotidiana, ricca appunto di difficoltà contingenti che possono persino

---

[8] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 1, p. 99.

[9] Ibidem.

[10] Cfr. Giavatto [2008], cap. 1, pp. 62-63.

trasformarsi in occasioni di crescita spirituale. Ma su questo torneremo a tempo debito parlando dell'azione con riserva.

A questo punto è chiaro che si pongono due tipologie differenti di discorso interiore: sia Epitteto che Marco Aurelio distinguono una netta contrapposizione tra il discorso interiore «oggettivo», semplice descrizione della realtà, e il discorso interiore «soggettivo», "che fa intervenire considerazioni convenzionali o passionali estranee alla realtà"[11]. Le rappresentazioni del discorso oggettivo di per sé non aggiungono niente alla realtà, bensì la descrivono nella sua nuda essenza, impedendo così ai giudizi di valore di offuscarne l'oggettività. Visto dunque che le rappresentazioni vengono deprivate da ogni caratterizzazione soggettiva, è possibile identificare alcunché di "fisico" in questa definizione di rappresentazione; anzi, per il fatto stesso che il campo della logica ha bisogno del campo della fisica per realizzarsi, potremo allora collocare tali discorsi sulle rappresentazioni all'interno dell'orizzonte della Natura universale e della disciplina del desiderio[12]. L'uomo perciò da un lato deve fare attenzione a dare l'assenso alle corrette rappresentazioni della realtà (*phantasiai*), e se possibile concatenarle tra loro[13], mentre dall'altro deve stare attento che non si generi nel suo *hêgemonikon* un'opinione in disaccordo con la natura[14]. Poi "il fatto che Marco Aurelio ribadisca con convinzione che spetta all'uomo mantenere saldo il proprio *hêgemonikon*, e che dunque debba garantirsi una corretta capacità di formulare opinioni in riferimento alla realtà, determina una forte responsabilizzazione nel soggetto che deve decidere; e anzitutto si tratta di compiere una scelta morale di base (*proairesis*) che significa autonomia, coerenza e corrispondenza al *logos* dell'universo"[15]. Quindi è per questo che la disciplina dell'assenso, così come la disciplina del desiderio, rivestono una così grande importanza nella definizione del sé in Marco Aurelio secondo Pierre Hadot: perché

---

[11] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 1, pp. 101-102.

[12] Ivi, pp. 102-103.

[13] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.4, pp. 165-167.

[14] Ivi, 3.9, p. 173.

[15] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 192.

ambedue contribuiscono a definirne la dottrina della cittadella interiore, che ora andremo ad analizzare.

4.2.2. La cittadella interiore e il dominio di sé

Le cose non toccano l'anima. Più e più volte Marco Aurelio fa riferimento a questa completa esteriorità delle cose rispetto a noi[16], più di quanto non lo faccia Epitteto nelle diatribe tramandateci da Arriano. Ciò non significa che le cose non siano la causa delle *phantasiai* che vengono prodotte nell'anima, anzi; il rapporto oggetto-rappresentazione può essere definito come un rapporto causa-effetto, per cui va debitamente inscritto nella catena degli avvenimenti necessari voluti dal Destino. Ciononostante, tale rapporto nell'*hêgemonikon* non rappresenta altro che un'opportunità per accrescere il proprio discorso interiore, il quale perciò resta in realtà perfettamente libero[17].

Ma, per comprendere meglio ciò che Marco Aurelio intende quando afferma che le cose sono a noi esterne, bisogna ricordare il duplice significato che la parola «anima» può avere per gli stoici. In primo luogo essa rappresenta il *pneuma*, ovvero una realtà costituita d'aria che anima il nostro corpo e che ne riceve le impressioni (*phantasiai*) dai corpi esterni. In secondo luogo s'intende l'*hêgemonikon,* la parte superiore o dirigente dell'anima, l'unica che può, a detta degli stoici, essere veramente libera, poiché sola può decidere se concedere o meno l'assenso al discorso interiore che delibera sull'oggetto raffigurato dalla *phantasia*. Inoltre "è da osservare ancora che, per Marco Aurelio, l'*hêgemonikon* ha la capacità di essere perfettamente autonomo, di «bastare a se stesso»; soprattutto può in sé (*eis heauton*) «raccogliersi» (*pens.* 7.28)"[18]. Resta dunque nelle mani dell'uomo il potere di vagliare le proprie rappresentazioni, cioè il potere di gestire l'accesso alle informazioni del mondo esterno: questa definizione trova compimento

[16] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.3, pp. 181-185; 5.19, p. 227; 6.52, p. 265; 9.15, p. 339.

[17] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, pp. 103-104.

[18] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 192.

nell'immagine, resa celebre da Hadot, della cittadella interiore, "la frontiera che le cose non possono superare, il limite [...], baluardo inviolabile di libertà"[19].

Questa capacità dell'uomo di configurare il proprio rapporto con il mondo in base al giudizio sulle cose ha bisogno di essere controllata da un preciso sistema di regole. Tali regole, di natura evidentemente morale, creano quindi un ponte tra la disciplina dell'assenso e l'etica, dunque con la disciplina dell'azione: il pronunciamento di un giudizio sulle cose non può infatti ignorare la dottrina degli indifferenti, dovendo cioè applicarsi a quanto è riconosciuto come vero bene o vero male. Insomma, il saldo dominio sulle impressioni consente di ottenere uno strumento di discernimento sul piano morale[20].

Come ci ricorda Pohlenz, le passioni "sono esperienze che gli capitano tutti i giorni, e il motivo fondamentale che percorre le sue *[di Marco]* riflessioni è quello di corazzarsi contro tali esperienze con ogni possibile considerazione razionale, in modo da non essere distratto dal suo dovere"[21].

Di per sé Marco Aurelio non intende dire che le cose rimangono ferme fisicamente, bensì che restano «in se stesse», non si danno pena per noi; siamo noi, piuttosto, che ci diamo pena per esse, che vogliamo conoscerle e che ci lasciamo spaventare da esse. Perciò soltanto l'uomo può, grazie alla sua facoltà di decidere, lasciarsi prendere o meno dalle preoccupazioni e dal turbamento interiore. Le cose di per se stesse non sono né buone né cattive, e dunque non dovrebbero disturbarci[22].

"Il saggio non si lamenta. Non cerca nulla di esterno a se stesso. Può fare a meno della solitudine così come della folla. La morte non lo emoziona". Così Charles Parain, storico e antropologo francese, riassume in brevi battute l'ideale del saggio stoico così come l'abbiamo tratteggiato in Marco Aurelio. Ma "fu davvero così facile, per Marco, elevarsi a quel livello di distacco in cui l'essere umano, impassibile e impavido, trascura, disdegna, disprezza le circostanze esterne", insiste

---

[19] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, pp. 104.

[20] Cfr. Giavatto [2008], cap. 1, § 1, p. 33.

[21] Cfr. Pohlenz [1978], p. 141.

[22] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p. 104.

Parain? Certo, l'imperatore filosofo perdura nel presentarla come l'unica soluzione possibile e necessaria, ripetendosi le medesime esortazioni di pagina in pagina nei *Pensieri*, ma, continua lo storico, la sicurezza nelle sue parole è in realtà dissimulazione per l'inquietudine della sconfitta. "Si sforzava di corazzarsi d'indifferenza anche nei confronti dei suoi *[parenti e amici]*. Ma poteva sbarazzarsi della sensibilità come di una cattiva abitudine?" Ecco che vediamo l'emergere di un Marco Aurelio diverso, osservato da una prospettiva differente da quella prospettata finora, forse più umana, sicuramente più contraddittoria e malferma. Una prima lettura dei *Pensieri*, conferma Parain, ci fornisce infatti l'impressione di un Marco Aurelio "piuttosto compassato", sicuro di sé, che sa quel che dice[23]: ma ad una lettura più approfondita, sia sotto l'aspetto contenutistico che linguistico, vengono alla luce più di frequente "l'esitazione del dubbio, l'angoscia dell'impotenza"[24].

Adesso però procederemo ad analizzare i passi in questione e ad approfondire l'argomento.

Abbiamo detto che il rapporto che l'uomo ha con le cose coinvolge il nostro discorso interiore e gli indifferenti. In particolar modo, l'esercizio del principio direttivo e della facoltà dell'assenso si applicano ad un campo specifico, ovvero a quello dei *giudizi di valore*. In altre parole, l'interpretazione stoica del bene e del male porta a rovesciare totalmente la propria concezione del cosmo, spogliando gli oggetti o gli avvenimenti dai falsi valori che gli uomini tendono ad attribuirgli, permettendo così di vedere la realtà nella sua crudezza[25]. Si badi bene, però, che se

---

[23] Cfr. p.e. Marco Aurelio [2008], 11.34, p. 405, rifacendosi ad Epitteto: "Diceva Epitteto che mentre si bacia il proprio figlioletto conviene mormorare dentro di sé: "Domani forse morirai". "Questo è di cattivo augurio!" "Non lo è" – rispondeva – "Sono parole che significano un fatto naturale. O, allora, sarebbe di cattivo augurio anche parlare di spighe mietute". Ma, aggiunge Parain, "ogni malattia dei suoi figli lo vedrà tormentarsi per l'inquietudine".

[24] Cfr. Parain [1993], cap. IV, p. 65.

[25] Cfr. Marco Aurelio [2008], 7.68, p. 295: "La capacità di giudizio dice all'accadimento: "Sei questo nella sostanza, anche se secondo l'opinione comune appari diverso".

"l'egemonico [...] fa in modo che ogni accadimento gli appaia come vuole"[26], ciò non vuol dire che può immaginarsi qualunque cosa riguardo la realtà, bensì che è libero di associare agli oggetti il valore che desidera.

La disciplina dell'assenso ci si mostra dunque come uno sforzo costante per spazzar via tutti i giudizi di valore che possiamo dare su ciò che non dipende da noi: spogliati da ogni predicato affibbiato dagli uomini, gli avvenimenti del mondo possono così finalmente esibirsi nella loro "selvaggia bellezza". La realtà stessa è così percepita dal punto di vista della Natura universale nel suo eterno mutamento, di cui la nostra esistenza non è che una piccola increspatura. In altri termini, grazie alla disciplina dell'assenso, la trasformazione della coscienza del mondo implica anche un'evoluzione della coscienza dell'io.

Secondo dunque la tesi di Hadot, nella prospettiva della fisica stoica, nella quale gli accadimenti sono ineluttabilmente intessuti nella trama del Destino, "l'io prende coscienza di se stesso come di un isolotto di libertà in seno all'immensa necessità. Questa presa di coscienza consisterà nel delimitare il nostro vero io in opposizione a ciò che crediamo essere il nostro io. Questa sarà la condizione stessa della pace dell'anima: più nulla potrà colpirmi, se scopro che l'io che credevo di essere non è l'io che sono"[27]. Quindi saper delimitare il proprio io come saper costruire e fortificare la cittadella interiore che è in noi. Vediamo ora com'è possibile realizzarlo analizzando i vari ambiti che costituiscono la nostra identità.

4.2.2.1. La delimitazione dell'io

Diverse volte Marco Aurelio rievoca nei *Pensieri* il bisogno, per l'io e la parte dirigente dell'anima, di circoscriversi, di delimitarsi in se stessi, premurandosi di descrivere anche le modalità di questo esercizio[28]. Il principio di base che soprintende all'esercizio di circoscrizione di se stessi è ancora una volta ripreso

[26] Cfr. Marco Aurelio [2008], 6.8, p. 241.

[27] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p. 108.

[28] Cfr. p.e. Marco Aurelio [2008], 12.3, p. 409.

dall'inizio del manuale di Epitteto: si tratta della nota differenza tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi. Il saper delimitare se stessi incomincia con l'analizzare gli elementi che costituiscono l'essere umano: in primo luogo è necessario riconoscere che né il corpo né l'anima (intesa come soffio vitale) mi appartengono propriamente. Ciò non mi esime chiaramente dal prendermene cura a dovere. Nel passo succitato (*Pens.* 12.3) Marco Aurelio delimita con doviziosa perizia i diversi cerchi che circondano l'io, nonché l'esercizio che consiste nel rifiutarli come estranei all'io stesso[29]. Nell'immagine della cittadella proposta da Hadot, come suggerisce Maso, "l'uomo deve mostrarsi in grado di resistere alle avversità che dall'esterno si accaniscono", e perciò Marco Aurelio si ritrova costretto a tratteggiare una "strategia di vita interiore di tipo «difensivo»". Infatti possiamo già qui identificare una sorta di "cerchi" dell'io nella vita dell'imperatore-filosofo, quasi fossero delle vere e proprie "cinte di mura": in quanto *sovrano* di un immenso impero, egli aveva il dovere di "«difendere» i confini e la centralità della civiltà romana all'interno dello svolgersi delle vicende della storia e dell'universo medesimo"; in quanto *uomo*, doveva mirare a "realizzare una società dove i rapporti di reciprocità, e dunque di un'amicizia salda e coerente garantiscano gli uomini l'un l'altro"; ed infine, in qualità di *persona*, doveva cercare di rendere forte ed affidabile il proprio *hêgemonikon*[30].

Invece in *Pens.* 12.3 il primo cerchio, il più esterno, è rappresentato dagli *altri*[31]. Il secondo è poi individuato nel passato e nel futuro: ricordiamo infatti che, secondo Marco Aurelio, per prendere realmente coscienza del nostro vero io bisogna saper prima di tutto «circoscrivere il *presente*», separandosi cioè da ciò che non ci appartiene più, ovvero le nostre azioni e le nostre parole passate e future. Soltanto il presente resta davvero in nostro potere. Il terzo cerchio riguarda invece il dominio delle emozioni involontarie che provengono dalle impressioni ricevute dal corpo e

---

[29] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, pp. 109-111: ricordo a tal proposito il discorso svolto in precedenza sulla dottrina dei cerchi concentrici di Ierocle (cap. 2, § 1.2.4, pp. 38-39).

[30] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.5, pp. 196-197. Cfr. anche Marco Aurelio [2008], 6.30, pp. 251-253.

[31] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.4, pp. 165-167.

dall'anima: difatti l'*hêgemonikon* non può impedire alle sensazioni, in quanto fenomeni naturali, di penetrarlo, però può evitare di aggiungere alcun giudizio di valore al loro riguardo, assicurando così l'unità della coscienza dell'essere vivente alla coscienza cosmica del principio dirigente universale[32].

Il quarto ed ultimo cerchio concerne invece il corso degli eventi, ovvero il *Destino* ed il tempo in cui esso si manifesta[33]. Se sapremo cioè riconoscere che tale flusso degli eventi e delle cose non ci riguarda, allora, dice Marco Aurelio, il nostro io verrà «innalzato al di sopra dei legami del Destino» stesso; di conseguenza l'io prenderà finalmente coscienza della sua libertà, non agendo se non ponendo la propria ragione in comunione con la Ragione universale[34]. A tal proposito Charles Parain riconosce che in *Pens.* 4.40 "il mondo viene così definito come un insieme coerente, in cui tutto si collega e si condiziona a vicenda", così come in *Pens.* 4.43, per cui "tutto è in moto perpetuo, in continua trasformazione. Tutto cambia, e cambia sempre".

Però lo storico ed antropologo individua anche un problema, una contraddizione che il razionalismo quivi prospettato da Marco Aurelio non sembra neanche sfiorare, "un limite che lo paralizza" e che lo "rende già sterile": si tratta del progresso tecnico, settore di primaria importanza che l'epoca imperiale ha letteralmente bloccato, rinunciando a qualsivoglia avanzamento. Infatti, sostiene Parain, da ciò deriva l'incapacità di Marco Aurelio di comprendere la legge del moto della storia, la quale non è altro se non progresso indefinito; invece di superare se stesso nel "sentimento della vita in permanente sviluppo della società", l'imperatore filosofo si lascia travolgere dall'idea che la vita del singolo è qualcosa di effimero, e che soltanto fortificando l'individuo si può progredire. "Come se i problemi giganteschi posti dalla Storia potessero trovare soluzione in un progresso morale dell'individuo indipendente dal progresso della società, in un autosufficiente progresso morale!"[35], conclude Parain.

---

[32] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.40, p. 201.

[33] Ivi, 4.43, p. 203; 5.23, p. 229.

[34] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, pp. 111-113.

[35] Cfr. Parain [1993], cap. IV, p. 63.

Si potrebbe pensare che quest'ultima affermazione di carattere storico sia non pertinente o quantomeno poco rilevante per il nostro discorso, in quanto stiamo trattando la figura di Marco Aurelio sotto un aspetto strettamente filosofico. Non sono d'accordo. Secondo me se vogliamo ottenere una visione d'insieme davvero più ampia, anche sotto l'aspetto filosofico, dell'*uomo* Marco Aurelio, allora dobbiamo tener conto non soltanto del filosofo o dell'imperatore, bensì di tutt'e due.

Ancora una volta, Pierre Hadot ci suggerisce di riscoprire i tre *topoi* di Epitteto nell'esercizio di circoscrivere se stessi: nella disciplina dell'assenso, non approvando i giudizi di valore che subirebbero l'influenza del corpo e del *pneuma*; nella disciplina del desiderio, riconoscendo che tutto quel che non riguarda la mia scelta morale è indifferente; nella disciplina dell'azione, non curandosi del corpo e del soffio vitale per innalzarsi alla prospettiva universale della Ragione e del bene comune ad ogni uomo[36]. Maso inoltre ci ricorda che, secondo la dottrina proposta da Hadot, "in rilievo è posto l'*hêgemonikon* che si regola in riferimento ai tre fondamentali tipi di relazione: con il cosmo, con gli esseri umani e con se stessi [...] al centro sta la contemplazione del cosmo e della natura"[37].

L'*hêgemonikon* è in fondo il centro del pensiero e dell'azione: così isolato, ritornato a se stesso, il vero io secondo Marco Aurelio è paragonabile allo *Sphairos* di Empedocle, ovvero allo stato di unità dell'universo che, grazie all'amore, opposto alla divisione dovuta all'odio, diviene "uno sfero rotondo che gode della sua beata unicità"[38]: secondo la tradizione filosofica, lo *Sphairos* di Empedocle rappresentava il simbolo del saggio. Quest'immagine corrisponde ovviamente "all'ideale della cittadella interiore, inespugnabile, impenetrabile, che rappresenta l'io che si è delimitato da se stesso". Tale azione di delimitazione dell'io opera perciò una distinzione tra ciò che crediamo sia il nostro vero io (corpo, *pneuma* ed emozioni che essa prova) e ciò che è il nostro vero io, la nostra facoltà di scelta: il principio direttivo. Tuttavia secondo Pierre Hadot esistono due diverse tipologie di libertà,

---

[36] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p.114.

[37] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.4, p. 193.

[38] Sempre in Marco Aurelio [2008], 12.3, p. 409.

nonostante Marco Aurelio non ne faccia esplicita differenziazione: una è appunto la *libertà di scelta*, ovvero la capacità con cui l'*hêgemonikon* può rendersi buono o cattivo, l'altra è la *libertà reale*, secondo la quale, avendo scelto il bene morale e la Ragione universale, l'*hêgemonikon* giustifica con verità i suoi giudizi, i suoi desideri e le sue volontà. Solo quest'ultima è davvero definibile come la vera e propria libertà[39].

Ecco finalmente definita più compiutamente la cittadella interiore: essa è l'*hêgemonikon*, «l'inespugnabile principio dirigente», reso tale grazie alla sua libertà di scelta e tanto più difficile da forzare se identificato con la Ragione universale, fonte di liberazione per tutto ciò che può rendere in schiavitù i suoi giudizi, desideri e volontà. A ragion veduta Pohlenz asserisce che "il tuo *hêgemonikon* diventa invincibile se si ripiega completamente su se stesso e in ciò trova il suo soddisfacimento. Una salda rocca è lo spirito che si mantiene libero dalle passioni (VIII 48)"[40]. Maso ci ricorda inoltre che l'immagine della cittadella deriva da quella del «ritiro» in se medesimi (*anachôrein*)[41]. Tuttavia bisogna stare attenti a non rinunciare a tal punto ad ogni relazione esterna da non poter più praticare i vantaggi conseguiti dal nostro stesso «ritiro»: anzi, tale «ritiro» dev'essere utilizzato come mezzo per rivalutare positivamente ciò che è fuori di noi, in un movimento alternato che procede dalla nostra sicura fortezza agli altri a noi esterni, per poi ritornare dal mondo e dalla società alla nostra rinnovata interiorità[42]. Così, scoprendo che è libero di giudicare, di valorizzare gli eventi a piacere e di non essere costretto a commettere il male morale, il principio dirigente prova apparentemente una sensazione di

---

[39] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, pp. 115-116.

[40] Cfr. Pohlenz [1978], p. 140.

[41] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.3-4, pp. 181-185: "Ti è lecito, in qualunque momento lo desideri, ritirarti in te stesso. E in nessun luogo un uomo si può ritirare più tranquillamente e con meno problemi che nella sua anima. [...] Ricordati di ritirarti in questo campicello che ti appartiene e, prima di ogni cosa, non tormentarti, non crearti tensioni, sii libero".

[42] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.5, pp. 197-198.

sicurezza e di libertà assolute: nulla, ma proprio nulla può più violarlo o disturbarlo[43].

Ma siamo sicuri che le cose vadano davvero così? "Sembrerebbe quantomeno ingenuo condividere con Marco Aurelio l'idea che la propria «anima» possa essere orientata esclusivamente in senso razionale e si trasformi, di conseguenza, in una sorta di «eccelsa rocca»", esordisce Christoph Horn. E se pure l'ideale della felicità fosse proprio questo, un tale ideale risulterebbe poi praticabile? E per quale motivo, secondo la prospettiva di Marco Aurelio, fattori che non dipendono da noi, cioè circostanze totalmente casuali, vanno relegate come del tutto marginali? E da quando il nostro corpo, la nostra anima e le nostre emozioni sono a nostra completa disposizione, anzi sono influenzabili se non governabili tramite la ragione? Queste sono essenzialmente le obiezioni che Horn muove al modello sulla gestione di sé avanzato da Marco Aurelio e promosso da Hadot. Certo, precisa Horn, "si può escludere con sicurezza che i modelli etici dell'antichità riflettano un ingenuo ottimismo morale. Piuttosto, la prassi terapeutica dell'antichità è fondata su teorie ben ponderate riguardo alla vita spirituale dell'uomo e a un'appropriata scelta comportamentale"[44].

Nel suo libro Horn non si limita a criticare la fondatezza delle teorie di Marco Aurelio, bensì avanza delle controproposte che vanno a rivestire il senso dell'etica antica di un significato completamente nuovo. Tra i vari giudizi esposti io ho personalmente trovato di un certo interesse la tesi di Michel Foucault, che "negli ultimi anni della sua vita [...] si dedicò allo studio delle tecniche antiche di autoformazione della personalità"[45].

Infatti, prosegue Horn, la cura di sé nel periodo romano vanta un vasta gamma di «tecniche del sé» , nonché di un «estetica dell'esistenza». Questi strumenti erano utili al singolo individuo per focalizzare i temi fondamentali dell'esistenza (l'amicizia, i sentimenti, la morte...). Secondo me è inoltre curioso il fatto che per Foucault

---

[43] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p. 117.

[44] Cfr. Horn [2005], cap. 4, pp. 137-138.

[45] Ivi, cap. 6, p. 219.

l'antica ascesi non abbia niente a che vedere con rinunce e sacrifici; piuttosto, nell'Antichità si parlerebbe da un lato di esercizi pratici volti a coltivare il rispetto per il vero bene ed una condotta morale, dall'altro a decidere un proprio atteggiamento personale ed un personale modo di vivere. Entro le varie parti dell'antica cultura di sé, Foucault privilegia in particolare la circostanza per cui ogni pratica, regola o prescrizione a cui si sottomette la propria vita sia autoimposta, non calata da una qualche legge sociale, statale o divina. "A ciò si aggiungono: il fatto che la «guida dell'anima» non viene ritenuta un compito solamente individuale, ma sociale; l'idea di una condotta di vita consapevole, quindi il pensiero socratico del mettere alla prova se stessi; e infine il coltivare la capacità di godere dei piaceri corporei"[46].

4.2.2.2. «Tutto è opinione»

Abbiamo finora trattato dell'azione nei confronti di se stessi parlando della dottrina dell'assenso, della delimitazione del sé e della cittadella interiore. Questo perché, secondo gli stessi stoici, i desideri e gli impulsi ad agire *sono* sostanzialmente assensi: la loro nozione rimanda senza dubbio ad un «movimento verso», ma non è possibile scindere tale movimento dall'adesione interiore ad un giudizio, ad un determinato discorso riguardo ad essi[47]. Ad un discorso che si richiama, se vuole essere coerente col Tutto, all'armonia cosmica che permea l'universo della Ragione. Quindi da ciò nasce "la necessità di uniformare le proprie tendenze e il proprio desiderio a ciò che è giusto e si deve fare. Come subito si coglie, è questa la tipica strategia che consente allo stoicismo di tradursi coerentemente in progetto etico"[48].

---

[46] Cfr. Horn [2005], cap. 6, pp. 220-221.

[47] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p. 120.

[48] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.4, p. 193.

A questo punto, conclude Pierre Hadot, possiamo affermare insieme a Marco Aurelio che «tutto è opinione»[49], cioè tutto è questione di un sapere che mette in gioco ogni nostro modo di vivere. Ma, si badi bene, in tal modo "si apre lo spazio all'"opinione", non nel senso di *doxa*, ma in quello più tecnico di "giudizio/ valutazione" (*hupolêpsis*): essa diventa il perno della relazione uomo-mondo"[50]. Spesso infatti Marco Aurelio asserisce che "tutto è opinione"[51], che essa è a disposizione dell'uomo e che alla fine "tutte le cose sono le opinioni che ne abbiamo"[52]. Tale dottrina comporta che gli uomini desiderino naturalmente il bene, e che se tale desiderio viene meno è soltanto a causa dell'ignoranza dell'uomo stesso; gli stoici, infatti, teorizzavano che la gran parte dell'umanità si trovasse nel male contro la stessa propria volontà. Si tratta, ci spiega Eva Di Stefano, di un'antica reminiscenza platonica fondata sull'idea socratica che l'anima umana anela per natura al bene ed altrettanto spontaneamente si rivolge verso ciò che sembra esserlo. Gli stoici, Epitteto, e dunque Marco Aurelio, riprendendo tale dottrina, "affermano che «tutto è questione di giudizio» e che le passioni dell'anima sono esse stesse falsi giudizi"[53].

Ma se tutto è opinione, allora lo stesso varrà sia che si tratti della disciplina dell'assenso, sia della disciplina del desiderio, sia della disciplina dell'azione, propone Hadot. "Le ultime due si riducono, dunque, alla prima?" No, afferma il filosofo francese, perché si esercitano sempre in campi differenti della realtà: il rapporto con la Natura universale è l'ambito del desiderio, il rapporto con la natura umana è l'ambito dell'azione, il rapporto con me stesso è l'ambito dell'assenso. Tuttavia, "ciò non toglie che sia lo stesso metodo a venire esercitato in queste tre

---

[49] Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.15, p. 155; 12.26, pp. 419-421.

[50] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 191.

[51] Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.15, p. 155; 12.22, p. 417; 12.26, pp. 419-421.

[52] Ivi, 12.8, p. 413.

[53] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 134.

discipline: si tratta sempre di esaminare e di criticare i giudizi che dò sia sugli eventi che mi accadono, sia sull'azione che voglio intraprendere"[54].

Tutto sommato, ricordiamo citando Horn, "si potrebbe dunque rimproverare a Hadot il fatto che la sua descrizione distingua troppo poco tra [...] la ricerca di un'adeguata condotta di vita, del raggiungimento della felicità, della terapia delle passioni"[55].

4.3. L'azione nei confronti degli altri

La serenità interiore raggiunta in se stessi rischia costantemente di esser turbata da un altro tipo di azione, ovvero da quella verso l'esterno e più precisamente verso i propri simili. Anche stavolta la regola si riscontra conformandosi alla Natura, ma non più semplicemente alla Natura universale, bensì ad un suo aspetto particolare: alla Natura umana, alla Ragione comune in ogni uomo[56].

"Nei *Pensieri*", scrive Grimal, "il grado più alto nella gerarchia degli esseri è riservato a coloro che possiedono l'uso del pensiero e della ragione. [...] Sappiamo che lo stoicismo aveva costruito la sua antropologia e, più in generale, la sua visione del mondo attorno a questo dogma"[57], e aveva ragione.

Possiamo affermare che l'uomo, secondo gli stoici, era composto da quattro differenti nature. Prima di tutto, come abbiamo detto, discende dalla Natura universale: questa comporta, a livello della *physis* stoica, una *facoltà di crescita* propria dell'organismo, a partire dai vegetali fino all'apice dell'umanità[58]: si tratta delle funzioni base di nutrimento e di riproduzione. In questo senso possiamo

---

[54] Cfr. Hadot [2006], cap. 6, § 2, p. 121.

[55] Cfr. Horn [2005], cap. 1, p. 42.

[56] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 1, p. 171.

[57] Cfr. Grimal [2004], cap. IV, p. 118.

[58] Ivi, cap. VIII, p. 263: "D'altronde il mondo in tutti i suoi aspetti, in tutte le sue creature, offre lo spettacolo dell'azione. Non vi è che il movimento. Gli uomini non sfuggono a questa legge, alla quale obbediscono le piante, gli animali, gli insetti".

osservare che "la verità profonda della Natura si esprime dapprima [...] nella propensione originale a conservare se stessi"[59]. Poi interviene la *facoltà di sensazione*, ed è già ad un livello superiore, un'ulteriore componente naturale nell'uomo. Anche in questo caso, così come per la propensione all'auto-conservazione di sé, l'uomo ha il dovere di esercitare la sua funzione di animale dotato di sensazioni[60]. Infine, "comparendo la ragione nell'uomo, l'istinto naturale diventa scelta ragionata con azioni appropriate che permettono al filosofo di orientarsi nella vita quotidiana, al servizio della comunità umana"[61]. Ecco finalmente delineata la dinamica della disciplina dell'azione: essa infatti implica in se stessa tutte le nature intrinseche all'uomo, ovvero la Natura universale, la facoltà di crescita, la facoltà di sensazione e la *facoltà razionale*. Ma non dobbiamo dimenticare che, in Marco Aurelio, la facoltà razionale rappresenta anche la *facoltà di vita sociale*[62]: quindi ciò richiede anche di porsi al servizio nei confronti dell'intera umanità. Anzi, avviene anche di più, sostiene Giavatto: "Marc Aurèle ne se limite pas à énoncer que «l'homme est un être social», mais s'enjoint à lui-même «sois un être social!»"[63].

Nell'universo filosofico dei *Pensées*, prosegue Giavatto, tutte le azioni umane s'inscrivono dentro un contesto più ampio che riguarda la loro origine ed il loro scopo. Quest'ultimo dev'essere chiaramente uno scopo coerente con la "*vision stoïcienne du monde"* e della natura umana: uno scopo comunitario, dunque, che punta a rinforzare i legami tra gli esseri razionali e che contribuisce in questo modo alla coerenza del tutto, una coerenza che, a livello umano, s'esprime sotto forma di legame sociale. Se questo scopo è naturale o, più precisamente, in accordo con la natura, allora anche l'origine di quest'azione e del suo svolgimento devono essere in

---

[59] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 125.

[60] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 1, p. 172.

[61] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 125.

[62] Cfr. Marco Aurelio [2008], 10.2, p. 355: "Ciò che è razionale è direttamente anche politico".

[63] Cfr. Giavatto [2011], p. 452.

accordo con la natura. Dunque l'attenzione di Marco Aurelio al processo dell'azione nel suo insieme[64].

Agire con uno scopo o, meglio, riferire ogni azione al fine proprio della natura razionale, significa agire con serietà, con *«rectitude»*, dice Giavatto, cioè seguendo il cammino dell'azione a partire dal suo stesso principio fino al proprio scopo[65]. Un'azione seria, dunque, ovvero un'azione che è "con tutta l'anima agire secondo giustizia e dire il vero"[66]: inoltre, aggiunge Grimal, "ciò presuppone che l'azione possieda un valore morale, che sia capace di occupare la totalità dell'anima, di plasmarla in ogni momento e di conferirle l'atteggiamento proprio di ogni virtù. La virtù, allora, non è più solamente un fatto interiore, ma si realizza con l'azione che crea e alla quale dà la propria forma"[67].

Inoltre ciò che è maggiormente importante per regolare il nostro agire, ci ricordava già Democrito, non è tanto ridurre il numero delle azioni che commettiamo, l'occuparsi di poche faccende, quanto limitare le proprie attività a ciò che è necessario al bene comune[68]. In questo modo, afferma Marco Aurelio, sul tema dell'incertezza e della preoccupazione riguardo all'azione si fanno notevoli passi in avanti: egli infatti ripete spesso che si guadagna parecchio tempo eliminando fonti di disturbo come il voler sapere ciò che gli altri hanno detto, fatto o pensato[69]: "le azioni inutili e futili causano turbamento e inquietudine"[70], come ribadisce Di Stefano.

---

[64] Cfr. Giavatto [2011], § 3, p. 471.

[65] Ivi, p. 470.

[66] Cfr. Marco Aurelio [2008], 12.29, p. 423.

[67] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 263.

[68] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 2, pp. 174-175. Cfr. anche Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 126: "Non si raggiungerà la serenità dell'anima, riducendo il numero delle azioni, o occupandosi poco degli affari, come sembra dire Democrito, ma riducendo la propria attività a ciò che serve al bene comune".

[69] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.18, p. 189; 4.32, pp. 197-199.

[70] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 126.

4.3.1. I «kathêkonta», ovvero le azioni appropriate

L'ambito d'esercizio dell'impulso ad agire corrisponde, nella logica di Epitteto, ai *kathêkonta* stoici, parola tradotta usualmente con «doveri». Marco Aurelio non specifica espressamente tale concetto nei *Pensieri*, ma, parlando di azioni "secondo il bene pubblico"[71], riprende i termini di Epitteto, dimostrando così di conoscerne la dottrina. Ma cosa rende un bene "morale"? Prima di tutto, bisogna che esso si trovi nell'ambito di ciò che dipende da noi: il pensiero, l'impulso attivo o il desiderio, i quali dovranno poi conformarsi alla legge di Ragione. Quindi è necessario che ci sia una volontà assoluta di fare il bene; tutto il resto è indifferente, privo di valore in sé[72]. Giavatto ci ricorda inoltre che il valore dato alla πρᾶξις è scaturito nel suo livello più intimo dall'impulso che provoca l'azione, un'impulso che è *«travail sur les représentations»*, lavoro sulle rappresentazioni. Perché, ancora una volta, è assegnata un'importanza così rilevante all'impulso nella teoria dell'azione? Per ribadirlo in altri termini, Giavatto risponde sostenendo che l'impulso è considerato da Marco Aurelio come un aspetto della natura umana potenzialmente *sbagliato* (noi infatti abbiamo il potere di scegliere anche il male, ricordiamocelo), ma che può assumere, se la ragione interviene, il *compimento del dovere* più profondo nell'uomo[73]. Quindi non è sufficiente voler fare il bene, ma è anche necessario sapere cosa fare concretamente: qui interviene la teoria dei *kathêkonta* o delle azioni «convenienti», compiute appositamente per offrire una sorta di manuale pratico d'esercizio per la volontà. Il punto di partenza che gli stoici assumono è, come sempre, l'istinto primordiale degli animali come primaria espressione della volontà della Natura. Come dicevamo prima, con l'apparire della ragione nell'uomo, l'istinto di conservazione animale diventa scelta ponderata, perciò, se "il primo dovere verso se stessi è fare ciò che è necessario per conservarsi in vita"[74], si passa al riconoscere

---

[71] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.6, p. 335; 11.37, p. 405.

[72] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 3, p. 176.

[73] Cfr. Giavatto [2011], § 2, pp. 464-465.

[74] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 127.

razionalmente quei *valori innati* che la natura ha posto in noi. Allora, "se è importante la cura moderata del corpo, bisogna anche moderare i bisogni del corpo con la temperanza ed il rispetto di se stessi", temperanza che deve esercitarsi anche nel "dominio sessuale", nei "doveri verso gli dèi", ed innanzitutto nei "doveri verso la famiglia"[75]: sposarsi, avere dei figli, servire la patria, ecc...

Tuttavia bisogna sempre rammentarsi che, secondo la prospettiva stoica, tutto ciò è indifferente, non è né buono né cattivo, poiché non dipende completamente da noi. Perciò si tratta di effettuare azioni nei confronti di materia indifferente, ma che, a seconda del contenuto o delle circostanze, può risultare coerente alla volontà della Natura, e quindi acquistare un certo valore ai nostri occhi[76].

Abbiamo detto che questa «dottrina dei doveri», delle «azioni appropriate», comporta dei precisi obblighi politici e sociali davanti alla città: tra quelli elencati, vorrei soffermarmi in particolare sulla famiglia, sul procreare ed allevare i figli e sul rispetto del vincolo coniugale. Augusto Fraschetti, eminente storico dell'età antica, ha avuto da ridire a proposito del fatto che, "durante tutto il suo impero", Marco per primo abbia invece optato per un vero e proprio *«familismo amorale»*, espressione coniata dagli antropologi moderni per definire la mancanza di moralità "nell'uso a volte assolutamente spregiudicato dei membri della propria famiglia". Teoria alquanto interessante, che non manca di presentare vari fatti a suo sostegno: in primo luogo le nozze con l'Augusta Faustina, per le quali Marco non esitò a rompere la sua promessa di matrimonio con la figlia del successore designato da Adriano, in favore chiaramente della figlia di Antonino Pio (dietro dichiarato ed esplicito volere di quest'ultimo). In tali condizioni, sottolinea Fraschetti, il matrimonio con Faustina non poté certo definirsi felice, quanto piuttosto un'unione di «parata», si arrivò sino al punto di dubitare che lo stesso Commodo fosse effettivamente figlio di Marco, come riporta la medesima *Historia Augusta*.

Successivamente Fraschetti individua la seconda «vittima» di tale «familismo amorale» nella figlia di Marco, Lucilla, costretta a darsi in sposa prima a Lucio Vero,

---

[75] Ibidem.

[76] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 3, p. 177.

"fratello" per adozione di Marco, poi, dopo la morte di Vero nel 169, all'anziano generale Pompeiano, fedele e valoroso milite che seguiva Marco Aurelio in tutte le campagne di guerra, forse per supplire alla sua inesperienza bellica[77].

Cosa possiamo dire? Ancora una volta, sembra che i *Pensieri* dicano una cosa e la vita dell'imperatore ("durante tutto il suo impero") un'altra, o, più semplicemente, che esista un divario enorme tra la *theoria* filosofica e la *praxis* di ogni giorno, tra il filosofo seduto a riflettere nella sua tenda e l'imperatore dedito a salvaguardare l'impero infangato negli intrighi politici di potere. Eppure si tratta della stessa persona. È possibile allora un'azione giusta, nonostante tutto, che possa davvero mediare tra ideale e realtà?

4.3.1.2. L'incertezza dell'esito

Possiamo come minimo individuare, in questi doveri ed azioni appropriate, l'elemento dell'incertezza e della preoccupazione che rischiano di riaffacciarsi prepotentemente nell'anima del filosofo. Nonostante l'iniziativa personale rimanga inviolata, il risultato dell'azione resta ineluttabilmente ridimensionato dalle responsabilità dell'Impero, dalle infinite complicazioni politiche e dal necessario venire a patti con la realtà quotidiana.

Gli stoici in questi casi sapevano dell'incertezza dell'esito della propria azione, ma sapevano anche che, comunque vada il Destino, bisogna prendere lo stesso una decisione secondo una valutazione razionale, pur non avendo la certezza assoluta di scegliere e di agire bene. È tuttavia significativo come, nei casi di coscienza, gli stoici ammettessero l'incertezza nei rapporti tra il fine morale (che restava indiscutibile) e le «azioni convenienti» utili a compierlo[78]. A proposito di tale problema, Grimal asserisce giustamente che, secondo la prospettiva di Marco Aurelio, "in ogni situazione concreta la risposta deve essere elaborata all'istante.

---

[77] Cfr. Fraschetti [2008], pp. XII-XIV.

[78] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 4, pp. 178-179.

Essa è di natura tecnica e non dipende da considerazioni teoriche ma solamente da un'abilità pratica, un campo nel quale i Romani sono maestri". In effetti, data la carica ricoperta, "una decisione da prendere a proposito di una richiesta avanzata da una città o da una provincia richiedono ogni volta una risposta urgente"[79].

Troppo spesso ci raffiguriamo lo stoicismo come una "filosofia della certezza e della sicurezza intellettuale", dice Hadot. In verità è soltanto il saggio, più una figura limite che reale, un uomo incredibilmente raro, che raduna in se stesso "l'impossibilità di sbagliarsi e la perfetta sicurezza nei propri assensi". I filosofi in realtà appartengono ai comuni mortali, non sono dei saggi ideali, bensì anch'essi devono "faticosamente orientarsi nell'incertezza della vita quotidiana, operando scelte che sembrano ragionevolmente, cioè verosimilmente, giustificate"[80].

Tuttavia, osserva Parain, il dedicarsi alla filosofia, e soprattutto allo stoicismo, è un'attività che ben pochi si possono permettere; bisogna compiere una difficile iniziazione intellettuale, nonché possedere "quel minimo di agio" ed indipendenza materiale senza dei quali "l'esercizio del pensiero è difficilmente sostenibile"[81].

4.3.2. L'azione con riserva: il «capovolgimento dell'ostacolo»

Da quanto abbiamo appena esaminato, l'ambito dell'azione rivolto verso l'esterno è piuttosto rischioso: nella misura in cui lo stoico cerca di agire bene o ha intenzione di agire bene, la preoccupazione e l'incertezza s'insinuano immediatamente nella sua vita. Eppure adesso apprenderemo che lo stoico è in grado di recuperare la pace interiore proprio in virtù di un elemento fondamentale dell'azione, di un valore trascendente che ne custodisce il bene morale stesso: l'intenzione. Secondo gli stoici l'intenzione ha infatti un valore che trascende infinitamente tutte le cose a cui si

[79] Cfr. Grimal [2004], cap. IV, p. 120.

[80] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 4, p. 179.

[81] Cfr. Parain [1993], cap. III, p. 49.

applica, cose in sé indifferenti che acquistano appunto un valore solo nella misura in cui l'intenzione stessa gliele conferisce[82].

"Solo l'intenzione fondamentale di conformarsi alla Ragione dipende interamente da noi, mentre l'azione appropriata", sostiene Di Stefano, "introduce la preoccupazione e l'incertezza nella vita dello stoico. Ciò che conta, dunque, non è il risultato, che dipende dal Destino, ma l'intenzione di raggiungere questo risultato, intenzione che in qualsiasi momento è perfetta e compiuta in sé"[83]. Il linguaggio sulla teoria dell'azione utilizzato da Marco Aurelio, ma prima di lui anche da Epitteto e Seneca, conduce all'utilizzo di un nuovo termine: la trascendenza dell'intenzione rispetto a ciò che lo circonda si esprime quindi agendo "con clausola di riserva" (*hupexairesis* in greco, *exceptio* in latino). Cosa significa ciò? Prima di tutto, ci rivela la serietà dell'intenzione stoica. Cioè, la «clausola di riserva» indica sempre una decisione ferma, un'intenzione salda ed intatta che non si lascia corrompere, anche se sorge un ostacolo a contrastarla. Tuttavia, persino quest'ostacolo rientra nelle previsioni del saggio, il quale perciò sa che non potrà impedirgli di fare ciò che vuole[84].

Credo che Maso abbia saputo riassumere bene la situazione, osservando che "l'*hêgemonikon* letteralmente "signoreggia" all'interno di ciascuno, [...] dirige l'"impulso" in direzione di ciò che è fondamentale, sempre che non ci sia qualche impedimento e riservandosi la possibilità di correggere. Consiste proprio in questo la *hupexairesis*..."[85].

Insomma, ciò che conta non è il risultato delle nostre azioni, perché quello è stabilito dal Destino, non da noi; ciò che conta è l'intenzione *che si ha* tentando di ottenere tale risultato. In questo senso Giavatto ribadisce che agire con riserva implica dunque la presa di coscienza che accompagna l'impulso che dovrebbe portare all'azione, la quale lascia aperta la possibilità che ci sia un impedimento. In

---

[82] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 5, p. 179.

[83] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 128.

[84] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 5, p. 180.

[85] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 191.

questo senso, la riserva non è solamente una forma di prudenza fondata su una conoscenza degli impedimenti possibili nei confronti di tutta l'azione corretta, ma costituisce anche una preparazione efficace all'aggiramento dell'ostacolo stesso[86].

Se dunque la nostra attività è guidata dall'intenzione puramente orientata al bene, essa è sempre e costantemente realizzata, proprio perché non avrà alcuna necessità di attendere il compimento del suo risultato. Giustamente poi, a mio parere, Domenico Pesce aveva sottolineato la distinzione tra il "piano delle intenzioni" e quello dei risultati, tra il "piano della coscienza" e quello delle azioni, in una sorta di "caratteristico sdoppiamento della realtà" che ricorre sotteso nei *Pensieri*[87].

Tocchiamo qui le corde più vibranti del cuore della dottrina stoica: il saggio dispone della sua vita compiendo le sue azioni una per una, concentrandosi sull'agire presente e mettendo così ordine nella propria vita. Ognuna di queste azioni su cui esercitiamo le nostre buone intenzioni trova in se stessa, come abbiamo detto, il suo compimento e la sua pienezza, e nulla e nessuno potrà impedirci di portarla a termine[88]. Giustamente Di Stefano ci rammenta un passo dei *Pensieri* in cui "Marco dice che nessuno può impedire di dare alla propria azione il proprio compimento e la propria perfezione, di volere agire con giustizia e con prudenza, di volere conformarsi alla ragione"[89]: ma, si ammonisce da sé Marco Aurelio, bisogna fare attenzione, perché il risultato può non realizzarsi, e quindi l'azione fallire. In questo caso, risponde la ragione, ci sarà l'opportunità di aderire alla scelta del Destino, e di decidersi per un'altra azione, più consona alle circostanze. L'uomo infatti non deve puntare al risultato delle sue azioni, ma ai propri impulsi, aggiunge Giavatto[90]. Questa nuova azione che avremo scelto andrà infine collocata nella serie ordinata di azioni che conferisce senso e bellezza alla nostra vita.

---

[86] Cfr. Giavatto [2011], p. 467.

[87] Cfr. Pesce [1959], cap. II, § 8, p. 73.

[88] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 5, p. 182.

[89] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 128; il passo è in Marco Aurelio [2008], 8.32, p. 311.

[90] Cfr. Giavatto [2011], p. 467.

In fondo, l'uomo virtuoso riesce sempre a donare compimento e pienezza alle proprie azioni; ciò per il semplice motivo che coglie nell'ostacolo stesso un'opportunità di rinnovamento del proprio agire, in quella materia d'esercizio che si chiama il «capovolgimento dell'ostacolo»:

> Da queste realtà un'azione potrebbe ricevere impedimento; non ci sono però impedimenti per l'impulso e per la disposizione interiore grazie alla riserva e alla capacità di rovesciamento. Perché l'intelletto rovescia ogni impedimento all'azione e lo muta nel proposito fondamentale: diventa vantaggioso per l'azione ciò che l'arrestava, vantaggioso per il cammino ciò che gli si opponeva[91].

Possiamo insomma rinvenire nel medesimo ostacolo un'occasione per praticare un'altra virtù, e, come dice Giavatto, sarà accettando i limiti delle nostre possibilità che potremo compiere al meglio ciò che si trova all'interno di questi limiti[92].

Marco Aurelio rende il paradosso della volontà buona che assimila in sé tutte le cose, gli scopi e gli impedimenti che la ostacolano con la significativa immagine del fuoco che si alimenta quanto più è accresciuto da ciò che potrebbe attenuarlo o addirittura estinguerlo; difatti, l'azione con riserva, "se correttamente praticata, essa consente di "addomesticare" ciò che le si oppone, proprio come fa il fuoco che ha il sopravvento su ciò che gli si para innanzi e lo ingloba"[93]:

> Ciò che signoreggia dentro di noi, qualora sia secondo natura, sta di fronte agli accadimenti in modo tale che sempre cambia facilmente in rapporto a ciò che è possibile e che si dà. Non ama infatti una materia prestabilita, ma, da un lato, volge l'impulso agli oggetti prioritari, con riserva, dall'altro, rende materia sua propria ciò che gli si presenta in opposizione, come il fuoco quando abbia il sopravvento sulle cose che gli cadono sopra, dalle quali un piccolo lume verrebbe spento. Il fuoco

---

[91] Cfr. Marco Aurelio [2008], 5.20, p. 229.

[92] Cfr. Giavatto [2011], p. 472.

[93] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.2, p. 191.

> luminoso, invece, con estrema rapidità si appropria delle cose che gli vengono gettate sopra e le consuma e, servendosi di quelle stesse cose, si leva più grande[94].

Sia il fuoco che la volontà buona sono di conseguenza liberi ed indifferenti rispetto alla materia che utilizzano; gli ostacoli che si oppongono non fanno che accrescerli, dunque niente li ostacola[95]: è un «fuoco che divora», afferma Giavatto, che assorbe in sé tutti gli ostacoli che incontra sul suo cammino, trasformandoli in risorse da riutilizzare in nuove azioni[96].

Di per sé questo paradosso del fuoco è anche legato alla concezione stoica della Ragione divina, della Natura universale, concepita appunto come un fuoco spirituale[97]. In effetti l'intenzione di Dio, che è all'origine del mondo e che vuole il bene del Tutto, muta in bene qualunque oggetto, anche gli impedimenti, le difficoltà. Il saggio saprà dunque identificarsi con tale intenzione nella misura in cui riuscirà a «trasfigurare» gli ostacoli nella volontà di Dio e della Natura universale.

Ritengo opportuno chiudere questo paragrafo citando il seguente passo dei *Pensieri*:

> Imperturbabilità riguardo a quanto accade ad opera della causa esterna, giustizia nelle attività che rimandano a te come causa, ovvero impulso e azione che mettano capo proprio all'agire per il bene comune, in quanto questo è per te conforme a natura[98].

Giavatto osserva che qui si ribadisce la nozione di ἐφ ἡμῖν: un avvenimento provocato da una causa esterna dev'essere accolto con impassibilità, dato che non è in nostro potere. Si tratta, sotto certi punti di vista, della *«réserve»* che bisogna

---

[94] Cfr. Marco Aurelio [2008], 4.1, p. 181.

[95] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 5, p. 184.

[96] Cfr. Giavatto [2011], p. 466.

[97] Cfr. Marco Aurelio [2008], 8.35, p. 313.

[98] Ivi, 9.31, p. 345.

applicare ad un dato impulso: essa infatti permette di restare impassibili nei confronti di un impedimento che segue ad un azione, quindi di eludere l'ostacolo per giungere infine a riformulare un'azione in conformità alla natura e al bene comune, *"qui est donc le but de toute action d'un être rationnel"*[99].

4.3.2.1. La purezza dell'intenzione e la rassegnazione

In precedenza si è fatto riferimento ai vari gradi naturali presenti nell'uomo e all'istinto che guida ogni essere vivente, riconducibili ambedue alla Natura universale. "Ciò che nella specie umana corrisponde all'istinto è l'impulso ad agire (*hormê*), l'intenzione, la volontà di agire secondo ciò che definisce la costituzione dell'uomo: la ragione"[100], afferma Hadot. In più casi, aggiunge Giavatto, il riferimento nei *Pensées* a l'ὁρμή è presentato in un modo "neutro", né negativo né positivo, dunque propriamente come una delle attività vitali per l'uomo[101].

Dato poi che agire bene significa agire secondo natura, "l'azione buona deve essere compiuta spontaneamente, puramente e quasi inconsciamente", quindi secondo il proprio istinto. È così, sostiene Eva Di Stefano, che "l'intenzione morale resta infatti totalmente libera riguardo alle sue azioni, compiendole naturalmente, e in qualche modo inconsciamente. [...] La bontà è generosità totale, senza compiacimento in se stessa, tutta rivolta verso gli altri. Essa, senza essere legata a ciò che compie, è disinteressata totalmente, libera interiormente"[102]. Le riflessioni di Marco Aurelio seguono tale senso, pur sapendo che questo comportamento sembra contrario alla principale disposizione interiore dello stoico, cioè dell'attenzione di sé, di avere una ben desta consapevolezza di come si sta agendo. Marco non cerca di risolvere il conflitto, limitandosi ad osservare che in realtà la vita morale consiste proprio in questo, ovvero nell'arte di saper conciliare gli atteggiamenti opposti: da un

[99] Cfr. Giavatto [2011], pp. 470-471: "che è dunque lo scopo di tutta l'azione d'un essere razionale".

[100] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 6, p. 187.

[101] Cfr. Giavatto [2011], p. 463.

[102] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 129.

lato il saper coltivare la spontaneità ed il disinteresse, dall'altro il saper esercitare l'attenzione per se stessi e la coscienza del dovere[103].

Ora, la nostra disposizione di fondo dev'essere sostanzialmente di adesione alla volontà della Natura universale, del Tutto; tale consenso gioioso, però, non è facile da realizzare. È necessario prepararsi e mettersi alla prova; già l'agire «con riserva» implica una previsione dei possibili rovesci che dovremo affrontare. L'impulso dovrà infatti essere "scatenato" con riserva, cambiandolo nel caso in cui l'azione in questione non possa compiersi *a causa di un impedimento*, mantenendolo invece se sarà pronto a sormontare l'ostacolo, come a dirigersi verso un'azione alternativa che sia conforme a Natura[104]. Un evento previsto, infatti, colpisce meno di un'avvenimento del tutto inaspettato.

Tuttavia, quando il Destino vuole diversamente, non c'è altro da fare se non rassegnarsi alle sue disposizioni. Bisogna smettere di praticare la virtù della giustizia e volgersi con pazienza alla virtù del consenso, passando dalla pratica della dottrina dell'azione alla pratica della dottrina del desiderio. Qui si presenta un altra difficoltà per gli stoici; Marco Aurelio la mantiene sotto silenzio, ma in realtà rappresentava un vero e proprio problema per lui, se non il dramma della sua vita.

In altre parole, come posso impedire che il consenso al volere del Tutto, si chiede Marco Aurelio, volere che ostacola la mia azione, non diventi una tiepida rassegnazione fatalista? Come non farsi pervadere dalla preoccupazione e dalla rabbia quando coloro con cui collaboro contrastano il mio agire, o quando il Destino stesso tramite le esondazioni, le battaglie, i terremoti e la peste mi trattiene dal fare il bene per l'Impero? Ma soprattutto cosa bisogna fare concretamente, che atteggiamento è necessario assumere quando sovvengono i contrattempi, gli ostacoli, le prove volute dal Fato?[105] Non è un problema da poco, riconosce Hadot, così come Grimal, seppur considerandolo da molteplici punti di vista, lo ripropone : "Come poté l'imperatore tradurre in atti questa giustizia ideale, che tien conto al tempo

---

[103] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 6, p. 188.

[104] Cfr. Giavatto [2011], pp. 468-469.

[105] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 8, p. 193.

stesso delle esigenze della ragione, della natura umana e dell'ordine universale, ma anche delle necessità della vita sociale, in tutte le innumerevoli, imprevedibili circostanze nelle quali si trovò a emettere dei giudizi, a stabilire nuove regole, a correggere le antiche, a decidere del destino delle persone e dei beni? Come svolse tutti questi compiti?"[106] Il punto è affrontato e contestualizzato, se possibile ancora meglio, da Charles Parain, che riconduce la questione al momento storico in cui lo schema della *civitas* andò letteralmente in pezzi. Infatti l'individuo, dice Parain, si sentì sempre più solo, eppure contemporaneamente collegato ad un'organismo umano molto più vasto. L'ideale del saggio bastante a se stesso, quale rinnovato cittadino cosmopolita, s'inseriva perfettamente con la sua etica stoica nella nuova situazione individuale e sociale. Tuttavia, le conseguenze della grande crisi economica e civile non tardarono a manifestarsi anche nella filosofia e nella morale stoica, portandole a nuovi sviluppi: un senso di impotenza s'impadronì degli animi, volgendoli rapidamente al soprannaturale. In Epitteto, per esempio, lo stoicismo prese contatto col misticismo ("egli parla di Dio soltanto con senso di riconoscenza, di gioiosa sottomissione"): in tal modo, continua Parain, nella società romana si fece largo addirittura la «tenerezza», a dispetto delle rigide tradizioni arcaiche.

Ad ogni modo, "la filosofia stoica restava tuttavia nel più generale solco del razionalismo, di cui anzi rappresentava, per taluni aspetti, il massimo livello raggiunto nell'antichità. Ad essa il pensiero di Marco Aurelio deve alcune aperture mentali da cui derivano concezioni di grande modernità"[107].

4.3.3. L'altruismo come amore del Tutto

> La mente del tutto è sociale. Ha fatto quindi le realtà inferiori per le superiori e ha adattato le superiori tra loro armonicamente. Vedi difatti come le ha subordinate e

[106] Cfr. Grimal [2004], cap. VI, p. 197.

[107] Cfr. Parain [1993], cap. IV, p. 62.

coordinate e sia assegnato a ciascuna la sua parte secondo il merito sia riunito insieme le realtà migliori in reciproca concordia[108].

La disciplina dell'azione, come abbiamo potuto vedere, consiste nell'azione al servizio della comunità. In questo passo l'Intelletto del Tutto è dipinto "come un buon re che veglia sul bene della Città, cioè che si preoccupa del bene dei suoi sudditi – gli altri esseri razionali – mettendo al loro servizio le cose inferiori"[109]. Comunque sia, se tra le varie opzioni ci sarà possibilità di scelta, Marco Aurelio si adeguerà a ciò che risulterà più coerente ai suoi imperativi morali, a loro volta rispecchianti l'ordine cosmico. "Nell'applicazione delle misure indispensabili egli farà dunque uso di moderazione, senza dimenticare che le persone di cui egli regola le sorti sono esseri umani, e senza trascurare il proprio dovere di esercitare la *filantropia* nei loro confronti. Manterrà il proprio equilibrio e si guarderà dal lasciarsi trascinare dalla collera, dall'avidità o da altre passioni"[110].

Comunemente si pensa che lo stoicismo sia una filosofia dell'amore di sé, afferma Hadot, ma in realtà è più una filosofia dell'amore per il Tutto, in quanto la nostra stessa conservazione e coerenza con noi stessi sono realizzabili soltanto mantenendosi nell'orizzonte del Tutto di cui facciamo parte.[111] Lo ribadisce bene Eva Di Stefano, sottolineando che "la tonalità fondamentale dello stoicismo più dell'amore di sé è l'amore del Tutto, poiché la conservazione di sé e la coerenza con sé non sono possibili che per l'adesione al Tutto, di cui si è parte. [...] L'intelletto divino si prende cura del bene comune del Tutto, per il fatto che spiega se stesso in questo Tutto"[112].

Eppure l'uomo ha in se stesso l'enigmatica facoltà di separarsi dal Tutto, l'egoistico potere di annientarsi spiritualmente; eppure, dopo essersene distaccato,

---

[108] Cfr. Marco Aurelio [2008], 5.30, p. 233.

[109] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 9, p. 194.

[110] Cfr. Grimal [2004], cap. IV, p. 121.

[111] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 9, p. 196.

[112] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 129.

sostiene Marco Aurelio, egli può sempre ritornare al Tutto, riconvertendosi e ritrasformando il proprio egoismo individuale in altruismo universale:

> Chi non vuole l'accadimento o se ne separa o chi compie azioni avverse alla società *[si trova]* infine gettato da qualche parte lungi dall'unità secondo natura; perché per natura ne eri parte, ora hai mutilato te stesso. Ma a questo punto [...] Dio concesse questa possibilità di riunirsi un'altra volta [...]. Infatti ha fatto che fosse in suo *[dell'uomo]* potere, inizialmente di non spezzare l'unità col tutto, e, una volta spezzata tale unità, gli ha concesso di ritrovarla e, mescolandovisi, di recuperare la sua posizione di parte[113].

4.3.4. I concetti di valore e di giustizia

Secondo Marco Aurelio, nella dottrina dell'azione Epitteto distingue tre caratteristiche insite nei buoni impulsi attivi (*hormai*): l'essere accompagnati da una «clausola di riserva», porsi come scopo il bene comune (e di tutto ciò abbiamo già discusso) ed essere in rapporto con il concetto di valore (*kat'axian*)[114] .

Nella filosofia stoica l'antica nozione di «valore» implicava una teoria piuttosto sofisticata. Essa distingueva sostanzialmente tre diversi gradi di valore, il primo dei quali si individuava entro ciò che riguardava la cosiddetta "vita in accordo con la natura", cioè secondo virtù, dunque gli esercizi dell'esame di coscienza, dell'attenzione verso se stessi e di tutto ciò che contribuisce alla vita morale. Tali cose vantavano un *valore assoluto*. In secondo luogo venivano quelle cose che potevano indirettamente aiutare la pratica della virtù, cose né buone né cattive, quindi indifferenti in sé rispetto al bene morale, ma il cui possesso permetteva una facilitazione nella vita morale (come la salute, la ricchezza, ecc...). Esse non sono caratterizzate da un valore assoluto, bensì possiedono un *valore relativo*, gerarchicamente ordinato secondo il rapporto che hanno con il bene morale stesso. Per ultime ci sono le cose che, in determinate situazioni, possono ritornare utili alla

---

[113] Cfr. Marco Aurelio [2008], 8.34, p. 313.

[114] Ivi, 11.37, p. 405.

virtù, scambiabili per un bene, nonostante di per sé non contengano altro valore se non un *valore strumentale*[115].

Grimal muove alcune obiezioni assai concrete a tale teoria del valore in Marco Aurelio: certo nello stoicismo classico l'imperatore filosofo trovò una "soluzione comoda", però dovette rendersi presto conto che si rivelò insufficiente ai suoi reali bisogni di monarca. Se infatti, come asseriscono i maestri della Stoa, tutto ciò che non dipende da noi rientra nella categoria degli indifferenti, è necessario tuttavia ammettere che taluni sono preferibili rispetto ad altri (la ricchezza alla povertà, la salute alla malattia, la vita alla morte...). Nello specifico, "Marco poteva dirsi, per esempio, che era meglio vincere i Quadi che esserne sconfitto, anche se dopo tutto la vittoria o la disfatta non avevano grande importanza per l'essere interiore del principe". Vero: allo stesso tempo, però, è innegabile che "la sua vittoria nell'ordine universale *non è* una cosa indifferente, anzi incide sui destini del mondo". Cosa decise di fare allora Marco Aurelio? Egli scelse di elaborare per proprio conto un'altra dottrina del valore in parallelo a quella dello stoicismo radicale ed ortodosso della Scuola: come leggiamo nel quarto libro dei *Pensieri*, tale nuovo concetto si esprime nella massima: "Ama il mestiere che hai imparato e contentatene"[116].

Seguire tale aforisma implicava per Marco Aurelio, come abbiamo detto, l'imitazione dell'esempio divino, cioè il comportarsi con benevolenza e giustizia nei confronti degli uomini, in conformità alla legge di Natura che fonda la comunità umana[117]. In secondo luogo, però, egli doveva anche farsi carico di ciò che gli uomini consideravano valori, chiedersi se effettivamente potevano essere considerati tali ai suoi occhi, permettendo così un qualche progresso morale[118]. In realtà tali "valori" rientrano negli indifferenti, ma proprio qui si apre una nuova ed annosa questione per Marco Aurelio: egli dovette infatti cercare di rendere felici i suoi

---

[115] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 10, p. 198; Grimal [2004], cap. VI, p. 196; Parain [1993], cap. IV, p. 64; Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 130.

[116] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 261.

[117] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.11, pp. 173-175.

[118] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 130.

sudditi nel campo degli indifferenti, nonostante sapesse dentro di sé che gli stessi indifferenti non avevano alcun valore intrinseco[119]. Così si esprime in proposito Sandra Citroni Marchetti: "il potere che qui si reclama per sé è quello di osare l'atto e la parola giusta, di giudicarsene degni anche fra il biasimo altrui. Il pericolo dell'imperatore-filosofo non riguarda la propria vita o il proprio potere, ma il proprio valore"[120].

Quindi alle disposizioni interiori di benevolenza si somma tale azione concreta, quella cioè che obbliga Marco Aurelio a dedicarsi alle cose che gli uomini reputano valori: in altre parole, è di fondamentale importanza che l'imperatore non trascuri le incombenze del suo "mestiere", le circostanze in cui l'ha posto il Destino, conservando una corretta prospettiva e dando il giusto peso ad ogni cosa. L'occasione dell'azione, sostiene Grimal, ed il suo contenuto oggettivo alla fine rimangono realmente degli indifferenti, non essendo altro che materiali utili alla ragione: l'azione nella sua forma, però, ha davvero un valore. "Per Marco il «mestiere» (τέχνη) svolge la funzione di intermediario tra la «guida interiore» (la ragione come dinamica) e il mondo esterno. Esso acquista così un valore proprio; esercitato con la dovuta serietà, assorbe tutte le forze dell'anima e, in ultima analisi, si integra nell'ordine universale"[121]. In questo modo sul piano umano e politico garantirà la sicurezza dell'impero, mentre sul piano filosofico contribuirà ad attuare i fini della Natura e l'impero universale della Ragione.

C'è tuttavia un ulteriore significato da poter assegnare alla parola "valore", inteso non più come qualità da assegnare alle cose, bensì come merito personale. Si passa dunque dalla sfera degli oggetti a quella della persona: in fondo, sia per gli stoici sia per Marco Aurelio, agire con «giustizia» è tributare ad ognuno ciò che gli spetta in base al suo valore, inteso appunto come merito[122]. "Questa giustizia che distribuisce i

---

[119] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 10, p. 200.

[120] Cfr. Citroni Marchetti [1994], p. 4590.

[121] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 262.

[122] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 10, p. 200.

beni con imparzialità, in funzione del merito personale", dice Di Stefano, "ha per modello l'azione divina"[123].

Ma perché Marco Aurelio dà tanta importanza alla giustizia? Forse perché è conscio delle sue numerose responsabilità di imperatore? In realtà, risponde Grimal, lo stoicismo e i suoi precetti c'entrano soltanto nella misura in cui gli viene imposto di utilizzare coscienziosamente il posto che il Destino gli ha affidato. La dedizione al lavoro ed i suoi stessi sforzi sono compiuti secondo il piano dell'ordine universale: i *Pensieri* traboccano di esortazioni orientate in tal senso[124]. Quindi, continua Hadot, egli "affidava le cariche e le responsabilità senza favoritismi, ma tenendo conto unicamente dei meriti e del valore degli individui, così come della loro capacità di svolgere i compiti in questione. Ciò significa certamente anche che rendeva giustizia con imparzialità"[125]. L'*Historia Augusta* descrive i rapporti idilliaci dell'imperatore filosofo con il senato, rimarcando il "grande ossequio" che lo stesso Marco dimostrava verso quell'assemblea; nello stesso modo si sarebbe comportato nei confronti del popolo, con il massimo rispetto, come in una «città libera». Ciononostante, rileva Fraschetti, è la stessa *Historia Augusta* ad informarci che, quanto al senato, Marco non mancò di introdurre nell'assemblea i suoi amici più cari; quanto al popolo, invece, operò una bipartizione del corpo civile del tutto rivoluzionaria fondata sul rango, la quale distingueva, per la prima volta nella storia della Repubblica e dell'Impero, cittadini romani «di prima classe» (gli *honestiores*) e cittadini romani «di seconda classe» (o *humiliores*), con relative differenze in merito a diritti, pene ed agevolazioni fiscali[126].

Anche Grimal riflette su una tale dicotomia, chiedendosi come la giustizia ideale non possa non differire da quella che si ritroverà ad esercitare un principe nella realtà concreta, proprio in virtù del ruolo che deve assumere. "Certo", concede Grimal, "la giustizia pratica avrà basi filosofiche, risponderà a imperativi assoluti e per

---

[123] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 131.

[124] Cfr. Grimal [2004], cap. VII, p. 228.

[125] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 10, p. 201.

[126] Cfr. Fraschetti [2008], pp. XVIII-XIX.

conseguenza non sarà dominata da considerazioni materiali, per esempio da una valutazione, necessariamente contingente, delle conseguenze; di tale pericolo, sempre incombente sui giudici, soggetti a ragion di stato, chi più di un imperatore sarà costretto a tenere conto? Ma vi è anche un altro rischio: collegare così strettamente la giustizia del principe all'immagine stessa, al concetto teorico di giustizia, non condurrà Marco Aurelio ad applicare una giustizia disumana, astratta, con il risultato di rompere con la tradizionale amministrazione del diritto, di rivoluzionare un settore nel quale Roma stessa ripone la sua gloria?"[127]

Questo era, dunque, l'ideale di giustizia divina che la dottrina stoica riproponeva a Marco Aurelio, e che egli, se avesse potuto, avrebbe sicuramente tentato di realizzare in questo mondo, afferma convinto Hadot[128]. Si avverte, in questa e in tutte le altre considerazioni fatte finora, una sorta di iato, di scarto incolmabile, una frattura profonda tra la realtà terrena e il "mondo delle idee" iperuranico... Uso volutamente queste espressioni di ascendente platonico perché effettivamente Marco Aurelio non si fece molte illusioni sulla possibilità di realizzare ciò che, come vedremo, chiamava ironicamente "la Repubblica di Platone"[129].

La sua «cosmopoli», come la definisce Domenico Pesce, non rappresenta affatto per Marco Aurelio il contenuto di un programma divino da calare sul temporale mondo dei fatti, come invece avremmo potuto aspettarci. Anzi, l'imperatore filosofo è ben consapevole dell'impossibilità di "fermare il corso travolgente del tempo", ossia dell'assurdità di imporre un programma metapolitico (come la repubblica platonica) in un contesto civile e politico storicamente già avviato, con tutte le contraddizioni e le corruzioni che porta con sé. In secondo luogo, non è possibile perché si tratterebbe dell'empietà di voler conformare un'intera comunità umana ad uno schema preordinato, come se l'uomo potesse sostituirsi al Destino nel compito di dirigere l'universo. Allora, oltretutto, appare in Marco Aurelio un fortissimo

---

[127] Cfr. Grimal [2004], cap. VI, p. 194.

[128] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 10, p. 204.

[129] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 132.

sentimento del *limite*[130] entro cui l'umana individualità si ritrova gettata, una parte che l'uomo deve umilmente recitare, un posto nell'universo che egli deve necessariamente occupare. Ma sarà proprio nell'umile accettazione del proprio compito, nella totale abnegazione del singolo di volersi risolvere nel Tutto che, da suddito della Natura, diventerà, identificandosi a Dio, sovrano del cosmo stesso[131].

"Il sogno della monarchia universale, l'*imperium sine fine* [...] non era certo caduto [...], ma bisognava aver pazienza, ricordarsi che Roma, nel corso dei secoli, aveva attraversato prove ancor più terribili, e che l'Impero ne era uscito vittorioso". Secondo Grimal, infatti, Marco Aurelio era convinto di lottare per adempire la volontà degli dèi: il suo patriottismo, la sua tenace difesa nel sostenere l'Impero, le sue energie dedicate a rivoluzionare la giustizia romana sono sostenute dalla sicurezza che, secondo la prospettiva divina, "tra gli interessi di Roma e quelli dell'universo non esiste alcuna contraddizione, ma, al contrario, vi è una profonda armonia". Nessuna dicotomia, insomma, solo una fulgida fede in un futuro in cui le leggi di Roma saranno estese all'intera umanità, rendendo il mondo un unico, grande stato: "è questo il vasto disegno alla cui realizzazione l'imperatore dedicherà i suoi sforzi e la sua vita: la speranza che, nell'universo, trionfi la ragione"[132].

4.3.5. La pietà e l'amore verso il prossimo

L'apporto personale di Marco Aurelio all'ambito della giustizia e del diritto è individuabile nella benevolenza o pietà, la quale mitiga la giustizia. Così l'imperatore filosofo, volendo dare una definizione dell'uomo di buona volontà, lo identifica con colui che sa accontentarsi della parte assegnatagli dalla provvidenza, ma che allo stesso tempo si compiace di agire secondo giustizia e con benevolenza[133].

---

[130] Cfr. cap. 2, § 2.1, p. 43.

[131] Cfr. Pesce [1959], cap. II, § 8, pp. 70-71.

[132] Cfr. Grimal [2004], cap. III, p.100.

[133] Ivi, cap. VI, p. 195.

In precedenza abbiamo detto che gli uomini si ritrovano nel male contro la loro volontà. Marco Aurelio, infatti, rammentandosi che gli uomini non hanno cattive intenzioni, e che "peccano per ignoranza", ammette che sono degni di pietà, dato che "in qualche modo sono atti a suscitare compassione a causa dell'umana ignoranza del bene e del male"[134]. Tale espressione ("in qualche modo atti a suscitare compassione") si riferisce alla tradizionale critica stoica rivolta al concetto di pietà, considerata come una malattia dell'anima, una debolezza. Ad ogni modo, anche se Epitteto e Marco Aurelio restano fedeli alla dottrina stoica, essi definivano la «pietà» piuttosto come un'assenza di rabbia o di odio nei confronti di chi ignora i veri valori[135]. Secondo Parain, Marco Aurelio, nelle proprie manifestazioni di pietà, oltrepassava addirittura la misura comune: "si è potuto dire che era insieme il più convinto dei filosofi e il più zelante dei devoti"[136]. Eppure, aggiunge Grimal, l'ignoranza nella quale è immersa la maggior parte degli uomini accrebbe in Marco Aurelio il senso della propria superiorità spirituale, nella quale egli trovò giustificazione del proprio diritto di giudicare gli altri[137].

Tuttavia, non è sufficiente avere pietà o compassione per gli uomini; dobbiamo realmente aiutarli, ammonirli dei loro errori, insegnargli i veri valori: "in generale, ti è lecito, insegnandoli, far cambiare idea a colui che erra. Chiunque sbagli manca l'obiettivo che gli sta di fronte ed erra"[138].

Come vedremo, la sublimazione della giustizia nella pietà e nella compassione troverà il suo punto culminante nell'amore verso il prossimo, fondato "sullo slancio profondo della natura umana, sulla coscienza dell'appartenenza al corpo di tutti gli esseri ragionevoli"[139].

---

[134] Cfr. Marco Aurelio [2008], 2.13, pp. 153-155.

[135] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 11, pp. 206-207.

[136] Cfr. Parain [1993], cap. IV, p. 66.

[137] Cfr. Grimal [2004], cap. VI, p. 195.

[138] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.42, pp. 351-353.

[139] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 135.

Abbiamo così messo in luce un ulteriore aspetto della disciplina dell'azione: il dovere di soccorrere spiritualmente gli altri, di avvertirli delle proprie colpe, di mostrar loro i veri valori, di correggerne le errate opinioni, in quel continuo oscillare tra i due poli fondamentali dell'azione che avevamo individuato già in precedenza, ovvero "il comune (*to koinon*) e il proprio (*to idion*) sono i due poli distinti che determinano la tensione vitale alla conoscenza e all'azione, entrambi perfettamente in sintonia con la ragione che nella natura si esprime". In conseguenza a tutto ciò, prosegue Maso, è ovvio che l'azione di un uomo "in cui la ragione si manifesti senza riserve" sarà utile all'intera società; così, riconducendo le sue azioni allo scopo sociale, l'uomo razionale realizzerà finalmente se stesso[140].

È dunque l'utilità sociale, o meglio, il bene della comunità umana a fondare il valore dell'azione. Questa sarà «buona», nel caso in cui contribuisca ad assicurare la sopravvivenza della società, cattiva nel caso opposto[141].

"In che misura Marco Aurelio ha svolto effettivamente questo ruolo?", si chiede infine Hadot? "Non lo sappiamo. Possiamo supporre, in ogni caso, che egli si sia sforzato di diffondere intorno a sé una visione stoica della vita e del mondo"[142].

Come abbiamo detto, la disciplina dell'azione raggiunge il suo apice nell'amore per il prossimo, dato che quest'amore si fonda, sottolinea Hadot, "sul profondo slancio della natura umana"[143]:

> È proprio dell'anima razionale anche l'amare il prossimo, la verità, il rispetto e il fatto di non anteporre alcunché a sé, ciò che è proprio anche della legge; cosicché non differiscono in nulla la retta ragione e la ragione della giustizia[144].

---

[140] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.6, p. 200.

[141] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 265.

[142] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 11, p. 209.

[143] Ivi, cap. 8, § 12, p. 210.

[144] Cfr. Marco Aurelio [2008], 11.1, p. 383.

Augusto Fraschetti nota una cosa interessante a proposito del modo in cui è ritratto Marco Aurelio sulla famosa colonna Antonina; le posture dell'imperatore filosofo dimostrano infatti che egli già in vita subì un processo di "deificazione", una sorta di trasformazione da uomo a divinità per quanto riguarda la considerazione che lo circondava. "È un destino un po' singolare appena si torni alle sue stesse considerazioni, espresse nei *Pensieri*, quando esortava se stesso a non «cesarizzarsi»", rileva Fraschetti. Come non dargli torto? "Nonostante ogni richiamo alla sua condizione umana sempre presente nei *Pensieri* [...] lo stesso Marco durante tutti gli anni del suo lunghissimo regno [...] si sentì di fatto superiore agli altri"[145]. Ciò a cui qui si sta facendo riferimento è un sentimento di autentica superiorità, un'altissima opinione di se stesso, anzi un "vero e proprio «egotismo»", conclude lo storico, collegando persino tale egocentrismo con le pozioni a basi di oppio con cui Galeno curava ogni sua malattia, con tutte le conseguenze che una oppiomania può comportare[146]. Teniamo per il momento queste notevoli contraddizioni nell'animo e nella vita di Marco Aurelio da parte, riservandoci successivamente un giudizio.

Tornando all'amore verso il prossimo, Hadot tiene a specificare che non è possibile, dunque, affermare che «amare il prossimo come se stessi» sia un'invenzione specificatamente cristiana, o che perlomeno entrambe le concezioni dell'amore (stoica e cristiana) non abbiano lo stesso nucleo (il *logos*, la Ragione insita nell'uomo), facendo notare come nello stoicismo non manchi nemmeno l'amore per i nemici[147]. D'altronde Horn, parlando dell'abbandono dell'antico concetto di filosofia in Foucault, sottolinea che, mentre Hadot ascrive la responsabilità del cambiamento solo a certe tendenze del cristianesimo (in particolare all'alta scolastica), Foucault riconduce la perdita dell'antica cura di sé al

---

[145] Si veda quanto abbiamo accennato prima a proposito della pietà a p. 129.

[146] Cfr. Fraschetti [2008], p. XXIV-XXV: "si trattava di pozioni che contenevano notevolissime quantità di oppio e che, una volta assorbite quotidianamente, avevano reso a tutti gli effetti lo stesso Marco un oppiomane, con tutte le conseguenze che una simile dipendenza non poteva non comportare per un Augusto sul trono".

[147] Cfr. Hadot [2006], cap. 8, § 12, p. 212.

cristianesimo nel suo complesso e alla «società disciplinare» da esso prodotta, delineando così una netta frattura tra le due tradizioni[148].

A mio parere ritengo che sia facile rinvenire parallelismi tra la dottrina di Cristo e alcuni dogmi stoici, come l'amore per il prossimo ripreso da Marco Aurelio, ma ritengo altrettanto imprescindibile tener da conto il parere di Augusto Fraschetti, secondo il quale l'imperatore filosofo, per essere uno che predicava nei suoi *Pensieri* la fratellanza di tutti gli uomini, trattò gli stessi Cristiani come avversari del sistema politeistico romano, vedendo in loro soltanto nemici da combattere senza tregua e senza pietà. Anzi, secondo Fraschetti non si potrebbe individuare il fine di tali feroci persecuzioni neanche in una volontà di difesa dell'ordine costituito, poiché le stesse comunità cristiane non avrebbero mai mancato di professare la loro lealtà verso Roma e verso lo stesso Marco Aurelio[149].

La spiegazione a queste continue contraddizioni che ho finora cercato di porre alla pari, tra la dottrina filosofica stoica riccamente sviluppata nei *Pensieri*, magistralmente interpretata da Pierre Hadot ed arricchita se non talvolta contestata da altri notevoli pareri (dagli apporti degli storici, degli storiografi e degli antropologi su Marco Aurelio, i quali tendono a rappresentare l'imperatore-filosofo più tramite la cruda realtà dei fatti e delle testimonianze che altro), troveranno finalmente compimento nel prossimo capitolo, dedicato a delineare definitivamente il quadro filosofico-politico della vita di Marco Aurelio.

[148] Cfr. Horn [2005], cap. 6, p. 215.

[149] Cfr. Fraschetti [2008], pp. XVI-XVII.

5. MARCO AURELIO, FILOSOFO O IMPERATORE?

Nel celebre ritratto del filosofo tracciato nel *Teeteto* (174e), Platone rammenta anche la rappresentazione che il filosofo fa del re o del tiranno. Chi è il re? Chi è il tiranno? È un pastore felice di pascolare il suo gregge. A dire il vero non è poi così felice, dato che le bestie di cui si occupa sono alquanto più sgradevoli, intrattabili, ambigue ed inaffidabili di lui, semplice pastore, il quale, coinvolto nelle preoccupazioni del governo delle suddette bestie sgradevoli che sono gli uomini, perde la sua libertà di spirito, divenendo anch'egli rozzo ed incolto.

Questo è esattamente ciò che Marco Aurelio filosofo, asserisce Hadot, dice a Marco Aurelio imperatore:

> Ti sia sempre evidente che là, in campagna, è come qui; e come tutto si ripete uguale qui e sulla cima di una montagna o in riva al mare o dove vuoi. E ti troverai di fronte a quanto scrive Platone: "Dentro una stalla su un monte a mungere le pecore tra i belati"[1].

Dovunque egli vada, intende dire Marco Aurelio, egli troverà la prigione del potere, la cella della solitudine in cui lo rinserra il suo ruolo di pastore di uomini; ma ovunque egli vada, sarà soltanto in se stesso che potrà ritrovare questa campagna, questo mare, questa montagna che lo potranno liberare dalla prigione che lo segue ovunque:

> Cercano per sé dei ritiri in campagna, sulle rive del mare, sui monti; anche tu sei solito desiderare fortemente siffatti luoghi. Ma tutto questo è quanto mai stupido, perché ti è lecito, in qualunque momento lo desideri, ritirarti in te stesso[2].

---

[1] Cfr. Marco Aurelio [2008], 10.23, p. 369.

[2] Ivi, 4.3, p. 181.

In altri termini, saranno le disposizioni interiori del principe a decidere se egli sarà avvinto dalla stalla sulle montagne come il re di Platone o se troverà dentro di sé il tempo e la calma spirituale per agire e vivere al meglio[3].

5.1. Tra ritiro interiore e vita di corte

"Che la vita dell'imperatore sia, per così dire, ontologicamente antitetica a quella del filosofo è una realtà che Marco Aurelio accetta e insieme combatte"[4], afferma Maltese; "il filosofo ha i suoi principi, ma l'imperatore ha le sue esigenze e può talvolta riconoscere che l'applicazione indiscriminata di quei principi può nuocere allo stato"[5], conferma Cortassa. Marco riconosce in se stesso la coesistenza del cittadino nella grande patria del cosmo divino e perfetto, il cui preciso dovere è di aderire ad esso tramite la ragione e la filosofia, e del sovrano onnipotente con degli ineluttabili doveri verso un'altra patria. Perciò viene da chiedersi: e se le esigenze di queste due patrie fossero divergenti? Forse non fu senza contrasti interiori che Marco Aurelio tentò di servire le sue due patrie[6]. Egli stesso ammette, in un passo dei *Pensieri*[7], che tale scontro non punta al controllo di un ruolo sull'altro o ad un'assurda conciliazione, ma alla mutua indipendenza delle due funzioni, riaffermando così saldamente il suo doppio impegno come «figlio della filosofia» e «figlio dell'*imperium*». L'esercizio della filosofia è dunque concepito come una salutare reimmersione nell'autenticità, quale affrancamento e forse ricompensa per

---

[3] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 9, pp. 264-265.

[4] Cfr. Maltese [1993], p. XII.

[5] Cfr. Cortassa [1984], p. 52.

[6] Ivi, pp. 52-53.

[7] Cfr. Marco Aurelio [2008], 6.12, p. 241: "Se tu avessi nel contempo una matrigna e una madre, ti prenderesti cura di quella e tuttavia di continuo torneresti alla madre. Questa è la tua situazione, ora, tra la corte e la filosofia. Così, tu torna spesso a lei e trovaci pace e riposo, perché è grazie a lei, cioè alla filosofia, che le cose e persone della corte ti appaiono sopportabili e tu sopportabile in mezzo a loro".

gli oneri del governo; tuttavia si riscontra chiaramente che, tra i due settori, Marco Aurelio non scorge e non permette alcun effettivo punto d'incontro. Anzi, segnala Maltese, che "per una delle caratteristiche e paradossali contraddizioni che segnano la figura di Marco Aurelio potremmo addirittura concludere che l'unico vero tratto stoico nella sua attività di imperatore è l'abnegazione mostrata nell'accettare un ruolo di monarca che comportava il sacrificio di ogni idealità personale"[8].

Parole piuttosto dure e forti, ma gravide di significato. Anche Charles Parain sottolinea il fatto che Marco Aurelio sentì profondamente la necessità di una soluzione, di un modo di conciliare i "ceppi" della vita di corte con le sue esigenze spirituali: doveva però essere una soluzione il cui primato spettasse ai valori del pensiero e della morale, unica fonte della vera forza e superiorità umana. Marco era ben conscio dei rischi a cui la vita di corte espone un imperatore, prosegue Parain: crimini sottaciuti e alla luce del sole, oppure errori di giudizio con nefande conseguenze politiche[9]. Doveva farsi continuamente violenza, esortandosi a non cavillare, mormorare o perdere il controllo di sé, così come a cercare di non essere troppo compiacente o vanitoso: riuscirvi non era certo semplice[10]. Vi era poi l'attenzione ai doveri quotidiani, al rigore logico e alla fedeltà ai propri principi: non sfuggiva mai al suo lavoro ed anzi adempiva puntualmente ad ogni suo dovere imperiale. Quando le guerre lo lasciavano respirare si dedicava all'amministrazione della giustizia, soprattutto ai processi capitali, per i quali quando poteva interveniva di persona. Quanto al denaro pubblico non si dimostrò meno economo di Antonino, distribuendo al momento opportuno ampie elargizioni. "Era di un liberalismo più sistematico, di un'umanità più profonda rispetto ad Antonino", riconosce Parain: "era imbevuto del concetto stoico di comunità umana, una comunità peraltro non comprendente gli schiavi. [...] *Ma poteva abbandonarsi a questa mitezza di carattere?*"[11] Eccoci ad un punto di svolta, ad un punto critico nell'esperienza di

[8] Cfr. Maltese [1993], p. XII.

[9] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.7, p. 171.

[10] Ivi, 9.37, p. 347; 5.28, pp. 231-233.

[11] Cfr. Parain [1993], cap. VII, pp. 95-97; il corsivo è mio.

Marco Aurelio: la sua passione per la filosofia, il suo coltivare tale "mitezza di carattere", erano comparabili con la vita di un imperatore romano? Non rischiavano paradossalmente di risultargli d'intralcio piuttosto che aiutarlo nell'applicazione dei propri doveri nei confronti del popolo romano?

"È così che l'imperatore filosofo si fece contemporaneamente, in forza delle circostanze, imperatore soldato"[12]. Dunque tale ripugnanza per la vita di corte non fu, per Marco Aurelio, soltanto un disprezzo superficiale, ma una frattura estremamente profonda: un dissidio riconducibile alla notevolissima differenza dei principi di vita.

"È il dramma della vita di Marco Aurelio. Ama gli uomini e vuole amarli, ma detesta ciò che essi amano. Una sola cosa conta per lui: la ricerca della virtù, della purezza dell'intenzione morale. Questo mondo umano dal quale è assente l'unico valore provoca in lui un intenso biasimo, un profondo sconforto"[13], che non manca di esprimere a più riprese nei *Pensieri*, con toni davvero lugubri[14]. Ma, si chiede Parain, si può ancora chiamare filosofia "questa disperazione cupa, la completa rinuncia a tutto"? La risposta ci fornisce un quadro piuttosto inquietante, uno "strano spettacolo: l'imperatore filosofo diserta con il pensiero da quel mondo di cui ha la suprema responsabilità; l'angoscia lo attanaglia, e può assolvere ai suoi compiti di comandante di eserciti e capo dell'Impero soltanto con riflessi da automa"[15].

Quindi Hadot individua la principale causa della stanchezza di Marco Aurelio nel suo appassionato amore per il bene morale; un mondo in cui tale valore non è

---

[12] Cfr. Parain [1993], cap. VII, p. 98.

[13] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 9, p. 266.

[14] Cfr. Marco Aurelio [2008], 7.3, p. 269; 10.10, pp. 363-365; 5.10, p. 221: "Accostati dunque agli oggetti stessi dell'esistenza: come sono effimeri, vili e suscettibili di diventare possesso di cinedi, prostitute, furfanti. Dopodiché volgiti a considerare i comportamenti di quanti vivono con te, dei quali anche il più gentile è a malapena sopportabile, per non dire che costoro sopportano con difficoltà anche se stessi. Dunque, in siffatta infernale oscurità e sporcizia e in tanto grande flusso della sostanza, del tempo, del moto e degli oggetti sottoposti al moto, che cosa mai può esistere che possa davvero essere apprezzato e insomma costituire oggetto di interesse e impegno? Neanche lo scorgo."

[15] Cfr. Parain [1993], cap. X, p. 151.

riconosciuto gli sembra un mondo vuoto, afferma il filosofo francese, in cui vivere non ha più senso. "E, invecchiando, in questo immenso Impero, in mezzo a queste folle che lo circondano e lo acclamano, in questa atroce guerra sul Danubio così come nei cortei di trionfo a Roma, si sente solo, sente il vuoto intorno a sé, perché non può realizzare il suo ideale: essere in comunione con gli altri nella ricerca dell'unica cosa veramente necessaria"[16].

Parain invece insiste sul fatto che la rinuncia al progresso della tecnica, il cataclisma economico, nonché il devastante impantanarsi della società nelle antiche strutture civili, insomma la fine di ogni speranza comunitaria, abbiano condotto Marco Aurelio, come molti altri della sua epoca, al pessimismo filosofico e alla sconfitta costituita dal ripiegamento in se stessi. Ed infatti non c'è vittoria o salvezza spirituale, secondo lo storico, nell'occuparsi di faccende che ci assorbano continuamente ed interamente, se non organizzandosi un "rifugio" al di fuori di sé. Marco Aurelio, invece, "è l'onnipotente sovrano di un Impero ancora assai potente, eppure ogni atto nei confronti dei suoi simili gli appare destituito di significato, svuotato di ogni vanità"[17].

Sono esistite ed esistono effettivamente diverse "mode" nel considerare e nel giudicare Marco Aurelio: una di queste, in seguito al crollo della civiltà antica e all'ascesa del cristianesimo, guardò con nostalgia all'epoca degli Antonini, quasi come ad un paradiso perduto, individuando subito nell'imperatore filosofo un fulgido esempio di sovrano. Di questa corrente l'ultimo esponente di spicco fu Ernest Renan. Ultimamente altri hanno optato per fare di Marco Aurelio un vero e proprio caso patologico, cercando di spiegarne il carattere, la filosofia, i comportamenti morali, i disturbi psichici ed affettivi con i vari mali fisici da cui era affetto, con le anomalie della situazione familiare e con l'amore possessivo della madre[18].

Io credo che entrambe le interpretazioni contengano degli elementi di verità e che quindi vadano ambedue tenute presenti, pur senza abbracciarne nessuna

---

[16] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 9, pp. 269-270.

[17] Cfr. Parain [1993], cap. X, pp. 149-150.

[18] Ivi, p. 8.

aprioristicamente: concordo con Parain quando sostiene che sia l'idealizzazione del personaggio sia la riduzione di tutti i suoi problemi a questioni di fisiologia sono arbitrarie, dato che entrambe schematizzano la persona che fu Marco Aurelio, spogliandola dalle complicazioni e dalle contraddizioni di cui è fatta la vita e rischiando così di isolarla pericolosamente dal suo tempo.

5.2. Il sogno di Roma: l'«Aequanimitas»

Marco Aurelio non propone nei *Pensieri* alcun preciso programma di governo. Di ciò non dobbiamo stupirci. Egli, infatti, si preoccupa più del modo con cui bisogna agire che di ciò che si deve fare[19]. Birley sostiene che "the *Meditations* are the self-expression of a ruler of a great empire who could see further than his empire"[20].

Tuttavia, il primo libro contiene effettivamente qualche rimando all'attività politica: grazie a Claudio Severo, c'informa Marco Aurelio[21], in gioventù egli ha potuto conoscere Trasea, Elvidio, Catone, Dione e Bruto. Tale lista di nomi ha un significato ben preciso: Trasea ed Elvidio sognarono, ai tempi dell'Impero, un ritorno alle antiche istituzioni della *Res publica* romana, vollero cioè rendere al Senato la sua autorità politica. Entrambi senatori di ascendenza stoica, rimasero, come d'altronde gli altri tre celebri nominativi elencati, esempi di fermezza d'animo e di costanza, di indifferenza alle cose indifferenti[22]. "Nessuno di quei grandi uomini aveva pensato di sconvolgere la gerarchia sociale", fa notare Pierre Grimal. "La loro azione aveva avuto il solo scopo di eliminare una forma degenere di monarchia e si richiamava essenzialmente alla «libertà», definita come uno stato nel quale la legge non dipende dall'arbitrio di un uomo, nel quale ciascuno può esprimere la propria opinione, nel quale i giudizi sono pronunciati in nome dell'intera collettività"[23].

---

[19] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 10, p. 270.

[20] Cfr. Birley [2000], cap. 10, p. 222.

[21] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.14, p. 133.

[22] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 10, pp. 270, 272.

[23] Cfr. Grimal [2004], cap. IV, p. 119.

Questo era stato dunque l'insegnamento impartito al giovane Marco da Severo: l'ideale di una monarchia illuminata come quella istituita da Augusto o, in tempi più recenti, da Antonino.

Ed è proprio in Antonino che Marco Aurelio vide un autentico filosofo, come non manca d'annotare nei suoi *Pensieri*[24], paragonabile persino a Socrate: in realtà non sappiamo se Antonino si considerasse un filosofo, ma è significativo che, in punto di morte, comunicò al tribuno della coorte pretoria la parola d'ordine: *Aequanimitas*, «Equilibrio», un concetto che lascia intravedere tutto un atteggiamento filosofico[25]. Si tratta di "una delle virtù stoiche, la *visione serena* che ci eleva al di sopra degli avvenimenti quotidiani, che può liberarci dai pregiudizi e dagli automatismi affettivi dell'uomo non illuminato dalla filosofia"[26], aggiunge Grimal. Dunque pare che Marco Aurelio "abbia espresso la sua adesione ad un preciso stile di governo, quello di Antonino", conclude magistralmente Pierre Hadot[27].

Ancora una volta Augusto Fraschetti ha delle interessanti puntualizzazioni da fare in proposito. Antonino Pio, come diffusamente sostiene l'*Historia Augusta*, aveva sempre e costantemente evitato di lasciare Roma, delegando eventuali campagne militari ai propri ambasciatori. Un simile comportamento, spiega Fraschetti, è comprensibile dalla volontà dello stesso Antonino di non gravare con tasse straordinarie sui territori dei provinciali che avrebbe attraversato con un suo seguito e, in caso di guerra, con un esercito. È inoltre assai rilevante il fatto che Marco Aurelio rese quella che fino ad allora era stata una tassazione straordinaria (l'annona militare) una tassa ordinaria, a causa del permanente stato di guerra. Le sue stesse riforme amministrative vennero evidentemente attuate in linea con le sue schiaccianti preoccupazioni per le guerre in corso. Fraschetti non può quindi fare a meno di diagnosticare che, a suo parere, "la vera crisi dell'impero non avesse avuto inizio né

---

[24] Cfr. Marco Aurelio [2008], 1.16, pp. 135-139; 6.30, pp. 251-253.

[25] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 10, p. 275.

[26] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 267 (Il corsivo è mio): "Essa costituisce un vero e proprio programma di governo che assegna la priorità assoluta alla giustizia".

[27] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 10, p. 275.

sotto Commodo né sotto Settimio Severo, ma, diversamente da quanto avevano sostenuto gli storici antichi Cassio Dione ed Erodiano, già sotto Marco Aurelio"[28].

Probabilmente fu davvero così, dato che, come dicevamo in precedenza, Marco Aurelio si ritrovò in eredità un impero già avviato all'interno di una ben definita situazione storica, la quale, assai temporalmente compromessa, forse non avrebbe comunque potuto portare ad altro se non alla crisi dilagante che ne decretò la fine. Ad ogni modo, come adesso andremo a constatare, qualsiasi soluzione migliore Marco Aurelio avesse potuto intraprendere per salvare l'impero, di certo non gli avrebbe consentito di realizzare una "Repubblica di Platone".

5.3. «Non sperare la Repubblica di Platone»

> Fa' ciò che ora la natura ti chiede. Procedi secondo l'impulso qualora ti sia concesso, e non guardarti attorno per vedere se si saprà o meno. Né spera nella Repubblica di Platone, ma ti basti che anche di pochissimo si vada avanti, e pensa che un successo in questo, per quanto piccolo, è qualcosa. Chi, infatti, cambierà il loro modo di pensare? Senza cambiamento dei principi di fondo che altro c'è se non schiavitù di gente che geme e simula di obbedire? Adesso, su, fammi i nomi di Alessandro, Filippo e Demetrio Falereo. Vedrò se capirono che cosa la natura voleva da loro e se educarono se stessi; se, invece, fecero gli attori tragici, nessuno mi ha condannato a imitarli. È semplice, improntata a rispetto l'opera della filosofia: non mi spingere a pose boriose[29].

Due cose vennero rimproverate a Marco Aurelio, durante il suo mandato. La prima: il non voler realizzare la Repubblica di Platone. Non avrebbe dovuto essere lui per primo, l'imperatore filosofo, a dover riformare totalmente lo Stato secondo i principi della filosofia? Seconda obiezione: il non perseguire, come invece fecero Filippo o Alessandro il Macedone, una politica di conquista, gloriosa per lui e e per l'impero. "No, risponde Marco Aurelio, l'essenziale sta nel concentrarsi sull'azione

---

[28] Cfr. Fraschetti [2008], pp. XXII-XXIII.

[29] Cfr. Marco Aurelio [2008], 9.29, pp. 343-345.

politica e morale presente, per quanto modesta essa sia. Fa' ciò che la Natura (cioè la Ragione) ti chiede in questo stesso momento, senza lasciarti trascinare in vaste visioni utopistiche e crederti nella «Repubblica di Platone»"[30].

Maltese sottolinea il fatto che nei *Pensieri* non ci si prefigga di tracciare programmi di governo o elaborazioni di dottrine politiche, né per l'autore né per altri, ma soprattutto che non si consideri mai, neanche accidentalmente, l'applicazione dei δόγματα filosofici nella gestione dell'impero. "Ogni implicazione o menzione della figura ufficiale dell'imperatore avviene in una rigorosa ed esplicita separazione dei ruoli", prosegue convinto Maltese, asserendo che "uomo e monarca convivono nella stessa persona, ma senza confondersi: l'etica e l'*A se stesso* sono l'àmbito del primo, la politica e il governo l'àmbito del secondo"[31].

Tuttavia, una simile separazione di ruoli può comportare non poche interferenze sia dall'una che dall'altra parte: "Marco Aurelio non ebbe mai niente dell'economista, e ciò non torna a suo merito", sostiene Parain. "Le questioni più vitali per la prosperità di uno Stato non le affronta mai, né nelle lettere né nei *Ricordi*. [...] Eppure aveva la responsabilità suprema della sussistenza di decine di milioni di esseri umani, e del funzionamento di un meccanismo imperiale gigantesco. [...] Ormai sa rivolgere alla campagna soltanto lo sguardo del turista, o dovremmo dire dell'esteta"[32]. Secondo Parain, allora, Marco Aurelio non considerò la filosofia come una riflessione sul reale, quanto piuttosto "un'attività autosufficiente che da se stessa trae nutrimento ed è l'unica degna di essere superiore". In poche parole, il filosofo può anche ritenersi di un livello intellettuale superiore, dice Parain, ma anche lui non sarà altro che un prodotto della crisi che mina le basi economiche della potenza romana[33].

Tale tesi sembra avvallata dalle considerazioni di Fraschetti, il quale riconduce oltretutto il collasso dell'erario imperiale alla peste del 166, che decimò

---

[30] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 11, p. 276.

[31] Cfr. Maltese [1993], p. IX.

[32] Cfr. Parain [1993], cap. III, p. 44.

[33] Ivi, p. 45.

drasticamente i legionari e le forze lavorative. Questo, unitamente alle guerre di Marco per creare due nuove provincie al di là del Reno, gettarono quasi sul lastrico le casse dello Stato. "Marco Aurelio in un caso come questo evidentemente non aveva tenuto conto (e con tutta probabilità le ignorava) delle disposizioni lasciate a suo tempo da Augusto a Tiberio nel proprio testamento, là dove, ben conscio delle spese, insostenibili per l'erario, che lo stanziamento di ulteriori legioni al di là del Reno avrebbe comportato, aveva ordinato al suo successore di non estendere ulteriormente i confini dell'impero"[34]. Se il previdente Augusto, il quale conosceva almeno i principi di base su cui si fonda l'economia politica, aveva ordinato di persona di non compiere un'azione del genere, allora possiamo ammettere due cose. O Marco ebbe una visione così tragica del momento che stava attraversando l'Impero da indurlo ad agire così, o piuttosto, come sostiene Fraschetti, egli era ignaro delle leggi più elementari che soprintendono ad una corretta gestione delle entrate dello Stato, nonostante conoscesse le più svariate dottrine filosofiche. Ciò sembra avvalorato dal fatto che Marco Aurelio attinse indistintamente sia dall'erario pubblico che dal fisco imperiale per finanziare le sue guerre, producendo una confusione "non solo non degna di un Augusto, ma nemmeno di un qualsiasi senatore provvisto di un minimo di buon senso". Apparentemente, incorriamo ancora una volta in "una «scissione» profondissima tra il Marco Aurelio filosofo e il Marco Aurelio Augusto"[35].

«La Repubblica di Platone» era una proverbiale espressione che vantava un significato ben preciso. Essa non indicava esattamente il programma politico esposto nel dialogo omonimo del filosofo greco, bensì uno Stato dove ogni cittadino, divenuto filosofo, sarebbe stato perfetto[36]. Tuttavia, la società umana non può essere impunemente sconvolta, e Marco Aurelio questo lo sapeva bene. Se è vero che lo stato ideale, come del resto ogni cosa esistente, dovrà essere conforme alla Ragione e ai suoi imperativi, ciò non implica necessariamente che un legislatore debba proporsi

---

[34] Cfr. Fraschetti [2008], p. X.

[35] Ivi, p. XI.

[36] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 11, p. 276.

di instaurare un ordine meramente teorico; infatti non dobbiamo dimenticarci che "l'irrazionale è sempre presente nel mondo", avverte Grimal. La natura è certamente pensata da Dio, e dunque è soggetta al *logos*; ciononostante si realizza tramite la materia, la quale è soggetta alla contingenza[37]. Tali riflessioni sulla natura dicotomica del mondo e sulla opposizione tra razionalità e irrazionalità confluiscono nei *Pensieri*, incontrandosi in un problema riguardante l'esercizio del potere. Si tratta della presa di coscienza che gli uomini non sono, per il sovrano, una "materia docile e malleabile" plasmabile a piacimento, ma che esiste negli spiriti un «nocciolo duro» formato dalle illusioni, dai pregiudizi irriducibili e dalle scelte compiute nel proprio intimo una volta per tutte: i δόγματα[38].

Per Marco Aurelio dunque l'essenziale si riduce nel concentrarsi sull'azione politica e morale, per quanto modesta possa essere, che la Natura richiede in quest'istante, senza lasciarsi coinvolgere in utopie o credere ciecamente alla "Repubblica di Platone", dato che, come abbiamo visto, è assai difficoltoso trasformare le masse umane e renderle filosofe. Tuttavia, se non si trasforma il loro modo di vedere le cose, e se non si cambia completamente la vita morale di ogni singolo individuo, allora ogni riforma imposta senza il loro consenso le sprofonderà in una schiavitù «di gente che si lamenta, facendo finta di obbedire»[39].

Marco Aurelio vuole insomma essere realista, asserisce Di Stefano. Nessuna utopia, solo una precisa prospettiva delle possibilità e dei limiti della natura umana ed una politica che punta unicamente ad obiettivi limitati. Non vuole farsi nessuna illusione su un'improbabile conversione dell'intera umanità, sulla cosiddetta possibilità d'imporre uno stato ideale: egli sa che l'umanità non sarà mai perfetta, e potrà ritenersi fortunato se riuscirà ad ottenere anche soltanto un piccolo progresso[40].

---

[37] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 256.

[38] Ibidem.

[39] Cfr. Di Stefano [2006], cap. 2, § 8, p. 133.

[40] Ibidem. Cfr. anche Birley [2000], cap. 10, pp. 222-223: "He wanted his Rome to be as near to his ideal city as he could. He knew it was difficult – 'don't hope for Plato's Utopia', but be content to make a very small step forward and reflect that the result of even this is no trivial success".

Cortassa ritiene addirittura che la filosofia di Marco Aurelio contenga in sé un'autentica spinta al disinteresse verso qualsivoglia problema politico o sociale: tuttavia, si chiede lo studioso, " ci si dovrà anche domandare se non sia davvero poco realistico pensare che in un'epoca così critica come fu quella di Marco Aurelio, con l'impero sottoposto a durissima prova dalla spinta dei barbari a nord, da altre guerre e da un gravissimo conflitto interno, un imperatore possa promuovere riforme sociali e politiche tali da scardinare un assetto consolidatosi in secoli di storia"[41]. Del resto, la strenua difesa dei confini contro l'oppressione delle popolazioni barbariche e l'energica conservazione del sistema giuridico e civile rappresentarono effettivamente i cardini della politica di Marco Aurelio: anzi, aggiunge Maltese, un'applicazione anche solo parziale dei principi predicati dallo stoicismo avrebbe di sicuro avviato il disgregamento di quell'organismo statale che Marco Aurelio era invece tenuto istituzionalmente a mantenere in vita[42], dato che riformarlo completamente avrebbe richiesto uno sforzo in termini politici, culturali ed economici troppo ingente per continuarne, allo stesso tempo, l'integrità identitaria delle tradizioni che lo tenevano ancora assieme. In realtà l'imperatore filosofo non testimoniò mai alcuna intima opposizione neppure verso un ideale regime democratico o repubblicano: la sua adesione, per quanto indubbiamente sincera, poteva andare soltanto ad un generico connubio di *principatus et libertas*[43], ovvero a quella monarchia di stampo paternalistico che il sistema consentiva come unica alternativa alle frequenti degenerazioni dispotiche del regime. Egli professa quindi un "pragmatismo alieno alle grandi trasformazioni e ai mutamenti precipitosi", segnala Maltese, cercando perciò di accontentarsi del minimo passo in avanti e di non considerare un'inezia anche il più modesto dei risultati[44].

Per Marco Aurelio, tuttavia, la filosofia non propone un programma politico. Egli continua a sperare che la filosofia gli dia una *forma mentis*, e che l'esercitarsi in essa

---

[41] Cfr. Cortassa [1984], p. 51.

[42] Cfr. Maltese [1993], p. X.

[43] Tacito, *Agricola* 3.

[44] Cfr. Maltese, p. XI.

lo aiuti a compiere l'azione politica con un certo spirito. Abbiamo già sottolineato che ciò che si fa conta meno di come lo si fa: in fondo, soggiunge Hadot, non c'è politica se non c'è etica. Ma che cosa significa allora "fare politica", "fare etica"? Esse consistono innanzitutto nella disciplina dell'azione che abbiamo quivi analizzato, la quale comporta sostanzialmente il servizio alla comunità umana, la dedizione agli altri e il senso della giustizia. Allora l'azione politica e l'azione etica, in un unico movimento, non potranno più distinguersi dalle grandi prospettive cosmiche e umane, aperte dal profondo riconoscimento di un'universalità trascendente, dalla Ragione e dalla Natura, le quali, in virtù della coerenza con se stesse, fonderanno insieme l'amore reciproco tra gli uomini e l'amore degli uomini per il Tutto di cui sono parte[45].

È una bella prospettiva quella di Hadot, piena di riconoscimento per l'indubbio impegno filosofico che l'imperatore seppe dare nella propria vita. "Innegabilmente", sottolinea oltretutto Maso, "Marco Aurelio si è fatto carico del proprio ruolo civile e politico. Lo attestano le imprese belliche e le decisioni di politica interna che prese, come nel caso dei decreti contro i Cristiani. Ebbe certamente una visione del mondo di tipo cosmopolita e rispetto a ciò da un lato mirò allo Stato come al luogo in cui le leggi fossero uguali per tutti e dove il cittadino si sentisse al tempo stesso avvantaggiato di fatto e, insieme, partecipe della «città più elevata», cioè del cosmo[46]; dall'altro, si sforzò di capire come la costituzione (*kataskeuê*) stessa dell'uomo implicasse la socialità e la comunità (*koinonia*), e cosa ne dovesse conseguire"[47].

Al riguardo Marco Aurelio si esprime così:

> Basta il mio intelletto a questo compito o no? Se basta, me ne servo come di uno strumento datomi dalla natura universale, se non basta, o mi ritiro dall'impresa a favore di chi possa meglio condurla a termine o, qualora non convenga ad un altro,

[45] Cfr. Hadot [2006], cap. 10, § 11, pp. 278-279.

[46] Cfr. Marco Aurelio [2008], 3.11, pp. 173-175.

[47] Cfr. Maso [2012], cap. 5, § 5.6, p. 199.

> faccio come posso, associandomi chi mi sia capace, in conformità col mio egemonico, di realizzare ciò che è attualmente opportuno alla comunità e nel suo interesse. Perché, qualsiasi cosa io faccia coi miei mezzi o insieme ad un altro, a questo solo fine devo mirare, alla realizzazione di ciò che è utile al bene pubblico e in armonia con esso[48].

Così, afferma Grimal, l'imperatore giudica se stesso, chiedendosi che cos'ha fatto di buono: in primo luogo, si ripete che l'essere stato utile alla comunità è un bene per lui stesso. Tale stato di equilibrio, tale buona coscienza gli permettono di concedersi più che mai alla filosofia[49].

Non tutti, però, condividono questo benevolo giudizio su Marco Aurelio.

"Stando a Renan, a questa data del 17 marzo 180 si dovrebbe attribuire un'importanza eccezionale per la storia dell'antichità romana, considerandola giorno di lutto non per un uomo ma per un'intera civiltà. [...] In realtà, la vecchia civiltà portava in sé germi di morte fin dall'origine [...]. I suoi progressi, il suo splendore, avevano una durata necessariamente limitata, e quando Marco Aurelio giunse al potere", sentenzia Parain, "il termine era già stato ineluttabilmente superato"[50]. Ed è così che, in una sorta di inesorabile fatalismo, la razionalità dell'imperatore filosofo diviene "un'illusione di razionalismo", la sua saggezza "un ritrarsi dal mondo reale non auspicabile neanche per un semplice cittadino, quindi ancor meno per un capo di Stato", la sua virtù e la sua bontà "troppo spesso una debolezza di cui avevano approfittato i più forti per estendere sempre più il loro potere di oppressione sui più deboli". Vent'anni di bontà, riconosce lo stesso Renan, avevano spinto l'amministrazione alla rilassatezza e favorito gli abusi, i quali giunsero al culmine con la più grave accusa formulata sin dall'antichità contro Marco Aurelio, ovverosia l'aver consegnato l'Impero nelle mani di un figlio indegno che sicuramente ne avrebbe decretato il definitivo naufragio[51].

---

[48] Cfr. Marco Aurelio [2008], 7.5, p. 271.

[49] Cfr. Grimal [2004], cap. VIII, p. 268.

[50] Cfr. Parain [1993], cap. XII, p. 166.

[51] Ivi, p. 166.

Parain non intende sostenere che la morte di Marco Aurelio determinò una crisi politica di vaste proporzioni, quanto piuttosto che essa fece precipitare le profonde trasformazioni ormai già avviate da decine d'anni che la scatenarono: a proposito della stessa Colonna Aurelia, lo storico non può fare a meno di osservare che "dinanzi ai nostri occhi sfilano le immagini del grande dramma storico di cui l'imperatore filosofo fu insieme patetico prodotto e impotente attore"[52].

Parole dure e severe, che esprimono un giudizio piuttosto pesante. Come ho già detto, io preferisco mediare tra le varie correnti di pensiero, considerando da un lato il febbrile lavoro interiore di Marco Aurelio come un grande apporto alla storia del pensiero, come un genuino tentativo di esistenza filosofica ed umana, almeno per quanto l'abbia potuto concedere la sua vita da imperatore. Dall'altro mi rendo conto delle immani difficoltà che comporta il tentativo di conciliare una vita vissuta all'insegna della politica e all'ombra della filosofia, o viceversa. Forse effettivamente non era lui l'uomo adatto a risollevare le sorti dell'Impero: magari, se fosse rimasto al potere qualcuno come Lucio Vero, d'indole più da soldato che da pensatore, le cose sarebbero andate diversamente. Forse non si sarebbero sprecati tempo e risorse facendo costosissime guerre ai barbari, riuscendo così ad arginare ancora per un po' il rischio del crollo della civiltà romana. Ma un uomo come Lucio Vero non ci avrebbe mai lasciato un'eredità come i *Pensieri*, né chiunque altro al suo posto avrebbe probabilmente vissuto cercando di essere "signore di se stesso" come cercò di esserlo Marco Aurelio. D'altronde abbiamo già detto, Marco Aurelio *in primis*, che la filosofia non propone un programma politico, bensì un cammino formativo. Non ci resta dunque che prendere atto delle varie mancanze umane che costellarono l'esistenza di questo imperatore, ricordandoci però che tentò di vivere con coerenza tra l'abisso della filosofia e la vertigine del potere.

[52] Cfr. Parain [1993], cap. XII, pp. 173-174.

CONCLUSIONI

Quali risultati possiamo dire di avere tratto a conclusione di questa ricerca? La realtà è più complessa di quanto si possa immaginare. Non basta essere ai più alti vertici del potere, nemmeno essere un imperatore romano, per realizzare la "Repubblica di Platone" sulla terra. Anzi, detenere un grande peso politico può rivelarsi persino controproducente. Come abbiamo visto, lo stesso esercizio del potere toglieva a Marco Aurelio moltissimo tempo dalle sue giornate: le pratiche burocratiche e gli impegni dovuti al suo ruolo gli richiedevano una notevole mole di energie da investire unicamente nella politica, sottraendole di conseguenza alla filosofia. A meno che, come suggeriva Enrico Maltese[1], non si consideri la sua stessa abnegazione nell'intraprendere l'attività di imperatore come un tratto filosofico, l'esercizio del potere e l'esercizio della filosofia non sono propriamente compatibili. Marco Aurelio ha tentato di superare l'"impasse" attraverso un parziale adattamento del primo alle modalità del secondo, almeno per quanto lo permettessero le circostanze storiche e contingenti del contesto in cui visse. Gli stessi *Pensieri* non proponevano alcun programma politico[2], né tantomeno un progetto mirato a stravolgere l'instabile realtà quotidiana, economica e sociale in cui si ritrovava l'Impero del II sec. d.C. Dunque l'unica opera scritta da Marco Aurelio non va certamente ricondotta al genere utopico, e questa è una significativa differenza rispetto alla *Repubblica* platonica e alla *Città del Sole* campanelliana.

Già dai cenni biografici del primo capitolo sono emersi alcuni punti notevoli della presente ricerca: in primo luogo, la costante instabilità storica del periodo imperiale, la continua minaccia della perdita del potere e la resistenza filosofica di fronte alla percezione di tali pericoli. Tali considerazioni storico-critiche sono risultate del tutto

[1] Cfr. Maltese [1993], p. XII.

[2] Ivi, p. 129.

imprescindibili per la comprensione del personaggio Marco Aurelio, sia imperatore sia filosofo.

Di qui la presa in esame della stoicismo a Roma; si tratta di una proposta filosofica che Marco Aurelio ha sentito particolarmente vicina alla sua indole, un progetto di vita che l'ha aiutato nell'incertezza della quotidianità, rammentandogli che ciò che importa davvero non è l'esito delle proprie azioni, bensì l'intenzione morale che si cela dietro all'agire. In tal senso bisogna riconoscere la validità degli apporti di Cicerone e di Seneca, i quali contribuirono ad introdurre la filosofia greca in generale, e lo stoicismo in particolare, a Roma, adattando l'una e l'altro al mondo romano, ciascuno secondo la propria particolare inclinazione letteraria. Di Epitteto possiamo dire che, col suo metodo pratico, contribuì a sviluppare quegli esercizi spirituali che furono in seguito rielaborati da Marco Aurelio, primo tra tutti quello di saper riconfigurare l'importanza degli accadimenti che sfuggono al nostro dominio, imparando così a commisurare più saggiamente le distanze tra le cose che ci riguardano. Grazie alle esperienze dei suoi predecessori stoici abbiamo dunque potuto definire lo stato dell'imperatore filosofo, sospeso tra una coerenza continuamente ricercata con se stessi e il quotidiano rischio dell'incontro con l'altro. Da ciò è emersa la necessità di separare la sfera del sé da quella dell'altro, senza tuttavia doverla disconoscere mai del tutto, dato che negli altri si rispecchia sempre e comunque l'antico ideale della comunità romana delle origini. In questo senso possiamo anticipare la valorizzazione dell'azione sociale presentata nel quarto capitolo, in cui l'uomo razionale realizza se stesso.

Dal capitolo su Epitteto abbiamo invece colto che, seguendo il percorso interpretativo propostoci da Pierre Hadot, i tre *topoi* del filosofo frigio costituiscono effettivamente uno dei modi per comprendere più a fondo i *Pensieri*, i quali erano quindi propriamente considerati da Marco Aurelio come esercizi per disciplinare il desiderio, l'assenso e l'azione. Inoltre la distinzione tra logica, fisica ed etica, secondo la linea interpretativa degli stoici, di Epitteto e di conseguenza di Marco Aurelio stesso, va comunque considerata soltanto quando si *parla* di filosofia, non quando la si *vive*, operando perciò una distinzione assai significativa all'interno

dell'azione. In essa infatti tali suddivisioni teoriche divengono arbitrarie, in quanto divengono una cosa sola nell'atto dell'azione stessa.

Dal quarto capitolo abbiamo potuto vedere l'emergere di diversi pareri messi a confronto, nonché il dissenso di numerosi studiosi alle tesi sostenute da Hadot, tra i quali spiccano Christoph Horn, Pierre Grimal e Augusto Fraschetti. In particolare Horn insiste nella critica alla teoria della cittadella interiore, alla dottrina tripartita e alla concezione della filosofia antica intesa come modo di vivere, adducendo come motivazioni l'assenza di una continuità istituzionale e contenutistica che permettesse lo sviluppo di una didattica, il peso dell'ortodossia dell'insegnamento, l'ossequioso rispetto della tradizione e la difficoltà di sintetizzare differenti posizioni filosofiche. Grimal e Fraschetti si concentrano invece maggiormente sul contrasto talvolta stridente tra le condizioni storiche dell'operato di Marco Aurelio in veste di imperatore e le sue annotazioni filosofiche, insistendo soprattutto su una serie di contraddizioni: a) tra l'esercizio reale del potere ed una presunta giustizia ideale, b) nell'occasione di determinati comportamenti "politici" di Marco Aurelio verso la propria famiglia, il popolo o il Senato, e c) sulla contraddizione tra un sentimento di superiorità dell'imperatore filosofo e il pericolo di "cesarizzarsi". Tuttavia la tematica della "circoscrizione dell'io" riveste una notevole importanza poiché fonda il discorso stesso dell'azione: l'azione nei confronti di se stessi scaturisce infatti dalla disciplina dell'assenso, così come l'azione verso l'esterno nasce dalla disciplina dell'impulso.

Ma è dunque possibile un'azione giusta? Sì, a patto che permettiamo al nostro *hêgemonikon* di dirigere l'impulso verso ciò che è la volontà della Natura universale, lasciandoci la possibilità di correggere l'intenzione nel caso in cui ci sia qualche impedimento mediante l'azione con riserva (la *hupexairesis*). In tal modo la volontà buona diventa come un fuoco spirituale che, purificando l'intenzione, converte l'egoismo individuale in amore per il Tutto universale, generando sentimenti di valore, giustizia, pietà e amore verso il prossimo.

Nel corso della ricerca ho potuto registrare l'esistenza di due principali percorsi interpretativi riguardanti Marco Aurelio ed il suo operato, entrambi radicali nelle loro

conclusioni: il primo, che ebbe nello studioso ottocentesco Ernest Renan l'esponente di maggior spicco, è favorevole all'idea dell'imperatore filosofo come ad una sorta di monarca divino, tutto dedito alla salvaguardia dell'Impero da un lato e completamente assorbito dall'esercizio della filosofia dall'altro; il secondo, di stampo più antropologico e storico, è piuttosto favorevole nel ridurre la morale e il comportamento di Marco Aurelio ad un caso patologico determinato da disturbi psichici ed affettivi da cui era affetto l'imperatore. Ho individuato in Pierre Hadot e in Charles Parain due esempi di moderazione rispetto ai suddetti modelli; essi hanno infatti saputo a mio parere focalizzare il meglio di ciascuna delle due teorie, ognuno nel proprio campo di studi. Così Hadot ha saputo enucleare compiutamente il valido contributo filosofico di Marco Aurelio, sottolineando la tendenza alla coerenza con se stessi e con la Natura, la capacità di affrontare il rischio politico ed umano, di confrontarsi con la filosofia di Epitteto, di adottare una "disciplina tripartita" utile nel momento della decisione e dell'azione. D'altro canto Parain, nonostante si sia dichiarato apertamente contrario ad una idealizzazione di Marco Aurelio, ha cercato di mitigare la seconda teoria, affermando che, dal punto di vista storico, il ripiegamento di Marco Aurelio in se stesso è piuttosto da inquadrare come un segno di sconfitta e di pessimismo filosofico (comunque non di meditazione o di esercizio spirituale come sostiene invece Hadot), contestualizzabile come fenomeno della crisi tecnologica, sociale ed economica sottesa all'epoca degli Antonini.

A mio parere, come già affermato in precedenza, non bisogna avallare aprioristicamente nessuna delle due radicali proposte interpretative: è necessario piuttosto tenerle entrambe presenti in quanto ambedue, sia l'idealizzazione del personaggio sia la riduzione di tutti i suoi problemi a questioni fisiologiche, contengono in fondo una parte di verità. Ricordiamoci inoltre che privilegiando soltanto l'una o l'altra delle interpretazioni si tende a semplificare la personalità di Marco Aurelio, deprivandola così delle incongruenze e delle inevitabili complicazioni di cui oggettivamente appare carica, rischiando di isolarla erroneamente dal suo tempo.

Tuttavia bisogna riconoscere che la vita dell'imperatore si presenta, per così dire, sostanzialmente opposta a quella del filosofo; il filosofo avrà i suoi doveri etici, ma l'imperatore ha le sue priorità e spesso i due ruoli entrano inevitabilmente in conflitto. Marco seppe infatti saggiamente riconoscere in se stesso la coesistenza di ambedue le istanze e così tentò di conciliarle, nonostante l'intrinseca disparità dei ruoli e le infinite difficoltà che ne conseguivano.

Secondo me si trattò insomma di una vera e propria strategia, di un orientamento di vita: come abbiamo potuto vedere dalla sua biografia, dal confronto con lo stoicismo romano, dall'influsso di Epitteto e dalla maturazione del suo pensiero e della sua linea d'azione, Marco Aurelio gestì l'Impero secondo il proprio credo filosofico nei limiti delle proprie possibilità, ovvero del proprio carattere, della propria posizione politica e della situazione generale della propria epoca.

A questo proposito abbiamo osservato che Marco Aurelio percepì la filosofia più come una madre consolatrice che affianca una matrigna (la corte imperiale e i suoi obblighi) che come uno strumento di riforma e di rivoluzione politica e civile; in realtà per lui bisognava davvero attuare una riforma, ma una riforma che agisse dall'interno dell'uomo, quasi di nascosto. Si è trattato di una rivoluzione che è partita dall'interno di sé, senza comportare grossi o vistosi turbamenti nell'assetto esteriore delle cose.

Non c'è bisogno di stravolgere il proprio mestiere, afferma Marco Aurelio, qualunque esso sia, si tratti di quello dell'imperatore o dello schiavo: l'importante è svolgere bene il compito assegnatoci dal fato. Che si tratti di Alessandro Magno o del suo stalliere[3], il Destino che ci accomuna è sempre lo stesso: dunque non dobbiamo imporre alcuna repubblica ultraterrena, nessun ruolo sovrumano ai singoli individui, in primo luogo a noi stessi. Filosofo è infatti colui che cerca di vivere con coerenza ed equilibrio la propria vita, facendo fronte ai rischi del potere che gli è stato assegnato nei limiti dell'ordine derivante dalla Natura e dalla Ragione universale, con tutte le contraddizioni e le difficoltà che ciò comporta.

---

[3] Cfr. Marco Aurelio [2008], 6.24, p. 249.

Bibliografia

Autori antichi:

Marco Aurelio [1984]

M. Aurelio, *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, Torino: Unione tipografico-editrice torinese 1984

Marco Aurelio [1993]

M. Aurelio, *A se stesso (pensieri)*, Introduzione, traduzione e note di E. V. Maltese, Milano: Garzanti 1993

Marco Aurelio [2003]

M. Aurelio, *I ricordi*, a cura di C. Carena, Torino: Einaudi 2003

Marco Aurelio [2008]

M. Aurelio, *Pensieri. Testo greco a fronte*, a cura di C. Cassanmagnago, Milano: Bompiani 2008

Pens. = Marco Aurelio [2008]

Platone [2005]

Platone, *Teeteto o sulla Scienza*, introduzione di S. Natoli, Milano: Feltrinelli 2005

Seneca [1987]

L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti, Milano: Rizzoli 1987

von Arnim [1998]
Stoici antichi. Tutti i frammenti, raccolti da H. von Arnim, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, testo greco a fronte, Milano: Rusconi 1998

Studi critici:

Annas [2004]
J. Annas, *Marcus Aurelius: Ethics and its background*, in *RHIZAI: Journal for Ancient Philosophy and Science*, East-West Publishers 2004, pp. 103-118

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, heraugegeben von W. Haase und H. Temporini, De Gruyter, Berlin-New York

Asmis [1989]
E. Asmis, *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in ANRW, vol. 36.3 (1989), pp. 2228-52

Barnes [1997]
J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden: Brill 1997

Birley [2000]
A. R. Birley, *Marcus Aurelius. A biography*, revised edition, London-New York: Routledge 2000

Bonhöffer [1996]
A. F. Bonhöffer, *The Ethics of the Stoic Epictetus. An English Translation*, W. O. Stephens, translator, New York: Peter Lang 1996

Carena [2003] = Marco Aurelio [2003]

Cassanmagnago [2008] = Marco Aurelio [2008]

Citroni Marchetti [1994]
S. Citroni Marchetti, *Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio*, in ANRW, vol. 36.7 (1994), pp. 4546-4598

Cortassa [1984] = Marco Aurelio [1984]

Di Stefano [2006]
E. Di Stefano, *Antropologia ed etica: negli Scritti a se stesso di Marco Aurelio*, presentazione di F. Romano, Catania: Cuecm 2006

Erler [2003]
M. Erler, *Filosofia romana*, in *Introduzione alla filologia latina*, diretta da F. Graf, ediz. italiana a cura di M. Molin Pradel, Roma: Salerno editrice 2003, pp. 707-89

Farquharson [1975]
A. S. L. Farquharson, *Marcus Aurelius. His life and his world*, edited by D. A. Rees, Westport: Greenwood Press 1975

Fraschetti [2008]
A. Fraschetti, *Marco Aurelio. La miseria della filosofia*, Bari: Laterza 2008

Giavatto [2008]
A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim: G. Holms 2008

Giavatto [2011]
A. Giavatto, *La théorie de l'action chez Marc Aurèle*, in M-O. Goulet-Cazé, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris: J. Vrin 2011, pp. 451-472

Gill [2003]

C. Gill, *The School in the Roman Imperial Period*, in B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, pp. 33-58

Grimal [2004]

P. Grimal, *Marco Aurelio*, Milano: Garzanti 2004

Hadot [2005]

P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica. Nuova edizione ampliata*, a cura e con una prefazione di A. I. Davidson, Torino: Einaudi 2005

Hadot [2006]

P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano: Vita e Pensiero 2006

Horn [2005]

C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, edizione italiana a cura di E. Spinelli, Roma: Carocci 2005

Inwood [2003]

B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 2003

Lana [1973]

I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli: Guida 1973, pp. 339-384

Long [2002]

A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, New York: Oxford University Press 2002

Maltese [1993] = Marco Aurelio [1993]

Maso [2012]
S. Maso, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Roma: Carocci 2012

Natoli [1986]
S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano: Feltrinelli 1986

Parain [1993]
C. Parain, *Marco Aurelio*, trad. di C. Sereni, Roma: Editori riuniti 1993

Pesce [1959]
D. Pesce, *Epicuro e Marco Aurelio*, Firenze: La Nuova Italia 1959

Pohlenz [1978]
M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale. 2*, Presentazione di V. E. Alfieri, Firenze: La Nuova Italia 1978

Reydams-Schils [2005]
G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics. Self, responsibility, and affection*, Chicago: The University of Chicago Press 2005

Seddon [2005]
K. Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, London-New York: Routledge 2005

Indice dei passi citati

Cic.

de off.

2.2: 30

fin.

3.4: 37

Tusc.

2.13: 37; **2.51**: 35; **3.6**: 37; **5.10**: 31

Epic.

diatr.

1.25.18: 65; **3.2.5**: 78; **3.14**: 66; **3.3.14**: 45; **3.21.4-6**: 45; **3.22.105**: 67; **3.24.86**: 67; **3.24.92**: 67; **3.24.93**: 67

ench.

1.1-3: 74; **1.13**: 89; **2.5**: 89; **2.9-10**: 89; **8**: 75

Iul. Cap.

vita M. Ant. Phil.

2.1: 10

M. Aurel.

pens.

1.6: 20; **1.7**: 21-2, 64; **1.14**: 138; **1.16**: 22, 139; **1.17.18**: 12; **2.1**: 55; **2.5**: 55; **2.8**: 50; **2.11**: 17-8; **2.13**: 50, 129; **2.15**: 107; **2.16**: 53; **2.17**: 51; **3.2**: 86; **3.4**: 96, 101; **3.7**: 135; **3.9**: 86, 96; **3.11**: 124, 145; **3.16**: 53; **4.1**: 51, 87, 118; **4.3**: 97, 104, 133; **4.4**: 104; **4.7-4.8**: 87; **4.11**: 87; **4.18**: 51, 110; **4.19-20**: 87; **4.23**: 35, 85, 87; **4.27**: 87; **4.29**: 53; **4.30**: 87; **4.32**: 110; **4.39**: 87; **4.40**: 102; **4.41**: 65; **4.43**: 102; **4.49-50**: 87; **5.3**: 55; **5.10**: 55, 136; **5.19**: 97; **5.20**: 117; **5.22**: 66; **5.23**: 102; **5.28**: 135; **5.29**: 66; **5.30**: 122; **6.8**: 100; **6.12**: 134; **6.13**: 54; **6.24**: 153; **6.30**: 101, 139; **6.48**: 55; **6.52**: 97; **6.53**: 49; **6.59**: 56; **7.3**: 136; **7.5**: 146; **7.13**: 86; **7.22**: 56; **7.54**: 93; **7.61**: 51; **7.62**: 49; **7.64**: 17; **7.68**: 99; **8.32**: 116; **8.34**: 123; **8.35**: 118; **8.61**: 49; **9.3**: 55; **9.6**: 111; **9.15**: 97; **9.22**: 49; **9.23**: 60; **9.24**: 65; **9.27**: 49; **9.28**: 54; **9.29**: 140; **9.31**: 118; **9.34**: 50, 65; **9.37**: 135; **9.39**: 54; **9.40**: 18; **9.42**: 129; **10.2**: 109; **10.10**: 136; **10.15**: 57; **10.21**: 53; **10.23**: 133; **10.34**: 56; **11.1**: 57, 130; **11.2**: 86; **11.18**: 56; **11.21**: 60; **11.33**: 67; **11.34**: 67, 99; **11.35**: 67; **11.36**: 67; **11.37**: 67, 111, 123; **11.38**: 67; **11.39**: 67; **12.2**: 50; **12.3**: 100, 101, 103; **12.4**: 50; **12.8**: 107; **12.22**: 107; **12.26**: 107; **12.29**: 110

Plat.

teet.

174e: 133; **176b**: 88

Sen.

ad Luc.

4.31: 43

ep.

7.17.4: 40; **75.8-18**: 68; **89.14-5**: 68

SVF

2.38: 71; **2.42**: 71; **3.16**: 35

Tac.

agr.

3: 144

ann.

15.62-4: 39

Università Ca' Foscari - Venezia

ESTRATTO PER RIASSUNTO DELLA TESI DI LAUREA E DICHIARAZIONE DI CONSULTABILITA'(*)

Il sottoscritto/a **FRANCESCO DEI ROSSI**

Matricola n. **810305** Facoltà **LETTERE E FILOSOFIA**

iscritto al corso di ○ laurea ◉ laurea magistrale/specialistica in:

SCIENZE FILOSOFICHE

Titolo della tesi (**): **MARCO AURELIO: FILOSOFIA E POTERE**

DICHIARA CHE LA SUA TESI E':

◉ Consultabile da subito ○ Consultabile dopo ___ mesi ○ Non consultabile

◉ Riproducibile totalmente ○ Non riproducibile ○ Riproducibile parzialmente

Venezia, **06/09/2012** Firma dello studente Francesco Dei Rossi

IL RELATORE

6/9/2012

(spazio per la battitura dell'estratto)

Con questa ricerca intendo dimostrare il delicato equilibrio esistente tra filosofia e potere nella personalità di Marco Aurelio.

Per delineare lo "status quaestionis" ho suddiviso i capitoli secondo una precisa scansione contenutistica, mirata a fornire gli strumenti utili alla comprensione del pensiero dell'imperatore filosofo.

Partendo dal confronto delle fonti biografiche, ho proseguito poi con l'analisi dell'impatto che ebbe l'introduzione della filosofia e dello stoicismo a Roma, fino a giungere alla profonda influenza che Epitteto ebbe nella formazione di Marco Aurelio.

Ho concluso dunque con l'esame della dinamica dell'azione, della quale ho individuato i due fondamentali poli nel rapporto che l'uomo ha con se stesso e con gli altri.

Grazie alle considerazioni svolte ho potuto così dare una risposta alla domanda sulla possibilità di vivere un'esistenza coerente con l'insegnamento della filosofia e in grado di assumere gli impegni relativi al potere politico, con tutte le contraddizioni e il rischio che ciò in realtà comporta.

(*) Da inserire come ultima pagina della tesi. L'estratto non deve superare le mille battute

(**) il titolo deve essere quello definitivo uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato al Presidente della Commissione di Laurea

Informativa sul trattamento dei dati personali

Ai sensi dell'art. 13 del D.Lgs. n. 196/03 si informa che il titolare del trattamento dei dati forniti è l'Università Ca' Foscari - Venezia.
I dati sono acquisiti e trattati esclusivamente per l'espletamento delle finalità istituzionali d'Ateneo; l'eventuale rifiuto di fornire i propri dati personali potrebbe comportare il mancato espletamento degli adempimenti necessari e delle procedure amministrative di gestione delle carriere studenti.
Sono comunque riconosciuti i diritti di cui all'art. 7 D. Lgs. n. 196/03.