



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale  
in  
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

# **Οἰκείωσις e ὁμολογία: il cuore dell'etica stoica**

**Relatore**

Ch.mo Prof. Stefano Maso

**Laureando**

Giacomo Gardoni  
Matricola 873450

**Anno Accademico**

2022 / 2023



[...]

Ἄλλὰ Ζεῦ πάνδωρε κελαινεφές ἀργικέραυνε,  
ἀνθρώπους ρύου <μέν> ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,  
ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι  
γνώμης, ἧ̃ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,  
ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβόμεσθά σε τιμῆ,  
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηγεκές, ὡς ἐπέοικε  
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον  
οὔτε θεοῖς, ἧ̃ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

(Cleante, *Inno a Zeus*)



## SOMMARIO

ABSTRACT.....	6
INTRODUZIONE.....	7
<b>CAPITOLO I - I TERMINI ESTREMI DELL'ETICA STOICA: DIOGENE LAERZIO (VITE DEI FILOSOFI, VII) E CICERONE (DE FINIBUS, III) ....</b>	<b>10</b>
<b>1. I riferimenti all'οικείωσις in Diogene Laerzio e in Cicerone: l'impulso di auto-preservazione come punto di partenza della vita etica. ....</b>	<b>15</b>
<b>2. L'ομολογία come τέλος, ovvero la <i>convenientia</i> come <i>extremum</i>: per un'etica teleologica. ....</b>	<b>26</b>
<b>CAPITOLO II - L'οικείωσις STOICA, TRA CICERONE, DIOGENE LAERZIO, IEROCLE E SENECA: PER UN'ANTROPOLOGIA STOICA....</b>	<b>33</b>
<b>1. L'οικείωσις auto-conservativa. ....</b>	<b>33</b>
<b>2. La percezione (αἴσθησις) di sé e il suo ruolo nell'οικείωσις conservativa: il contributo di Ierocle. ....</b>	<b>37</b>
2.1 La relazione tra anima e corpo in Ierocle e secondo gli Stoici.....	41
2.2 La continuazione dell'argomentazione di Ierocle: dalla percezione di sé all'οικείωσις. ....	49
2.3 Riflessioni conclusive sul rapporto tra percezione di sé e οικείωσις conservativa. ....	54
<b>CAPITOLO III - DALL'οικείωσις ALL'ομολογία: VERSO LA DEFINIZIONE DEL τέλος.....</b>	<b>64</b>
<b>1. Il ruolo della natura e l'acquisizione della ragione in Diogene Laerzio. ....</b>	<b>66</b>
<b>2. Dall'οικείωσις auto-conservativa a quella razionale: la trattazione di Cicerone a confronto con quella di Diogene. ....</b>	<b>83</b>
2.1 L'esposizione di Cicerone.....	83
2.2 Il confronto con Diogene Laerzio.....	97
<b>3. I significati e le sfumature del τέλος: dall'ομολογία alla virtù. ....</b>	<b>100</b>
3.1 Il significato di 'τέλος'. ....	101
3.2 La prospettiva ciceroniana sul τέλος. ....	108
3.3 Le azioni oneste come σκοπός e la vita virtuosa come realizzazione del τέλος in senso predicativo. ....	115
<b>CAPITOLO IV - L'AZIONE SECONDO NATURA: TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ.....</b>	<b>121</b>
<b>1. Il determinismo stoico e il destino. ....</b>	<b>122</b>
1.1 Il significato di "causa" e di "effetto" e il loro rapporto sul piano ontologico.....	124
1.2 "Tutto ha una causa": la base del determinismo stoico e l'analisi di Bobzien del Principio di bivalenza nella definizione del determinismo di Crisippo. ....	130
1.3 Il destino (fatum o εἰμαρμένη): la nozione di 'fato' secondo gli Stoici e l'argomento pigro. ....	139

<b>2. Il compatibilismo di Crisippo.....</b>	<b>144</b>
2.1 L'argomento pigro (ἀργὸς λόγος).....	144
2.2 Crisippo contro l'argomento pigro: per un "fato" che preservi l'autonomia individuale e la responsabilità morale.....	146
2.3 L'assenso come "ciò che è in nostro potere" e la distinzione tra le cause.....	152
2.4 L'assenso come facoltà naturale dell'essere umano soggetta al fato.....	158
2.5 Tra necessità, possibilità e contingenza: i fondamenti logico-modali del compatibilismo di Crisippo e il loro impatto sull'assenso. ....	164
<b>3. Vivere in ὁμολογία con la natura e secondo destino: per un'etica dell'intenzione e dell'adesione.....</b>	<b>172</b>
3.1 Τὸ ἐφ' ἡμῶν ed ἐλευθερία secondo Crisippo ed Epitteto: la distinzione tra ciò che è in nostro potere e la libertà. ....	176
3.2 La libertà del saggio tra ὁμολογία e οἰκείωσις .....	183
 <b>CONCLUSIONE.....</b>	 <b>192</b>
 <b>AUTORI ANTICHI: EDIZIONI CRITICHE E TRADUZIONI.....</b>	 <b>196</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA SECONDARIA.....</b>	 <b>198</b>

## ABSTRACT

La presente ricerca si propone di analizzare l'etica stoica attraverso quelle che vengono considerate le categorie fondamentali per la sua più corretta interpretazione, ovvero la dottrina dell'οικείωσις e il concetto di ὁμολογία. In particolare, se, da un lato, la prima si presenta come il punto di partenza della vita etica, dall'altro la seconda si viene a definire come il suo punto d'arrivo, come il τέλος verso cui ogni azione umana deve tendere. L'obiettivo di questo lavoro è *in primis* quello di sviscerare tutti gli aspetti fondamentali che caratterizzano tali categorie, per poi arrivare a evidenziare il modo in cui queste interagiscono tra di loro e con altri aspetti fondamentali della filosofia degli Stoici, quali quelli riferibili alla loro dottrina epistemologica e psicologica, o al concetto di natura e al ruolo della razionalità. Infine, alla luce di questo, è attuata un'approfondita analisi della dottrina stoica del libero arbitrio: in che senso è possibile affermare che solo il saggio è libero se, una volta completato il processo di οικείωσις, egli vive in perfetta ὁμολογία con la natura, compiendo esclusivamente ciò che quest'ultima ha prestabilito per lui e per l'universo intero? Possono l'οικείωσις e l'ὁμολογία, in tutte le loro declinazioni e al di là del loro ruolo nell'etica, aiutarci a pervenire ad una migliore e più approfondita comprensione della questione del libero arbitrio? E come si concilia ciò con la dottrina stoica delle cause?

## INTRODUZIONE

Ogni volta che si propone, nell'ambito di una ricerca storico-filosofica, un ritorno al mondo antico, si rischia sempre di cadere preda delle obiezioni di coloro che reputano questo un mero esercizio di erudizione fine a se stesso. La filosofia antica, si dice, non parla più la lingua dei nostri tempi e, in fondo, sembra non avere più nulla da dirci. In effetti, essa non appare in grado di poterci offrire alcuna soluzione pratica e concreta per permetterci di risolvere le sempre più impellenti questioni che flagellano i nostri tempi: di fronte a pandemie, guerre e crisi economiche, ambientali, politiche e sociali, ci sentiamo spesso troppo impotenti e disorientati. Quali strumenti per contrastare tutto questo potrà mai offrirci lo studio del pensiero antico? Approfondire ed indagare le dottrine di filosofi come Zenone, Cleante o Crisippo con la pretesa di poter ricavare così la soluzione definitiva ad ognuno dei mali sopra citati, come ad ogni altro nostro problema contingente, può apparire quantomeno difficile, se non addirittura impossibile. Tuttavia, è bene ricordare che la stessa filosofia antica non avanza nessuna pretesa di questo tipo. Essa non ci vuole offrire prospettive medico-scientifiche innovative, formule matematiche per dottrine economiche rivoluzionarie, o ancora sistemi di leggi universali immediatamente spendibili al giorno d'oggi – anzi, quando lo fa tende ad essere puntualmente smentita. Al contempo, però, può ugualmente rappresentare un'occasione fondamentale per ripensare, rielaborare e riproporre in termini più ampi la condizione umana, sia in termini individuali che universali. In questo modo, la filosofia antica ci spinge a ritornare alla vera essenza di quei problemi che da sempre caratterizzano la nostra esistenza, e che, in qualche modo, ci rendono molto più vicini agli stessi antichi di quanto non crediamo. In questo lo Stoicismo è vero 'maestro'.

Lo studio dello Stoicismo e delle sue dottrine non può e non deve tradursi in una superficiale disamina delle sue caratteristiche generali: esso non va cioè trattato come se fosse una corrente da relegare a corollario del discorso storico-filosofico, non in grado di competere con altre ben più famose tradizioni, come quella accademica e peripatetica. Al contrario. Approcciarsi allo studio delle dottrine stoiche significa darsi la possibilità di entrare a stretto contatto con una filosofia la cui influenza millenaria, attraverso un impianto articolato e complesso, ma pur sempre coerentemente

strutturato, continua a stupire e meravigliare i pensatori di ogni generazione. Essa ci offre un modo innovativo e rivoluzionario, all'interno del proprio contesto, di intendere e spiegare l'universo, l'agire umano e il pensiero. Affrontare lo Stoicismo significa perciò attuare qualcosa di estremamente cruciale e decisivo, che ha a che fare direttamente con l'indagine intorno alla natura più profonda dell'essere umano, e che ci permette di interrogarci sul nostro posto nel mondo e su come potremmo e dovremmo relazionarci con esso, in piena coerenza con noi stessi, sia in termini materiali che spirituali. Le ambizioni dalle quali la presente ricerca prende le mosse sono quindi proprio queste: approfondire la dottrina stoica intorno all'agire razionale dell'uomo, cercando di definirne la portata non solo etica, ma anche logica e fisica; mostrare il fascino della coerenza di una scuola di pensiero che mette al centro il λόγος quale principio di tutte le cose; indicare, mediante l'analisi della visione stoica della realtà, una via attraverso la quale si possa concretizzare anche per noi, gente del XXI Secolo, un modo di vivere consapevole, felice, libero, e, per certi aspetti, perfino divino. Per dare forma e sostanza a tutto ciò, ci siamo proposti lo studio di due categorie di fondamentale importanza per il pensiero stoico: l'οἰκείωσις e l'ὁμολογία. Queste ultime verranno a definirsi sin da subito, grazie ad un puntuale studio delle fonti di Diogene Laerzio e Cicerone, come rispettivamente il punto di partenza e il fine della vita etica, cioè come i termini entro i quali si struttura tutto l'agire degli esseri animati e, in particolare, degli esseri umani. Vedremo come, secondo gli Stoici, l'οἰκείωσις consista in quel processo naturale di appropriazione che, fin dall'inizio della nostra vita, orienta il nostro agire nelle seguenti modalità: dapprima, in chiave auto-conservativa, facendoci scegliere ciò che giova e rifiutare ciò che nuoce mediante facoltà impulsive; successivamente, in senso deontologico, conducendoci fino all'ottenimento e alla presa di consapevolezza del *summum bonum*, attraverso una piena appropriazione delle nostre facoltà razionali. In questa graduale *conciliatio* con la natura (φύσις), intesa in senso sia individuale che universale, esploreremo l'emergere della ragione e come essa risulti decisiva per la definizione dell'ὁμολογία quale τέλος della vita umana.

Una volta analizzato tutto ciò, anche nelle sue implicazioni psicologiche e fisiche, rivolgeremo la nostra attenzione verso un'ulteriore questione tipicamente stoica: la dottrina delle cause, del determinismo e di come questa possa conciliarsi con la

possibilità di concepire la responsabilità individuale. Davvero, se tutto è stabilito a priori dal principio razionale divino e si realizza mediante una perfetta concatenazione causale, cioè dal *fatum*, lo spazio per un'azione che sia considerata dipendente da noi ne risulta completamente escluso? In che senso il vivere virtuoso e felice del saggio, reso tale dal suo essere in *ὁμολογία* con la natura e con il principio divino, può essere definito come veramente libero, quando sembra essere invece sottoposto al volere imperscrutabile dell'*εἰμαρμένη*? Proveremo a rispondere a queste e a molte altre domande, facendo sempre riferimento alle categorie di *οἰκείωσις* e *ὁμολογία* e cercando di vedere se possano essere utilizzate come chiave interpretativa ulteriore per una comprensione più coerente della tesi compatibilista, propria dello Stoicismo più antico, e della dottrina del *τὸ ἐφ' ἡμῶν* ("ciò che è in nostro potere"). Se così fosse, *οἰκείωσις* e *ὁμολογία* potrebbero rivelarsi molto più che "semplici" categorie etiche, mostrandosi come vere e proprie forze di coerentizzazione dell'intera struttura filosofica e speculativa stoica.

Inoltre, per realizzare questo lavoro in modo completo e per garantire un fondamento consistente a tutte le considerazioni che andremo sviluppando, cercheremo sempre di attuare un confronto diretto e costante con i testi stoici, sia greci che latini, che verranno di volta in volta presentati e riportati in originale e in traduzione verificata. Mediante l'analisi e la discussione dei testi stessi, nonché attraverso il confronto sinottico tra le teorie e le tesi proposte direttamente dagli autori antichi, sarà possibile ottenere una riproduzione e un'interpretazione più efficace, puntuale, accurata e fedele di tutte le dottrine stoiche che ci troveremo ad esaminare.

Se riusciremo nel nostro intento, potremo ottenere non solo le definizioni dettagliate e approfondite dei principi filosofici dell'*οἰκείωσις* e dell'*ὁμολογία*, ma anche una migliore prospettiva dalla quale osservare in modo unitario e coerente come la vita dell'essere umano, se orientata dalla razionalità verso la ragione stessa, possa realmente essere non solo felice e libera, ma anche armonizzata con il principio che governa, attraverso il destino, l'universo intero, cioè con Dio stesso. In questo senso, il mondo antico ha ancora molto da dirci.

## CAPITOLO I

### I TERMINI ESTREMI DELL'ETICA STOICA: DIOGENE LAERZIO (*VITE DEI FILOSOFI*, VII) E CICERONE (*DE FINIBUS*, III)

I filosofi protagonisti delle nostre ricerche, gli Stoici, suddividevano l'insieme della loro intera speculazione filosofica in tre parti, distinte ma costantemente poste in dialogo tra loro: logica, fisica ed etica. Questa tripartizione non va tuttavia intesa come una rigida distinzione di ambiti, separati tra loro come compartimenti stagni, ma piuttosto come tre modalità di indagine dello stesso oggetto, come tre discipline del sapere che ruotano attorno alla stessa dottrina filosofica e spirituale. Se da una parte la logica si occupa dello studio del procedimento conoscitivo, stabilendo come esso si struttura, dall'altra la fisica si occupa dell'oggetto vero e proprio del conoscere, la natura, il κόσμος, e il λόγος<sup>1</sup>, mentre l'etica indaga la condotta umana conforme alla razionalità della natura stessa. Diventa quindi fondamentale comprendere fin dall'inizio che, per gli Stoici, è impossibile parlare di etica prescindendo dalla logica o dalla fisica, così come, allo stesso modo, non si può pretendere di indagare la natura senza tenere presente il modo in cui il nostro processo conoscitivo si struttura. La tripartizione della filosofia stoica mostra una caratteristica essenziale dell'impianto filosofico stoico: la sua profonda unità sistemica che porta l'intera struttura a configurarsi come un radicale immanentismo panteistico e deterministico.

La nostra indagine storico-filosofica avrà come obiettivo quello di approfondire l'etica, tenendo sempre conto di queste fondamentali premesse. In particolare, il nostro lavoro si configurerà come uno studio di ciò che andremo definendo come “i termini estremi” dell'etica stoica, che ne costituiscono il cuore: l'οικείωσις e l'ὁμολογία. Per fare ciò, partiremo con l'affrontare in questo capitolo due delle testimonianze più rilevanti in ambito stoico che affrontano questi due elementi fondanti dell'etica, tratte rispettivamente dalle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio e dal *De Finibus Bonorum et Malorum* di Cicerone, ponendole in diretto confronto l'una con l'altra e cercando

---

<sup>1</sup> “È infatti il *lògos* (principio razionale corporeo anch'esso, come vedremo) che fonda la verità dei discorsi di cui si occupa la dialettica e la realtà del mondo fisico di cui esso è il fondamento costitutivo; ed è sempre il *lògos* che ispira il comportamento morale dell'uomo virtuoso, che è tale proprio in quanto corretto interprete della razionalità cosmica” (Donini – Ferrari, 2005, pp. 219-220).

così, sin da subito, di afferrare nella maniera più specifica possibile il loro significato. Questo ci permetterà di costruire un impianto solido che possa fungere da base per l'approfondimento di tali dottrine, cosa che richiederà anche l'analisi di altri testi tratti da altri autori, nonché per i nostri successivi ragionamenti non solo intorno all'etica stoica, ma anche rispetto all'antropologia e alla dottrina del libero arbitrio. Cominciamo quindi col riportare, in forma completa, i due passi in questione, che analizzeremo nelle loro parti fondamentali nei paragrafi successivi. Queste le parole di Diogene Laerzio e, di seguito, quelle di Cicerone:

[85] Sostengono che il primo impulso (πρώτη ὁρμή) dell'animale è quello di aver cura di se stesso (/dell'auto-conservazione), in quanto fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi di se stesso (οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς); così dice Crisippo nel primo libro de *I fini*, quando sostiene che le [prime] cose che ogni essere vivente sente più proprie (πρῶτον οἰκεῖον) sono la sua propria costituzione (αὐτοῦ σύστασιν) e la coscienza/consapevolezza che ne ha (ταύτης συνείδησιν). Né avrebbe alcun senso che un animale andasse contro se stesso, oppure né avversi né senta come proprio quello che l'ha creato. Resta solo la tesi che la natura che l'ha creato lo porti ad appropriarsi di sé stesso (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό): in tal modo, infatti, riesce ad evitare le cose che nuocciono e a perseguire quelle che giovano (τὰ οἰκεῖα). Gli Stoici smentiscono quelli che sostengono che il primo impulso (ὁρμή) degli animali è verso il piacere. [86] A loro avviso, il piacere, se mai esiste, nasce dopo che la natura ha ottenuto i mezzi adatti per la sua sussistenza di cui era in cerca: è questo appunto che fa godere gli animali e fiorire le piante. Effettivamente, dicono gli Stoici, non c'è differenza fra la natura vegetale e quella animale e la natura riesce a governare le piante anche senza l'apporto dell'impulso (ὁρμή) e della sensazione, e d'altra parte, addirittura in noi uomini alcune parti mantengono i caratteri delle piante. Gli animali poi hanno in più l'impulso, del quale si servono per procurarsi quel che è utile: dunque, per questi esseri vivere secondo natura corrisponde a farsi guidare dall'impulso. Agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento in una posizione eminente: ecco, dunque, che per questi esseri il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforme natura, dato poi che la ragione sovrintende (τεχνίτης, come un artigiano) all'impulso. [87] Nel suo trattato *La natura dell'uomo* Zenone fu il primo a sostenere che il fine (τέλος) è vivere in modo coerente (in ὁμολογία) con la natura, ossia vivere secondo virtù: e infatti la natura ci conduce alla virtù. Così

sostengono anche Cleante nel suo libro *Il piacere* e Posidonio ed Ecatone nel loro *I fini*. Nel primo libro de *I fini*, Crisippo dice che vivere secondo virtù equivale a vivere secondo l'esperienza naturale. [88] Siccome le nostre nature sono parti del tutto, il fine (τέλος) consiste nel vivere secondo natura, vale a dire secondo la natura propria e del tutto, senza contravvenire in nessuna delle nostre azioni alla legge comune consolidata. Questa è poi la retta ragione (ὀρθὸς λόγος) dovunque diffusa, presente addirittura in Zeus, il quale presiede alla conduzione del tutto. In ciò consiste la virtù di un uomo felice, e il prospero corso di una vita, quando ogni azione è compiuta in sintonia con il demone che è in ognuno di noi in conformità col volere di chi regge l'intera realtà. E questa, dicono, è la virtù dell'uomo felice e del buon corso della sua vita, quando tutto viene fatto in accordo con l'armonia di ogni singola anima individuale con la volontà del governante dell'universo. Ma Diogene dice esplicitamente che il τέλος è calcolare bene la selezione delle cose in accordo con la natura, mentre Archidemo dice che è vivere in modo tale da portare a termine perfettamente ogni atto appropriato. [89] La natura che per Crisippo va seguita, e in conformità con la quale si deve vivere è sia quella universale sia quella specifica dell'uomo, mentre Cleante considera solo quella universale come l'unica che si dovrebbe seguire, senza più considerare quella individuale. La virtù è una predisposizione alla coerenza morale (ὁμολογία), ed è degna di scelta di per sé, e non sulla spinta della speranza o del timore, per qualche bene esterno. In essa sta la felicità dato che è un'anima fatta apposta per una vita moralmente coerente (/strutturata verso l'ὁμολογία nel complesso della vita). Ma l'animale razionale può subire sbandamenti, così dicono, a volte a causa dell'influenza delle cose esterne, e a volte questi vengono dal cattivo esempio dei suoi compagni, dato che la natura gli dà retti impulsi.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Τὴν δὲ πρώτην ὀρμὴν φασὶ τὸ ζῶν ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθὰ φησὶν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ ἀντὶ τὸ ζῶν, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. Ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. Ὁ δὲ λέγουσιν τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὀρμὴν [86] τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. Ἐπιγένημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδὲν τε, φασί, διήλλαξεν ἢ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτι χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ἢ συγχρόμω πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προσασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τοῦ> τοῖς κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς. [87] Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἢ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. Πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησὶ

[16] Questi di cui io seguo la dottrina sostengono che l'essere animato, appena nato (da qui bisogna prender le mosse), ha simpatia per sé stesso/sente un attaccamento verso sé stesso (*ipsum sibi conciliari*) e si assume il compito della propria conservazione e della predilezione per il proprio stato e per ciò che è atto a conservare tale stato; prova invece ripulsione per l'annientamento e per ciò che sembra recare all'annientamento. Danno prova della verità di questa asserzione nel seguente modo. I piccoli, prima che il piacere o il dolore li abbia sfiorati, desiderano il benessere e rifuggono il suo contrario: ciò non avverrebbe, se non amassero il loro stato e non temessero l'annientamento. D'altra parte, non sarebbe possibile che desiderassero qualche cosa, se non avessero coscienza di sé (*sensus sui*) e quindi amore per se stessi. Da ciò si deve dedurre che il principio fondamentale è derivato dall'amore per sé stessi (*se diligere*). [17] Però la maggior parte degli stoici non ritengono che si debba porre il piacere fra i principi naturali. Ed io sono pienamente d'accordo con loro, ad evitare che, se risultasse che la natura ha posto il piacere fra quelli che sono i nostri primi desideri, ne derivino molte conseguenze vergognose. Un argomento idoneo a spiegare perché amiamo le prime esigenze della natura sembra questo: non c'è nessuno che non preferisca, avendo facoltà di scelta, avere tutte le parti del corpo funzionanti ed integre piuttosto che, pur facendone il medesimo uso, minorate o storpiate. [...] [20] Essi dicono: ha del valore (*aestimabile*) (potremmo usare, credo, questa espressione) ciò che è secondo natura (*secundum naturam*) esso stesso oppure produce un effetto tale; per cui è degno di scelta (*selectione dignum*) in quanto ha un'importanza degna di valutazione, detta da essi in greco ἀξία; viceversa non ha valore ciò che è contrario a quanto precede. Fissati dunque i principi fondamentali, in base ai quali si deve adottare per sé stesso ciò che è conforme a natura e analogamente si deve respingere ciò che le

---

Χρύσιππος ἐν τῷ [88] πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διῖ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν. ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ρητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. [89] Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρος. Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινος φόβου ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὕτῃ ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. Διαστρέφεται δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητάς, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85-89).

è contrario, il primo dovere (così rendo il greco καθήκον) è di conservarsi nello stato di natura; poi seguire ciò che è conforme a natura e allontanare il contrario. Scoperta questa facoltà di scegliere e di respingere, la conseguenza immediata è una scelta fatta con dovere, poi continua, infine perfettamente equilibrata e consentanea a natura; in tale scelta comincia per la prima volta ad esistere e ad essere compresa l'essenza di ciò che si può veramente chiamare bene. [21] Difatti prima si verifica la propensione (*conciliatio*) dell'uomo verso ciò che è secondo natura. Poi appena acquistò l'intelligenza, o meglio la nozione, che essi chiamano in greco ἔννοια, e vide l'ordine e per così dire la concordia dei suoi atti, ne ebbe una considerazione molto maggiore che per tutte le sue prime predilezioni, e così mediante la conoscenza e la ragione, giunse alla conclusione che in ciò risiede quel sommo bene dell'uomo, degno di essere lodato ricercato per sé stesso; e dato che è riposto in ciò, per cui gli Stoici usano il termine greco ὁμολογία, che noi potremmo tradurre con 'accordo', se sembra che vada bene... dato che, stavo dicendo, in ciò consiste quel bene a cui tutto bisogna riferire, le azioni oneste e l'onestà stessa, la sola ad essere annoverata fra i beni, per quanto di origine posteriore, costituiscono tuttavia la sola cosa da ricercare per la propria intrinseca essenza e dignità; quanto ai principi naturali, nessuno invece è da ricercare per sé stesso.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “[16] *Placet his – inquit – quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre. Id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi asperruntque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo.* [17] *In principiis autem naturalibus [diligendi sui] plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. Quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur. Satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere. [...]* [20] *Aestimabile esse dicunt (sic enim, ut opinor, appellemus) id quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, quam illi ἀξίαν vocant, contraque inaestimabile, quod sit superiori contrarium. Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello καθήκον), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. Qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentanea naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici.* [21] *Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus ‘convenientiam’, si placet... cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum*

## 1. I riferimenti all'οικείωσις in Diogene Laerzio e in Cicerone: l'impulso di auto-preservazione come punto di partenza della vita etica.

Al fine di determinare i caratteri più generali dell'etica stoica ruotanti attorno alle dottrine dell'οικείωσις e dell'όμολογία, è fondamentale definire il ruolo giocato da questi due concetti all'interno dei due passaggi appena riportati.

Partiamo quindi dal testo di Diogene Laerzio, il quale intendeva in questo passo esporre proprio i momenti principali in cui l'etica viene a svilupparsi secondo gli stoici. L'autore in questione non è da considerarsi un vero e proprio esponente filosofico dello stoicismo<sup>4</sup>, ma piuttosto uno storico e un ottimo conoscitore, come leggiamo, delle dottrine degli stoici antichi, soprattutto di Crisippo, il quale funge qui da sua fonte principale. L'opera più importante di Diogene Laerzio si chiama *Vite dei Filosofi*<sup>5</sup>; nel capitolo VII, quello dal quale abbiamo estratto il passo in questione, l'autore descrive la vita di Zenone e la sua dottrina stoica, avvalendosi anche delle testimonianze e dei contributi di altri autori afferenti alla stessa scuola.<sup>6</sup> Quello che emerge è un'accurata e affidabile trasposizione dei pilastri logici sui quali si basa l'intero impianto etico degli stoici antichi.

Diogene Laerzio, esponendo il ragionamento portato avanti da Crisippo nel suo tentativo di dare fondamento all'etica, fa riferimento fin dalle prime battute all'όρμή, il primo impulso, come primo soggetto della filosofia morale stoica, nonché come momento primario e iniziale di ogni azione portata avanti da ogni essere animale. In

---

*vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum*" (Cicerone, *De finibus*, III, 16-21).

<sup>4</sup> Tratto dalla voce della *New Pauly*: "Author of the only extant work from antiquity that offers a comprehensive representation of the history of Greek philosophy to the beginning of the Christian Era", 'Diogenes Laertius' in *New Pauly Online* (<https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/diogenes-e318510?s.num=124&s.start=100>).

<sup>5</sup> "Since Byzantine time the work of D. was known as Βίοι φιλοσόφων or *Vitae philosophorum* ('Lives of the Philosophers'). The MSS offer longer titles that likely do not go back to the author: Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή τών εις δέκα ('Lives and Doctrines of the Philosophers in 10 Books') or Βίοι και γνάμαι τών έν φιλοσοφία εϋδοκιμησάντων και τών έκάστη αίρέσει άρεσάντων τών εις δέκα ('Lives and Maxims of Famous Philosophers and Doctrines of the Corresponding Schools in 10 Books'). The first title alludes to the mixture of biographical and doxographical material characteristic of this work; the second draws attention to the book's great treasure of anecdotal material and to its presentation according to leading philosophers and their schools", *ibidem*.

<sup>6</sup> "Diogene's aim is not to write a history of philosophy. He combines biographical and doxographical material because like most ancient philosophical historians he was convinced that there was an inner relationship between the life (βίος) and the doctrine (λόγος) of every philosopher", *ibidem*.

particolare, questo impulso del vivente, che, in quanto derivante dalla natura, accomuna tutti gli esseri, è l'impulso all'aver cura di sé e all'auto-conservazione: secondo gli Stoici, ci fa sapere il nostro autore, è la natura stessa, mediante l'ὁρμή, che spinge ciascun vivente innanzitutto ad aver consapevolezza di sé e, conseguentemente, a voler auto-conservarsi, appropriandosi di sé stesso. È proprio nel parlare di questo passaggio cruciale che compare per la prima volta il termine οἰκειώσις (nella forma del participio presente al genitivo οἰκειούσης). Questo processo di "appropriazione di sé" si traduce nella pratica con la conservazione da parte del vivente di ciò che gli è più proprio (οἰκεῖον), cioè della propria costituzione (σύστασις), la quale di conseguenza va salvaguardata, e il rifiuto di ciò che gli è estraneo e, quindi, dannoso. Potremmo considerare questo come il vero e proprio nucleo fondativo dell'etica secondo gli stoici, il momento in cui la loro filosofia morale trova fondamento. Per sostenere la bontà e veridicità di questa tesi, in polemica peraltro con chi sostiene che il primo impulso non sia rivolto all'auto appropriazione in vista dell'autoconservazione ma piuttosto al piacere, Diogene Laerzio afferma che è la natura stessa, considerata evidentemente come una forza creatrice e teleologica, ad essere garante di questo: è proprio in virtù di questo impulso, derivante direttamente dalla natura, che i viventi possono rifiutare ciò che è dannoso e ricercare ciò che giova. Richiamando poi Plutarco, Long sottolinea che i giudizi su come le cose dovrebbero andare e sul bene vanno costruiti sulla base di proposizioni riguardo a come le cose vanno in realtà, a partire quindi da una necessaria analisi preliminare della natura: "Non esiste un modo di approcciare la dottrina dei beni e dei mali, né le virtù e la felicità, diverso o più accurato di quello che deriva dalla natura comune e dal governo dell'universo".<sup>7</sup> La conoscenza della realtà e di come essa funziona è pertanto necessaria come premessa per delle conclusioni corrette intorno a ciò che *dovrebbe* esistere, e quindi all'etica e alla definizione di ciò che è bene e ciò che è male.<sup>8</sup> Vediamo così entrare in gioco in maniera preponderante la natura, che insieme alla ragione e alla virtù risiede al centro del ragionamento dell'autore, che rimane

---

<sup>7</sup> Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως, (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 1035c).

<sup>8</sup> Vd. Long, 1996b, p. 136.

ultimamente finalizzato a stabilire il fine (τέλος) dell'esistenza umana, come avremo modo di vedere.

A guidare questo processo di presa di consapevolezza di sé e di auto-appropriazione, come dicevamo, è la natura. Ma come agisce la φύσις per far sì che le sue creature siano indirizzate e spinte all'auto-conservazione in maniera appropriata? Diogene Laerzio introduce un argomento teleologico. Dal momento che non è ragionevole supporre che la natura, dopo aver creato un animale, non l'abbia fornito degli strumenti dell'auto-conservazione, e che quindi deve averlo creato ben disposto e amorevole verso sé stesso (il che implica che possieda sia la consapevolezza della propria costituzione, sia un istinto per le cose buone e cattive per lui),<sup>9</sup> deve esserci necessariamente qualcosa, una particolare facoltà propria di ciascuna forma vivente derivante dalla natura, che in qualche modo possa guidarle verso l'auto-conservazione. Quali sono dunque queste facoltà particolari che la natura avrebbe instillato in tutte le forme di vita, distinguendole così l'una dall'altra, al fine di garantirne l'auto-sussistenza e l'auto-conservazione? Diogene Laerzio ci dice che la natura governerebbe le piante in modo diretto, cioè senza l'apporto dell'impulso e della sensazione. Di conseguenza, deduciamo che impulso e sensazione (ὄρμη e αἴσθησις) debbano profilarsi necessariamente come prerogative degli animali; mentre agli esseri umani, anche definiti "esseri razionali", pur mantenendo intatti in alcune loro parti i caratteri delle piante (come la nutrizione o la crescita), è stata attribuita la facoltà della ragione.<sup>10</sup> Sembra configurarsi uno scenario che ricorda la classificazione dell'anima già proposta da Aristotele, secondo il quale l'anima, presentata nella celebre definizione del *De Anima* come "la forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza"<sup>11</sup>, si struttura su più livelli: anima vegetativa (che presiede alle funzioni vitali di crescita e riproduzione), anima sensitiva (che presiede agli organi di senso e alla capacità di movimento), anima razionale o intellettiva (che presiede alle funzioni razionali). Le piante possiedono solo la prima, gli animali la possiedono sia la prima che la seconda, mentre gli uomini le possiedono tutte e tre. Inutile sottolineare che per

---

<sup>9</sup> Vd. Striker, 1996c, p. 287.

<sup>10</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85.

<sup>11</sup> Διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (Aristotele, *De Anima*, II, 412a).

Aristotele la virtù propria di ciascun vivente si esplicita nel momento in cui esso vive secondo la parte di anima più elevata (e “propria”, aggiungerei noi) tra quelle che possiede. Qui, secondo quello che Diogene Laerzio ci riporta del pensiero di Crisippo, la situazione è molto simile, sebbene contestualizzata diversamente. Gli animali possiedono l’*ὄρμη* (da intendersi in questo caso come una forma di istinto) in aggiunta rispetto a quanto già possiedono di naturale le piante, mentre gli esseri umani possiedono, oltre all’*ὄρμη*, anche la ragione, la quale viene descritta come un sovrintendente artigiano (*τεχνίτης*) dell’istinto impulsivo. La conclusione del ragionamento è la diretta conseguenza di queste premesse: per ottenere l’appropriazione di sé e l’auto-conservazione, gli animali devono fare affidamento all’*ὄρμη*, l’impulso istintivo, mentre gli esseri razionali devono seguire la ragione, collocata in essi dalla natura come “guardiana” dell’*ὄρμη*. Quando ciò avviene per questi viventi si realizza ciò che gli Stoici chiamano il “vivere secondo (o “conforme a”) natura”, cioè il vivere secondo quel principio naturale, o facoltà, che più gli è proprio, che la natura stessa pone in essi come tale e che per l’essere umano viene a coincidere con il vivere secondo ragione. Rimane tuttavia ancora una questione da dipanare su questo: non dobbiamo rischiare di confondere la *πρώτη ὄρμη*, il primo impulso, di tutti i viventi animati con l’*ὄρμη* propria degli animali che li guida nel loro vivere. Se fossero la stessa cosa, non si capirebbe da dove possa derivare l’istinto all’auto-conservazione e l’amore di sé dell’essere umano, dal momento che quest’ultimo dovrebbe, per aver consapevolezza di sé, fare affidamento esclusivamente alla ragione, anche in momenti in cui essa non fosse pienamente sviluppata, come all’inizio della vita. Tale questione merita approfondimento, ma ci basti dire per ora, per quanto ci permette di capire il testo di Diogene Laerzio, che tutti gli esseri animati possiedono alla nascita un primo impulso, una *πρώτη ὄρμη*, che li spinge a voler appropriarsi di se stessi.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Nel secondo capitolo avremo modo di soffermarci sulla definizione delle facoltà proprie degli esseri animati, ovvero l’*ὄρμη* da un lato e l’*αἴσθησις*, la sensazione, dall’altro. Vedremo in particolare come l’interpretazione di Cicerone e Diogene Laerzio sull’*ὄρμη* come facoltà principale, dalla quale dobbiamo partire per descrivere l’*οἰκείωσις* nel suo momento iniziale auto-conservativo, non sia in realtà l’unica: secondo Ierocle, infatti, il ragionamento intorno al processo di appropriazione di sé in vista dell’auto-conservazione degli esseri animati va fatto iniziare dalla facoltà dell’*αἴσθησις* (la percezione). Questo cambio di prospettiva ci permetterà di intuire meglio come tali facoltà possano lavorare in sinergia nell’attuazione dell’*οἰκείωσις* conservativa, nonché di risolvere il problema sulla possibilità dell’appropriazione di sé per gli esseri umani appena nati.

Invece, come questo processo sia portato a realizzarsi nel concreto per animali ed esseri umani dipende rispettivamente dall'ὄρμη/istinto (che distinguiamo dalla πρώτη ὄρμη) e dalla ragione, che subentra nel corso della vita degli uomini per tenere sotto controllo quella parte di istinto rimasta nell'uomo. La natura, come fa notare giustamente Roberto Radice nel suo lavoro, assume qui, pur rimanendo concepita secondo un'ottica universale, ruoli diversi a seconda delle facoltà attribuite ad una determinata specie: "essa [...] nell'agire in vista dell'autoconservazione [...], seguirebbe una sorta di principio di sussidiarietà, in quanto delega all'individuo (o alla specie) tutto quello che può, nella prospettiva della sua sopravvivenza e riserva a sé stessa solo quelle funzioni che l'individuo (o la specie) come tale non potrebbe compiere".<sup>13</sup> La sua influenza, mediata o immediata, sulle azioni degli esseri viventi sarà quindi massima nei vegetali, in quanto privi di sensazione e di ὄρμη, inferiore negli animali, in quanto già dotati della sensazione e dell'ὄρμη istintiva, e minima negli uomini, in quanto disponenti della ragione. Tutto questo viene sottolineato anche da Lattanzio, quando afferma che:

In generale, nel caso degli animali è la natura che si incarica di conciliarli con sé stessi [notare l'uso di *conciliatricem sui esse naturam* per definire l'οικείωσις, lo stesso termine che usa Cicerone, il quale parla di *conciliatio*], dato che essi mancano di saggezza [...]. Invece l'uomo, dotato com'è della scienza del bene e del male, si astiene dal recar danno, anche se ciò gli costa. Un animale privo di ragione non potrebbe agire in tal modo.<sup>14</sup>

Emerge qui chiaramente un certo grado di autonomia che sarebbe riservato all'essere umano nel momento in cui sfrutta la propria razionalità. Tentare di definire in profondità questo margine di autonomia risulterà fondamentale quando affronteremo la questione del libero arbitrio e di come esso possa conciliarsi all'interno della rigida struttura deterministica della fisica stoica. Ricollegandoci nuovamente all'οικείωσις per come la descrive Diogene, essa si definisce quindi come quel processo di auto-

---

<sup>13</sup> Radice, 2000, pp. 199-200.

<sup>14</sup> "In omnibus enim videmus animalibus, quia sapientia carent, conciliatricem sui esse naturam. [...] Homo vero, qui scientiam boni ac mali habet, abstinet se a nocendo, etiam cum incommodo suo; quod animal irrationale facere non potest" (Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 17; *SVF*, III, 345).

consapevolezza e di auto-appropriazione, condiviso da tutti gli esseri animati, che nasce sulla spinta dell'ὄρμη instillata in essi dalla φύσις e finalizzato all'auto-conservazione. Senza questo momento iniziale, non si giustificerebbe la tendenza (naturale, verrebbe da dire a questo punto) di ogni essere vivente a ricercare ciò che è bene per lui e a fuggire ciò che gli procura danno, due atteggiamenti antitetici che guidano il comportamento degli esseri senzienti e che sfocia, per quanto riguarda l'essere umano, nell'eterna diatriba sulla definizione di ciò che è bene e ciò che è male, di ciò che si deve e non si deve fare, di ciò che procura lode o biasimo, in breve dell'etica.

Infine, rimane da definire l'oggetto dell'appropriazione di sé. Infatti, se da un lato dobbiamo indagare i caratteri dell'appropriazione e il suo punto di partenza, dall'altro non possiamo tralasciare il termine verso il quale è direzionata tale operazione: cosa intendevano gli Stoici con "sé"? Diogene Laerzio ci dice che l'oggetto dell'appropriazione di sé coincide con la prima cosa che ogni animale sente più propria, ovvero il πρῶτον οἰκεῖον. Ora, secondo il nostro autore, tale oggetto corrisponde alla "propria costituzione" (σύστασις) e alla "consapevolezza (συνείδησις) di questa". La differenza e il rapporto che intercorre tra "costituzione" e "consapevolezza" verrà analizzato soprattutto nel secondo capitolo della presente ricerca. Per ora ci basti accennare al fatto che, per poter parlare approfonditamente di tali concetti, non solo dovremo far riferimento anche ad altri autori, quali Ierocle e Seneca, ma anche introdurre una seconda facoltà oltre all'ὄρμη che presieda, a partire dagli stadi iniziali della vita, a quella funzione necessaria che permette ad ogni essere animato di avere sensazione non solo di sé, ma anche dell'ambiente circostante, ovvero la percezione (αἴσθησις). Diogene Laerzio non approfondisce ulteriormente l'indagine intorno alla costituzione e alla consapevolezza di sé derivante dalla percezione di sé, come invece farà diffusamente Ierocle, come vedremo, mentre Cicerone dedica più attenzione a tali concetti. Invece, per comprendere al meglio cosa intendessero gli Stoici con σύστασις e συνείδησις, faremo riferimento principalmente a Seneca.

Il contributo di Cicerone rispetto all'οἰκεῖωσις appare sin da subito altrettanto rilevante, soprattutto in relazione agli sviluppi e alle considerazioni che ci spingerà ad affrontare. Il testo, tratto dal terzo libro del *De Finibus Bonorum et Malorum*, parte esattamente da dove abbiamo interrotto il nostro ragionamento precedente, ovvero

dalla definizione di quel momento iniziale della vita in cui ogni essere animato “ha simpatia per sé stesso” (*ipsum sibi conciliari*), assumendosi il compito dell’autoconservazione e della “predilezione per il proprio stato e per ciò che è atto a conservare tale stato”, rifiutando dall’altra parte l’annientamento e ciò che potrebbe provocarlo. Qui viene innanzitutto descritto da Cicerone il carattere essenzialmente autoconservativo dell’οικείωσις. In questo primo passaggio logico ritroviamo quanto già avanzato da Diogene Laerzio. Tuttavia, mentre quest’ultimo introduce immediatamente, per spiegare tale tendenza istintiva verso ciò che è benefico e il rifiuto di quanto è dannoso, l’influenza che la natura ha su questo impulso iniziale, Cicerone espone una sorta di “cradle argument”: è evidente che debba essere così dal momento che i piccoli, i *parvi*, prima ancora di essere influenzati da qualsiasi nozione di piacere o dolore, tendono verso il proprio benessere. In questo modo si può risalire ad un principio ancor più originario. Ciò infatti non accadrebbe, sottolinea Cicerone, se non esistesse in loro, in forma innata, una sorta di “coscienza di sé” (*sensus sui*) e *conseguentemente* (utilizziamo questo avverbio in virtù della presenza della congiunzione “*eoque*” nel testo latino, che potremmo anche rendere con “e per questo”) di “amore di sé”. È proprio questo “amore di sé” che l’Arpinate definisce “*principium*”.<sup>15</sup> Da questo si intuisce che l’individuo dovrà attuare le proprie scelte in base a criteri specifici guidati da tale *principium*, ricercando sempre e solo ciò che possa soddisfare l’*amor sui* e salvaguardare l’integrità della costituzione stessa dell’individuo, cioè ciò che è buono per lui, entrando così definitivamente nella dimensione più propriamente etica e legata all’agire umano. Si vengono pertanto a distinguere quattro concetti fondamentali nella definizione dell’οικείωσις, che Roberto Radice non manca di sottolineare, e che sembrano delineare altrettante fasi evolutive della stessa: “amore di sé”, “coscienza di sé”, “autoconservazione” e “scelta”.<sup>16</sup> Queste fasi sono implicite già anche nel ragionamento di Diogene, con la differenza che in

---

<sup>15</sup> “Non sarebbe possibile che desiderassero qualche cosa, se non avessero coscienza di sé (*nisi sensum haberent sui*) e quindi (*eoque*) amore per se stessi (*se diligere*). Da ciò si deve dedurre che il principio fondamentale (*principium*) è derivato dall’amore per se stessi” (Cicerone, *De finibus*, III, 16). Per il latino, vd. nota 3. Il rapporto tra *sensus sui* e *amor sui* verrà approfondito successivamente a doppia ripresa: dapprima in questo capitolo, a partire dal punto di vista di Cicerone, e poi nel capitolo secondo, dalla prospettiva di Ierocle. Questo rapporto è infatti problematico: come può essere *principium* l’*amor sui*, quando questo sembra a sua volta derivare dal *sensus sui*?

<sup>16</sup> Vd. Radice, 2000, p. 184.

quest'ultimo l'accento è posto in maniera maggiore sul ruolo della natura come prerogativa e vero *principium* dal quale derivano solo in seconda battuta questi concetti.

La successione di queste fasi e il modo in cui concorrono nel fondare il *principium*, è però tutt'altro che definita in maniera certa, soprattutto per quanto riguarda i momenti del *sensus sui* e dell'*amor sui*. Engberg-Pedersen, nel suo *The Stoic Theory of Oikeiosis*, si preoccupa di approfondire il rapporto tra “amore di sé” e “coscienza di sé”, cercando di definire esattamente quale tra i due possa fungere da momento veramente principale dell'*οικείωσις*. Lo stesso testo ciceroniano, infatti, a prima vista può risultare fuorviante: l'Arpinate dapprima parla dell'*amor sui* come derivante dalla “coscienza di sé” (la quale pertanto precederebbe l'”amore di sé”); una riga dopo, però, lo definisce come *principium*. Come possiamo quindi tentare di sciogliere tale contraddizione? Engberg-Pedersen perviene alla conclusione che l'*amor sui* può essere definito come il *principium* di ogni azione e scelta, in quanto “forza valutativa” (è infatti in virtù dell'istinto amorevole, che provo verso me stesso, che sono portato a scegliere qualcosa che valuto come positivo per me al posto di qualcos'altro), derivante però a sua volta da una coscienza di sé di carattere “descrittivo” che ogni individuo possiede da quando è nato. Entrambi questi modi di descrivere il “punto di partenza” da un punto di vista valutativo e da uno descrittivo, date le premesse ciceroniane, devono inevitabilmente coincidere date le premesse ciceroniane, ma in che modo?

Per spiegare il suo ragionamento, l'autore danese attua un'ulteriore distinzione tra fattore “fattuale” (o “reale”) e fattore “valutativo” all'interno dello stesso dispiegarsi del processo di appropriazione di sé tipico dell'*οικείωσις*. Il primo consiste nel constatare che si tratta di una questione di oggettiva fattualità se una certa cosa o un certo stato è *οικεῖον*, cioè “appartiene”, ad un animale o meno, e questo vale per tutte le cose che ineriscono a quello stesso soggetto, sia quelle che ne possono garantire la salute sia quelle che lo potrebbero distruggere; il secondo invece implica che se l'animale prende in considerazione attivamente qualcosa valutandolo come qualcosa che gli appartiene, allora l'atto stesso di averlo preso in considerazione avrà in sé una qualche “action-guiding force”, una forza intrinseca che può concretizzarsi in “spinta all'azione”. Entrambi questi fattori, secondo lo studioso, sarebbero in qualche modo

compresi e contenuti nel momento stesso in cui l'animale è “reso οἰκεῖον a sé stesso” (corrispondente al latino *ipsum sibi conciliari*), e trovano la loro esplicazione nell'auto-coscienza e nell'amore di sé: alla fase in cui l'animale comincia a vivere accompagnato da una coscienza di sé corrisponde il momento “fattuale” in cui si ottiene la consapevolezza del proprio sé a trecentosessanta gradi, mentre alla fase in cui l'animale è guidato dall'*amor sui* a scegliere ciò che lo può giovare corrisponde quello “valutativo”. Il momento di sintesi tra questi due risiede proprio nell'*ipsum sibi conciliari*, cioè nell'attuazione vera e propria dell'οἰκείωσις in cui l'animale (o l'essere umano) si appropria di sé e di quanto senta più proprio. Il ragionamento di Engberg-Pedersen si conclude con la determinazione di quale, tra l'auto-coscienza e l'*amor sui*, possa essere definito come il momento veramente iniziale dell'οἰκείωσις. Da una parte è vero che Cicerone considera l'*amor sui* come la sorgente della “motivazione” e dell'”impulso” ad agire, considerato anche quanto va affermando nel secondo libro del *De Finibus*, laddove critica le posizioni epicuree sul piacere come *principium*, sulla scia di quanto già sostenuto da Diogene Laerzio:

Non è la natura ad imprimere nel neonato il desiderio del piacere, ma vi imprime soltanto l'amore per sé stesso, lo spirito di conservazione per la propria incolumità.<sup>17</sup>

È però altrettanto vero che questo “amore di sé” deve fondarsi su un principio che sia precedente almeno dal punto di vista logico, come quello che prevede che l'animale abbia in primis consapevolezza di sé sin dal momento della nascita. Per provare predilezione verso qualcosa è infatti necessario che dapprima questo “qualcosa” sia dato (nel nostro caso: la venuta al mondo da parte dell'animale), poi che esso possa essere conosciuto e se ne possa così avere piena consapevolezza. Quindi, affinché il soggetto possa attuare la fase dell'appropriazione e conservazione di sé, proprio in virtù della presenza dell'*amor sui*, che abbiamo già ampiamente descritto come momento fondamentale del ragionamento stoico in quanto garantisce che l'animale *desideri* appropriarsi di sé, è necessario che egli possieda anche una preliminare

---

<sup>17</sup> “Nec vero ut voluptatem expetat, natura movet infantem, sed tantum ut se ipse diligat, ut integrum se salvumque velit” (Cicerone, *De finibus*, II, 33).

conoscenza e coscienza intrinseca e interiore di sé stesso, ovvero dell'oggetto stesso della propria predilezione.<sup>18</sup>

Tornando alla distinzione tra le quattro fasi dell'*οικείωσις* conservativa che abbiamo evidenziato poc'anzi, avendo noi trattato i primi due momenti, ci resta ora da affrontare quello successivo, rappresentato dall'autoconservazione. Questa fase si concretizza nel mantenimento del proprio stato da parte dell'animale, il quale sceglie, in virtù dell'*amor sui*, dapprima il benessere. Poi, per quanto riguarda gli esseri animati, la preferenza e la ricerca del piacere fisico e sensoriale e il rifiuto di ciò che può portare all'annientamento e al dolore. Infine, per quanto riguarda l'essere umano, la scelta tramite la ragione di ciò che è conveniente, sempre rispettando l'impulso di autoconservazione. Questa scansione è presente anche in Diogene Laerzio, così come è presente in entrambi la critica alla dottrina edonistica epicurea, contro la quale anche Cicerone, attraverso le parole di Catone, si scaglia: non è possibile annoverare il piacere tra i principi naturali, altrimenti la concezione stoica della virtù rischierebbe di cadere e con essa l'intero impianto etico. Tuttavia, un elemento di continuità tra tradizione epicurea e stoica è rappresentato dal ruolo predominante che viene riservato alla ragione all'interno delle rispettive riflessioni etiche: per gli Stoici essa interviene nell'uomo per gestire, con abilità da artigiano, l'impulso istintivo e per guidare l'atto della scelta, mentre, per gli Epicurei, essa con la sua stabilità è garante del piacere catastematico. In entrambi i casi, la ragione rappresenta il punto d'arrivo dell'etica, lo stato in cui la felicità si realizza pienamente, sebbene lo divenga attraverso percorsi diametralmente opposti.

Abbiamo così tracciato i caratteri fondamentali dell'*οικείωσις* per come ce la presentano le due fonti principali a noi pervenute. In definitiva, contestualmente al carattere squisitamente preliminare di queste osservazioni, possiamo tentare di abbozzare una prima parziale definizione dell'*οικείωσις*, che possa guidarci in un'analisi più approfondita nei capitoli successivi. Possiamo tradurre il termine in questione in vari modi in italiano, ma ogni traduzione sembra non bastare e lasciare fuori qualche aspetto della dottrina (è anche a causa di questa difficoltà che, a scanso

---

<sup>18</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 68-71. La precedenza logica del *sensus sui* rispetto al momento dell'*amor sui* verrà presa in esame nel prossimo capitolo, dove avremo modo di esaminare anche il rapporto tra *sensus sui* e *αἴσθησις*.

di equivoci, preferiamo utilizzare il termine greco al posto di altre traduzioni potenzialmente incomplete). La radice del termine greco rimanda al campo semantico dell'οἶκος, della casa, e, come sottolinea Roberto Radice, οἰκείωσις e la famiglia dei termini correlati (οἰκέω, οἰκείος, οἰκειότης) possono essere ricondotti a tre significati generali: a ciò che è proprio (da noi posseduto o in nostro potere), a ciò che è appropriato e quindi adatto, infine a ciò che è familiare e intimo. I termini italiani più adeguati sembrano essere da una parte “appropriazione”, che può aiutare a rendere le prime due accezioni, grazie alla doppia valenza del termine “proprio”, che può essere inteso sia come “ciò che è in nostro possesso”, sia come “ciò che è adatto”; dall'altra “conciliazione” (prendendo quindi in prestito la traduzione che ne offre Cicerone, che come abbiamo visto utilizza principalmente *conciliatio*, quando lo preferisce a *commendatio*), che sembra rendere meglio il terzo significato.<sup>19</sup> In generale, a scanso di equivoci, noi continueremo ad utilizzare il termine greco, tenendo presente tutte le sfumature di significato che il concetto può assumere a seconda del contesto.

Per venire quindi al suo significato, tentando di mettere insieme il contributo dei nostri due autori, l'οἰκείωσις descrive quel processo attraverso il quale l'essere umano, analogamente a tutti gli altri esseri viventi ma mediante la propria specifica facoltà razionale, si appropria di se stesso e dei propri caratteri naturali in virtù di un innato senso di auto-conservazione instillatogli dalla natura, la quale, dopo avergli garantito la coscienza di sé, gli fa provare “simpatia” per se stesso, facendolo così tendere verso ciò che può preservarne la costituzione e la natura individuale. In questo processo, possiamo definitivamente affermare che l'οἰκείωσις, articolata come abbiamo visto, si presenta come vero punto di partenza della vita etica. Resta ora da vedere come Diogene Laerzio e Cicerone concepiscono il modo in cui la vita e il comportamento dell'uomo, cioè l'etica, si sviluppi dopo aver preso le mosse dal πρῶτον οἰκεῖον.

---

<sup>19</sup> Vd. Radice, 2000, p. XII.

## 2. L'ὁμολογία come τέλος, ovvero la *convenientia* come *extremum*: per un'etica teleologica.

Dopo aver concluso il ragionamento sul punto di partenza della vita etica, i nostri autori passano a trattare di quale sia il fine, il τέλος, della vita dell'essere umano, in un passaggio argomentativo che ci porta dalla trattazione sull'οικείωσις a quella sull'ὁμολογία. Sia per Cicerone che per Diogene Laerzio è necessario che l'essere umano, così come gli altri animali, si appropri di sé agendo secondo i propri caratteri naturali che, nel caso dell'uomo, trovano la loro massima e più alta espressione nella razionalità. Diogene lo afferma chiaramente. Egli riafferma che, innanzitutto, la natura fa sì che ogni sua creatura possieda una facoltà specifica, in base alla quale deve condurre la propria vita. Queste facoltà sono, come abbiamo già visto, le seguenti: per le piante, la loro virtù – per così dire – vegetativa; per gli animali, l'ὄρμη (e, aggiungiamo noi, l'αἴσθησις, cioè la sensazione o percezione); per gli esseri umani, la ragione. Ora, il passaggio logico che introduce Diogene è il seguente: quando ciascuna creatura vive secondo la propria facoltà specifica, significa che sta vivendo in accordo con la natura, la quale ha disposto in principio tali facoltà in loro. Pertanto, per gli animali vivere in accordo con la natura significa vivere secondo la propria facoltà specifica, cioè l'ὄρμη; mentre, per lo stesso principio, gli esseri umani vivono in accordo con la natura quando vivono obbedendo alla loro propria facoltà razionale.<sup>20</sup> Questo viene appropriatamente sottolineato da Max Pohlenz quando, nel suo lavoro *La Stoa*, afferma che “l'uomo, per la sua stessa φύσις, è diverso dall'animale; la sua natura è caratterizzata dal λόγος e solo sviluppando pienamente questa sua natura egli realizza il proprio destino”, raggiungendo così ciò cui ognuno aspira, ovvero la felicità, l'εὐδαιμονία.<sup>21</sup> Emerge quindi da subito un'equivalenza che ritroveremo spesso e che necessiterà di ulteriori approfondimenti: la vita secondo ragione corrisponde alla vita secondo natura. Cosa questo significhi profondamente sarà oggetto dei capitoli

---

<sup>20</sup> “Gli animali poi hanno in più l'impulso, del quale si servono per procurarsi quel che è utile: dunque, per questi esseri vivere secondo natura corrisponde a farsi guidare dall'impulso. Agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento in una posizione eminente: ecco, dunque, che per questi esseri il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforme natura, dato poi che la ragione sovrintende (τεχνίτης, come un artigiano) all'impulso.” (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 86). Per il greco, vd. nota 2.

<sup>21</sup> Vd. Pohlenz, 1978, p. 227.

successivi, appare infatti fin da ora quantomeno problematico il rapporto che intercorre tra ragione e natura: per l'essere umano vivere secondo ragione corrisponde alla vita in conformità con la natura in quanto è proprio (οἰκεῖον) della nostra natura umana il vivere secondo ragione, oppure perché alla ragione individuale dell'uomo corrisponde la ragione universale della quale è permeata la natura?

Diogene Laerzio non approfondisce la questione, ma procede riferendosi a diversi esponenti dello Stoicismo antico, da Zenone a Crisippo, passando per Cleante, Posidonio ed Ecatone, sottolineando come costoro avessero identificato il τέλος della vita umana con il “vivere in accordo con la natura” (τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν), il che a sua volta corrisponde a vivere virtuosamente, essendo la virtù il fine verso cui la natura stessa ci guida. Diogene tenta qui una parziale risposta alla questione del rapporto tra ragione e natura da parte dell'autore, esponendo proprio la teoria di Crisippo. Secondo quest'ultimo, vivere virtuosamente equivale a vivere in accordo con la conoscenza del reale corso della natura, dal momento che le nostre nature individuali sono parte della natura del cosmo, e questo è il motivo per cui il τέλος può essere definito come “vivere in accordo con la nostra natura umana” o “con quella dell'intero universo”, dal momento una tale vita obbedirà alla legge comune (ὁ νόμος ὁ κοινὸς) che governa tutte le cose, e che corrisponde alla giusta ragione (ὀρθὸς λόγος) identificabile in Zeus. Proprio in ciò si viene a costituire la vita virtuosa, caratterizzata da un'armonia intrinseca tra individuo e universo, tra parte e tutto. Diogene passa quindi a determinare meglio cosa sia la virtù, definita come “disposizione armoniosa” (ὁμολογουμένη), degna di scelta in se stessa: in essa consiste la felicità. Si compie così, secondo Diogene Laerzio, il passaggio logico che porta il ragionamento a focalizzarsi – più che sull'οἰκείωσις – sull'ὁμολογία.

Analogamente argomenta Cicerone. Dopo aver stabilito che “si deve adottare per se stesso ciò che è conforme a natura e analogamente si deve respingere ciò che le è contrario” in virtù dell'impulso di auto-conservazione che affonda le proprie radici nella naturale tendenza all'*amor sui* (sono questi i due momenti in cui si sviluppa l'οἰκείωσις), ciascuno di noi arriva ad abbracciare il proprio *officium*, il proprio dovere (corrispondente al greco καθήκον), che consiste proprio in questa auto-preservazione nello stato naturale. Successivamente, l'uomo si trova ad attuare la scelta di ciò che è in accordo con la natura (*secundum naturam*) e il rifiuto del suo contrario. Questa

“facoltà di scelta” non è omogenea, ma subisce degli sviluppi nel corso della vita dell’essere umano: essa sarà dapprima una scelta “secondo dovere”, cioè secondo quel *primum officium*, quel καθῆκον che abbiamo identificato come corrispondente all’istinto di auto-preservazione, poi sarà una scelta “continua”, cioè corrispondente ad un costume fisso, infine sarà una scelta “in armonia e in accordo con la natura” (*constans consentaneaue naturae*). Questo sviluppo nella facoltà di scelta riflette la *Scala Naturae* che abbiamo già in parte visto in Diogene Laerzio, e che Cicerone torna ad esplicitare nel paragrafo 23 della sua succitata opera<sup>22</sup>: inizialmente l’uomo, in quanto animale, si fa guidare da una sorta di ὁρμή per compiere l’*officium* (notare che per descrivere questo passaggio Cicerone usa il termine *conciliatio*, sostantivo che ci indica che ci troviamo nel dominio dell’οἰκείωσις); non appena però acquista la ragione (che Cicerone chiama *intelligentiam vel notionem*, riferendosi al greco ἔννοια) è questa a prendere le redini della scelta di ciò che è “consentaneo a natura”, esplicitando così l’intervento dell’ὀρθὸς λόγος, in latino *perfecta ratio*. È infatti grazie alla ragione e alla conoscenza che l’uomo comprende finalmente appieno l’armonia e l’ordine dei propri atti rispetto alla natura, ricavandone molto più diletto e stimando ciò molto più elevato rispetto al mero “impulso” istintivo. In questa *convenientia* (questo il termine usato da Cicerone per tradurre l’ὁμολογία) consiste il *summum bonum*, il bene sommo da ricercare per se stesso e il fine verso cui tutte le altre cose tendono. Cicerone arriva, così come Diogene, a identificare l’ὁμολογία/*convenientia* come il fine della vita umana, come il sommo bene, l’*honestum*. Tuttavia, l’autore latino non si limita a questo nel suo enunciare la coincidenza tra *convenientia* e ὁμολογία in quanto τέλος, ma continua a descriverla in modo più approfondito qualche paragrafo più avanti. Infatti, nel paragrafo 26, sempre del libro III del *De Finibus*, l’autore fa esplicito riferimento all’*extremum* per tradurre il termine greco τέλος, e questo *extremum* consiste nel *congruenter naturae convenienterque vivere*: il punto estremo, il fine,

---

<sup>22</sup> “Primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint, a quibus ad hanc venerimus. Atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quandam rationem vivendi data esse appareant, sic appetitio animi, quae ὁρμή Graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio”, “Noi siamo raccomandati inizialmente dai principi naturali alla sapienza ed in seguito ci diviene più cara la sapienza stessa che non quelli da cui siamo partiti per giungere ad essa. E come ci furono date le membra in modo che risultano date per un certo sistema di vita, così la facoltà appetitiva dell’anima, detta in greco ὁρμή, risulta data non per qualsiasi genere di vita, ma per una certa forma di vita, e così dal pari la ragione e la perfetta ragione (*perfecta ratio*)” (Cicerone, *De finibus*, III, 23).

consiste nel vivere in modo conforme e concorde con la natura, che deve coincidere, in virtù di quanto spiegato precedentemente, con una vita guidata da scelte fatte secondo la *perfecta ratio*.<sup>23</sup>

Inoltre, è giusto rilevare anche qui un rapporto più o meno esplicito tra ragione e natura, però se da una parte Diogene Laerzio ne fa in qualche modo riferimento, riportando le teorie di altri autori, Cicerone dall'altra parte non sembra preoccuparsene eccessivamente, e si limita a descrivere, almeno in questo passo, la ragione come uno strumento proprio dell'essere umano adulto attraverso il quale egli può (e deve?) compiere il dovere, cioè scegliere in accordo con la natura e il vivere così in ὁμολογία. Sta infatti nelle scelte fatte secondo natura che risiede la felicità, il bene e, in ultima istanza, la vita virtuosa. Tuttavia, un problema di fondo rimane, ed è molto simile a quello che abbiamo sottolineato precedentemente. Cosa significa veramente attuare delle scelte secondo natura? Vuol dire forse che l'uomo razionale sceglie per sé e per la propria preservazione qualcosa di naturale e che appartiene alla natura, oppure che il fatto stesso di scegliere razionalmente significa scegliere mediante quella che è la nostra facoltà più propria di cui la natura ci ha fornito, permettendoci in questo modo di entrare in armonia con quest'ultima? Oppure ancora che la razionalità individuale si adegua a quella universale della natura nel momento della scelta razionale? Si tratta di interrogativi a cui non mancheremo di rispondere in seguito, essendo il rapporto tra ragione e natura fondamentale per comprendere l'intero impianto etico stoico delimitato ad un estremo dall'οἰκείωσις e all'altro dall'ὁμολογία.

Per dare maggiore contesto filosofico alle posizioni di Diogene Laerzio e di Cicerone, possiamo riportare alcune testimonianze tratte dalla tradizione stoica, le quali ci permettono di capire come la questione dell'ὁμολογία rappresenti un momento cardine

---

<sup>23</sup> “*Cum enim hoc sit extremum (sentis enim, credo, me iam diu, quod τέλος Graeci dicant, id dicere tum 'extremum', tum 'ultimum', tum 'sumum'; licebit etiam 'finem' pro extremo aut ultimo dicere)... cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediti, nulla prohiberi, nulla egere*”, “Poiché questo è il termine estremo (ti accorgi, credo, che già da un pezzo traduco il vocabolo greco τέλος ora con ‘punto estremo’, ora ‘ultimo’, talvolta ‘sommo’; sarà anche lecito dire ‘termine estremo’ in luogo di estremo o ultimo punto)... poiché, dicevo, il punto estremo consiste nel vivere in modo conforme e concorde con la natura [cioè, dotato di ὁμολογία], la conseguenza necessaria è che tutti i sapienti hanno sempre una vita felice, perfetta, fortunata, senza ostacoli, senza impedimenti, senza bisogni” (Cicerone, *De finibus*, III, 26).

dell'etica secondo lo stoicismo antico. In particolare, Clemente Alessandrino, nei suoi *Stromata*, scrive che:

E così anche gli Stoici stabilirono che il fine è vivere in conformità con la natura.<sup>24</sup>

In conseguenza di ciò gli Stoici hanno sostenuto che il fine della vita è vivere in conformità con la natura.<sup>25</sup>

Anche Filone di Alessandria parla dell'ὁμολογία come del τέλος in almeno due occasioni, nel *De Plantatione* e nel *De Migratione*:

I primi pensatori sostenevano che riuscire a vivere in conformità con la natura è il massimo della felicità.<sup>26</sup>

Ecco il fine celebrato da coloro che filosofarono nel modo migliore: vivere in conformità con la natura.<sup>27</sup>

Insomma, è evidente che non si può certo prescindere da tale questione se vogliamo addentrarci nell'interpretazione che gli Stoici danno dell'etica e del τέλος. È infatti proprio nell'ὁμολογία che tutta l'etica stoica trova compimento, dal momento che viene a definirsi come il fine ultimo verso cui le azioni - per essere definite virtuose - devono tendere. Per comprendere cosa gli Stoici intendano veramente quando affermano che ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν è il τέλος dovremo però fare prima un passo indietro, al fine di capire meglio cosa intendiamo noi quando definiamo la loro etica come “teleologica”; sarà pertanto nostra cura concentrarci non solo sulla definizione di ciò che costituisce il τέλος, cioè ὁμολογία, ma anche sulla definizione del concetto stesso di τέλος per come esso viene concepito dalla tradizione stoica. Per

---

<sup>24</sup> Ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωικοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογματίσαν (Clemente Alessandrino, *Stromata*, II; *SVF*, III, 9).

<sup>25</sup> Ἐντεῦθεν οἱ μὲν Στωικοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασιν (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 14; *SVF*, III, 6).

<sup>26</sup> Τὸ γὰρ ἀκολουθία φύσεως ἰσχύσαι ζῆν εὐδαιμονίας τέλος εἶπον οἱ πρῶτοι (Filone di Alessandria, *De plantatione*, II, 49; *SVF*, III, 7).

<sup>27</sup> Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ἀδόκονον τέλος, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (Filone di Alessandria, *De migratione*, II, 128; *SVF*, III, 8).

ora ci basti, però, tentare di dare una preliminare definizione del termine ὁμολογία, così come abbiamo fatto con l'οἰκείωσις. Per fare ciò, può venire in nostro soccorso l'esposizione che Pohlenz offre della dottrina del τέλος secondo Zenone, Cleante e Crisippo. Lo studioso tedesco, riportando l'espressione “ὁμολογουμένως ζῆν” e definendola come il fine dell'uomo per come lo intendeva Zenone, sostiene che, nel contesto della scuola del maestro stoico, tale espressione viene interpretata come “la vita secondo un unico e coerente λόγος, in quanto è infelice colui che vive roso da un interno dissidio”; da parte sua, invece, Pohlenz ne circoscrive il senso, definendo il vivere in ὁμολογία come la “condotta in intima coerenza sotto la guida del λόγος”.<sup>28</sup> Successivamente, in Cleante, l'espressione indicante il τέλος viene modificata in “ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν”; viene così evidenziata maggiormente e in maniera più esplicita la coincidenza tra il concetto di λόγος con quello di φύσις, peraltro già strettamente interconnessi l'uno all'altro nella fisica stoica.<sup>29</sup> Infine, con Crisippo, la definizione del τέλος subisce un'ulteriore modifica, diventando molto simile, se non identica, a quella che abbiamo richiamato nelle ultime citazioni tratte da Clemente Alessandrino e Filone. Si passa quindi a definire il fine dell'uomo con l'espressione “ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν”, nella quale si sottolinea come occorra “seguire” la natura. Quest'ultima viene intesa in un modo nuovo da Crisippo, il quale tenta qui di tenere insieme l'interpretazione di Zenone (che “aveva dedotto il fine dell'uomo dalla sua specifica natura”<sup>30</sup>, cioè appunto il λόγος) con quella di Cleante (che invece vedeva nella φύσις la natura universale).<sup>31</sup> Tutte queste diverse sfumature nel parlare del τέλος ci fanno intuire quanto tale questione fosse dibattuta all'interno della Stoa fin dalla sua nascita. Questo sicuramente non ci aiuta nel trovare una definizione che possa accontentare tutte le parti e racchiudere in sé tutte le sfaccettature appena sottolineate, data anche la limitazione derivante dall'uso di una lingua diversa. Possiamo quindi certamente continuare a parlare dell'ὁμολογία, in quanto τέλος dell'essere umano, come del “vivere in accordo o conformemente alla natura”, tenendo però sempre in

---

<sup>28</sup> Vd. Pohlenz, 1978, p. 235.

<sup>29</sup> Vd. Pohlenz, *ivi*, p. 237.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Vd. Pohlenz, *ivi*, p. 238.

mente la necessità di approfondire da una parte il concetto di τέλος, come abbiamo detto, e dall'altra il rapporto tra λόγος e φύσις.

In questo primo capitolo abbiamo introdotto i caratteri principali dell'etica che intendiamo approfondire nella nostra ricerca, e il modo in cui essi si riferiscano ai concetti centrali di οικείωσις e di ὁμολογία, visti rispettivamente come il momento iniziale e finale dell'etica stoica. In particolare, abbiamo fatto riferimento alle facoltà dell'ὀρμή e dell'αἴσθησις, ai concetti di σύστασις e di συνείδησις, al ruolo della natura, al suo rapporto con la ragione, fino ai concetti di τέλος e di καθήκον. Nei prossimi capitoli ci occuperemo di dare ulteriore profondità ai nostri ragionamenti attorno a tutti questi elementi, al fine di comprenderne la funzione all'interno dell'impianto etico stoico.

In particolare, nel capitolo secondo tratteremo dell'οικείωσις nel suo momento iniziale (quello indirizzato verso l'auto-conservazione, in cui vediamo concorrere tutte le facoltà dell'essere animato che già abbiamo nominato) e di come le sue caratteristiche essenziali possano contribuire a delineare la psicologia e l'antropologia stoica. Nel terzo capitolo, invece, ci concentreremo sui momenti successivi dell'οικείωσις, come quello “deontologico” e “razionale”, nel quale assistiamo all'intervento della facoltà suprema, ovvero della ragione, nel processo di appropriazione di sé. Questo ci permetterà, dapprima, di soffermarci approfonditamente sul ruolo della natura e sul rapporto tra questa e la ragione, e successivamente di scandagliare il significato del τέλος dell'etica stoica, ovvero dell'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

## CAPITOLO II

### L'οικείωσις STOICA, TRA CICERONE, DIOGENE LAERZIO, IEROCLE E SENECA: PER UN'ANTROPOLOGIA STOICA

Stabilite le caratteristiche generali dell'etica stoica e dell'οικείωσις, è arrivato ora il momento di analizzare questa dottrina approfondendone tutti gli aspetti più rilevanti, al fine di scoprire il ruolo che riveste all'interno del vasto impianto etico stoico. Prenderemo come riferimenti principali i testi dei più importanti studiosi in materia di stoicismo e di etica stoica, tra i quali i già citati Roberto Radice, Troels Engberg-Pedersen, Anthony Long e Ilaria Ramelli, al fine di ottenere una panoramica completa dell'οικείωσις e di tutti i suoi sviluppi. In particolare, in questo capitolo andremo ad esplorare nel dettaglio sia la dottrina in sé in tutti i suoi momenti evolutivi per come vengono delineati da diversi autori, sia le questioni ulteriori che lo studio di tale dottrina inevitabilmente ci spinge a considerare, come gli aspetti epistemologici legati alla percezione e alla coscienza di se stessi, la relazione tra anima e corpo, il ruolo rivestito dalla razionalità e l'intervento della natura nella definizione delle prerogative dell'essere umano, il tutto in vista del τέλος stoico, il *summum bonum*, ovvero l'όμολογία.

#### 1. L'οικείωσις auto-conservativa.

Secondo Roberto Radice, l'intera dottrina stoica dell'οικείωσις può essere suddivisa in diverse fasi o stadi evolutivi. In primo luogo, gli Stoici partono da un'οικείωσις che possiamo definire “conservativa”, che corrisponde alla primissima fase della vita di ciascun individuo e ne definisce il comportamento. In secondo luogo, si concretizza il passaggio dall'οικείωσις auto-conservativa a quella deontologica, che riflette il salto dal piano descrittivo al piano prescrittivo e che prevede che ciascuno *deve*, in virtù dell'introduzione del concetto di *dovere* e di *valore*, assumersi il compito della propria conservazione e sussistenza, appurato che questo è ciò che accade sin dal momento iniziale della vita di ciascun essere vivente. Successivamente subentra la ragione e

Radice passa ad analizzare l'οικείωσις razionale, ovvero lo stadio in cui si concretizza il comportamento del saggio che vive in modo consentaneo a natura, cioè in ὁμολογία con essa. Infine, si compie l'ultimo passaggio nell'evoluzione della dottrina, ovvero quello che sfocia nell'οικείωσις consociativa, fatta derivare dagli Stoici, non senza problemi come vedremo, direttamente da quella conservativa, e considerata come il fondamento dell'agire benevolo e filantropico che regola il comportamento del saggio verso tutti gli altri esseri umani.<sup>32</sup>

Per iniziare l'analisi degli stadi evolutivi dell'οικείωσις e ricostruirne la struttura, prenderemo in esame innanzitutto i testi di Cicerone e di Diogene Laerzio che abbiamo già parzialmente analizzato. Se dovessimo confrontarli sinotticamente, noteremmo che entrambi pongono l'attenzione sin da subito a quello che l'animale, o l'essere animato, compie non appena viene al mondo. Entrambi nei loro testi descrivono il “primo impulso” (la πρώτην ὀρμήν, per usare le parole di Diogene Laerzio<sup>33</sup>) che spinge ogni animale ad appropriarsi di ciò che gli è più proprio, cioè di se stesso, al fine di preservarsi e conservarsi nel proprio stato, verso il quale nutre un naturale affetto e attaccamento. Su questo primo impulso si fonda il criterio in base al quale ogni animale sceglie i *salutaria* e rifiuta i *contraria*<sup>34</sup>: le cose da scegliere sono quelle che giovano all'autoconservazione, mentre quelle che nuocciono e che porterebbero all'autodistruzione vanno evitate. È interessante innanzitutto notare come, per identificare il soggetto dell'impulso, Cicerone da un lato parli di *animal*<sup>35</sup>, mentre dall'altro Diogene Laerzio utilizzi il termine ζῷον<sup>36</sup>: questa differenza nella scelta dei termini ci può portare a pensare che Cicerone riferisca questo primo impulso esclusivamente agli esseri animati (dotati di *anima*), ovvero animali ed esseri umani, e che invece Diogene Laerzio, utilizzando un termine che potrebbe indicare in qualche sua sfumatura anche la totalità dei viventi, lo estenda a tutte le forme di vita, compresa quella vegetale. Tuttavia, analizzando il passo di Diogene nella sua interezza, appare

---

<sup>32</sup> Vd. Radice, 2000, pp. 183-234.

<sup>33</sup> Τὴν δὲ πρώτην ὀρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85).

<sup>34</sup> “*Simul atque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum [...]. Id ita esse sic probant, quod, ante quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria*” (Cicerone, *De finibus*, III, 16).

<sup>35</sup> Vd. nota 34.

<sup>36</sup> Vd. nota 33.

chiaro come anche lui riservi l'ὄρμη esclusivamente agli animali, affermando egli stesso che “la natura riesce a governare le piante anche senza l'apporto dell'impulso e della sensazione”.<sup>37</sup> Dovremo pertanto tradurre il termine ζῷων con “animali” e non “esseri viventi”. Questo diverrà definitivamente chiaro quando affronteremo la questione del rapporto tra anima e corpo nello stoicismo, laddove definiremo proprio l'impulso e la percezione come quelle facoltà degli esseri dotati di anima (animali ed esseri umani per l'appunto) che li distinguono dalle piante, nelle quali opera non l'anima ma solo la φύσις. L'ὄρμη, per come viene tradizionalmente concepita dagli Stoici, è primariamente un impeto dell'anima razionale in direzione di un oggetto dal quale deriva il movimento. Tuttavia, avendo noi ora a che fare non solo con le facoltà dell'anima razionale che, come sappiamo, è attribuibile solo all'uomo, ma anche con ciò che concerne il movimento negli animali, ci troviamo a dover attribuire al termine in questione il significato di “tendenza” o “desiderio” (più vicino al greco ὄρεξις)<sup>38</sup>, dal momento che dobbiamo immaginare questo impulso non come provocato da un atto di volontà razionale, ma piuttosto come un qualcosa di istintivo e naturale. Nel nostro caso, quindi, l'ὄρμη risulta essere assolutamente autonoma, proprio perché negli animali e negli umani appena nati non può essere influenzata da nessun atto di volontà razionale.

Avendo stabilito che il soggetto dell'impulso sono certamente gli animali, vediamo ora verso cosa li spinga questa ὄρμη. Gli Stoici sostengono fermamente che è l'impulso di autoconservazione, dell'aver cura di sé, a caratterizzare i primi istanti di vita di ogni animale e che, grazie a questo, essi sono spinti a conciliarsi con se stessi, ad attuare cioè la prima fase auto-conservativa dell'οικείωσις. Secondo Cicerone questo impulso di autoconservazione appare evidente negli esseri animali appena nati, i quali, in virtù dell'ὄρμη, sono spinti a scegliere ciò che potrebbe conservare il loro stato e contemporaneamente a rifiutare ciò che li potrebbe danneggiare. L'οικείωσις qui si profila necessariamente come l'insieme coerente di tutti i seguenti concetti, tenuti insieme dal principio di autosussistenza: amore di sé, coscienza di sé, autoconservazione e scelta. La versione dell'οικείωσις di Diogene Laerzio, se da una

---

<sup>37</sup> Οὐδέν τε, φασί, δὴλλάξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτε χωρὶς ὄρμης καὶ αἰσθήσεως κακεῖνα οἰκονομεῖ (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85).

<sup>38</sup> Vd. Maso, 2010, p. 135.

parte ricalca il pensiero Ciceroniano (anche in lui sono presenti questi quattro concetti essenziali appena citati), dall'altra attribuisce molto più valore al ruolo della natura, che entra prepotentemente in gioco sin dalle prime battute, come garante esterno dell'impulso e quindi del processo stesso di οἰκειώσις che porta all'appropriazione di se stessi.<sup>39</sup> Sulla stessa linea di Cicerone e Diogene Laerzio si colloca Plutarco, il quale riporta il pensiero di Crisippo: “Per quale motivo Crisippo non smette di angustiarsi scrivendo [...] che fin dalla nascita ci appropriamo di noi stessi, delle parti del nostro corpo e dei nostri figli?”<sup>40</sup> Un'illuminante testimonianza dell'οἰκειώσις conservativa che può aiutarci a comprendere meglio questa prima fase in tutti i suoi elementi, risale ad Aulo Gellio:

La natura universale, che è nostra madre, fin dalla nascita ci ha inculcato e ha fatto crescere con noi l'amore e l'affetto per noi stessi, di modo che a ciascuno di noi assolutamente nulla fosse più caro di se stesso; inoltre <tale medesima natura> ha stabilito che proprio in questo si trovasse il principio di conservazione della specie umana: cioè nel fatto che ognuno, non appena vede la luce abbia cognizione e provi attrazione per quelle realtà che gli antichi pensatori chiamavano τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν le quali consistono nel godere di tutto ciò che giova al corpo e di rifuggire ciò che nuoce.<sup>41</sup>

Qui l'autore, oltre a far emergere il ruolo preponderante della natura, che s'impone con forza come nel testo di Diogene Laerzio, al contempo esplicita chiaramente, alla maniera di Cicerone, due elementi che risultano fondamentali per comprendere tutta la trattazione di questa prima fase della nostra dottrina; si tratta dell'amore di sé e della percezione di sé. Sono questi gli elementi più importanti e fondativi per la buona riuscita del processo di autoconservazione, come sottolinea anche Roberto Radice: al

---

<sup>39</sup> Vd. Radice, 2000, pp. 184-185.

<sup>40</sup> Πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν [...] γράφων ὡς ‘οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν’ (Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus*, XII, p. 1038b; *SVF*, III, 179).

<sup>41</sup> “*Natura, inquit, omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratast conservandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simul atque editus in lucem foret, harum prius rerum sensum adfectionemque caperet, quae a veteribus philosophis τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν appellata sunt: ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorret*” (Aulo Gellio, *Noctes atticae*, XII, 5, 7; *SVF*, III, 181).

fine di ottenere l'autoconservazione, la scelta fra ciò che giova e ciò che nuoce può avvenire solo se si danno le seguenti due condizioni, e cioè che uno *ami* se stesso e che uno *conosca* se stesso.<sup>42</sup> Infatti, come potrei conservarmi e preservare il mio stato se non conoscessi me stesso, il soggetto e l'oggetto del mio processo di autoconservazione, e come potrei attivarmi per compiere la scelta fra *salutaria* e *non salutaria* se non amassi me stesso? Lo stesso Cicerone fa riferimento al *sensus sui* nel sottolineare tale condizione: “non sarebbe possibile che [gli animali] desiderassero qualche cosa se non avessero coscienza di sé (*sensus sui*) e quindi amore per se stessi”.<sup>43</sup> Emerge così prepotentemente la necessità di stabilire in che misura la percezione di sé, accanto, come vedremo, all'amore di sé, sia determinante per dare avvio all'intero processo dell'*οἰκειώσις* conservativa - accanto al ruolo della natura, al quale dedicheremo un approfondimento successivo. Inoltre, parallelamente a ciò, è necessario porsi un ulteriore quesito: *di che cosa* ha sensazione e *che cosa* ama il soggetto quando percepisce e ama se stesso per pervenire alla piena consapevolezza di sé e per dare così avvio al processo di autoconservazione? In sostanza: che cosa intendono gli Stoici con “se stesso”? Andando con ordine, risponderemo dapprima al primo quesito, interrogandoci sulla natura della percezione di sé e del suo ruolo all'interno della dottrina stoica, per poi concentrarci sul *πρῶτον οἰκεῖον* e sulla natura del “sé” del quale ogni animale deve appropriarsi nell'attuazione di quell'autoconservazione che questa prima fase dell'*οἰκειώσις* prevede.

## **2. La percezione (αἴσθησις) di sé e il suo ruolo nell'οἰκειώσις conservativa: il contributo di Ierocle.**

Il concetto di percezione di sé, reso in greco nelle sue varie formulazioni con *ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι*, *ἑαυτοῦ ἀντίληψις* e *ἑαυτοῦ συναίσθησις*, e in latino con *sensus sui*, è una peculiarità nel panorama filosofico antico, tanto che, come sottolinea molto pertinentemente A.A. Long, niente che si avvicini a tale concetto può essere

---

<sup>42</sup> Vd. Radice, 2000, p. 185.

<sup>43</sup> “*Fieri autem non posset ut appetere aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligere*” (Cicerone, *De finibus*, III, 16).

rintracciato in Platone o Aristotele, sebbene quest'ultimo utilizzi l'espressione, in *De Sensu* 7 448a26, “αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι”, intendendola però come facoltà riferita esclusivamente all'essere umano e non agli animali in generale, come invece intende fare Ierocle.<sup>44</sup> Secondo quest'ultimo, infatti, tutti gli animali, dal momento della nascita percepiscono se stessi e lo fanno in modo continuativo e costante, in quanto è nella percezione di sé che si fa consistere la facoltà primaria e fondamentale di ogni animale, esseri umani compresi. Ma andiamo con ordine.

La percezione di sé rappresenta un momento epistemologico imprescindibile dell'οικείωσις e si lega a doppio filo con il πρῶτον οικεῖον. Infatti, come possiamo leggere in Plutarco, “l'istinto dell'appropriazione (οικείωσις) [...] sembra consistere nella sensazione (αἴσθησις) e nella percezione (ἀντίληψις) di ciò che è familiare (τοῦ οικείου)”.<sup>45</sup> Anche in Ierocle questo collegamento è evidente, come leggiamo nei suoi *Frammenti di Etica*:

Bisogna quindi capire che, da questo momento, un animale differisce dai non animali in due aspetti, cioè nella percezione (αἴσθησις) e nell'impulso (ὄρμη). Per il momento non dobbiamo discutere quest'ultima, ma è necessario, io credo, parlare, almeno brevemente, della percezione: infatti contribuisce alla conoscenza del πρῶτον οικεῖον, che è proprio ciò che noi abbiamo detto essere il miglior punto di partenza per gli elementi dell'etica.<sup>46</sup>

Questo stretto legame posto in essere dagli stoici tra οικείωσις e *percezione di sé* è rintracciabile anche in Porfirio: “di ogni appropriazione (οικειώσεως πάσης) è principio la sensazione (τὸ αἰσθάνεσθαι)”.<sup>47</sup> Una volta che avremo stabilito la natura dell'αἴσθησις, saremo sicuramente in grado, quindi, di definire con precisione e accuratezza non solo il πρῶτον οικεῖον, ma anche l'origine della stessa οικείωσις

---

<sup>44</sup> Cfr. Long, 1996f, p. 250.

<sup>45</sup> Ἡ γὰρ οικείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οικείου καὶ ἀντίληψις εἶναι (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, XII, p. 1038b; *SVF*, II, 724).

<sup>46</sup> [30] Ταύτη δὲ ἐντεῦθεν ἐνθυμητέον ἐστίν, ὅτι τὸ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου δυοῖν ἔχει διαφορὰν, αἰσθήσει τε καὶ ὄρμη· ὃν θατέρου μὲν οὐδὲν πρὸς τὸ παρὸν δεόμεθα, βραχέα δὲ δοκεῖ γε περὶ τῆς αἰσθήσεως εἰπεῖν· [35] φέρει γὰρ εἰς γνῶσιν τοῦ πρώτου οικείου, ὃν δὴ λόγον ἀρχὴν ἀρίστην ἔφαμεν ἔσεσθαι τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως (Ierocle, *Elementi di etica*, I, 30-35).

<sup>47</sup> Οικειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι (Porfirio, *De abstinentia*, III, 19; *SVF*, I, 197).

conservativa. Non ci resta quindi che analizzare i caratteri di questo particolare tipo di percezione e il modo in cui essa, nel suo permettere al soggetto dell'appropriazione di avere consapevolezza di se stesso o della propria costituzione, diventi pilastro fondamentale non solo della dottrina dell'appropriazione stoica, ma anche di tutto l'impianto epistemologico e antropologico che tale dottrina presuppone. Per fare ciò, partiremo dall'importante e cruciale contributo di Ierocle, il quale, attraverso i frammenti della sua opera più importante, *Elementi di Etica* (Ἠθικὴ στοιχείωσις)<sup>48</sup>, contenuta in un papiro rinvenuto ad Ermopoli nel 1901, ci illustra non solo la sua interpretazione dell'etica stoica e di come essa nasca, ma anche e soprattutto una rigorosa dimostrazione logica del fatto che gli animali possiedono in effetti una percezione di sé, identificando in questa percezione il fondamento dell'οἰκείωσις.

Il ragionamento che propone Ierocle, se da un lato rassomiglia a quello di Cicerone e di Diogene Laerzio, dall'altro ha un punto di partenza diverso: egli, infatti, inizia dalla definizione della percezione di sé per poi derivare da questa la tesi dell'οἰκείωσις, lasciando da parte, almeno all'inizio, la questione dell'impulso (ὄρμη), così centrale invece negli altri autori.<sup>49</sup> La tesi iniziale dalla quale prende avvio il suo ragionamento, infatti, dopo aver affermato che ἡ αἴσθησις è ciò che in primis va indagato per comprendere la nascita dell'etica, recita così:

Bisogna sapere che l'animale, non appena è nato, percepisce se stesso (αἰσθάνεται ἑαυτοῦ)<sup>50</sup>

La percezione di sé è la facoltà primaria e basilare degli animali, ed è da questa che bisogna partire per capire fino in fondo il loro impulso di auto-conservazione, che per Cicerone e da Diogene Laerzio avviene in contemporanea con il momento stesso della percezione di sé (non appena l'animale viene al mondo prova affetto per se stesso e si appropria a se per auto-conservarsi). A sostegno di questa tesi, Ierocle elenca una serie di dimostrazioni che esplicitano i caratteri della percezione. L'argomentazione nel suo

---

<sup>48</sup> Il testo di tale opera al quale farò riferimento nel corso dell'indagine è tratto dal lavoro di Ramelli, 2009.

<sup>49</sup> Vd. Ramelli, 2009, p. 39.

<sup>50</sup> Οὐκ ἀγνοητέον ὅτι τὸ ζῷον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ (Ierocle, *Elementi di etica*, I, 39).

complesso si suddivide, nell'arco di tutta la sua opera, in cinque momenti (volti anche a rifiutare le tesi dei suoi oppositori<sup>51</sup>) che si estendono da III 54 a VII 50 e che possiamo elencare riassumendoli così: (1) gli animali percepiscono se stessi; (2) essi percepiscono se stessi in modo continuativo; (3) essi percepiscono se stessi non appena sono nati; (4) non appena è nato, ogni animale prova affezione verso se stesso e verso la propria rappresentazione (ecco qui l'οικείωσις); (5) alcuni comportamenti dimostrano che gli animali amano se stessi.

Per quanto riguarda il primo punto, Ierocle cerca di sostenere empiricamente che gli animali possiedono la percezione di sé intesa come percezione delle loro parti del corpo, affermando, in particolare, che: gli animali percepiscono le parti del loro corpo e le loro rispettive funzioni; gli animali sono consapevoli delle armi e degli strumenti di autodifesa che la natura ha donato loro; essi percepiscono quali delle loro parti sono deboli e quali sono forti; percepiscono quali sono i punti di forza e i punti deboli dei loro rivali e quali animali possono per loro rappresentare un pericolo.

Al termine dell'enunciazione del primo momento argomentativo, Ierocle introduce il termine συναίσθησις<sup>52</sup> per definire la percezione consapevole delle parti del proprio corpo che caratterizza gli animali in questa fase, a sottolineare la presenza di un elemento di consapevolezza ulteriore che interviene già in questa fase oltre alla sola percezione; in realtà, come fa notare Ramelli, l'autore è sempre abbastanza elastico nell'utilizzare sostantivi come αἴσθησις, συναίσθησις e αντίληψις come sinonimi<sup>53</sup>. Dopo aver provato che gli animali hanno percezione di sé, Ierocle passa a sostenere il secondo punto dell'argomentazione (che gli animali percepiscono se stessi in modo continuativo), affermando che ciò è dimostrato dalla continua interazione (che

---

<sup>51</sup> Secondo Long, Ierocle si scaglia contro due schiere di oppositori: da una parte coloro che negano esista una cosa come la percezione di sé, dall'altra parte quelli che, pur riconoscendo l'esistenza di questa facoltà, negano che essa sia presente fin dal momento della nascita. Il primo gruppo si identificherebbe con i Peripatetici contemporanei a Ierocle, mentre il secondo con gli Accademici come Antioco (vd. Long, 1996e p. 255).

<sup>52</sup> Διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον ἅπαν ἑαυτοῦ ἢ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις, "Perciò la prima conferma che l'intero animale percepisce se stesso è la percezione consapevole (συναίσθησις) delle sue parti e delle attività per le quali quelle parti furono date" (Ierocle, *Elementi di etica*, II, 3).

<sup>53</sup> Vd. Ramelli, 2009, p. 41.

chiameremo mescolanza o commistione, κρᾶσις)<sup>54</sup> tra anima e corpo, nonché dal fatto che, ad esempio, essi riescono a percepirsi anche durante il sonno. La prova decisiva non consiste stavolta in una serie di esempi empirici tratti dal mondo animale (sebbene siano presenti, comunque, alcuni riferimenti all’esperienza empirica come esempi a sostegno della tesi), ma piuttosto in una sorta di dimostrazione teoretica costituita a partire dai principi cardinali dell’antropologia stoica. A questo punto vale la pena approfondire la relazione che intercorre tra anima e corpo secondo l’antropologia stoica, al fine di ottenere una base teorica sufficiente per comprendere meglio non solo l’argomentazione di Ierocle, ma anche gli sviluppi successivi della percezione di sé.

## 2.1 La relazione tra anima e corpo in Ierocle e secondo gli Stoici.

La questione del rapporto tra anima e corpo si presenta come estremamente interessante, specialmente se inquadrata all’interno dello stoicismo. Innanzitutto, verrebbe subito da chiedersi, all’interno di un impianto teoretico materialista come quello stoico, in cui tutto ciò che esiste è necessariamente e primariamente corpo, e in cui è negata l’esistenza di qualsiasi cosa che non sia un corpo o lo stato di un corpo, se abbia effettivamente senso parlare del rapporto tra due dimensioni che, a prima vista, sembrano collocarsi agli estremi opposti dello spettro ontologico. Ebbene, non solo ha senso interrogarsi su tale questione, dal momento che gli Stoici stessi se ne sono occupati largamente, ma risulta anche necessario farlo data la ricerca di ambito epistemologico che stiamo svolgendo. Secondo lo Stoicismo, l’essere umano, in quanto facente parte dell’universo, che è da un lato costituito dal principio passivo della materia (ὕλη) e che dall’altro è pervaso di principio attivo divino e razionale (πνεῦμα), è un ‘composto animato’, così come tutte le cose risultano essere una combinazione di pneuma e materia. Più specificamente, l’essere umano è un “corpo animato”, razionale e mortale, che in quanto tale partecipa coerentemente alla natura del tutto. Ora, l’anima (ψυχή) non va qui intesa come qualcosa di distinto dal corpo,

---

<sup>54</sup> Προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις, “Infatti la commistione (κρᾶσις) è assai simile a quelle che accadono nel caso del ferro incandescente” (Ierocle, *Elementi di etica*, IV, 5).

ma anch'essa come qualcosa che caratterizza la materia, dal momento che, se così non fosse, non potrebbe nemmeno esistere per gli Stoici. L'essere πνεῦμα dell'anima è attestato da varie testimonianze di matrice stoica, in particolare possiamo ricordare quelle riconducibili a Zenone:

Zenone di Cizio diceva che l'anima è pneuma caldo. Da questo, infatti, noi siamo pervasi e da questo siamo messi in movimento.<sup>55</sup>

Alcuni, come Platone, dicono incorporea la sostanza dell'anima; altri invece, come Zenone e i suoi seguaci, dicono che è in grado di muovere i corpi. E costoro avanzarono l'ipotesi che l'anima fosse pneuma.<sup>56</sup>

La morte è separazione dell'anima dal corpo. Nulla di incorporeo potrebbe separarsi da un corpo, perché nessuna realtà incorporea può aver contatto con un corpo. Ma l'anima ha contatto con il corpo e si separa da esso, dunque è corporea.<sup>57</sup>

Questi i caratteri generali dell'anima secondo gli stoici; torniamo ora ad analizzare il punto di vista di Ierocle rispetto alla ψυχή (e al suo rapporto col corpo) contenuto nella sua trattazione finalizzata alla definizione della percezione di sé, che ci potrà fornire spunti illuminanti anche su tutte le altre caratteristiche dell'anima che in questo momento risulta fondamentale conoscere. I punti toccati dal discorso del nostro autore, esposti per giustificare il fatto che gli animali possono percepire se stessi in modo continuativo, sono molteplici. Di seguito tenteremo di riassumerli esponendo le parti essenziali del testo di Ierocle. Procederemo poi col commentarli con l'autorevole aiuto delle letture di Ramelli, Long e Radice, riconducendoli al più ampio contesto speculativo in cui tali tesi appartengono per loro natura, cioè, per l'appunto, alla dottrina stoica sull'anima e sul corpo.

---

<sup>55</sup> Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. Τοῦτω γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ἔπο τούτου κινεῖσθαι (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 157; *SVF*, I, 135).

<sup>56</sup> Τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς (scil. τῆς ψυχῆς) οἱ μὲν ἀσώματον ἔφασαν, ὡς Πλάτων, οἱ δὲ σώματα κινεῖν, ὡς ζήνων καὶ οἱ ἕξ αὐτοῦ. Πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπένοιον καὶ οὗτοι (Galeno, *Hist. phil.*, 24 Diels, p. 613, 12; *SVF*, I, 136).

<sup>57</sup> Ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. Σῶμα ἄρα ἡ ψυχή (Crisippo in Nemesio, *De natura hominis*, II, p. 33; *SVF*, I, 137).

In primo luogo, è necessario sapere che, come il corpo di un animale può essere toccato, se posso dire così, ed è tangibile, così è anche per l'anima: infatti, essa appartiene alla classe dei corpi. [...] Poiché è corpo, dunque, è soggetto al tocco, come ho detto, alla pressione e alla resistenza, al ferire e all'essere ferito, e a tutte le altre cose simili a queste.

In secondo luogo, e in aggiunta a questo, bisogna considerare che l'anima non è inclusa nel corpo come in un secchio, come i liquidi sono circondati dai recipienti, ma è meravigliosamente amalgamata e interamente mescolata [ad esso] [...]; infatti la mescolanza (κρᾶσις) somiglia molto a quella che si verifica nel caso del ferro rovente: in questo caso, come nel nostro, la giustapposizione è per interi. Perciò, anche ciò che pertiene all'affezione condivisa (συμπάθεια) da entrambe le parti è totale. Infatti, ognuna delle parti condivide le affezioni dell'altra, e né l'anima è incurante delle affezioni del corpo, né il corpo è totalmente sordo ai tormenti dell'anima. Ecco perché, come dalle infiammazioni dei punti vitali del corpo seguono il delirio, strani cambiamenti di umore e perfino ostruzione dell'intera facoltà immaginativa, così anche il corpo è affetto dalle affezioni, dalle paure, dalle ire e, in definitiva, da tutte le passioni dell'anima, fino ai cambiamenti di colore, ai tremori delle gambe, alle emissioni di urina, allo sbattere dei denti, per arrivare al blocco della voce e a sconvolgenti trasformazioni del corpo nel suo complesso.

Terzo [...], l'anima è una facoltà percettiva (δύναμις αἰσθητικῆ); infatti è in virtù di questo e del fatto che viene dotata di impulso (ὀρμητικὴ τυγχάνειν) che sorpassa la mera "natura": dal momento che sarebbe rimasta solo una "natura" e non un'anima se fosse stata privata dell'impulso (ὀρμή) e della percezione (αἴσθησις).

Per cosa, dunque, le presenti considerazioni richiedono un quarto punto? È chiaro, certamente, che è per presentare come l'anima realizza il movimento. [Il movimento] è comune sia all'anima che al corpo, per il fatto che i corpi non aderirebbero tutti dalle loro parti mediane all'estremità solo mediante la tensione e il movimento tensivo, a meno che tutta la forza coesiva non esistesse dappertutto. Per questo, anche l'anima è una forza coesiva e deve anch'essa muoversi in modo tensivo [...].

Allora, poiché l'animale non è altro che un composto di anima e corpo, e poiché entrambi sono tangibili [...] e soggetti a pressione, e poiché in aggiunta essi sono mescolati per interi, e uno dei due è una facoltà percettiva, e questa stessa si muove nel modo che abbiamo mostrato, è chiaro che un animale deve percepire se stesso

continuamente. L'anima si estende in fuori con un'espansione e colpisce tutte le parti del corpo, dal momento che è mescolata con tutte queste, e quando le colpisce essa è colpita indietro a sua volta, poiché anche il corpo offre resistenza, così come l'anima: l'affezione finisce per essere così caratterizzata simultaneamente da pressione e contro-pressione. E, rigirandosi verso l'interno dalle parti più esterne, l'affezione è veicolata dentro verso la facoltà egemonica (ήγεμονία) nel petto, cosicché avviene la percezione (ἀντίληψις) di tutte le parti, sia del corpo che dell'anima: e questo equivale all'animale che percepisce se stesso (αἰσθάνεται ἑαυτοῦ).<sup>58</sup>

Dopo aver riaffermato con forza la natura corporale dell'anima, sulla scia degli Stoici antichi e coerentemente con la filosofia stoica (la tangibilità dell'anima da lui citata è infatti proprietà necessaria dei corpi e ben si sposa con quanto esposto dalle tesi di Zenone viste poco fa), Ierocle si sofferma sulla relazione che intercorre tra questa e il corpo negli animali, da lui definita come 'κρᾶσις'. Anche la dottrina della completa mescolanza o commistione tra anima e corpo è riconducibile alla tradizione stoica,

---

<sup>58</sup> [III, 55] [...] Πρῶτον μὲν τοῖνυν οὐκ ἀγνοητέον ὡς, καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ ζῴου θικτόν ἐστιν, ἴν' οὕτως εἶπω, καὶ ἀπτόν, οὕτως ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν σωμάτων. [...] Σῶμα [IV] δὲ οὕσα θίξις, ὡς ἔφην, καὶ προσέρεισιν καὶ ἀντίβασιν καὶ βολὴν καὶ πρόσβλησιν καὶ πᾶν εἴ τι τούτοις παραπλήσιόν ἐστιν ἐπιδέχεται. Δεύτερον δὲ ἐπὶ τῷδε προσενθυμητέον ὡς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι περιεῖργεται ἡ [5] ψυχὴ κατὰ τὰ περισχόμενα ταῖς πιθάκναις ὑγρά, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκραται κατὰ πᾶν [...]· προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις· ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κἀνταῦθα [10] δι' ὅλων ἐστὶν ἡ παράθεσις. Ταύτη καὶ τὰ τῆς συμπαθείας ἐστὶν ἀμφοῖν κατακορῆ. Θάτερον γὰρ τῷ ἑτέρῳ συμπαθὲς καὶ οὔτε τῶν σωματικῶν παθῶν ἀνήκοος ἡ ψυχὴ οὔτε αὖ τέλος ἐκκεκώφεται πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς δεινὰ τὸ σῶμα. Διὰ τοῦτο καθάπερ φλεγμοναῖς τῶν καιρίων τοῦ σώματος τόπων ἔπεται [15] παρακοπή καὶ ἀλλόκοτος φορὰ τῆς διανοίας ἢ καὶ πάσης τῆς φανταστικῆς παραποδισμὸς ἕξω, οὕτως καὶ λύπαις φόβοις τε καὶ ὀργαῖς καὶ ὅλως τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσι συνδιατίθεται τὸ σῶμα μέχρις ἑτεροχροίας καὶ τρόμου σκελῶν προσεσεῶς τε οὔρου καὶ συγκρῦσεως ὀδόντων ἔτι δὲ φωνῆς ἐπισχέσεως καὶ τοῦ ὄλου [20] καταπληκτικῆς μεταμορφώσεως. Οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἦν εὐτρεπὴ πρὸς μετάδοσιν καὶ μετάληψιν παθῶν, εἰ μὴ τρόπον ἀλλήλοις, ὃν ἔφαμεν, συνεκέκρατο. Τρίτον γε [...] ἐστὶν ἡ ψυχὴ δύναμις αἰσθητικῆ· ταύτη γὰρ καὶ φύσεως πλεονάζει [25] καὶ προσέτι τῷ ὀρμητικῇ τυγχάνειν· ἐπεὶ τοι λελείπεται φύσις μόνον ἀντὶ ψυχῆς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως στερομένη. Τίνος μὴν ἔτι δεῖ τετάρτου τὰ παρόντα; ἢ δήλου ὡς ὃν τρόπον εἴληχεν ἡ ψυχὴ τῆς κινήσεως παραστήσαι. [...] [30] [...] κοινὴ ψυχῆ τε καὶ σώματι οὐ γὰρ ἐκ τῶν μέσων ἀν' ἄκρον συνεχίγεται· ἂν πάντα τὰ σώματα διὰ τόνον δὴ καὶ τὴν τονικὴν κίνησιν, εἰ μὴ πάντως ὑπῆρχε τρόπος οὗτος τῆς κινήσεως πασῶν συνεκτικῶν δυνάμεων. Ἦν δ' ἄρα καὶ ἡ ψυχὴ [35] δύναμις συνεκτικὴ καὶ κινεῖται· ἂν καὶ αὐτὴ τὴν τονικὴν κίνησιν [...]. Ἐπεὶ τοῖνυν γένος οὐδὲν ἕτερον ἐστὶ τὸ ζῶον ἢ τὸ σύνθετον, ἐκ σώματος [40] καὶ ψυχῆς, ἄμφοδ' ἐστὶ θικτὰ [...] καὶ τῆ προσέρεισει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὅλων κέκραται, καὶ θάτερον μὲν ἐστὶν αὐτῶν δύναμις αἰσθητικῆ, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κινεῖται, δῆλον ὅτι διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶον ἑαυτοῦ. Τεινομένη γὰρ ἕξω [45] ἡ ψυχὴ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλουσα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ τὸ πάθος συνειρητικὸν ὁμοῦ καὶ ἀντειρητικὸν ἀποτελεῖται. Καὶ ἀπὸ τῶν μερῶν [50] τῶν ἄκρων εἴσω νεῦον ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν τοῦ στήθους εἰσαναφέρεται, ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι μερῶν ἀπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἴσον τῷ τὸ ζῶον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ. (Ierocle, *Elementi di etica*, III 57-IV 53).

come leggiamo in Alessandro d'Afrodisia, in particolare nel *De Mixtione*, dove riporta il pensiero di Crisippo:

A suo dire, la commistione è la sola forma di mescolanza in cui due o più corpi si compenetrano completamente fra di loro, in modo tale che in questo amalgama si conserva la sostanzialità di ciascuno e le qualità inerenti. Infatti, è proprio degli elementi mescolati il poter di nuovo separarsi, e ciò può verificarsi solamente se nel miscuglio gli ingredienti mantengono le proprie nature. [...] l'anima, pur avendo un modo d'essere autonomo – come del resto l'ha il corpo che la contiene – è diffusa in tutto il corpo, eppure nella mescolanza con esso non perde la sua propria sostanzialità: infatti, in un corpo animato non c'è membro che manchi all'anima.<sup>59</sup>

Supportato da tale base antropologica fornitagli dalla scuola stoica, Ierocle è quindi libero di spostarsi direttamente sul piano dell'osservazione, senza doversi dilungare a lungo in merito alla giustificazione teoretica di tale dottrina della commistione, portando così numerosi esempi empirici che giustificano la mescolanza di anima e corpo, come quelli da lui elencati e afferenti tutti all'esperienza umana.

Successivamente, il nostro autore esprime in poche righe quello che forse è il passaggio che più ci interessa per pervenire alla concretizzazione della percezione di sé da parte dell'animale; è qui, infatti, che Ierocle per la prima volta in questo contesto nomina l'αἴσθησις (o meglio la δύναμις αἰσθητική, la “facoltà percettiva”), affiancandola all'ὄρμη, assieme alla quale lo pneuma ottiene lo status di anima: potremmo dire che l'impulso e la percezione sono le due facoltà che, secondo Ierocle e tutta la psicologia stoica, fanno dell'anima quello che è. Questa osservazione ci riporta direttamente all'inizio del ragionamento del nostro autore, quando, in I 30-35, sostiene che l'animale differisce dalle piante per il fatto che possiede la percezione e l'impulso.<sup>60</sup> Porre l'attenzione nuovamente alla distinzione tra piante e animali ci fa

---

<sup>59</sup> Τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλείονων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως ὡς σφάζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τὴν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων· εἶναι γὰρ ἴδιον τῶν κεκραμένων τὸ δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ὃ μόνως γίνεσθαι τῷ σφάζειν ἐν τῇ μίξει τὰ κεκραμένα τὰς αὐτῶν φύσεις. [...] τὴν ψυχὴν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ καὶ τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν, ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σφάζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν· οὐδὲν γὰρ ψυχῆς ἄμοιρον τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος σώματος (Alessandro di Afrodisia, *De mixtione*, p. 216; *SVF*, II, 473).

<sup>60</sup> Τὸ ζῷον τοῦ μὴ ζῶου δυοῖν ἔχει διαφορὰν, αἰσθήσει τε καὶ ὄρμη (Ierocle, *Elementi di etica*, I 32-33).

vedere meglio, da un'altra prospettiva, il fatto che, come avevamo già sostenuto nel primo paragrafo del presente capitolo, secondo gli Stoici l'impulso non può essere proprio delle piante ma è prerogativa degli animali, in linea con quanto sostenuto anche da Diogene Laerzio e da Cicerone. Le piante, così come i feti nel grembo non ancora nati, sono "governati" da un puro pneuma "particolarmente denso" senza impulso né percezione che Ierocle chiama semplicemente "natura" (φύσις)<sup>61</sup>. Questo si colloca perfettamente entro quanto tramandato dalla tradizione stoica, ovvero col fatto che l'anima si viene a costituire fondamentalmente come dello pneuma al quale la Natura aggiunge le facoltà dell'impulso e della percezione. La natura dispone negli animali l'ὄρμη e l'αἴσθησις e negli esseri umani la ragione come loro facoltà proprie e come "guide" per il loro comportamento, anche nell'ottica dell'autoconservazione, mentre nelle piante la natura agisce direttamente senza intermediari. Tutte queste tesi riguardo πνεῦμα e anima trovano riscontro in diverse testimonianze afferenti alla tradizione Stoica, come quella di Filone di Alessandria che, nel suo *Quod Deus sit Immutabilis*, scrive:

La natura Dio l'ha assegnata alle piante e la compone mescolando parecchie facoltà: quella di nutrirsi, di svilupparsi e di crescere... <Il Creatore> fece l'anima differente dalla natura per tre caratteri: la sensazione, la rappresentazione, l'impulso. Le piante, infatti, non hanno impulsi, né rappresentazioni, e poi sono prive della possibilità di avere sensazioni, mentre ogni animale partecipa complessivamente di tutte quelle facoltà che abbiamo nominato.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον – λέγω δὲ τὸν ἀπὸ συλλήψεως μέχρι ἀποτέξεως – διαμένει φύσις, τοῦτο δ' ἐστὶ πνεῦμα, μεταβεβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὀδῶ κεινούμενον [15] ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἤδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα τοῦ χρόνου παχύτερον πῶς ἐστὶ πνεῦμα ἢ φύσις καὶ μακρὰν ἀφροστικθία ψυχῆς, "Tuttavia, durante tutto questo lasso di tempo – intendo dire quello che va dal concepimento alla nascita – esso (il πνεῦμα) rimane come una natura, che è πνεῦμα trasformato dallo stato seminale e che procede dall'inizio alla fine in un ordine prestabilito. Ora, nelle prime fasi di questo lasso di tempo la 'natura' è un tipo di πνεῦμα particolarmente denso e molto lontano dall'anima" (Ierocle, *Elementi di etica*, I, 10-15). Vedi anche il seguente testo, dove Galeno riporta la distinzione tra pneuma secco, tipico degli animali, e pneuma umido, proprio delle piante, dopo aver affermato che il principio direttivo delle piante prende il nome di natura, quello degli animali di anima: Τοῖς Στωϊκοῖς δ' ἔθος ἐστὶ φύσιν μὲν ὀνομάζειν ἢ τὰ φυτὰ διοικεῖται, ψυχὴν δὲ ἢ τὰ ζῷα. Τὴν δ' οὐσίαν ἀμφοτέρων μὲν τίθενται τὸ σύμφυτον πνεῦμα καὶ διαφέρειν ἀλλήλων οἴονται ποιότητι. Ξηρότερον μὲν γὰρ πνεῦμα τὸ τῆς ψυχῆς, ὑγρότερον δὲ τὸ τῆς φύσεως εἶναι, δεῖσθαι δ' ἄμφω πρὸς διαμονὴν οὐ τροφῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀέρος (Galeno, comm. 5 in *Hippocr. epid.* 6 ed. Bas. V 510 K. XVII B. 250; *SVF*, II, 715).

<sup>62</sup> Τὴν δὲ φύσιν ἀπένευμε τοῖς φυτοῖς, κερασάμενος αὐτὴν ἐκ πλείστων δυνάμεων, θρεπτικῆς τε καὶ μεταβλητικῆς καὶ αὐξητικῆς – Ψυχὴν δὲ φύσεως τρισὶ διαλλάττουσαν ὁ ποιῶν ἐποίει αἰσθήσει, φαντασίᾳ, ὄρμη. Τὰ μὲν γὰρ φυτὰ ἀόρμητα, ἀφάνταστα, αἰσθήσεως ἀμέτοχα, τῶν δὲ ζῶων ἕκαστον

Ad ulteriore conferma di ciò, possiamo riportare il passo tratto dagli *Stromati* di Clemente Alessandrino, in cui si afferma che:

Degli esseri dotati di movimento, alcuni, come gli animali, sono mossi dall'impulso e dalla rappresentazione; altri al seguito di trasporto, come gli oggetti inanimati. Però, fra questi ultimi, a quanto si dice, le piante si muovono per trasformazione, perché sono soggette a crescita: sempre che si vogliano considerare le piante come esseri privi di anima.<sup>63</sup>

Questo ragionamento sulle facoltà dell'anima apre la strada all'analisi su come queste entrino in funzione, e cioè su quello che viene definito come movimento "tensivo" interno all'anima e al corpo che conferisce coesione ad ogni singola creatura e alle sue facoltà. La trattazione che Ierocle compie intorno a questa forza coesiva dell'anima e del corpo dovrebbe rappresentare il momento culminante della sua argomentazione, nel quale egli prova definitivamente che la percezione di sé degli animali è continuativa; tuttavia, a causa della frammentarietà dei passaggi a noi disponibili, non è possibile ricostruirne i tratti decisivi.<sup>64</sup> Come sottolinea giustamente Ramelli, Ierocle anche in questo caso può fare affidamento alla tradizione dell'antica Stoa. Possiamo leggere, infatti, sempre in Filone di Alessandria:

Egli (Dio) ha fatto la forza di coesione, che è pneuma che si rivolge su se stesso: comincia infatti a tendersi dal centro ai confini del corpo, e quando ne ha toccato la superficie estrema, torna di nuovo indietro finché non giunge nel medesimo luogo da cui aveva preso il primo slancio. Questo continuo duplice corso della forza di coesione è indefettibile.<sup>65</sup>

---

ἀθρόων μετέχει τῶν εἰρημένων. (Filone di Alessandria, *Quod Deus sit immutabilis*, XXXV, Vol. II, p. 64; *SVF*, II, 458).

<sup>63</sup> Τῶν γὰρ κινουμένων, ἃ μὲν καθ' ὄρμην καὶ φαντασίαν κινεῖται, ὡς τὰ ζῷα. Τα δὲ κατὰ μετάθεσιν, ὡς τὰ ἄψυχα. κινεῖσθαι δὲ καὶ ἀψύχων τὰ φυτὰ μεταβατικῶς φασὶν εἰς αὐξήσιν, εἰ τις αὐτοῖς ἄψυχα εἶναι συγχωρήσει τὰ φυτὰ (Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, p. 487; *SVF*, II, 714).

<sup>64</sup> Vd. Ramelli, 2009, p. 48.

<sup>65</sup> Ἐξὶν εἰργάζετο. Ἡ δὲ ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό. Ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὠρμήθη. Ἐξέως ὁ συνεχῆς οὗτος διάλογος ἄφθαρτος (Filone di Alessandria, *Quod Deus sit immutabilis*, XXXV, Vol. II, p. 64; *SVF*, II, 458).

Quello a cui si riferisce Filone quando parla del luogo di origine e di arrivo dello pneuma nel suo movimento di coesione interno, così come ne parla anche Ierocle, è l'ἡγεμόνικον; il luogo in cui esso risiede viene identificato dal nostro autore, in linea ancora una volta con la scuola stoica antica, nel petto. Esso è il centro della percezione, è il punto di partenza e di arrivo di ogni percezione, e quindi *in primis* anche della percezione di sé. Tutte le parti del corpo vengono sempre e costantemente percepite dell'ἡγεμονικόν, in virtù da una parte della κρᾶσις tra anima e corpo (che permette ai due elementi di entrare in contatto tra loro), e dall'altra della facoltà essenziale dell'anima, ovvero della percezione. Secondo quanto sostenuto da Long, la concezione che gli stoici proponevano della ψυχή e delle sue parti è, dal punto di vista funzionale, molto simile a quella del cervello e del sistema nervoso centrale. La relazione tra ψυχή e corpo e la loro interazione è ciò che dà origine alla definizione di percezione di sé secondo Ierocle: poiché l'anima compenetra in tutto il corpo "innervandolo", è in grado di rispondere percettivamente ad ogni sua (del corpo) condizione. Tale interazione genera l'affezione di cui abbiamo parlato, un πάθος (che nel linguaggio della medicina moderna chiameremmo "segnale nervoso") che è trasferito e comunicato all'ἡγεμονικόν, al centro di comando dell'anima. Così, dice Ierocle, si realizza la percezione di tutte le parti, sia di quelle del corpo che di quelle dell'anima, e l'animale "αἰσθάνεται ἑαυτοῦ", percepisce se stesso.<sup>66</sup> Il ragionamento dell'autore termina con l'esposizione del fatto che gli animali avrebbero percezione di sé anche durante il sonno<sup>67</sup> (e questo ad ulteriore prova della continuità di tale percezione) sul quale però non ci soffermeremo.

Si conclude così l'esposizione di Ierocle rispetto alla continuità della percezione di sé da parte degli animali. Tuttavia, sebbene da una parte sappiamo ora come intendere il rapporto tra anima e corpo in quanto fondante della percezione di sé, dall'altra ci resta ancora da approfondire tutto il resto delle argomentazioni portate avanti del nostro autore al fine di determinare con maggiore accuratezza la natura della percezione di sé.

---

<sup>66</sup> Vd. Long, 1996f, pp. 259-260.

<sup>67</sup> Vd. Ierocle, *Elementi di etica*, IV 53-V 38. Cfr. Vimercati, 2007, p. 592. Cfr. Bees, 2004, p. 232.

## 2.2 La continuazione dell'argomentazione di Ierocle: dalla percezione di sé all'οἰκείωσις.

Ierocle, dopo l'esposizione che abbiamo appena analizzato, passa a sostenere (e questo rappresenta il terzo momento della sua tesi, esposto nel corso di un lungo paragrafo che va da V 35 a VI 20) che gli animali percepiscono se stessi fin dal momento della nascita, e questo perché, in ordine: la continuità della percezione di sé implica la percezione di sé dall'inizio della vita, in quanto l'inizio stesso della vita è parte del tempo che consideriamo continuativo; non esiste nessun momento più plausibile per l'inizio della percezione di sé che non sia l'inizio della vita, e questo perché, sostiene Ierocle in una serie di dimostrazioni *per absurdum*, se l'inizio della vita non fosse caratterizzato dalla percezione di sé, uno potrebbe considerare come momento iniziale della percezione di sé un momento e un tempo che ha meno significato e meno autorità di quello in cui ha inizio la vita, e ciò non sarebbe valido; la percezione delle cose esterne presuppone la percezione di sé, la quale ha quindi origine alla nascita, poiché, se la prima si manifesta fin dalla nascita e presuppone la seconda, allora anche quest'ultima deve avere inizio con la nascita; la percezione di sé precede la percezione di qualsiasi altra cosa. Questa serie di punti volti a dimostrare che gli animali percepiscono se stessi fin dalla nascita fungono da base per quelli che saranno i due punti finali dell'argomentazione di Ierocle, nei quali vedremo esplicitata la sua interpretazione della dottrina dell'οἰκείωσις. Per approntarci a questo, dunque, cominciamo con l'avanzare alcune precisazioni in merito al testo di Ierocle, laddove egli dimostra che l'αἴσθησις inizia con la nascita e precede ogni altra percezione:

In generale, l'apprensione (ἀντίληψις) di una cosa esterna non si può realizzare senza la percezione di sé (ἑαυτῶν αἰσθήσεως). Infatti, insieme con la percezione del bianco, per esempio, abbiamo percezione anche di noi stessi come imbiancati, e insieme con qualcosa di dolce, noi abbiamo percezione di noi stessi addolciti, con qualcosa di caldo di noi stessi scaldati, e analogamente negli altri casi. Perciò, dal momento che un animale percepisce subito qualcosa non appena è nato, e la percezione di se stesso è

naturalmente congiunta con quella di qualcos'altro, è chiaro che gli animali devono percepire (αἰσθάνοιτο) se stessi fin dall'inizio.<sup>68</sup>

Le cose da rilevare qui sono che, da un lato, l'animale percepisce se stesso fin dall'inizio, e, dall'altro, la motivazione che Ierocle adduce per affermare ciò, la quale sembra assumere ancora più importanza: alla percezione del mondo esterno corrisponde sempre una percezione di sé che non segue da essa, ma anzi in qualche modo la precede. In che senso questo può avvenire? Ora, non è possibile immaginare che si tratti in questo caso di una precedenza di ordine temporale - dobbiamo infatti supporre che questi momenti di percezione interna ed esterna avvengano in contemporanea, data la commistione perfetta tra anima e corpo che abbiamo visto in precedenza - quanto piuttosto ad una precedenza di carattere logico: è impossibile che ci possa essere da parte del soggetto un'apprensione di una cosa esterna che non implichi la percezione di sé. Pertanto, poiché un animale percepisce il mondo esterno dalla nascita, anche la percezione di sé deve avere inizio con la venuta al mondo dello stesso. Nel mondo stoico Ierocle non è l'unico a pensarla così; ci basterà infatti notare che anche Seneca afferma qualcosa di molto simile nella lettera 121, senza però entrare così nello specifico della questione:

Come noi abbiamo il senso dell'anima, pur ignorandone la natura e la sede, così tutti gli animali hanno il senso della propria costituzione (*constitutionis suae sensus est*). Bisogna infatti che essi percepiscano (*sentiant*) quelle facoltà per mezzo delle quali percepiscono anche le altre cose.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως. Μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαιομένων καὶ μετὰ τῆς [5] τοῦ γλυκέως γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ θερμαινομένων καὶ τῶν ἄλλων τὰνάλογον ὥστ' ἐπειδὴ πάντως μὲν γεννηθὲν εὐθὺς αἰσθάνεταιί τινος τὸ ζῶον, τῆ δ' ἐτέρου τινὸς αἰσθήσει συμπέφθκεν <ή> ἑαυτοῦ, φανερόν ὡς ἀπ' ἀρχῆς αἰσθάνοιτ' ἂν ἑαυτῶν τὰ [10] ζῶα (Ierocle, *Elementi di etica*, VI, 5-10).

<sup>69</sup> “*Qualis ad nos [peruenerit] animi nostri sensus, quamuis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur*” (Seneca, *Lettera* 121, 12). Possiamo notare che i termini *sensus* e αἴσθησις sembrano coincidere: l'uno viene utilizzato in Seneca e l'altro in Ierocle per designare lo stesso momento di percezione di sé, così come anche Cicerone fa uso del termine *sensus sui* per indicare la percezione di sé come premessa fondamentale dell'οἰκείωσις autoconservativa: questo ci conferma che stiamo operando correttamente nel far equivalere il termine utilizzato da Ierocle con quello degli Stoici latini.

Per tornare all'argomentazione che stiamo analizzando, al momento della percezione sensibile, quindi, è come se l'animale cogliesse non solo il *percepito*, ma anche il *percipiente*, come del resto fa notare anche Roberto Radice.<sup>70</sup> Ma non finisce qui:

Ogni facoltà egemonica (ἡγεμονικὴ δύναμις) comincia da se stessa. [...] Quindi, anche la percezione, poiché è anch'essa una facoltà iniziale (ἀρχική) e dominante [...] deve cominciare da sé, e prima di percepire (ἀντιλαβέσθαι) qualcos'altro, deve percepire (αἰσθάνοιτο) se stessa. Definiamo, quindi, come punto pivotale comune all'intero argomento precedente il fatto che un animale, simultaneamente alla propria nascita, percepisce se stesso.<sup>71</sup>

Secondo Radice, queste parole ci fanno capire che nella percezione di sé entrano in gioco diversi elementi, i quali concorrono a costituire quello che sinteticamente abbiamo chiamato *sensus sui*, e cioè non solo il senziente e l'oggetto sentito, ma anche il "sentir di sentire"<sup>72</sup>: alla percezione di sé, quindi si accompagna necessariamente una consapevolezza intrinseca di sé (o quantomeno della propria facoltà percettiva), data appunto dal fatto che tale percezione è garantita dalla facoltà egemonica del soggetto, la quale, nel procedere da se stessa per percepire l'altro, percepisce se stessa immediatamente. E questo avviene non appena l'essere animato viene al mondo.

Da qui, Ierocle procede nella sua disamina della percezione arrivando finalmente a parlare dell'appropriazione di sé e dell'οἰκείωσις come risultato di quanto detto finora sulla percezione di sé. Il quarto punto della sua tesi sulla percezione di sé, infatti, recita così: non appena è nato, ogni animale prova affezione verso se stesso e verso la propria rappresentazione, "appropriandosi" di se stesso e della propria costituzione (οἰκειοῦται ἑαυτῶ). Per arrivare all'οἰκείωσις (quindi all'appropriazione di sé da parte dell'animale e di ciò che gli è più proprio) non è sufficiente fare affidamento esclusivo sulla percezione di sé. Occorrerebbe, perché ciò accada, che subentrasse un elemento

---

<sup>70</sup> Vd. Radice, 2000, p. 190.

<sup>71</sup> Ἡγεμονικὴ πᾶσα δύναμις ἀφ' ἑαυτῆς ἄρχεται. [...] [15] [...] ὥστε καὶ ἡ αἴσθησις, ἐπειδὴ καὶ αὐτὴ δύναμις ἐστὶν ἀρχικὴ [...] [20] [...] δῆλον ὅτι ἄρχοιτ' ἂν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ πρὶν ἢν ἑτέρου τινὸς ἀντιλαβέσθαι, ἑαυτῆς αἰσθάνοιτο. Παντὸς οὖν τοῦ προγεγονότος λόγου κοινὸν θώμεθα κεφάλαιον, ὡς ἅμα τῇ γενέσει τὸ ζῶον αἰσθάνεται ἑαυτοῦ (Ierocle, *Elementi di etica*, VI, 10-25).

<sup>72</sup> Vd. Radice, 2000, p. 191.

desiderativo oltre a quello epistemologico-cognitivo, e cioè che il vivente fosse non solo in grado di percepirsi e di conservarsi nella vita, ma anche che *volesse* mantenersi in vita<sup>73</sup>, passaggio, questo, che è stato sicuramente affrontato dal nostro autore, dato quanto emerge dal testo di cui disponiamo, ma che però, data la lacunosità dello stesso, non possiamo confermare sia stato effettivamente dimostrato. Giungiamo così all'esposizione della dottrina dell'οικείωσις per come la intende Ierocle:

Il ragionamento [50] ci costringe ad ammettere che un animale, quando ha ricevuto la prima percezione di sé, immediatamente si appropria di sé (ὠκειώθη προς ἑαυτῶ) e della sua costituzione (σύστασις).<sup>74</sup>

Si sta facendo riferimento qui alla percezione del proprio organismo da parte dell'animale, la quale implica anche la distinzione dello stesso dalle altre realtà esterne, cosa che implica un'“appropriazione” di se stesso che si manifesta nella tendenza all'auto-conservazione.<sup>75</sup> L'appropriazione di sé e della propria costituzione è il “sentire come proprio”, cioè l'aver caro se stesso, cioè la propria individualità e la struttura e le parti del proprio corpo.<sup>76</sup>

Il passaggio dall'auto-comprensione all'auto-conservazione viene garantito solamente nel momento in cui anche Ierocle inserisce nel ragionamento l'amore di sé, che spinge l'autocomprensione verso l'appropriazione di sé (cioè verso l'οικείωσις) in ottica auto-conservativa:

La natura instilla anche in tali creature un forte amore per se stessi, poiché altrimenti la loro sopravvivenza sarebbe impossibile.<sup>77</sup>

Questa tesi si basa sul fatto osservabile e innegabile che ogni animale ricerca naturalmente e incondizionatamente il modo per preservarsi; da questo Ierocle

---

<sup>73</sup> Vd. Radice, *ibidem*.

<sup>74</sup> Ὅθεν ὁ συλλογισμὸς [50] οὗτος ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῷον, τὴν πρώτην αἴσθησις ἑαυτοῦ λαβόν, εὐθὺς ὠκειώθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν (Ierocle, *Elementi di etica*, VI, 45-50).

<sup>75</sup> Vd. Ramelli, 2009, p. 55.

<sup>76</sup> Vd. Radice, 2000, p. 191.

<sup>77</sup> Δεινὴ γὰρ ἡ φύσις καὶ τοῖς τοιοῖσδε σφῶν αὐτῶν ἐντῆξαι σφοδρὸν ἴμερον, τῷ τὴν σωτηρίαν ἄλλως [5] ἄπορον ὑπάρχειν (Ierocle, *Elementi di etica*, VII, 5).

inferisce necessariamente che non potrebbe essere così se l'animale non amasse se stesso. Abbiamo quindi a che fare con un quarto elemento, oltre a soggetto senziente, oggetto sentito e quello che abbiamo chiamato “sentir di sentire”, che, in un certo senso, fa da ponte tra la percezione di sé e l'οικείωσις conservativa, e che ci permette così di vedere la connessione dell'una con l'altra, ovvero l'amore di sé. Solamente con l'introduzione dell'*amor sui* è possibile comprendere come l'animale, dopo essersi percepito mediante il *sensus sui* ed essersi, quindi, rivolto in primis verso se stesso, può provare un affetto verso se stesso e la propria condizione tale per cui egli vuole conservarsi e preservarsi nel proprio stato. *Amor sui* e *sensus sui* concorrono pertanto alla buona riuscita dell'οικείωσις, cioè di questo processo di appropriazione e di sé e della propria costituzione (delle cose cioè che l'animale sente come prime e più proprie): con il *sensus sui* (percezione di sé) l'animale prende coscienza di sé e della propria costituzione; con l'*amor sui* prova affetto e volontà di preservarsi in tale stato poiché ama questo “sé” che percepisce<sup>78</sup>; con l'οικείωσις egli si appropria di sé e della propria costituzione. Il ragionamento sul rapporto tra percezione di sé e appropriazione di sé auto-conservativa si conclude con il seguente riassunto che Ierocle compie della propria tesi:

L'οικείωσις (l'appropriarsi di se stesso/il diventare proprio e familiare con se stesso) è la percezione consapevole (συναίσθησις) di ciò che attiene alla preservazione di sé. Ecco perché si vede che l'animale, simultaneamente alla propria nascita, percepisce se stesso e si appropria di sé (οικειοῦσθαι ἑαυτῶ) e della propria costituzione.<sup>79</sup>

La percezione di sé va dunque di pari passo con il desiderio di mantenere in vita il proprio essere, e può essere considerata, a buon diritto, l'inizio dell'οικείωσις.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Come mette in luce Cassan, Seneca avrebbe esplicitato un vero e proprio rapporto tra i concetti di *amor sui* e di *voluntas* come chiave di volta del processo di auto-conservazione: “*Sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio*” (Seneca, *Lettera* 82, 15). “Il filosofo tematizza, attraverso una riflessione sulla morte, proprio quella declinazione di *amor sui*, sotto la forma di una *voluntas permanendi conservandique*, che porta l'essere umano, in maniera del tutto naturale, a ricercare la propria conservazione” (Cassan, 2022, p. 96).

<sup>79</sup> Καὶ τοῦ πρὸς τὸ σωτήριον ἑαυτοῦ συν αἰσθησίς ἐστὶν ἡ λελεγμένη οἰκείωσις· διὸ φαίνεται τὸ ζῆλον ἅμα τῇ γενέσει αἰσθάνεσθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῶ καὶ τῇ ἑαυτοῦ [50] συστάσει (Ierocle, *Elementi di etica*, VII, 45-50).

<sup>80</sup> Vd. Vimercati, 2007, p. 591.

### 2.3 Riflessioni conclusive sul rapporto tra percezione di sé e οικείωσις conservativa.

Essendo giunti alla conclusione del ragionamento condotto da Ierocle intorno alla percezione di sé come fondamento e base dell'οικείωσις conservativa, possiamo permetterci ora di svolgere qualche considerazione finale in merito a tale dottrina, alla luce di quanto emerso.

La percezione di sé, per come viene descritta da Ierocle, è l'elemento istintivo proprio di ogni animale da cui ogni ragionamento intorno all'autoconservazione deve partire. Secondo Anthony Long, se volessimo attribuire una definizione a tale facoltà mediante un termine moderno, questo sarebbe "propriocezione" ("proprioception"). Questo concetto, afferente alla sfera scientifica della neurologia e introdotto da Charles Sherrington nel 1906 (*The Integrative Action of the Nervous System*), presenta alcune affinità con quello di percezione di sé. Innanzitutto, la propriocezione è una forma di auto-percezione che sovrintende ai riflessi nervosi e muscolari legati, ad esempio, alla postura e al movimento del corpo. Stando alla definizione che l'enciclopedia Treccani dà di questo termine, la propriocezione è "l'insieme delle funzioni deputate al controllo della posizione e del movimento del corpo, sulla base delle informazioni rilevate da recettori periferici denominati propriocettori. Tali informazioni sono elaborate all'interno di riflessi spinali volti al mantenimento della corretta postura e a contrastare la forza di gravità".<sup>81</sup> Per spiegare ciò, sottolineando così l'affinità tra questo concetto e l'αἴσθησις, lo stesso Sherrington, come riportato da Long, propone degli esempi ispirati direttamente a quelli di Seneca e Ierocle, come quello delle tartarughe che, capovolte, si rigirano su se stesse. Long chiarisce che propriocezione e percezione di sé, sebbene separati da secoli di storia scientifica, sono incredibilmente simili in quello che vogliono tentare di spiegare: gli Stoici volevano stabilire quale fosse quel principio in grado di permettere agli animali di funzionare internamente, di coordinare i loro movimenti e di assicurare che il dispiegamento delle proprie membra fosse coerente e appropriato a quello dell'ambiente esterno; allo stesso modo, la perdita di

---

<sup>81</sup> Definizione tratta dal "Dizionario di Medicina" online dell'Enciclopedia Treccani: [https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario\\_di\\_Medicina/](https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario_di_Medicina/)

propriocezione implicherebbe, secondo i moderni neurologi, la perdita del nostro senso di noi stessi, in quanto è solamente grazie a questa facoltà che sentiamo i nostri corpi come effettivamente appartenenti a noi.<sup>82</sup>

Allo stesso tempo però il concetto di percezione di sé va oltre la dimensione “proprioceztiva” orientata esclusivamente verso l’interno: come abbiamo avuto modo di vedere, essa rappresenta infatti un momento intuitivo di percezione non solo di sé e della propria interiorità, ma anche del sé in rapporto con l’esterno. Ierocle lo sostiene chiaramente quando afferma che l’apprensione delle cose esterne non potrebbe realizzarsi senza la percezione di se stessi<sup>83</sup>, punto fondamentale, questo, della sua argomentazione. Pertanto, possiamo considerare l’αἴσθησις come orientata sia verso l’interno (“propriocezione”), sia verso l’esterno (“extracezione”)<sup>84</sup>. A queste due interpretazioni della percezione corrispondono rispettivamente una macro-divisione tra diversi “tipi” di οἰκείωσις, come Ierocle illustra in IX 5-10, poiché l’οἰκείωσις “è chiamata in molti modi”<sup>85</sup>: essa si divide innanzitutto tra οἰκείωσις interiore e οἰκείωσις esteriore. Quella interiore si suddivide a sua volta in οἰκείωσις rivolta verso di sé (εὐνοητική) e verso la propria costituzione (ἐκλεκτική); quella esteriore, invece, si suddivide in οἰκείωσις rivolta verso i beni esterni (αἰρετική) e verso gli altri (στερκτική). Non è chiaro, tuttavia, come Ierocle intenda questi diversi modi di chiamare l’οἰκείωσις: se come fasi evolutive, l’una succedente all’altra, dello stesso processo di appropriazione di ciò che si sente proprio, o come processi separati e in opposizione l’uno all’altro, oppure ancora come momenti singoli di un unico movimento di appropriazione. Ciò che però è certo è che tutta questa molteplicità di “oggetti” apre alla possibilità di un conflitto tra questi e, da ultimo, di caduta in una contraddizione che gli Stoici molto probabilmente volevano evitare.<sup>86</sup> Quello che possiamo dire, però, è che viene ribadita ancora una volta la percezione nel suo ruolo fondativo. Infatti, possiamo ricondurre la prima divisione tra interiorità ed esteriorità,

---

<sup>82</sup> Vd. Long, 1996e, pp. 258-259.

<sup>83</sup> Καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτὸς τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως (Ierocle, *Elementi di etica*, VI, 5).

<sup>84</sup> Vd. Radice, 2000, p. 191.

<sup>85</sup> Καλεῖται γὰρ ἡ οἰκείωσις [5] πολλοῖς ὀνόμασιν. Ἡ δὲ πρὸς τὰ ἐκτὸς χρήματα αἰρετική. Καθάπερ οὖν στερκτικῶς μὲν καθόλου οἰκειούμεθα τοῖς τέκνοις, αἰρετικῶς δὲ τοῖς ἐκτὸς ζρήμασιν, οὕτω καὶ τὸ ζῆλον ἑαυτῶ μὲν εὐνοητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς τήρησιν τῆς συστάσεως συμφέρουσιν [10] ἐκλεκτικῶς (Ierocle, *Elementi di etica*, IX, 5-10).

<sup>86</sup> Cfr. Ramelli, 2009, p. xli. Cfr. Radice, 2000, p. 192.

dalle quali poi si diramano rispettivamente l'οικείωσις introflessa e quella estroflessa, sempre e comunque come derivante dalla percezione, dal momento che è sempre la percezione a far sorgere nel soggetto senziente, nello stesso momento in cui si concretizza come percezione di sé, la percezione del mondo esterno. In che modo questo avvenga verrà illustrato a breve.

Avendo definito da un lato la struttura della percezione e dall'altro il suo fine, cioè la conservazione dell'essere animato, e avendo stabilito che per fare ciò dobbiamo dapprima conoscere noi stessi e la nostra costituzione e poi amare noi stessi (il rapporto tra *sensus sui* e *amor sui* sarà approfondito nelle prossime battute), dobbiamo pervenire ora a definire come avviene il riconoscimento dell'utilità o della nocività dell'oggetto percepito rispetto a noi stessi. Infatti, come è possibile attribuire un valore positivo o negativo a quello che percepiamo come esterno solo mediante la percezione stessa, nello stato pre-cognitivo in cui l'essere animato si trova a vivere? Ierocle risponde chiamando in causa il processo di interiorizzazione: anche nel caso della percezione degli oggetti esterni, tale facoltà è sempre accompagnata da un'interiorizzazione, grazie alla quale si associa ad una sensazione, corrispondente ad un oggetto esterno o ad una circostanza ambientale, un senso di piacere o di pericolo. Infatti, la sensazione esterna dà solo una cognizione superficiale dell'oggetto e non può fornire giudizi comparativi che esprimano il suo valore in rapporto a noi, a meno che l'αἴσθησις non si concretizzi nella interiorizzazione di cui Ierocle parla, come abbiamo già visto. In questo modo, è possibile rintracciare già nell'οικείωσις conservativa, in quanto fondata sulla percezione di sé, un modo istintivo che permette di conferire valore agli oggetti esterni, e che permetta così agli esseri animati di distinguere ciò che è utile da ciò che è dannoso. Ora, questa distinzione diventa fondamentale quando si passa, nella serie di passaggi evolutivi interni dell'οικείωσις, al momento della scelta; infatti, se si fosse ridotta ad una semplice appropriazione di sé guidata dal *sensus sui* e dall'*amor sui*, il comportamento animale e umano non ne sarebbe stato influenzato, ma, poiché a questi due momenti gli Stoici fanno seguire il fatto che si sceglie ciò che provoca giovamento e si rifiuta ciò che nuoce, è evidente che si concretizza un passaggio dall'interno all'esterno che, come abbiamo visto, affonda comunque le proprie radici nella percezione di sé, ma che, allo stesso tempo, implica un passaggio necessario dalla sfera

meramente conservativa a quella deontologica ed etica dell'οικείωσις, proprio in virtù dell'entrata in gioco dell'elemento della scelta.<sup>87</sup>

Dopo aver determinato tutto questo ed essendo arrivati ad introdurre il tema della questione successiva che andremo indagando, ovvero quello dell'οικείωσις deontologica, per concludere questo capitolo sulla percezione ci resta solamente da definire le ultime due questioni che rimangono ancora in attesa di essere approfondite, ovvero il rapporto tra *amor sui* e *sensus sui*, da una parte, e la definizione della natura del πρώτον οικεῖον come dell'oggetto dell'appropriazione di sé secondo gli Stoici, ovvero della σύστασις, dall'altra.

Per trattare la prima questione dobbiamo partire da quelle che abbiamo definito come le facoltà proprie degli esseri animati, ovvero αἴσθησις e ὄρμη. Innanzitutto, queste sono le facoltà, come abbiamo già sottolineato in precedenza, che vengono fornite dalla Natura come prerogative degli esseri animati e che non appartengono alle piante, le quali rimangono guidate nelle loro funzioni vitali dalla φύσις che ne preserva la vita e le principali facoltà.<sup>88</sup> Entrambe sono importanti e concorrono allo stesso modo al processo di οικείωσις, tant'è che, a seconda dell'autore a cui facciamo riferimento, talvolta viene considerato l'impulso come primo momento dell'appropriazione di sé (come in Cicerone e Diogene Laerzio, i quali comunque non negano nei loro testi l'importanza del *sensus sui*), talvolta invece questo primo momento è riservato alla sensazione (come in Ierocle, che però la colloca sullo stesso piano dell'ὄρμη): esse entrano in gioco in base al modo con il quale l'autore a cui di volta in volta ci rivolgiamo decide di rispondere alla domanda sul quale sia il fondamento principale dell'appropriazione di sé e del πρώτον οικεῖον. Ne risulta che impulso e sensazione sono equivalentemente fondamentali per l'οικείωσις.

---

<sup>87</sup> Vd. Radice, 2000, p. 195.

<sup>88</sup> Come infatti abbiamo già spiegato, il passaggio in senso incrementale dalla "natura" vegetale all'anima degli esseri animati è determinato dall'insorgere dell'impulso e della sensazione in questi ultimi: l'ὄρμη e l'αἴσθησις sono quegli elementi che fanno di un'anima quella che è a differenza della natura. Il motivo per cui gli Stoici distinguevano tra φύσις e ψυχή è rintracciabile: (1) nella loro volontà di non attribuire all'anima il principio di crescita e nutrizione, al fine di marcare la separazione tra il corpo inteso come insieme di carne ed ossa e le funzioni mentali, da un lato, e dall'altro i suoi processi derivanti dalle funzioni mentali; (2) nella volontà di individuare la sensazione e la locomozione come tratti distintivi degli animali (vd. Long, 1996d, p. 239).

Cicerone, dopo aver parlato dell'οικείωσις conservativa e aver citato il *sensus sui*, nomina l'*amor sui*, così come Ierocle fa dopo aver parlato dell'αἴσθησις.<sup>89</sup> L'amore di sé subentra come elemento essenziale all'interno del processo di appropriazione di sé, perché, come abbiamo già ampiamente visto, non è sufficiente che un animale abbia sensazione di sé per attuare l'appropriazione in vista della conservazione del proprio stato, ma è necessario che sia portato a farlo anche un innato senso di amore di sé che lo spinga in tale direzione. *Sensus sui* e *amor sui* sono due risposte diverse alla stessa domanda: da dove parte l'autoconservazione, cioè l'οικείωσις, e, dunque, qual è il suo *principium*? La differenza dipende dal punto di vista dal quale si decide di prendere le mosse per rispondere: se dalla psicologia o dall'osservazione empirica. Partendo dalla psicologia animale come fa Ierocle, troveremmo ὁρμή e αἴσθησις come fondamento e quindi spiegazione dell'appropriazione, mentre se partissimo dall'osservazione vedremmo che gli animali tendono naturalmente all'autopreservazione, e questo ci porta ad inferire l'esistenza dell'*amor sui* come principio operante.<sup>90</sup> Ciò non significa che l'osservazione empirica non possa essere utilizzata per giustificare la psicologia stoica a sua volta, come infatti viene fatto quando Ierocle sostiene la sua teoria della percezione di sé con esempi empirici, ma semplicemente che posso arrivare all'*amor sui* solo per inferenza empirica, dopo aver dato fondamento alla percezione di sé. L'*amor sui* è ciò che *guida* l'impulso all'autoconservazione, è ciò che spinge l'animale ad appropriarsi di sé, ma entra in gioco solo dopo che l'essere animato ha avuto percezione di sé fin dal momento della nascita. In quanto tale, l'*amor sui* è posteriore alla percezione di sé, che stando a Ierocle, rimane la prima facoltà a concretizzarsi fin dalla nascita, ma rappresenta comunque un innesco necessario che dà avvio all'οικείωσις e che deve essere presupposto necessariamente a garanzia del fatto che gli esseri animati possono dare concretezza alla propria ὁρμή in ottica conservativa. Potremmo in definitiva immaginare l'intervento e l'azione di tutti questi principi in questo modo: la percezione offre al soggetto la cognizione dell'oggetto, cioè del sé; l'amore di sé instilla nel soggetto il desiderio e il senso di attrazione verso l'oggetto; l'ὁρμή in quanto primo impulso attiva e innesca l'azione vera e propria di

---

<sup>89</sup> Vd. nota 85.

<sup>90</sup> Vd. Long, 1996f, p. 254. Lo studioso sostiene che fosse un dato oggettivo per gli Stoici il fatto che l'amore di sé venisse “denotato dall'οικείωσις primaria” di ogni animale.

appropriazione di sé, che è l'οικείωσις. Tutti gli studiosi a cui ci stiamo appellando nel corso della nostra indagine per interpretare i testi stoici, concordano nel considerare il *sensus sui* come un momento precedente all'*amor sui* non tanto dal punto di vista temporale, quanto piuttosto da quello logico, come abbiamo visto già in Troels Engberg-Pedersen<sup>91</sup> e come viene ripetuto più volte con forza anche da Long. Quest'ultimo sostiene che la percezione di sé, essendosi dimostrata con Ierocle come la fondazione dell'οικείωσις primaria (o, come l'abbiamo chiamata con Radice, "conservativa") e perciò della teoria etica stoica in generale, deve essere precedente rispetto all'amore di sé. Ciò viene sottolineato in polemica con l'opinione di Inwood, il quale afferma che gli Stoici precedenti, in opposizione a Ierocle, avrebbero enfatizzato la base "desiderativa" piuttosto che quella "concettuale" dell'οικείωσις; dall'altra parte, Long ribadisce invece che l'οικείωσις non *ha* una base desiderativa, ma che piuttosto essa è la base desiderativa di un animale, o meglio, è la disposizione desiderativa di un animale che, alla base, ha la percezione di sé.<sup>92</sup>

Avendo definitivamente chiarito il rapporto tra *sensus sui* e *amor sui*, ora possediamo tutti gli elementi per comprendere definitivamente la seconda ed ultima questione che era rimasta in sospeso e alla quale avevamo accennato ad inizio capitolo, concernente la natura dell'oggetto dell'auto-percezione, ovvero il "sé", che diventa di riflesso l'oggetto dell'appropriazione nel processo di οικείωσις conservativa. Cicerone e Diogene Laerzio affrontano tale questione in modo leggermente diverso l'uno dall'altro. Pur essendo entrambi concordi sull'individuare nel πρώτον οικειόν (la prima cosa che è propria e familiare, la cosa che l'essere vivente sente più propria) quella cosa verso cui l'impulso di autoconservazione tende per natura, tuttavia essi divergono nel momento in cui si trovano a definire il πρώτον οικειόν stesso: Cicerone non approfondisce eccessivamente la questione e si limita a parlare del "se stesso" come oggetto dell'autoconservazione, mentre Diogene Laerzio è più specifico, e afferma che "la cosa che ogni essere vivente sente più propria è la sua stessa costituzione

---

<sup>91</sup> Vd. pp. 16 e ss. In quel caso stavamo analizzando il rapporto tra queste due facoltà per come si esprimono in Cicerone e in Diogene Laerzio; qui, invece, ci stiamo occupando di dare continuità a quanto già anticipato nel primo capitolo alla luce di ciò che è emerso dall'analisi dei testi di Ierocle.

<sup>92</sup> Vd. Long, 1996f, pp. 254 e 255

(σύστασις) e la coscienza (συνείδησις) che ne ha”.<sup>93</sup> Diventa pertanto necessario approfondire la differenza che intercorre tra queste due diverse interpretazioni del *πρῶτον οικεῖον*, cioè tra “se stesso” e “costituzione”. Per comprendere a fondo tale questione ci può tornare estremamente utile il contributo di Seneca, il quale, nell’epistola 121, si sofferma proprio sul concetto di *constitutio*, il corrispettivo latino di σύστασις.

Ogni età ha la sua costituzione, ne ha una il neonato, un’altra il fanciullo, un’altra il giovane, un’altra ancora il vecchio; e ciascuno si adatta alla costituzione in cui si trova. Il neonato è senza denti: si adatta a questa costituzione. Mette i denti: si adatta alla nuova costituzione. Così anche l’erba, che si svilupperà nella spiga di frumento, ha una costituzione quando è tenera ed è appena spuntata dal solco; ne ha un’altra quando è cresciuta e si erge sullo stelo ancora pieghevole ma capace di sopportare il suo peso; ne ha un’altra ancora quando la spiga, già bionda e matura, aspetta di essere mietuta. In qualunque costituzione si trovi, ad essa si adatta. L’infanzia, la fanciullezza, la gioventù, la vecchiaia sono età diverse; tuttavia, io sono quello stesso che fui infante, fanciullo, giovane. Per quanto la costituzione di ciascuno muti di volta in volta, l’adattamento ad essa è sempre lo stesso (*conciliatio constitutionis suae eadem est*), poiché la natura non mi affida il bambino, il giovane o il vecchio, ma me stesso. Dunque, il neonato si adatta alla sua presente costituzione di neonato, non a quella che avrà da giovane; e, se egli deve passare ad una costituzione più complessa, non per questo la costituzione in cui è nato non è secondo natura.<sup>94</sup>

Come fa giustamente notare Roberto Radice, possiamo identificare la *constitutio* (σύστασις) con lo stadio di sviluppo (come l’infanzia e la fanciullezza per l’uomo, o

---

<sup>93</sup> Πρῶτον οικεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85).

<sup>94</sup> “[15] *Vnicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia adolescenti, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt. Infans sine dentibus est: huic constitutioni suae conciliatur. Enati sunt dentes: huic constitutioni conciliatur. Nam et illa herba quae in segetem frugemque uentura est aliam constitutionem habet tenera et uix eminent sulco, aliam cum conualuit et molli quidem culmo, sed quo ferat onus suum, constitit, aliam cum flauescit et ad aream spectat et spica eius induruit: in quamcumque constitutionem uenit, eam tuetur; in eam componitur.* [16] *Alia est aetas infantis, pueri, adolescentis, senis; ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adolescens. Sic, quamuis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuuenem aut senem, sed me natura commendat. Ergo infans ei constitutioni suae conciliatur quae tunc infanti est, non quae futura iuueni est; neque enim si aliquid illi maius in quod transeat restat, non hoc quoque in quo nascitur secundum naturam est*” (Seneca, *Lettera* 121, 15-16).

la struttura fisica per gli animali) in cui ciascun essere vivente si trova in un certo momento nello scorrere della sua vita, mentre dall'altra parte il "se stesso" rappresenta quell'elemento di unità e continuità che lega tutti i vari stadi, in quanto è ciò che garantisce che il soggetto si possa adattare di volta in volta secondo natura alla costituzione di quel particolare momento, e che gli permette di riconoscere le proprie costituzioni passate (o future) come sempre afferenti al medesimo soggetto. Ad esempio, io ho una percezione dello stadio della maturità in cui vivo, ma questa percezione è mia personale e da uomo maturo, così come il bambino percepisce la propria costituzione in quanto bambino, il giovane da giovane e l'animale da animale.<sup>95</sup> Per questo Seneca dice che diverse possono essere le età e le costituzioni, ma l'adattamento ad esse è sempre uguale. Data questa solida e coerente interpretazione di Seneca è possibile ipotizzare come ciò che Cicerone intendeva dire nel parlare del "se stesso", che noi abbiamo descritto come il suo modo per definire il *πρῶτον οἰκεῖον*, fosse in realtà da ricollegare al concetto di costituzione, cioè di *constitutio*, per dirla con Seneca, e di *σύστασις*, per dirla con Diogene Laerzio.

Alla luce di quanto testimoniato da Ierocle e dalla sua disamina della percezione di sé, tale questione riaffiora. Secondo quanto sostiene Roberto Radice, se da Diogene Laerzio sappiamo "che esiste una stretta connessione fra la *σύστασις* e la *συνείδησις*; da Ierocle, però, noi conosciamo l'esatta calibratura del termine: la *σύστασις* è costituita dalle parti del corpo nella loro connessione strutturale, la *συνείδησις* è la consapevolezza della loro esistenza e del loro uso".<sup>96</sup> Sebbene vengano quindi utilizzati gli stessi termini che Diogene Laerzio utilizza, la sfumatura di significato è diversa. Se per comprenderla al meglio ci rivolgiamo nuovamente a Seneca, ci accorgiamo che, come mette giustamente in rilievo Radice, anche Seneca introduce ad un certo punto della stessa *Lettera* 121 un'altra definizione di *σύστασις* che sembra in realtà differire da quella precedente:

La costituzione in un organismo è, come voi dite, la parte principale dell'anima (*principale animi*) che si comporta in un certo modo verso il corpo.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Vd. Radice, 2000, pp. 187-188.

<sup>96</sup> Radice, *ivi*, p. 195.

<sup>97</sup> "*Constitutio inquit est, ut uos dicitis, principale animi quodam modo se habens erga corpus*" (Seneca, *Lettera* 121, 10).

Come viene evidenziato,<sup>98</sup> l'espressione che Seneca utilizza rimanda all'ἡγεμονικόν, che secondo gli Stoici è quella facoltà preposta alle funzioni vitali superiori come vita, sensibilità e impulso, comune ad esseri umani e ad animali. Quello che Seneca sembra voler suggerire è che l'animale non sente direttamente il suo corpo, ma la sua anima in rapporto al corpo (due elementi che stanno tra loro in un rapporto molto stretto, come abbiamo avuto modo di approfondire). Questo implica anche il fatto che l'animale può sentire non solo se stesso ma anche se stesso in buono o cattivo stato, oppure può sentire se stesso minacciato o protetto da una certa minaccia o presenza, cosa che, come abbiamo visto in precedenza, viene sostenuta da Ierocle nel primo punto della sua trattazione in merito alla percezione di sé. Tutto questo senza la mediazione della ragione, la quale è esclusa in questa fase; lo stesso Seneca procede sostenendo che:

Si obietta: “[...] Come può il neonato comprendere questo processo complicato e sottile, se voi appena riuscite a spiegarvelo? Tutti gli animali dovrebbero nascere filosofi per capire queste definizioni oscure anche a molti uomini colti”. La tua obiezione sarebbe valida se io dicessi che gli animali hanno una comprensione razionale, e non istintiva, della loro costituzione (*si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem*). È più facile sentire la propria natura che darne una spiegazione razionale. Perciò, quel neonato ha la sensazione della propria natura, anche se non può definirla; non sa dare la definizione di un animale, ma sente di essere un animale.<sup>99</sup>

La cosa interessante da rilevare è che Seneca ammette, in questo modo, la possibilità di un coglimento intuitivo e non logico-razionale della propria costituzione, e tutto ciò non fa altro che riconfermare, grazie anche alle precisazioni di Ierocle, la collocazione

---

<sup>98</sup> Vd. Radice, 2000, p. 196.

<sup>99</sup> “[10] *Inquit [...] ‘Hoc tam perplexum et subtile et uobis quoque uix enarrabile quomodo infans intellegit? Omnia animalia dialectica nasci oportet ut istam finitionem magnae parti hominum togatorum obscuram intellegant’.* [11] *Verum erat quod opponis si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem. Facilius natura intellegitur quam enarratur. Itaque infans ille quid sit constitutio non nouit, constitutionem suam nouit; et quid sit animal nescit, animal esse se sentit*” (Seneca, *Lettera* 121, 10-11).

dell'οικείωσις conservativa come fondata sulla percezione di sé.<sup>100</sup> Come inoltre spiega Long, a prescindere da cosa intenda Ierocle con percezione di sé, egli la considera come presente in una qualche forma fin dall'inizio della vita degli animali: come abbiamo visto, pertanto, almeno inizialmente, essa non può poggiare su alcuna esperienza, ma appare, nelle sue prime manifestazioni, come una facoltà “pre-concettuale”. Ciò non impedisce, tuttavia, a tale facoltà di fondare l'οικείωσις, poiché questa è in effetti la disposizione innata di un animale a preoccuparsi di se stesso e di ciò che gli appartiene, e ciò che percepisce nella percezione di sé è precisamente la sua relazione con ciò che gli è proprio, ovvero le sue parti del corpo e le loro particolari funzioni.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Vd. Radice, 2000, p. 196.

<sup>101</sup> Vd. Long, 1996c, pp. 256-257.

### CAPITOLO III

#### **DALL'οικείωσις ALL'όμολογία: VERSO LA DEFINIZIONE DEL τέλος**

Dopo aver analizzato la prima fase “conservativa” dell'οικείωσις e aver esplorato in maniera approfondita il ruolo dell'αἴσθησις e dell'όρμη all'interno del processo di appropriazione di sé auto-conservativo, nonché dei concetti di *sensus sui* e di *amor sui*, accanto a quelli di σύστασις e di συνείδησις secondo le interpretazioni e le testimonianze di diversi autori, non senza soffermarci sulle importanti co-implicazioni di questi elementi in ambito psicologico, il presente capitolo si propone di continuare l'esposizione delle fasi successive della dottrina stoica. Questo ci permetterà di occuparci in maniera approfondita del momento in cui la ragione interviene come facoltà preminente dell'uomo, ovvero della fase dell'οικείωσις che definiremo “razionale”; e sarà proprio intorno alla questione del rapporto tra ragione e natura che si articolerà la trattazione riguardo al τέλος, ovvero il “vivere in accordo con la natura”, l'όμολογία. Dopo aver fatto ciò e avendo ottenuto tutti gli strumenti teoretici ed interpretativi del caso, avremo la strada spianata per poter affrontare la questione della vita virtuosa e del modo in cui il saggio conduce la propria esistenza secondo ragione e, perciò, in accordo con la natura. Quest'ultimo argomento verrà poi approfondito ulteriormente nell'ultimo capitolo, laddove tratteremo delle implicazioni derivanti dal vivere secondo natura in rapporto con la questione del libero arbitrio e del determinismo nella filosofia stoica.

L'analisi del primo momento dell'οικείωσις, cioè quello auto-conservativo, che, come abbiamo visto, caratterizza il comportamento degli animali e degli esseri umani fin dalla nascita, ci ha portato ad identificarne il punto di partenza nell'όρμη e nell'αἴσθησις, parallelamente all'aver consapevolezza di sé (cioè della propria costituzione) e al provare amore verso di sé: elementi, questi, senza i quali non si potrebbe giustificare la tendenza degli esseri animati a conservarsi nel proprio stato. In particolare, se in un primo momento abbiamo evidenziato soprattutto il ruolo dell'όρμη, successivamente abbiamo però visto come la percezione di sé, alla luce della psicologia stoica, rappresenti un momento fondativo per la conoscenza di sé, tanto da implicare immediatamente anche un elemento valutativo di carattere istintivo

e pre-concettuale di ciò che può giovare o no, derivante dalla stretta commistione tra anima e corpo, che permette al soggetto di percepire nello stesso tempo se stesso e l'esterno, rivelandosi così strutturalmente essenziale per il processo di appropriazione di sé. Alla luce di quanto asserito, l'οικείωσις, per come la stiamo imparando a conoscere, si rivela quindi come un processo naturale che avviene spontaneamente negli esseri animati e che ci permette di spiegarne la tendenza naturale all'auto-conservazione, la quale li caratterizza fin dalla nascita e li spinge ad appropriarsi non solo di sé stessi ma anche di ciò che è in grado di procurare loro giovamento. Ora, tale formulazione dell'οικείωσις è destinata, se guardiamo i testi di Diogene Laerzio e di Cicerone, ad evolvere radicalmente; questo grazie soprattutto all'importante ruolo rivestito dalla natura (la φύσις) e alla conseguente entrata in gioco della razionalità. Finora, nella nostra disamina, abbiamo sempre mantenuto il concetto stoico di natura sullo sfondo: è arrivato il momento di occuparcene in maniera più approfondita.

Gli Stoici, data l'organicità e sistematicità del loro impianto filosofico, riservano un posto fondamentale al concetto di natura nelle loro trattazioni di fisica e di etica. In generale, la natura viene intesa e definita in vari modi dai nostri filosofi, a seconda del contesto: talvolta essa viene assimilata a dio, o viene descritta come un artigiano o come fuoco artistico, mentre in altri contesti al termine φύσις vengono associate le caratteristiche e le proprietà di provvidenza, di retta ragione (ὀρθός λόγος) o ancora di legge universale.<sup>102</sup> Come evidenziato da A. A. Long, il concetto di natura nello stoicismo racchiude tutte queste proprietà e sfumature di significato, configurandosi come un principio normativo, valutativo e morale. Secondo questo studioso, possiamo dire che le due principali proprietà della φύσις sono: da un lato l'essere caratterizzata da retta ragione, dall'altro il suo configurarsi come destino. Pertanto, gli atti della natura sono sempre determinati da retta ragione, e da ciò deriva il principio etico che solo gli atti in accordo con la natura sono retti e giusti. Non dobbiamo qui intendere la bontà della natura come derivante dalla retta ragione, ma è piuttosto vero il contrario:

---

<sup>102</sup> "Stoicism [...] is the ancient school most solidly associated with the concept of nature. In their ethics, the Stoics claimed that the key to human fulfilment lay in living a life according to nature; they devoted a great deal of intellectual energy to physics, the study of the natural world; they argued that a godlike rationality was the central feature of human nature and even identified nature with god. Nature was formally defined as 'a craftsman-like fire, proceeding methodically to creation' (DL VII, 156): the rational plan controlling the organization and development of the world and materially imminent in it" (Inwood, 2003, p. 224).

ciò che è razionale avrà in sé un valore intrinseco proprio perché l'essere razionale è una proprietà fondamentale della natura, la quale rimane lo "standard" valutativo. Dall'altra parte, la natura si configura anche come un principio causale che pervade tutte le cose e che porta a compimento tutto ciò che vuole: tutti gli eventi, ad esclusione delle azioni portate avanti dalle persone malevoli, sono voluti e fatti accadere dalla natura stessa o da comportamenti in accordo con essa.<sup>103</sup> Da questo si capisce chiaramente il motivo per cui, secondo gli Stoici, il fine ultimo degli esseri umani consiste nel vivere in accordo con la natura, in quanto l'accordo con la natura esprime ciò che è giusto e buono in sé, e tutte le altre cose hanno valore proprio nel momento in cui si accordano con la natura.<sup>104</sup> In questo capitolo ci occuperemo pertanto non solo di fornire una riflessione quanto più ampia e coerente possibile sulla natura, ma anche di rilevarne gli impatti sull'etica e il modo in cui essa si inserisce nell'evoluzione del processo di οικείωσις che stiamo via via descrivendo, arrivando fino al concetto di ὁμολογία, che esplica il contenuto del τέλος stoico.

### **1. Il ruolo della natura e l'acquisizione della ragione in Diogene Laerzio.**

Cominceremo con l'analizzare in profondità il modo in cui in Diogene Laerzio si viene a definire il ruolo della natura, questione che abbiamo già parzialmente analizzato e definito nel primo capitolo, ma che ora vedremo in relazione alla definizione del τέλος. Alla φύσις viene attribuito un ruolo centrale nel contesto etico di cui ci stiamo occupando, ruolo che si esplica in diversi momenti. La natura viene menzionata fin dall'inizio dell'esposizione diogeniana:

Sostengono che il primo impulso (πρώτη ὁρμή) dell'animale è quello di aver cura di se stesso (/dell'auto-conservazione), in quanto fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi di se stesso (οικειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς) [...]. Né avrebbe alcun senso che un animale andasse contro se stesso, oppure né avversi né senta come proprio quello

---

<sup>103</sup> Vd. Long, 1996b, pp. 136-137, 139-140.

<sup>104</sup> Vd. Long, *ivi*, p. 134.

che l'ha creato. Resta solo la tesi che la natura che l'ha creato lo porti ad appropriarsi di sé stesso (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό).<sup>105</sup>

Il ruolo della natura come principio universale emerge anche nel testo di Aulo Gellio che abbiamo già preso in esame nel precedente capitolo e che ora riportiamo parzialmente:

La natura universale, che è nostra madre, fin dalla nascita ci ha inculcato e ha fatto crescere con noi l'amore e l'affetto per noi stessi, di modo che a ciascuno di noi assolutamente nulla fosse più caro di se stesso.<sup>106</sup>

Anche in Seneca è possibile riscontrare la medesima concezione di natura, sempre nel contesto dell'οἰκειῶσις<sup>107</sup>:

Essa [la natura] insegna anzitutto la difesa di sé e l'abilità a provvedervi.<sup>108</sup>

In tutti questi testi appena riportati, la natura viene descritta come un artefice universale, che funge da preconditione necessaria per l'attuazione dell'οἰκειῶσις, mediante la quale è possibile, per il vivente, preservare il proprio stato. Il fatto che gli animali abbiano come punto di partenza della propria vita l'impulso (e soprattutto la percezione, aggiungerebbe Ierocle<sup>109</sup>) per l'auto-conservazione, è dovuto alla natura:

---

<sup>105</sup> Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς [...]. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ «αὐτῷ» τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστημαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 85).

<sup>106</sup> “*Natura, inquit, omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostril et caritatem, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi*” (Aulo Gellio, *Notti attiche*, XII, 5; *SVF*, III, 181).

<sup>107</sup> Secondo Seneca, per attuare la *conciliatio*, oltre alla facoltà percettiva che abbiamo appena analizzato, rimane imprescindibile anche l'apporto dell'*impetus*, corrispettivo latino dell'ὁρμή, il quale “spinge” il vivente verso la propria conservazione, orientato dall'*amor sui*. Questo si allinea perfettamente con quanto afferma anche Diogene Laerzio. Cfr. Cassan, 2022, p. 96.

<sup>108</sup> “*Haec nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit*” (Seneca, *Lettera* 121, 23).

<sup>109</sup> Οὐκ ἀγνωστὸν ὅτι τὸ ζῶον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ (Ierocle, *Elementi di etica*, I, 39). La convinzione che, per Ierocle, sia la natura a concedere la percezione e l'impulso agli esseri animati è implicito qui, ma ricavabile da un passaggio successivo, dove l'autore critica coloro che non credono che la percezione sia data dalla natura solo per percepire gli oggetti esterni e non come fondazione dell'auto-coscienza: Δοκοῦσι γὰρ τὴν αἴσθησιν [45] ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῷ δεδῶσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτὸς ἀντίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ (Ierocle, *Elementi di etica*, I, 44-45).

è questa che fa sì che essi si vogliano appropriare di ciò che appartiene loro, rendendoli affini a se stessi. L'οικείωσις iniziale, cioè quella auto-conservativa, è quindi la conseguenza necessaria e meccanica della volontà ordinatrice della natura, dalla quale dipendono direttamente le facoltà proprie delle creature in virtù delle quali l'appropriazione di sé può concretizzarsi.<sup>110</sup> Ne emerge una visione della natura intesa in senso cosmico<sup>111</sup>, come principio fisico e logico che viene chiamato in causa per dare fondamento a quello che abbiamo definito come il processo cardine dell'etica. Il punto di partenza logico dell'argomentazione portata avanti da Diogene Laerzio non è quindi il primo impulso di un animale, ma piuttosto la natura in quanto qualcosa che sta dietro tale impulso.<sup>112</sup>

Esiste però anche un'altra valenza che possiamo attribuire al richiamo del principio naturale in questa fase. Secondo Long, il fatto che tutte le creature possiedono un senso di naturale "affezione verso di sé" potrebbe essere descritto senza bisogno di ricorrere alla natura per darne fondamento, ma gli Stoici lo fanno ugualmente. Questo perché, quando gli Stoici riferiscono tali processi alla natura, intendono anche mettere in risalto l'aspetto *normativo* del fatto descritto. La menzione della natura, infatti, non solo dà un ulteriore fondamento fisico all'οικείωσις, ma fa anche presumere la finalità e la giustizia mostrata dal fatto in questione, cioè che le creature abbiano istinti e comportamenti di un certo tipo, e tutto questo in virtù del principio stoico per il quale ciò che è naturale è anche buono e giusto.<sup>113</sup> Pertanto, fare riferimento alla natura, in questo caso, vuol dire anche esprimere la bontà e la giustizia di quanto avviene in seguito al primo impulso. E, proprio per questo, sempre secondo Long, in questo momento iniziale ci troviamo già in una dimensione non tanto "descrittiva", ma "normativa" dell'οικείωσις: descrivere l'attuazione dell'auto-conservazione attraverso l'οικείωσις, in quanto processo definito come conseguenza meccanica di impulsi e di facoltà che esistono nelle creature per una volontà naturale, non significa solo occuparsi di ciò che avviene, ma anche di ciò che *deve* avvenire, in quanto tutto questo,

---

<sup>110</sup> "Gli animali, compresi gli uomini, riescono a sopravvivere fin dai primi istanti della loro vita, poiché la natura ha dato loro una tendenza innata alla propria conservazione; tale dinamica si concretizza nel direzionare e orientare i propri impulsi verso l'acquisizione delle cose che sono utili e benefiche alla sopravvivenza e le proprie repulsioni verso il rifiuto delle cose dannose" (Cassan, 2022, p. 96).

<sup>111</sup> Vd. Long, 1996b, p. 134.

<sup>112</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 38.

<sup>113</sup> Vd. Long, 1996b, p. 137.

essendo naturale, è anche buono in sé. Pertanto, come peraltro ribadisce anche Engberg-Pedersen, la stessa tesi degli Stoici riguardo il primo impulso degli animali possiede già in sé una forza normativa.<sup>114</sup> Questa distinzione tra piano “descrittivo” e “normativo” emergerà anche quando tratteremo la prospettiva di Cicerone, il quale mette al centro del suo ragionamento proprio la natura e la questione intorno al suo valore. Da tutto questo emerge quindi, per quanto al momento indirettamente, una solida equivalenza che sembra permeare tutto il concetto stoico di φύσις: tutto ciò che è naturale è anche buono e deve essere seguito, in quanto ha valore in sé.

Il secondo momento in cui l’attenzione viene posta attorno al concetto di natura all’interno della discussione di Diogene è il seguente:

[86] [...] Effettivamente, dicono gli Stoici, non c’è differenza fra la natura vegetale e quella animale e la natura riesce a governare le piante anche senza l’apporto dell’impulso (ὀρμή) e della sensazione, e d’altra parte, addirittura in noi uomini alcune parti mantengono i caratteri delle piante. Gli animali poi hanno in più l’impulso, del quale si servono per procurarsi quel che è utile: dunque, per questi esseri vivere secondo natura corrisponde a farsi guidare dall’impulso. Agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento in una posizione eminente: ecco, dunque, che per questi esseri il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforme natura (τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι τούτοις κατὰ φύσιν), dato poi che la ragione sovrintende (τεχνίτης) all’impulso. [87] Nel suo trattato *La natura dell’uomo* Zenone fu il primo a sostenere che il fine (τέλος) è vivere in modo coerente con la natura (ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν), ossia vivere secondo virtù: e infatti la natura ci conduce alla virtù. Così sostengono anche Cleante nel suo libro *Il piacere* e Posidonio ed Ecatone nel loro *I fini*.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 39.

<sup>115</sup> Οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτι χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ’ ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. Ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζώοις ἐπιγενομένης, ἧ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεία, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι «τού» τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς. [87] Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώσιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 86-87).

In questo importante paragrafo ci troviamo innanzitutto al cospetto della *Scala Naturae*, che già abbiamo citato nel corso del primo capitolo. Qui vengono chiarite le modalità in cui la natura, ora chiamata in causa non più solo come principio artefice fisico e normativo, regola attivamente la vita delle sue creature. L'argomento qui riportato deriva la sua forza dagli impliciti presupposti teleologici riguardo la natura in generale, la quale è equivalente sia alla somma delle particolari "nature", sia al loro principio creativo e organizzativo. In questo senso la natura è identica a dio o alla ragione cosmica. La natura, come forza provvidenziale, stabilisce i valori o le norme di appropriatezza insieme con le strutture fisiche che crea.<sup>116</sup> Al di là di quanto è già stato detto, la φύσις interviene affidando a ciascuna specie le proprie facoltà specifiche, attraverso le quali le singole creature possono "appropriarsi di sé", agendo così in vista dell'auto-conservazione, e poter così, più in generale, condurre la propria vita. La natura opera direttamente nelle piante come un processo bio-fisico; gli animali sono forniti di un principio che è responsabile del metabolismo, come nelle piante, e contemporaneamente costitutivo dell'anima, consistente, come sappiamo di ὁρμή e αἴσθησις; negli esseri umani, e solo in loro, l'anima è dotata anche di ragione (λόγος), che prende il controllo delle facoltà primarie dell'anima.<sup>117</sup> Quindi si dirà che gli animali vivono secondo natura quando seguono le facoltà di impulso e sensazione, che si traducono nell'istinto. Allo stesso modo, gli esseri umani, ai quali la natura ha imposto la razionalità come propria facoltà specifica, si troveranno a vivere secondo natura nel momento in cui seguono la ragione. In generale, la natura affida ad ogni creatura le proprie facoltà specifiche, e il vivere di ogni creatura secondo le facoltà che le sono più proprie equivale al vivere secondo natura, cioè, in questo caso, secondo quello che la natura che governa l'universo ha disposto in loro. Per la prima volta ci troviamo a stretto contatto con il concetto dell'essere "secondo natura", che diventerà cardinale nel corso dello sviluppo di questa seconda parte di tesi; quello che ci interessa ora è cercare di capire meglio in che modo i primi maestri della Stoa – stando al compendio di Diogene Laerzio – arrivino alla formulazione del τέλος come del "vivere

---

<sup>116</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 41.

<sup>117</sup> Vd. Long, 1996, p. 142.

in ὁμολογία con la natura” (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), quali siano le premesse di tale ragionamento e come quest’ultimo si dipani nel suo testo laerziano.

Prima di indagare tali premesse e di proseguire così regolarmente con la descrizione del passo di Diogene, sembra necessario ora aprire una parentesi di approfondimento su tutti i diversi modi in cui il vivere in accordo (in ὁμολογία) con la natura viene declinato dal nostro autore nelle righe successive a queste; torneremo successivamente ad occuparci delle parti di testo citato sopra. Questo modo di definire il fine, prima di declinarsi in tutte le sfaccettature particolari che vedremo in seguito (come ὁμολογία, *summum bonum*, *honestum*, e ancora come vita virtuosa e felice, e come vita secondo razionalità) e che si presenteranno sostanzialmente come sovrapponibili l’una all’altra, con le dovute distinzioni, anche ontologiche, sembra a prima vista racchiuderle tutte.<sup>118</sup> Ci basti quindi cercare, per ora, di dare una lettura complessiva e coerente del vivere secondo natura secondo gli Stoici. Il punto di partenza non può non essere il modo in cui gli Stoici intendevano in origine il concetto di “fine”, cosa che verrà approfondita in seguito, ma che dobbiamo in qualche modo introdurre già ora. Secondo Gisela Striker, tutte le teorie morali delle scuole filosofiche ellenistiche ci vengono presentate come basate su una qualche concezione dello scopo della vita (*goal of life*). La tesi che tale scopo esista effettivamente, e che esso sia ciò che tutti chiamano felicità (εὐδαιμονία) o vita buona per l’uomo, sembra essere dato per scontato dalla tradizione filosofica greca.<sup>119</sup> In particolare, Aristotele con la sua *Etica Nicomachea*<sup>120</sup> deve aver giocato un ruolo tanto fondamentale nella definizione dello scopo della vita così inteso da influenzare profondamente anche la tradizione etica successiva, in particolare proprio quella stoica.<sup>121</sup> Il fine ultimo, quindi, deve essere innanzitutto qualcosa che

---

<sup>118</sup> “The Stoics said the goal of human beings is to live consistently with or according to nature. They also said that the goal can be described by other expressions all of which are, perhaps, equally valid: in particular, ‘life according to reason’, ‘life according to virtue’, and ‘happiness’ or ‘the attainment of happiness’” (Long, 1996, p. 134).

<sup>119</sup> Vd. Striker, 1996, p. 221, p. 170.

<sup>120</sup> Λέγομεν [...] τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐπίσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, “Diciamo [...] qual è quel bene che noi sosteniamo essere ciò che la politica persegue, cioè qual è il bene pratico più alto. Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama ‘felicità’” (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1095a, 13-19).

<sup>121</sup> Vd. Striker, 1996b, p. 221; cfr. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 18-19; cfr. Long, 1996c, p. 181.

implica la felicità. Quest'ultima viene fatta coincidere da Diogene Laerzio (ma anche da Cicerone, come vedremo) con il possesso della virtù<sup>122</sup>, la quale a sua volta viene fatta derivare dalla vita in accordo con la natura. Vediamo ora cosa intendano gli Stoici quando presentano il τέλος come la realizzazione di una vita in accordo con la natura:

[87] Nel suo trattato *La natura dell'uomo* Zenone fu il primo a sostenere che il fine (τέλος) è vivere in modo coerente (in ὁμολογία) con la natura, ossia vivere secondo virtù: e infatti la natura ci conduce alla virtù. Così sostengono anche Cleante nel suo libro *Il piacere* e Posidonio ed Ecatone nel loro *I fini*. Nel primo libro de *I fini*, Crisippo dice che vivere secondo virtù equivale a vivere secondo l'esperienza naturale. [88] Siccome le nostre nature sono parti del tutto, il fine (τέλος) consiste nel vivere secondo natura, vale a dire secondo la natura propria e del tutto, senza contravvenire in nessuna delle nostre azioni alla legge comune consolidata. Questa è poi la retta ragione (ὀρθὸς λόγος) dovunque diffusa, presente addirittura in Zeus, il quale presiede alla conduzione del tutto. In ciò consiste la virtù di un uomo felice, e il prospero corso di una vita, quando ogni azione è compiuta in sintonia con il demone che è in ognuno di noi in conformità col volere di chi regge l'intera realtà. E questa, dicono, è la virtù dell'uomo felice e del buon corso della sua vita, quando tutto viene fatto in accordo con l'armonia di ogni singola anima individuale con la volontà del governante dell'universo. Ma Diogene dice esplicitamente che il τέλος è calcolare bene la selezione delle cose in accordo con la natura, mentre Archidemo dice che è vivere in modo tale da portare a termine perfettamente ogni atto appropriato. [89] La natura che per Crisippo va seguita, e in conformità con la quale si deve vivere è sia quella universale sia quella specifica dell'uomo, mentre Cleante considera solo quella universale come l'unica che si dovrebbe seguire, senza più considerare quella individuale.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινος φόβου ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὐσία ψυχῆ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου, “La virtù è una predisposizione alla coerenza morale (ὁμολογία), ed è degna di scelta di per sé, e non sulla spinta della speranza o del timore, per qualche bene esterno. In essa sta la felicità dato che è un'anima fatta apposta per una vita moralmente coerente (/strutturata verso l'ὁμολογία nel complesso della vita)” (Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, VII, 89).

<sup>123</sup> Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. Πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ [88] πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός,

La cosa interessante di questo paragrafo è senza dubbio la varietà di modi di definire il fine come “vivere in accordo con la natura” che emerge dalle interpretazioni individuali dei vari autori.<sup>124</sup> Questa varietà deriva dal dibattito, antico quanto la Stoa stessa, intorno al modo di intendere da una parte l’accordo con la natura o la sua sequela, e, dall’altra, il modo di intendere la natura stessa. La divergenza tra le versioni sembra infatti, in ultima analisi, ridursi a due interpretazioni contrapposte della natura, intesa come universale o individuale. L’antologista Giovanni Stobeo (V sec. d.C.) scrive che Zenone intendeva il fine semplicemente come “vivere coerentemente” (ὁμολογουμένως ζῆν), che significa, secondo Stobeo, “vivere in accordo con un’unica ragione (λόγος)”<sup>125</sup>, poiché chi vive in conflitto (μαχομένως) è infelice. I successori di Zenone tentarono di chiarire meglio questo concetto e in particolare Cleante, sostenendo che la formula del fondatore fosse troppo breve, la modificò in “vivere in accordo (in ὁμολογία) con la natura” (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Secondo Gisela Striker, la versione riguardo l’incompletezza della prima versione è da ritenersi incorretta, in quanto la prima versione può sostenersi anche senza riferimenti ulteriori alla natura e non significa, pertanto, la stessa cosa che viene enunciata dalle parole “ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν”: la prima indica una vita in pace, coerente e governata dal λόγος, nella quale non si verificano squilibri, e questa è tale anche senza alcun riferimento alla natura; la seconda invece implica la sequela attiva della natura. Infatti, “nessuna delle due formule sembra implicare logicamente l’altra. Non è evidente né che seguire la natura porterà ad una vita armoniosa, né che l’accordo e l’armonia possano essere ottenuti solo seguendo la natura”.<sup>126</sup> Allo stesso tempo, però, il fatto

---

ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν. Ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. [89] Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρος (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 87-89).

<sup>124</sup> Vd. capitolo I, pp. 21-22.

<sup>125</sup> Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων ἐν οὕτως ἀπέδωκε ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν’· τοῦτο δ’ ἔστι καθ’ ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων (Giovanni Stobeo, *Eclogae*, II, p. 75, 11; *SVF*, I, 179).

<sup>126</sup> “Neither of the two formulae seems logically to imply the other. It is evident neither that following nature will lead to a harmonious life, nor that consistency and harmony could be achieved only by following nature” (Striker, 1996b, p. 223).

che esse vengano associate tra loro e intese l'una come l'evoluzione dell'altra potrebbe star ad indicare che dopotutto non ci dovesse essere completa disarmonia tra le dottrine di Zenone e quelle dei suoi discepoli. Un ulteriore sviluppo della formula per il fine si ha con Crisippo, secondo il quale cambia anche il modo di intendere la natura che deve essere seguita dopo Cleante. Infatti, se per Zenone la natura non entra direttamente a far parte della formula, ma lo fa solo successivamente con Cleante, quest'ultimo specifica che la vita in armonia deve essere quella in accordo con la natura intesa in senso universale: “la natura, da forza che plasma il nostro essere, divenne la norma alla quale noi dobbiamo conformarci. [...] È perciò logico che egli nella φύσις vedesse soprattutto la natura universale, mentre Zenone aveva dedotto il fine dell'uomo dalla sua specifica natura”.<sup>127</sup> Con Crisippo, invece, come abbiamo già visto nel primo capitolo, si perviene ad un terzo modo di definire il fine come “ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν”, ovvero seguire la natura, che significa vivere “in accordo con l'esperienza di ciò che accade secondo natura”, come ci dice Diogene Laerzio, osservando cioè consapevolmente (quindi attraverso il λόγος) e seguendo il volere della natura.<sup>128</sup> In questa definizione emerge come “natura da seguire” non più solo quella universale, ma anche quella individuale.<sup>129</sup> Inoltre, non dobbiamo cadere nell'errore di considerare il “vivere in accordo con la natura” come equivalente alla “vita naturale”: se è naturale per gli esseri umani raggiungere l'accordo con la natura, allora l'accordo stesso deve essere incluso nella vita naturale, ma non identico ad essa. Ad esempio, un bambino può condurre una “vita naturale”, nel senso che si comporta secondo quello che la natura ha pianificato per lui, fino a che non si rende conto che sta agendo in accordo con il piano stesso della natura e lo accetta come miglior modo per organizzare la propria vita: solo allora attuerà la vita “in accordo con la natura”.<sup>130</sup> Infatti, se

---

<sup>127</sup> Vd. Pohlenz, 1978, p. 237. Secondo lo studioso tedesco, a differenza di Striker, esiste una certa continuità tra le varie definizioni di fine, e si può ragionevolmente ipotizzare che effettivamente la formula di Cleante fosse finalizzata ad offrire una migliore comprensione di cosa intendesse Zenone.

<sup>128</sup> Πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν. Μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διῖ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. Εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροῖαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν” (Diogene Laerzio, VII, 87).

<sup>129</sup> Vd. Pohlenz, 1978, p. 238.

<sup>130</sup> Vd. Striker, 1996b, p. 224.

consideriamo l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν come fine dell'essere umano, con "ὁμολογία" non si può intendere una mera "conformità" passiva al disegno naturale intesa come un semplice "rientrare nello schema naturale", in quanto, per la visione monistico-panteistica e determinista degli Stoici, tutto deve necessariamente rientrare nel disegno naturale, che lo si voglia o no; pertanto, l'"accordo" a cui si fa riferimento nella formulazione standard del fine deve essere inteso come la consonanza del λόγος individuale con il λόγος della natura.<sup>131</sup>

Possiamo quindi riassumere che il vivere in accordo con la natura può stare a significare sia una vita secondo la natura individuale, cioè secondo ragione, sia secondo la natura universale, dato che in definitiva la natura propria e individuale dell'essere umano partecipa direttamente della natura universale che governa il cosmo in quanto razionale: quando si vive secondo ragione, quindi, si vive sia in accordo alla propria natura specifica ottenendo così un vivere interiore armonioso e in equilibrio con se stesso (ὁμολογουμένως ζῆν), sia in accordo con quella ragione universale che governa il cosmo (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), in quanto se ne vede il progetto universale. In che modo ciò si traduca dal punto di vista etico e pratico nella vita concreta sarà oggetto dei prossimi paragrafi.

Torniamo quindi ora al che avevamo preso ad analizzare inizialmente, al fine di proseguire la nostra ricerca e di comprendere meglio come Diogene Laerzio traduca in termini più pratici la nozione di τέλος che abbiamo appena definito. È bene sottolineare che, in questa fase, il "fine" degli esseri viventi, cioè di animali e di esseri umani prima nel loro stato pre-razionale, non è l'ὁμολογία in quanto tale: la natura, come risulta chiaro dal testo di Diogene Laerzio, interviene nel modo appena descritto per consentire alle creature di agire in vista dell'auto-conservazione, che è il vero primo fine verso cui è orientata la πρώτη ὁρμή di animali ed esseri umani. Un'osservazione interessante su questo viene proposta da Engberg-Pedersen, il quale si chiede se l'auto-conservazione sia il primo fine del primo impulso degli animali e degli esseri umani in quanto è stata la natura a disporlo come tale o meno. Secondo lo studioso danese, l'auto-conservazione è il fine iniziale perché sono gli animali e gli

---

<sup>131</sup> Vd. White, 1985, p. 66.

esseri umani a considerarlo come tale, in virtù della loro facoltà di percezione (compresa la percezione di sé), che, come abbiamo già ampiamente descritto nello scorso capitolo, è presente in essi dai primi istanti di vita e che è sicuramente parte di ciò che costituisce l'anima di animali ed esseri umani.<sup>132</sup> Quindi, se da un lato è sicuramente la natura a fornire inizialmente il primo impulso accanto all'affetto per se stessi, è però poi l'impulso stesso insieme alle altre facoltà nel loro sviluppo intrinseco ad indicare all'animale o all'essere umano nelle loro fasi iniziali di vita l'auto-conservazione come obiettivo (e quindi come τέλος) da raggiungere. Questo non modifica il ruolo di artefice universale ricoperto dalla natura rispetto alle creature, ma ci aiuta a capire come anche queste possano in qualche modo concorrere con essa alla definizione del τέλος stesso: il fine non è predisposto dalla natura come obiettivo estrinseco da raggiungere per delle creature che si attribuiscono da sole le proprie facoltà, ma, piuttosto, esso emerge come il risultato necessario dello sviluppo intrinseco delle facoltà che la natura stessa pone nelle creature. Tutto ciò riguarda il τέλος "iniziale", l'auto-conservazione (che, non dobbiamo dimenticare, si realizza, come abbiamo visto, attraverso il processo di οικείωσις).

Il passaggio successivo consiste nel vedere come, seguendo il testo appena visto, anche la concezione del τέλος per l'essere umano si modifichi radicalmente con l'evoluzione delle sue facoltà verso la razionalità. Per fare ciò ci affideremo ancora una volta all'interpretazione di Engberg-Pedersen. Vivere in accordo con l'ὁρμή permette agli animali di raggiungere il proprio scopo, cioè l'auto-conservazione, e in questo consiste il loro vivere in accordo con la natura, cioè in accordo con quanto essa ha disposto in loro. Per gli esseri razionali, l'auto-conservazione si raggiunge mediante la ragione, la quale interviene come guida dell'impulso, e il vivere secondo natura viene a coincidere di conseguenza col vivere correttamente secondo ragione. E, proprio "per questo"<sup>133</sup>, se il fine dell'uomo, come del resto quello delle piante e degli animali, si realizza nel vivere in accordo con quanto la natura ha disposto, il τέλος sarà vivere in ὁμολογία con la natura, permettendo alla ragione (λόγος) di seguire la guida della natura, come allineandola con la natura. La φύσις stabilisce l'obiettivo, e l'animale razionale lo

---

<sup>132</sup> Cfr. Engberg-Pedersen, 1990, p. 45.

<sup>133</sup> Μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Διόπερ ("per questo") τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 88).

segue.<sup>134</sup> Lo studioso danese riassume inoltre in tre passaggi essenziali<sup>135</sup> la struttura argomentativa contenuta nel testo di Diogene Laerzio, per mostrare in che modo dalle facoltà istintive, e dalla corrispondente definizione del fine, si può arrivare ad una nuova concezione razionale del τέλος:

- a) la natura ha fatto gli animali in modo tale che la loro ὁρμή primaria, rivolta all'auto-conservazione, sia direzionata al fine, nel senso che questo stesso primo impulso si accorda con l'obiettivo che la natura ha stabilito per loro. Gli stessi animali, quindi, realizzano quello che la natura ha voluto che essi realizzassero;
- b) con l'aggiunta della ragione negli esseri umani, tutta questa direzionalità verso il fine è realizzata ancora meglio, poiché la ragione governa, modella e raffina l'ὁρμή come un artigiano;
- c) tuttavia, se noi chiediamo, considerando il pensiero pratico e il comportamento messo in atto dagli esseri umani nel corso della loro vita, che cosa questo ci dice del loro τέλος, la risposta non è che il τέλος dell'uomo è l'auto-conservazione, ma che esso è qualcos'altro. Esso consiste nell'impiegare al massimo la capacità razionale aggiunta agli esseri umani, e consiste nel vivere in ὁμολογία con la natura. E questo significa vivere in modo tale che la funzione propria della ragione possa controllare le ὁρμαί del soggetto, facendo sì che esse possano servire qualunque scopo esse abbiano.

Il τέλος, quindi, cambia: non consiste più nell'auto-conservazione, la quale rappresenta lo scopo da raggiungere per animali ed esseri umani allo stadio iniziale del loro sviluppo, ma, per l'uomo nel pieno possesso della propria facoltà razionale, il fine diventa l'ὁμολογία. Potremmo dire che, all'atto pratico, anche per gli animali il τέλος è raggiungibile se si vive in accordo con la natura. Infatti, essi non potrebbero ottenere l'auto-conservazione e appropriarsi di ciò che li giova, processo verso il quale la loro ὁρμή è per natura orientata e che rappresenta il loro fine, se non vivessero secondo

---

<sup>134</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 42.

<sup>135</sup> Vd. Engberg-Pedersen, *ivi*, pp. 45-46.

l'ὄρμη̄ stessa e, quindi, secondo la facoltà che la natura ha disposto in loro, cioè secondo natura. Dall'altra parte, gli esseri umani, una volta ottenuta la razionalità, agiscono inizialmente al fine dell'auto-conservazione come loro τέλος "momentaneo", ma si rendono subito conto, in una presa di consapevolezza che diventa qui fondamentale, che non vivono secondo ragione, e quindi in accordo con la natura, solo al fine di ottenere l'auto-conservazione, ma che lo fanno perché ciò ha valore in sé e corrisponde al proprio bene più alto. Osserviamo quindi una sorta di capovolgimento di prospettiva: per gli animali l'accordo con la natura è funzionale all'ottenimento dell'auto-conservazione; per gli esseri razionali, invece, l'accordo con la natura diventa il τέλος, coincidente con una vita in accordo con la ragione, cioè con il λόγος. Il passaggio dalla prima forma di τέλος alla seconda, propria dell'essere umano, è sottolineato in Diogene Laerzio dalla particella 'διόπερ', sulla quale anche Engberg-Pedersen si sofferma più volte.<sup>136</sup> In Cicerone, invece, tale passaggio risulterà meno criptico e molto più marcato e definito, come avremo modo di vedere nel prossimo paragrafo. Questo passaggio è determinato dall'intervento della ragione come facoltà propria dell'essere umano, che scardina in qualche modo tutta la catena dell'essere stabilita dalla natura. Come afferma anche Seneca:

In ciascun essere la dote migliore sarà l'inclinazione naturale sua propria. Nell'uomo qual è la dote migliore? La ragione. Per essa egli supera tutti gli animali ed è superato solo dagli dèi. [...] Qual è la qualità distintiva dell'uomo? La ragione. Quand'essa è retta e perfetta, l'uomo è completamente felice.<sup>137</sup>

Pertanto, come vedremo, il vivere in accordo con la ragione non solo corrisponde al vivere secondo la natura, ma anche secondo il bene proprio dell'uomo. Il bene per l'essere umano viene definito da Diogene Laerzio come la naturale realizzazione dell'essere razionale in quanto essere razionale.<sup>138</sup> Tuttavia, come evidenzia Long, non dobbiamo confondere i piani: la bontà del vivere in accordo con la ragione deriva dal

---

<sup>136</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 44 e ss.

<sup>137</sup> "Id in quoque optimum esse debet cui nascitur, quo censetur. In homine quid est optimum? Ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. [...] Quid est in homine proprium? Ratio: haec recta et consummate felicitatem hominis implevit" (Seneca, Lettera 76, 8-10).

<sup>138</sup> Ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθόν, 'τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ [ῆ] ὡς λογικοῦ' (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 94).

vivere in accordo con la natura, e non il contrario. Infatti, è il vivere in accordo con la natura che deve essere buono in sé (come conseguenza di quello che abbiamo sottolineato poc'anzi) e che, di conseguenza, fa sì che anche il vivere in accordo con la ragione sia buono per l'uomo, poiché in ciò consiste il vivere secondo natura.<sup>139</sup> Tutto questo sempre in virtù del valore e del carattere normativo che gli Stoici, come abbiamo visto, attribuiscono alla natura.

Per poter comprendere appieno perché per l'essere umano il τέλος vero e proprio corrisponda necessariamente alla "vita in accordo con la natura", possiamo affidarci ancora una volta alla sapiente interpretazione che Long fornisce dell'argomento di Diogene Laerzio, la quale viene ricalcata anche dallo stesso Engberg-Pedersen per produrre il suo tritico argomentativo che abbiamo poc'anzi riportato. Quello di cui si preoccupa Long è cercare di mostrare in che modo sia possibile arrivare alla definizione del τέλος umano a partire dalla facoltà più bassa, quella dell'impulso, per arrivare poi alla virtù. Questo suo ragionamento porrà le basi per una nostra successiva e più approfondita analisi dei concetti di "fine" e di "virtù", e dei motivi per i quali questi vengano a coincidere con il vivere secondo ragione e secondo natura.

In breve, la ricostruzione dell'argomento di Diogene da parte di Long si sviluppa come segue. Partendo dal fatto che, come abbiamo più volte ricordato, l'oggetto della πρώτη ὁρμή dell'animale è la conservazione del proprio stato naturale, la natura fornisce a tutte le sue creature i mezzi per garantirsi ciò che è per loro vantaggioso; ed essendo giusto tutto ciò che si accorda con la natura (A) (tale affermazione è, secondo lo studioso, implicita nel ragionamento di Diogene Laerzio, poiché la natura, per gli Stoici, rimane il riferimento per eccellenza di tutte le valutazioni); e poiché la natura dirige gli animali e i bambini attraverso un impulso di auto-conservazione; ne deriva che è vantaggioso e giusto per tutti gli animali e per i bambini essere guidati dal proprio impulso di auto-conservazione, che rappresenta quindi il primo τέλος per loro.

Dopo questa prima sequenza sillogistica, la quale risulta alquanto auto evidente leggendo il testo greco di Diogene, una volta supportata dalla premessa valutativa (A), Long passa a trattare il momento argomentativo successivo: date le premesse che abbiamo appena elencato, e poiché la natura dirige gli esseri umani (qui intesi come

---

<sup>139</sup> Vd. Long, 1996b, p. 142-143.

nel pieno delle proprie facoltà, e non più quindi come bambini) a vivere secondo la ragione, e cioè secondo l'impulso di auto-conservazione modellato e governato dalla ragione (B), ne deriva che è vantaggioso e giusto (cioè è secondo natura) per tutti gli esseri umani vivere secondo ragione. Con l'inserimento della premessa (B), l'argomento si sposta dalla definizione di ciò che è vantaggioso e giusto per animali e bambini verso ciò che è vantaggioso e giusto per gli esseri umani: per questi ultimi, infatti, risulta vantaggioso e giusto vivere secondo ragione, e non secondo l'impulso di auto-conservazione che è l'ὁρμή. Inoltre, poiché, come dice lo stesso Diogene Laerzio, vivere in accordo con la natura vuol dire vivere in accordo con la virtù, vivere secondo ragione equivale al vivere in accordo con la natura umana, che equivale a sua volta al vivere secondo virtù. Pertanto, sarà vantaggioso e giusto per tutti gli esseri umani vivere in accordo con la natura umana e secondo virtù. In questo consiste il τέλος degli esseri umani, per come la testimonianza testuale di Diogene Laerzio ce lo presenta.

Ma qual è il nesso logico che connette il vivere secondo ragione con la natura? Tale domanda sorge spontanea. Infatti, vivere secondo ragione equivale dal punto di vista logico al vivere in accordo con la natura umana; tuttavia, se questa asserzione, da un lato, esplica il contenuto del τέλος, dall'altro non spiega in che modo è possibile connettere logicamente questa concezione del fine con la natura intesa in senso cosmico e universale, a prescindere da quella esclusivamente umana. Tale rapporto tra natura individuale e universale verrà approfondito in seguito, ma poiché Long ne parla nell'argomentazione che stiamo riportando passo dopo passo, vale la pena di soffermarsi momentaneamente su come il nostro studioso intenda risolvere il problema appena sollevato. La soluzione starebbe in un'ulteriore premessa logica, secondo la quale, poiché la natura umana è parte della natura universale (e poiché, quindi, è vantaggioso e giusto per gli esseri umani vivere in accordo con la natura umana e, dunque, con quella universale), vivere in accordo con la natura universale implica una deliberata obbedienza alla volontà della natura stessa, il che, per lo stesso gioco delle equivalenze, corrisponde al vivere secondo ragione. Quest'ultima proposizione sta a significare che il fine dell'essere umano (cioè vivere secondo ragione) è intrinsecamente correlato al vivere in accordo con la natura universale. La razionalità di quest'ultima è tale che vivere in accordo con la natura universale implica per gli

esseri umani il vivere secondo ragione ed essere, così, deliberatamente obbedienti al volere della natura universale in quanto parte di essa. A questa conclusione si aggiungono di conseguenza tutte le riflessioni, che non mancheremo di approfondire in seguito, riguardo alla possibilità di agire conformemente alla natura da parte degli animali e degli uomini: gli animali irrazionali compiono necessariamente il volere della natura, ma non lo fanno consapevolmente, né possono tantomeno riconoscere la giustizia dei propri atti, al contrario degli esseri razionali; per questo solo questi ultimi risultano essere agenti morali. Gli animali non perseguono ciò che è vantaggioso per loro in quanto è giusto, ma perché sono “obbligati” dalla propria natura a farlo; al contrario, l’essere umano, possedendo la ragione, è l’unica creatura che può anche agire non conformemente alla natura universale, e, allo stesso modo, è anche l’unica creatura che può agire deliberatamente e volontariamente in conformità con la natura.<sup>140</sup> Su questo ultimo punto cardine, che pone le basi per le nostre successive analisi dell’etica stoica, torneremo più avanti.

Abbiamo quindi assistito ad un progressivo cambiamento nella definizione del τέλος (che, lo abbiamo visto, coincide con la realizzazione di ciò che secondo natura, e cioè di ciò che è vantaggioso e giusto) che rispecchia a sua volta l’evolvere delle facoltà naturali interne all’essere umano: dal fine iniziale rappresentato dall’autoconservazione si arriva a quello proprio degli esseri razionali, cioè all’ὁμολογία. Tale molteplice definizione del fine, come non manca di ribadire Roberto Radice, dipende essenzialmente da una alquanto articolata concezione e funzione della φύσις, perché, in primo luogo, lo stesso fine può valere sia in senso specifico sia in senso universale, e, in secondo luogo, perché esso cambia di valore proprio a seconda del gradino in cui si colloca nella scala biologica, come abbiamo cercato di dimostrare, in modo tale che il τέλος di livello superiore assorbe e supera quello di livello inferiore.<sup>141</sup> E se al primo fine abbiamo fatto corrispondere un primo tipo di οἰκείωσις, quella appunto “autoconservativa”, nella quale si concretizza il processo (derivante da impulso e sensazione) di appropriazione di sé e di quello che corrisponde alla propria natura per

---

<sup>140</sup> Tutte queste riflessioni sulla definizione del τέλος degli esseri umani, a partire dalla questione del primo impulso e dalla sequenza argomentativa che abbiamo riportato, sono contenute in Long, 1996b, pp. 145-149.

<sup>141</sup> Vd. Radice, 2000, p. 200-201.

animali ed esseri umani allo stadio iniziale della propria vita, dovremo ipotizzare l'entrata in gioco di un nuovo tipo di οικείωσις, che chiameremo "razionale", che faccia sì che l'essere umano si appropri della propria natura razionale attraverso la sua facoltà più propria, ovvero il λόγος stesso.

Per concludere questa parte, abbiamo visto il modo in cui la natura viene concepita da Diogene Laerzio e abbiamo scoperto non solo quanto la natura funga da principio universale, ma anche quanto, attraverso il suo intervento sul modo in cui le creature vivono, essa può plasmare la concezione del τέλος, concepito non come qualcosa di estrinseco alle creature ma piuttosto come la piena realizzazione delle facoltà delle stesse. Si conferma quindi, anche dall'analisi dei testi e dalle comparazioni tra le diverse interpretazioni, la tesi principale di Long: il fondamento logico dell'etica stoica è la natura, intesa nei modi che abbiamo visto e nelle sfaccettature che essa assume.<sup>142</sup> In tutto questo, però, l'οικείωσις rimane la "traduzione" nella vita pratica di quello che è in principio stabilito dalla natura, è la forma che l'intervento della natura assume come conseguenza delle proprie disposizioni, dapprima nella vita istintiva degli animali e poi in quella razionale degli esseri umani. Per cui potremmo definire l'οικείωσις a buon diritto l'inizio della vita etica, almeno dal punto di vista strettamente concreto e pragmatico, sebbene allo stesso tempo essa rimanga sotto l'egida della natura: l'appropriazione di sé e delle proprie facoltà deriva dalla φύσις, o meglio, essa è il prodotto della piena realizzazione delle facoltà instillate dalla natura nelle proprie creature, che assume come fine, parallelamente allo sviluppo delle varie facoltà, dapprima l'auto-conservazione, e poi, nel momento in cui la razionalità prende il sopravvento sull'impulso e sull'istinto, la vita secondo ragione e in ὁμολογία con la natura che rappresenta il fine dell'essere umano.

---

<sup>142</sup> Vd. Long, 1996b, p. 134-138.

## 2. Dall'οικείωσις auto-conservativa a quella razionale: la trattazione di Cicerone a confronto con quella di Diogene.

Torniamo ora ad esaminare l'evoluzione del processo di οικείωσις in relazione al concetto di φύσις che di volta in volta stiamo incontrando. In Diogene Laerzio, lo abbiamo visto, la natura emerge innanzitutto come contesto generale in cui prende forma l'intero processo dell'appropriazione di sé: l'οικείωσις si profila pertanto come qualcosa di "naturale", nel senso che è naturale e necessario che gli esseri viventi tendano all'appropriazione di sé e delle "prime cose secondo natura" finalizzata (almeno inizialmente, come abbiamo visto) all'auto-conservazione, in quanto è la natura ad "inculcare" l'amore di sé, parallelamente alle altre facoltà, nelle sue creature, condizioni queste necessarie per la realizzazione di tale processo. Successivamente, la natura viene descritta come ciò che direttamente governa le sue creature, come una forza ordinatrice che dispone nelle sue creature le loro proprie facoltà, a seconda che appartengano al regno vegetale, animale o umano. Potremmo dire, quindi, che, al di là delle modalità in cui l'οικείωσις auto-conservativa si concretizza, tutto questo processo non esisterebbe se la natura non avesse stabilito in primo luogo che esso *debba* avvenire e che debba avvenire *così*.

### 2.1 L'esposizione di Cicerone.

Quello che ci interessa ora è capire in che modo l'altro nostro autore, Cicerone, intervenga nel parlare della natura nel *De Finibus*. Anche qui vedremo come, a partire dal concetto di natura e dalla sua interazione con la dottrina della *conciliatio*, si possa arrivare a definire il τέλος degli esseri umani in corrispondenza e in concomitanza, come in Diogene Laerzio, con lo sviluppo della ragione. Nel testo di Cicerone, la natura viene menzionata in un passaggio chiave, che richiama il concetto di ἀξία e di καθῆκον:

Essi [gli Stoici] dicono: ha del valore (*aestimabile esse*) - potremmo usare, credo, questa espressione - ciò che è secondo natura (*secundum naturam*) esso stesso oppure

produce un effetto tale; per cui è degno di scelta (*selectione dignum*) in quanto ha un'importanza degna di valutazione, detta da essi in greco ὄξια; viceversa non ha valore ciò che è contrario a quanto precede. Fissati dunque i principi fondamentali, in base ai quali bisogna adottare per se stesso ciò che è conforme a natura e analogamente bisogna respingere ciò che le è contrario, il primo dovere (così rendo il greco καθήκον) (*primum officium*) è di conservarsi nello stato di natura; poi seguire ciò che è conforme a natura e allontanare il contrario.<sup>143</sup>

È la prima volta che nel testo di Cicerone troviamo un riferimento esplicito alla φύσις. Quest'ultima assume sin da subito una valenza diversa rispetto a quella sottolineata inizialmente dagli altri autori: la natura qui non viene chiamata in causa in quanto forza razionale, ordinatrice del tutto o instillatrice negli animali di quelle facoltà o istinti che li spingono ad appropriarsi di sé, ma come ciò che conferisce valore alle realtà.<sup>144</sup> Per la prima volta viene quindi associato il concetto di “valore” a quello di auto-conservazione. Possiamo infatti rielaborare il ragionamento di Cicerone nei seguenti termini: poiché tutto ciò che è naturale e secondo natura ha valore, ed è, di conseguenza, degno di scelta; e poiché il principio fondamentale è che ciascuno abbia “predilezione per il proprio stato” e che tenda quindi ad assumersi “il compito della propria conservazione”<sup>145</sup> e per ciò che è atto a conservarlo (si sta parlando dell'οἰκείωσις auto-conservativa, alla quale fa riferimento Cicerone parlando dei “principi fondamentali in base ai quali bisogna adottare per se stesso ciò che è conforme a natura”<sup>146</sup>); essendo questo processo di appropriazione di sé e dei propri caratteri naturali atti all'auto-conservazione un fatto naturale, il conservarsi *in naturae statu* avrà valore in sé e sarà degno di scelta, tanto che esso si configura come il *primum officium*.

---

<sup>143</sup> “*Aestimabile esse dicunt (sic enim, ut opinor, appellemus) id quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat ut selectione dignum propterea sit quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, qua milli ὄξιαν vocant, contraque inaestimabile quod sit superiori contrarium. Initiis igitur ita constitutis, ut ea quae secundum naturam sunt ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat quae secundum naturam sint, pellatque contraria*” (Cicerone, *De finibus*, III, 20).

<sup>144</sup> Vd. Radice, 2000, p. 197.

<sup>145</sup> “*Simul atque natum sit animal [...], ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum*” (Cicerone, *De finibus*, III, 16).

<sup>146</sup> “*Initiis igitur ita constitutis, ut ea quae secundum naturam sunt ipsa propter se sumenda sint*” (Cicerone, *De finibus*, III, 20).

Come fa notare Roberto Radice, possiamo a questo punto distinguere due formulazioni diverse del principio di sussistenza. La prima recita così: “ogni animale *si assume il compito* della propria conservazione”, nelle modalità che abbiamo visto; la seconda, invece, può essere resa come segue: “ogni animale, in virtù di quanto appena dimostrato, *deve assumersi il compito* della propria conservazione”. Al centro c’è sempre il concetto di οἰκείωσις auto-conservativa, ma, mentre la prima formulazione appare come una descrizione della legge fisica (e naturale) in cui essa consiste (infatti, ha tutta l’aria di nascere dall’osservazione dei fenomeni naturali che coinvolgono gli esser animati), la seconda mostra di più l’aspetto prescrittivo di un imperativo morale e deriva da un’argomentazione deduttiva: “dalla tesi che le cose conformi a natura hanno un valore segue che la ragione deve sceglierle al di là di ogni considerazione di utilità, opportunità o convenienza”.<sup>147</sup> Siamo entrati quindi nel dominio dell’οἰκείωσις “deontologica”, in cui assumono un ruolo fondamentale il concetto di valore e, soprattutto, di dovere. L’appropriazione di sé e delle prime cose secondo natura non è più solo qualcosa che si realizza naturalmente, ma, poiché coincide col conservarsi nello stato di natura e poiché ciò che è naturale ha un qualche valore, è qualcosa che *deve* avvenire, anzi, è l’oggetto stesso del primo dovere, che caratterizza, in questa fase, sia il comportamento animale sia quello umano. Per come ce lo propone Cicerone, il dovere risulta essere “la forma che l’οἰκείωσις auto-conservativa assume in rapporto all’agire del vivente”.<sup>148</sup> È possibile ottenere una panoramica più completa del concetto stoico di “dovere”, nella misura in cui ci interessa affrontare ora tale questione, ponendo sotto la lente d’ingrandimento anche altre testimonianze:

[Gli Stoici] sostengono che il dovere sia un’azione dotata di una giustificazione ragionevole, al pari della coerenza di vita, che si applica fin anche alle piante e agli animali; e infatti i doveri riguardano anche tali esseri.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Vd. Radice, 2000, p. 198.

<sup>148</sup> Rispetto a tale definizione, vedi Radice, 2000, p. 198.

<sup>149</sup> “Ἐτι δὲ καθήκον φασι εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμὸν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει. Ὁρᾶσθαι γὰρ κατὰ τούτων καθήκοντα (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 107-108; *SVF*, I, 230).

Questo [il dovere] si applica perfino ai viventi privi di ragione, perché anch'essi in un certo modo agiscono coerentemente con la propria natura. Per quanto concerne gli animali provvisti di ragione così si definisce: coerenza nella vita.<sup>150</sup>

Il καθῆκον consiste in un atto coerente con la natura. In quanto tale, esso si estende necessariamente anche agli animali non razionali: essi, infatti, nel loro seguire i propri impulsi e vivendo in maniera istintiva, agiscono già in un modo che è consentaneo alla loro natura; così facendo, essi compiono il proprio dovere. Il καθῆκον, quindi, avrà, nel loro caso, un carattere puramente istintivo (nel senso che l'azione dell'animale deve seguire in maniera meccanica e necessaria alla sua sensazione e alla sua costituzione) nella prima fase dell'οικείωσις, laddove esso viene a coincidere con il principio naturale e innato dell'auto-conservazione.<sup>151</sup> Quindi, in questo contesto, il dovere consiste in quell'azione conforme a natura (cioè attuata attraverso l'uso della propria facoltà naturale) mediante la quale gli esseri viventi, dotati o meno di razionalità, scelgono e attuano quello che può conservarli nel proprio stato naturale, cioè quelle prime cose secondo natura che permettono loro di realizzare l'auto-conservazione. Ecco spiegato definitivamente in che senso il καθῆκον può essere considerato come “la forma che l'οικείωσις auto-conservativa assume in rapporto all'agire del vivente”.

Tuttavia, nel caso del bambino, destinato nel corso del suo sviluppo a maturare l'intelligenza e a sperimentare l'intervento della ragione sulle proprie pulsioni istintive, si verifica qualcosa di peculiare:

Scoperta questa facoltà di scegliere e di respingere, la conseguenza immediata è una scelta fatta con dovere, poi continua, infine perfettamente equilibrata e consentanea a natura; in tale scelta comincia per la prima volta ad esistere e ad essere compresa l'essenza di ciò che si può veramente chiamare bene. [21] Difatti prima si verifica la propensione (*conciliatio*) dell'uomo per ciò che è secondo natura.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδεται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ (Stobaeo, *Eclogae*, II, p. 85, 13; *SVF*, I, 230).

<sup>151</sup> Vd. Radice, 2000, p. 198.

<sup>152</sup> “*Qua inventa selectione et item reiectione, sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi quid sit*

La scelta viene determinata inizialmente dall'ὄρμη, cioè dall'impulso naturale, e procede, nel caso del bambino, per tre gradi: dapprima si ha 1) una scelta connessa con il dovere (καθῆκον), che è l'azione conveniente a natura; successivamente avremo 2) una scelta caratterizzata da continuità, in quanto permane in tale modo di agire; infine 3) una scelta dotata di costante accordo con se stessa e sempre conforme a natura, che conduce al concetto del vero bene, equivalente al vivere virtuosamente. Cicerone intende qui descrivere lo sviluppo che si attesta nell'essere umano a partire dalla sua infanzia: il bambino, dopo aver scoperto la propria facoltà di scegliere ciò che è conforme a natura (cioè ciò che gli porta giovamento) e di rifiutare il contrario (cioè ciò che lo porterebbe all'annientamento), momento che caratterizza la prima fase dell'οικείωσις, attuerà una scelta che avrà come proprio apice realizzativo il suo essere consentanea a natura. Come mette in luce Radice, lo sviluppo del bambino consisterà poi nello stabilizzare il dovere, nel creare un *habitus* ("scelta continua" e poi "equilibrata e consentanea a natura") in cui possa nascere l'intelligenza del vero bene: nel momento in cui il bambino sarà arrivato a comprendere razionalmente e ad avere consapevolezza che la scelta che compie per la propria auto-conservazione è una scelta *da fare*, e che è quindi fatta con dovere, in quanto si tratta della scelta di ciò che è consentaneo a natura, allora comincerà a comprendere anche che è proprio in questa consentaneità che consiste il bene, e non nel fugace momento dell'ottenimento delle prime cose secondo natura, finalizzato esclusivamente a garantire la sopravvivenza dell'individuo.<sup>153</sup> Questa consapevolezza è prerogativa esclusiva degli esseri dotati di razionalità, mentre dall'altra parte è chiaro che, per quanto riguarda gli animali che vivono secondo impulso e percezione, il bene rimane confinato al dovere, al quale non è nemmeno possibile per loro sottrarsi. Anche per questo ci troviamo in una fase "deontologica" dell'οικείωσις, dal momento che, nel suo dispiegarsi, il soggetto razionale assume consapevolezza che ciò che viene compiuto al fine dell'auto-conservazione è ciò che *deve* essere fatto in quanto ha valore in sé, poiché questo è in accordo con la natura. Nel testo di Cicerone appena analizzato, quindi, si viene a

---

*quod vere bonum possit dici. [21] Prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam*" (Cicerone, *De finibus*, III, 20-21).

<sup>153</sup> Vd. Radice, 2000, p. 198.

completare il passaggio dall'οικείωσις per come opera negli animali a quella che opera negli esseri umani, culminante nella comprensione di ciò che è veramente buono. Tutte le fasi riportate da Cicerone, oltre a mostrare e descrivere la crescita di consapevolezza di come uno dovrebbe vivere e agire nella persona che prende parte a tale sviluppo, rappresentano anche un radicale cambio di prospettiva: da quello oggettivo ed esterno, a quello soggettivo dell'οικείωσις nella sua forma più sviluppata. È quest'ultima ad essere responsabile della scoperta della facoltà di scegliere e respingere, della scelta guidata da un concetto di quelli che sono gli atti appropriati, e, infine, della comprensione di ciò che è bene.<sup>154</sup>

Tutto questo si concretizza nel momento in cui l'essere umano, nel suo progressivo sviluppo dallo stadio infantile a quello adulto, arriva ad ottenere il pieno possesso della propria facoltà specifica, la razionalità. Così infatti prosegue Cicerone:

Difatti prima si verifica la propensione (*conciliatio*) dell'uomo per ciò che è secondo natura (*ad ea quae sunt secundum naturam*). Poi, appena acquistò l'intelligenza, o meglio la nozione (*intelligentiam vel notionem*), che essi chiamano in greco ἔννοια, e vide l'ordine e per così dire la concordia (*concordiam*) dei suoi atti, ne ebbe una considerazione molto maggiore che per tutte le sue prime predilezioni, e così, mediante la conoscenza e la ragione (*cognitione et ratione*), giunse alla conclusione che in ciò risiede quel sommo bene (*summum bonum*) dell'uomo, degno di essere lodato e ricercato per se stesso; e dato che è riposto in ciò, per cui gli Stoici usano il termine greco ὁμολογία, che noi potremmo tradurre con 'accordo' (*convenientiam*), se sembra che vada bene... dato che, stavo dicendo, in ciò consiste quel bene a cui tutto bisogna riferire, le azioni oneste (*honeste facta*) e l'onestà stessa (*honestum*), la sola ad essere annoverata fra i beni, per quanto di origine posteriore, costituiscono tuttavia la sola cosa da ricercare per la propria intrinseca essenza e dignità.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 81.

<sup>155</sup> "Prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dixerat, atque ita cognitione et ratione collegit ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellamus 'convenientiam', si placet... cum igitur in eo sit id bonum quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est" (Cicerone, *De finibus*, III, 21).

Innanzitutto, per quanto concerne la *conciliatio* nominata inizialmente, possiamo dedurre che l'autore si riferisca ancora all'*οικείωσις* auto-conservativa (Cicerone sembra infatti ripercorrere col ragionamento quanto già fissato e stabilito più volte), secondo la quale ciò di cui ci si deve appropriare, dato il valore di ciò che è secondo natura, non è tanto il 'se stesso', ma le cose che per natura ci appartengono e che ci portano giovamento: si tratta di un cambio di prospettiva che esplicita un modo ulteriore di parlare dell'*οικείωσις*, ma che comunque non introduce nessuna differenza dal punto di vista del contenuto di questa dottrina. Per la prima volta, infatti, leggiamo che la *conciliatio* si realizza verso ciò che è secondo natura. Non si parla più, quindi, di appropriazione diretta *di sè*, ma appropriazione *di ciò che è secondo natura*, cosa che comunque deve corrispondere necessariamente a quello che abbiamo imparato a conoscere come *πρῶτον οἰκεῖον*: quest'ultimo, in questa fase, viene così a coincidere con ciò che è secondo natura.<sup>156</sup>

Il momento successivo a questo e massimamente determinante è rappresentato dall'insorgere della razionalità nell'essere umano, che va a caratterizzare specificamente il perfezionamento delle facoltà umane nell'intelligenza. Tenendo insieme, da una parte, il momento in cui la facoltà razionale arriva alla sua pienezza nell'uomo, e, dall'altra, i concetti di valore e di dovere, per i quali bisogna fare, come abbiamo visto, ciò che corrisponde alla propria natura, ne deriva che, per l'essere umano, il dovere corrisponderà con l'agire in accordo con la razionalità. Tuttavia, non appena l'uomo arriva a cogliere, mediante la propria facoltà razionale ora sviluppata (cioè l'*ἔννοια*, l'intuizione razionale), il fatto che le proprie azioni sono tra loro concordi e coerenti con la natura, egli è portato a considerare questa concordanza come degna di molto più valore rispetto a tutte le predilezioni precedenti (come, ad esempio, la predilezione verso la conservazione del proprio stato). L'essere umano, quindi, ora non tenderà più al compimento del dovere finalizzato all'auto-conservazione (e quindi all'appropriazione di ciò che corrisponde alla propria natura) in quanto tale e come conseguenza necessaria delle proprie facoltà naturali primarie che condivide con gli

---

<sup>156</sup> Quello che intendo sostenere è che il *πρῶτον οἰκεῖον* non subisce variazioni rispetto a quello che sta a significare, anzi, esso rimane identico a ciò che abbiamo definito nel corso del secondo capitolo. Tuttavia, in questa fase, esso si arricchisce, alla luce di quanto emerso, di un'ulteriore definizione: esso si configura, cioè, non più solo come ciò che per primo sentiamo nostro, ma anche come ciò che è secondo natura; perciò, appropriarsi di questo vuol dire appropriarsi di ciò che è secondo natura.

animali, ma lo farà mantenendo davanti a sé, come fine del proprio agire, la concordanza delle proprie azioni con la natura. La *conciliatio* di ciò che è secondo natura avviene così in vista della *ὁμολογία* (in latino ‘*convenientia*’), la quale in qualche modo prende il posto che in precedenza era riservato al *καθῆκον*.

Tutto questo si presenta chiaramente come qualcosa di diverso rispetto all’attuazione dell’*οἰκείωσις* auto-conservativa come conseguenza del possesso di certe facoltà e caratteristiche che la natura ha stabilito in principio: con l’intervento della ragione e con la definizione dell’*ὁμολογία* come sommo bene da ricercare, l’*οἰκείωσις* sembra mutare di ruolo e, da fine, diventare mezzo. Gli animali, tramite l’impulso e la percezione, si trovano in una condizione per cui seguono sempre la natura e realizzano il proprio dovere appropriandosi di ciò che percepiscono come proprio (anche di se stessi) e allontanando da sé ciò che potrebbe portarli all’autodistruzione, cosa che si compie come risultato del completo dispiegarsi delle loro facoltà; l’essere umano invece, grazie alla ragione, dapprima vede e poi comprende appieno che tutto questo non è altro che l’espressione concreta dell’accordo con la natura in cui consiste il *καθῆκον*, e arriva a considerare questo stesso accordo come il vero bene verso cui bisogna tendere, in una presa di consapevolezza che risulta decisiva e che rimane prerogativa dell’essere umano, a differenza di quanto sperimentato ed esercitato dalle altre creature. Come viene sottolineato da Gisela Striker, qui sembra essere esposta un’argomentazione che spiega il motivo per cui l’interesse naturale dell’essere umano debba, ad un certo momento, cambiare e passare da quello dell’auto-conservazione (o addirittura dell’auto-perfezione delle facoltà) a quello dell’esclusiva osservanza e sequela della natura.<sup>157</sup> Ciò è possibile solo nel momento in cui l’essere umano entra in pieno possesso della sua razionalità, arrivando, così, a capire che ciò che conferiva pieno valore alle sue azioni precedenti non era tanto il fatto che esse contribuissero alla sua auto-conservazione, quanto piuttosto il fatto che esse fossero azioni in accordo con la natura. Una volta realizzato che ciò che rende buono e giusto il nostro comportamento naturale e istintivo è il suo accordo con la natura, arriveremo inevitabilmente a ritenere degno di valore in sé l’accordo con la natura in quanto tale piuttosto che i risultati delle nostre altre azioni. Sempre secondo Striker, questa

---

<sup>157</sup> Vd. Striker, 1996, p. 289.

argomentazione ciceroniana, che punta alla definizione del sommo bene e del proprio fine da parte dell'essere umano attraverso l'ottenimento e lo sviluppo della razionalità, è resa possibile dall'entrata in gioco di un punto di vista psicologico che spieghi e giustifichi il cambio di interesse dell'essere umano, ora non più incentrato sull'auto-conservazione ma sull'ὁμολογία.<sup>158</sup> Si entra, quindi, in una fase dell'οικείωσις che possiamo definire non più solo “deontologica”, ma anche “razionale”, poiché assume come proprio carattere essenziale quello della razionalità, contrapponendosi alla istintività che caratterizza il momento precedente e il vivere semplicemente secondo impulso e percezione (cioè ὁρμή e αἴσθησις) degli animali. Si completa così anche in Cicerone lo stesso passaggio che culmina nell'acquisizione della facoltà razionale da parte dell'essere umano che abbiamo già evidenziato in Diogene Laerzio, e che ci porta a considerare e definire il sommo bene per l'ὁμολογία. In Cicerone il tutto è esposto in modo molto più approfondito e dettagliato, dal momento che segue l'iter di evoluzione delle facoltà da un punto di vista soggettivo e individuale, mentre in Diogene Laerzio questo sembra risolversi nel semplice uso della particella 'διόπερ' all'interno della sua sequenza argomentativa. In che modo, quindi, il nostro autore parla dell'ὁμολογία e in che senso essa coincide con il *summum bonum*?

Innanzitutto, come abbiamo appena detto, e come nota anche Radice, il primo passo per arrivare al *summum bonum*, per come descritto qui<sup>159</sup> da Cicerone, è rappresentato dal raggiungimento del massimo sviluppo delle facoltà umane, tanto che il termine 'ὁμολογία' può essere inteso come sinonimo di 'intelligenza' (cioè di 'coerenza', alla quale corrispondono virtù e saggezza); in questa si fa consistere il sommo bene, nella consapevolezza che l'intelligenza ci dà che ciò che deve essere fatto deve essere in accordo con la natura.<sup>160</sup>

Il ragionamento di Cicerone risulta completo nel momento in cui si va ad esaminare quello da lui riportato subito dopo:

Dato che tutti i doveri partono dai principi naturali, necessariamente da essi deve partire pure la saggezza. Ma come spesso accade che chi è stato raccomandato a

---

<sup>158</sup> Vd. Striker, *ivi*, p. 291.

<sup>159</sup> Vd. nota 155, per un rimando specifico a *De finibus*, III, 21.

<sup>160</sup> Vd. Radice, 2000, p. 210-211.

qualcuno ha più considerazione per quello a cui è stato raccomandato che per chi lo ha raccomandato, così non è per niente strano che noi siamo raccomandati inizialmente dai principi naturali alla sapienza ed in seguito ci divenga più cara la sapienza stessa che non quelli da cui siamo partiti per giungere ad essa. E come ci furono date le membra in modo che risultano date per un certo sistema di vita, così la facoltà appetitiva dell'anima (*appetitus animi*), detta in greco ὁρμή, risulta data non per qualsiasi genere di vita, ma per una certa forma di vita, e così del pari la ragione e la perfetta ragione (*et ratio et perfecta ratio*). [24] Infatti, come ad un attore i gesti, ad un ballerino le movenze non furono date a capriccio ma secondo un criterio determinato, così noi dobbiamo trascorrere la vita secondo un genere determinato e non qualsiasi: tale genere diciamo concorde e consentaneo (*conveniens consentaneumque*). Giacché non riteniamo la sapienza (*sapientia*) simile alla scienza nautica o alla medicina, ma piuttosto all'arte della recitazione, ora citata, e della danza: il termine estremo (*extremum*), cioè la realizzazione dell'arte (*artis effectio*), è insito in essa, non si ricerca all'esterno.<sup>161</sup>

ὁμολογία, qui fatta coincidere con la saggezza in quanto è in questa che si esplica il massimo potenziale del vivere secondo ragione, rappresenta una sorta di “linea di spartiacque” all'interno dello sviluppo dell'uomo. La saggezza interviene sostituendo la natura nella guida della condotta umana. E poiché questa si connota, in questo contesto, come ὁμολογία, diventa possibile per gli Stoici sostenere che essa è l'unico bene. Pertanto, come affermato da Radice, la saggezza/ὁμολογία non è avulsa dai beni naturali, perché si genera a partire da questi, ma, essendo parte di un ordine superiore, di fatto li soppianta. La ‘coerenza’ in quanto tale consiste nella coscienza dell'ordine che vige nei propri atti e nella felicità che ne consegue.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> “Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem ad modum saepe fit, ut is, qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat cui commendatus sit quam illum a quo, sic minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorum fieri quam illa sint a quibus ad hanc venerimus. Atque ut membra nobis ita data sunt ut ad quondam rationem vivendi data esse appareant, sic appetitus animi, quae ὁρμή Graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio. [24] Ut enim histrioni actio, saltatori motus non quivis, sed certus quidam est datus, sic vita agenda est certo genere quodam, non quolibet; quod genus conveniens consentaneumque dicimus. Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio” (Cicerone, *De finibus*, III, 23-24).

<sup>162</sup> Vd. Radice, 2000, p. 211.

Determinata la superiorità della saggezza (che rispecchia l'ὁμολογία) rispetto ai principi naturali, cosa che affronteremo in dettaglio successivamente, Cicerone si sofferma a chiarire il perché avvenga che sia proprio l'ὁμολογία a caratterizzare il genere di vita appropriato per l'uomo. Egli sembra ora riportare come sue parole quanto già evidenziato da Diogene Laerzio, nella sua disamina sulle facoltà che gli esseri viventi possiedono secondo natura. La natura ci porta a seguire l'istinto (cioè l'ὄρμη, o *appetitus*) comune a uomini e animali, e quindi vivere secondo natura significa vivere seguendo gli impulsi naturali; ma quando, come nell'uomo, si aggiunge la ragione che domina e guida l'istinto, vivere secondo natura significa vivere secondo ragione, e secondo la ragione nella sua forma più alta e perfetta che è la virtù.<sup>163</sup> Il genere di vita definito “concorde e consentaneo” a natura (che sta a significare “dotato di ὁμολογία”) è quindi, per l'essere umano, il vivere secondo ragione, cioè la sapienza, nella cui realizzazione si concretizza il “termine estremo”, cioè il τέλος:

Poiché questo è il termine estremo (ti accorgi, credo, che già da un pezzo traduco il vocabolo greco τέλος ora con ‘punto estremo’, ora ‘ultimo’, talvolta ‘sommo’; sarà anche lecito dire ‘termine estremo’ in luogo di estremo o ultimo punto)... poiché, dicevo, il punto estremo consiste nel vivere in modo conforme e concorde con la natura (*congruenter naturae convenienterque vivere*), la conseguenza necessaria è che tutti i sapienti hanno sempre una vita felice, perfetta, fortunata, senza ostacoli, senza impedimenti, senza bisogni.<sup>164</sup>

Ancora una volta il vivere in accordo con la natura, nei termini appena definiti, viene associato alla sapienza e alla conduzione di una vita felice in massimo grado. In questo consiste pertanto il τέλος umano, nel vivere secondo ragione, cioè secondo natura e,

---

<sup>163</sup> La concordanza tra “vivere in ὁμολογία” e “vivere secondo virtù” emergerà chiaramente più avanti. Il riferimento fondamentale che ci permette di compiere questa associazione è da riscontrabile in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 89.

<sup>164</sup> “*Cum enim hoc sit extremum (sentis enim, credo, me iam diu, quod τέλος Graeci dicant, id dicere tum ‘extremum’, tum ‘ultimum’, tum ‘sumum’, licebit etiam ‘finem’ pro extremo aut ultimo dicere) ... cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere*” (Cicerone, *De finibus*, III, 26).

quindi, in ὁμολογία, cosa che, come vedremo, secondo gli Stoici assume i caratteri della virtù e della sapienza.

Per riassumere il modo in cui secondo l'Arpinate è possibile arrivare alla concezione del τέλος inteso come ὁμολογία passando attraverso l'evoluzione delle facoltà umane secondo la volontà naturale e mediante il processo di οἰκείωσις, può essere utile riportare questi altri due passi ciceroniani:

[24] Ogni essere umano ama se stesso e, appena nato, agisce per conservarsi, perché la prima inclinazione (*appetitus*, il riferimento è all'ὄρμη) che gli dà la natura per proteggere tutta la vita lo volge alla propria conservazione (*se ut conservet*) e a una condizione tale che possa riuscire la migliore secondo natura. Inizialmente esso ha una nozione vaga ed incerta di questa sua disposizione, cosicché si limita a proteggersi, qualunque esso sia, senza capire né che cosa esso sia né che possibilità abbia né in che consista la propria natura. Ma quando ha proceduto un poco ed ha cominciato a scorgere fino a che punto ogni cosa lo tocca, qualunque sia, e lo riguarda, allora comincia gradatamente a progredire e a riconoscersi e a capire per qual motivo ha quella che abbiamo chiamato inclinazione dell'anima (*animi appetitum*), e inizia a provar tendenza per ciò che sente connesso con la natura e ripulsione per il contrario. Quindi per ogni essere animato ciò verso cui tende consiste in ciò che è appropriato a natura. Così risulta termine del bene (*finis bonorum*, cioè τέλος) vivere secondo natura nella condizione che possa riuscire la migliore e la più appropriata a natura. [25] E poiché ogni essere animato ha una sua natura particolare, tutti devono anche avere un termine estremo, che è questo: soddisfare la natura. [...] [26] Di qui si deve capire che per l'uomo il punto estremo nel bene (*bonis ultimum*) è vivere secondo natura, inteso però in questo senso: vivere secondo una natura umana che sia in ogni sua parte perfettamente attuata e non senta la mancanza di nulla.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> “[24] *Omne animal se ipsum diligere tac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum ut optime secundum naturam affectum esse possit. Hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tuetatur, quaecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit. Cum autem processit paulum et quatenus quicquid se attingat ad seque pertineat perspicere coepit, tum sensim incipit progredi seseque agnoscere et intellegere quam ob causam habeat eum, quem diximus, animi appetitum coepitque et ea quae naturae sentit apta appetere et propulsare contraria. Ergo omni animali illud quod appetit positum est in eo quod natura est accommodatum. Ita finis bonorum existit secundum naturam vivere sic affectum, ut optime affici possit ad naturamque accommodatissime. [25] Quoniam autem sua cuiusque animantis natura est, necesse est finem quoque omnium hunc esse, ut natura expleatur. [...] [26] Ex quo intellegi debet homini id esse in bonis ultimum,*

Così quello che è il punto estremo di tutte le cose appetibili ed è derivato dalla primitiva raccomandazione di natura, sale per molti gradi per giungere al culmine, che è realizzato dall'integrità del corpo e dalla perfetta ragione della mente (*ex mentis ratione perfecta*).<sup>166</sup>

Entrambi i passi riportati sono tratti dal libro V del *De Finibus*. Il primo è quello che chiude il cerchio della riflessione ciceroniana, aperta dal nostro autore nel libro III. Innanzitutto, è possibile notare che al centro del ragionamento vi è sempre la dottrina dell'οικείωσις. Cicerone delinea, *in primis*, quel processo che abbiamo già imparato a conoscere, e che porta ad un graduale chiarimento dell'oggetto dell'οικείωσις, passando dal primitivo istinto (ὄρμη) di auto-conservazione all'azione razionalmente consapevole, sviluppando quel passaggio che abbiamo già cercato di evidenziare che porta dall'οικείωσις al τέλος, cioè dall'appropriazione dei principi naturali e delle proprie facoltà fino al riconoscimento dell'accordo di tutto questo con la natura attraverso il λόγος; in quest'ultimo passaggio consiste il vivere secondo natura. Successivamente, Cicerone chiarisce che quest'ultima formulazione del “termine estremo” del bene vale per tutte le creature: tutte infatti, dalla pianta, all'animale, all'essere umano, hanno come proprio fine il vivere in accordo con la natura, che consiste nel vivere secondo la natura propria di ciascun essere. Quindi, si viene a delineare una serie di definizioni di τέλος progressiva e conforme alla natura specifica dell'essere di volta in volta in questione: vivere secondo la natura vegetale; vivere secondo la natura animale (cioè ‘καθ'ὄρμην’, secondo l'impulso e quindi secondo istinto); vivere secondo l'anima razionale (cioè ‘κατὰ λόγον’).<sup>167</sup> Ecco che rivediamo

---

*secundum naturam vivere, quod ita interpretemur: vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente*” (Cicerone, *De finibus*, V, 24-26).

<sup>166</sup> “Sic, quod est extremum omnium appetendorum atque ductum a prima commendatione naturae, multis gradibus adscendit, ut ad summum perveniret, quod cumulatur ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta” (Cicerone, *De finibus*, V, 40).

<sup>167</sup> Tutta questa trattazione, esposta da Cicerone nel corso del V libro del *De Finibus* e che noi abbiamo riportato sinteticamente, ci permette di far riemergere gli aspetti di conflittualità tra scuola stoica e peripatetica nella concezione del fine. Gli Stoici, nel definire tutto quello che abbiamo detto rispetto al τέλος, divergono radicalmente dai Peripatetici, secondo i quali il fine consisterebbe non solo nel vivere κατὰ λόγον, ma anche nel vivere καθ'ὄρμην, cioè fruendo non solo della perfezione “spirituale”, ma anche di quella fisica, che conduce al raggiungimento dei principi naturali attraverso il καθήκον istintivo e su spinta del principio di auto-conservazione. Questa differenza nella concezione del τέλος riflette quanto già emerso nell'esempio dell'arciere (delineato dall'Arpinate in *De Finibus* III, 21-22), dove

coincidere tra loro il vivere secondo natura e il vivere secondo ragione, cioè con ὁμολογία; contemporaneamente al sorgere della ragione, ciò che veniva precedentemente fatto ai fini dell'auto-conservazione, conformemente alla natura fisica e quindi oggetto di dovere, viene ritenuto indifferente ai fini del sommo bene. Torneremo in seguito sulla questione degli indifferenti, quando analizzeremo la virtù come realizzazione concreta del τέλος umano. Tuttavia, nonostante le molte ed evidenti somiglianze, è necessario puntualizzare brevemente anche la differenza che intercorre tra i modi in cui vengono condotte le esposizioni ciceroniane del libro V del *De Finibus*, da una parte, e del libro III dall'altra. Questa differenza consiste essenzialmente in due modi diversi di concepire ed esplicitare lo sviluppo dell'essere umano e delle sue facoltà: infatti, se nell'esposizione del libro III si pone l'accento sull'ottenimento della consapevolezza di ciò in cui consiste l'ordine e l'armonia delle azioni, mediata dalla razionalità, nel V viene descritta una vera e propria realizzazione concreta da parte del soggetto della propria natura razionale, attraverso un susseguirsi di fasi che, dal modo in cui vengono esposte, sembrano ricalcare molto più da vicino la trattazione che Diogene offre sul medesimo argomento. La comprensione del sommo bene contenuta nel III libro non implica la comprensione di come qualcuno possa preservare o sviluppare se stesso, dinamiche, queste, esplicitate nel V, ma piuttosto come egli possa mantenersi in uno stato di ὁμολογία con la natura dopo essere pervenuto alla conoscenza razionale e consapevole del *summum bonum*. L'esposizione del libro V, da parte sua, mette maggiormente in luce come il modo di intendere il vivere secondo natura si modifichi nel corso dello sviluppo delle facoltà, passando dall'essere inteso come vivere in accordo con gli impulsi finalizzati alla propria auto-conservazione, al vivere secondo ragione, cioè secondo la facoltà propria dell'essere umano, in quanto parte della natura universale.<sup>168</sup> Evidentemente, al fine del nostro

---

vengono messi a confronto proprio il καθήκον e l'*honestum*, nell'indagine che ruota attorno alla definizione del sommo bene. L'esposizione dell'οικείωσις contenuta nel V libro, quindi, deve essere vista in relazione proprio a questa necessità da parte di Cicerone di separare la dottrina sul sommo bene stoica da quella peripatetica, andando così però a snaturare in parte quanto da lui già sostenuto nel III libro. Ci soffermeremo ulteriormente su quest'ultima distinzione nel corso del prossimo paragrafo.

<sup>168</sup> "The point is that Book III does not rest ultimately upon a self-realizationist doctrine as does in Book V, and that the account of moral development in the former contains a crucial idea entirely lacking in the doctrine of Antiochus in the latter. [...] The crucial event here is not a realization by the person of what his own nature consists in, but rather an awareness of the "order and harmony of conduct"; and his understanding of the good does not involve the understanding of how he may preserve and develop

ragionamento risultano fondamentali entrambe le prospettive, dal momento che ci permettono di farci comprendere a trecentosessanta gradi da una parte come arrivare alla conoscenza del τέλος, e, dall'altra, come si arrivi allo sviluppo perfetto della propria natura individuale mediante l'ottenimento della razionalità come propria facoltà principale, facoltà quantomai necessaria alla realizzazione del τέλος stesso attraverso, come vedremo, gli *honeste facta*.

Abbiamo quindi visto che Cicerone, a partire da un concetto di natura strettamente interconnesso con quello di valore, arriva definire il *summum bonum* passando attraverso la trattazione dell'οικείωσις. Il τέλος dell'essere umano si ricava, quindi, anche nel caso di questo autore, a partire da un'attenta esposizione del processo di appropriazione, un processo che, a differenza di quanto descritto da Diogene Laerzio, risulta basarsi sullo sviluppo della natura individuale.

## 2.2 Il confronto con Diogene Laerzio.

Prima di continuare ad analizzare specificamente i concetti di ὁμολογία e di τέλος in tutte le loro principali sfumature di significato, è giusto soffermarsi quanto necessario sulle analogie e le differenze che intercorrono tra le versioni di Cicerone e Diogene Laerzio intorno al modo in cui, nei loro testi, intendono la natura e il suo intervento nella definizione del fine umano.

Innanzitutto, entrambi i nostri autori, attraverso le loro rispettive disamine, giungono al medesimo esito, ovvero alla determinazione dell'acquisizione della ragione come momento culminante non solo dell'οικείωσις ma anche dell'intera vita dell'essere umano, per il quale il vivere secondo la perfetta ragione rappresenta il τέλος. Al fine di riappropriarci di una visione d'insieme e di riassumere quanto enunciato, può essere utile proporre una riflessione avanzata da Max Pohlenz. Lo studioso tedesco, infatti, nella sua interpretazione del processo di οικείωσις ed evidenziando proprio la dimensione della razionalità, sottolinea:

---

his own nature, notably through such things as the performance of *honeste facta*" (White, 1979, p. 153-156). Cfr. Vimercati, 2007, p. 593.

Il primo istinto [quello a cui noi ci siamo più volte riferiti come la πρώτη ὁρμή] è diretto a sviluppare e conservare la nostra essenza naturale. Fanno parte di questa essenza la salute e la forza, come pure la bellezza fisica, la struttura regolare del corpo nel suo complesso e delle singole membra, il normale funzionamento degli organi di senso e finalmente anche le attitudini psichiche, come la memoria e l'intelligenza, e la loro concretizzazione nell'atto conoscitivo. Queste sono 'le prime cose secondo natura', τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. Se la natura ci ha infuso l'appetizione di esse, vuol dire che sono di per sé appetibili; esse rappresentano per l'uomo i primi valori [cioè sono i principi naturali ottenibili attraverso i doveri]. Infatti, il nostro rivolgerci verso l'io fa sì che noi non percepiamo solo le cose esterne, ma le mettiamo in rapporto con la nostra essenza e diamo loro un valore a seconda che la favoriscano o no. Insieme alla οἰκείωσις è quindi innata nell'essere vivente anche la tendenza a valutare.<sup>169</sup> Da principio questa tendenza è puramente istintiva, e l'animale resta sempre a tale livello; invece già il bambino, in virtù delle sue disposizioni razionali, lo supera, procedendo, di là dalle semplici percezioni di valore, alla formazione di concetti di valore. Egli scopre a poco a poco che 'utile' e 'buono' deve essere ciò che favorisce e conserva la sua esistenza, mentre il contrario di ciò è 'dannoso' e 'cattivo'. In un primo luogo tali concetti sono ancora oscuri e imprecisi e per sua esistenza il bambino naturalmente intende la sua natura non ancora completamente sviluppata e prevalentemente animale. Ma quando più tardi il λόγος si sviluppa e prende coscienza di se stesso, l'οἰκείωσις si rivolge verso il λόγος perché riconosce in esso l'intima vera essenza dell'uomo e nel puro dispiegarsi della ragione ciò che è veramente 'secondo natura' e 'buono' per l'uomo.<sup>170</sup>

Questa lucidissima analisi, dalla quale non possiamo prescindere, evidenzia proprio l'evoluzione, alla quale abbiamo più volte rivolto l'attenzione in questo capitolo, che si compie nell'essere umano e che conduce inevitabilmente ad osservare come sia possibile pervenire alla definizione del τέλος partendo proprio dall'οἰκείωσις e percorrendone i vari stadi. L'uomo passa dalla fase istintiva a quella razionale, riuscendo a realizzare, così, un tipo di οἰκείωσις a lui più appropriato e in accordo con

---

<sup>169</sup> Vd. capitolo II, dove ci siamo soffermati proprio su questo, dimostrando come nella percezione sia presente sin dall'inizio anche un momento di conoscenza istintivo e pre-razionale (pp. 43-44).

<sup>170</sup> Vd. Pohlenz, 1978, pp. 231-232.

la propria natura: si assiste quindi ad una οικείωσις che si configura sempre più come processo di appropriazione delle facoltà corrispondente al grado di perfezionamento di queste ultime e, per questo, culminante nell'appropriazione del λόγος come di quella cosa che l'essere umano percepisce come più propria secondo natura. Pertanto, la necessità di auto-conservazione negli esseri umani deve necessariamente manifestarsi, quando la ragione si sia pienamente sviluppata, nella vita in accordo con la ragione.<sup>171</sup> È alla luce di questo che possiamo affermare che all'essere umano deve corrispondere un fine che vada oltre alla semplice auto-conservazione, o, se vogliamo, che all'auto-conservazione dell'essere umano deve corrispondere un andare oltre al semplice ottenimento e al mantenimento delle “prime cose secondo natura”. Questo “andare oltre” è appunto rappresentato dall'ὁμολογία, cioè dall'accordo coerente e razionale degli atti secondo natura, definita come il *summum bonum* per l'essere dotato di razionalità. Quindi, se da un lato i principi naturali si ottengono mediante il dovere secondo i dettami dell'οικείωσις “auto-conservativa”, dall'altro l'ὁμολογία, cioè il *summum bonum* e il τέλος, si ottiene come compimento dell'οικείωσις “razionale”. Tuttavia, sebbene entrambi gli autori pervengano a questa stessa conclusione, è bene notare come ciò avvenga attraverso due strade che possiamo considerare parallele e che riflettono due modi complementari di intendere la natura. Diogene Laerzio fa riferimento, nella sua trattazione, alla φύσις concepita in senso universale e orientata verso le specie, mentre Cicerone si serve di un concetto di natura intesa dal punto di vista individuale genetico.

In particolare, da una parte, nella disamina di Diogene, la φύσις universale “assume ruoli diversi in funzione delle facoltà che attribuisce ad una determinata specie”<sup>172</sup> e, secondo il principio di sussidiarietà, delega a ciascun individuo, in base alla sua specie, tutto quello che può nella prospettiva della sua sopravvivenza, riservando a se stessa solo quelle funzioni che l'individuo come tale non potrebbe compiere. Così si avrà un'azione e un intervento della natura nelle sue creature progressivamente minore, dalle piante agli esseri umani, secondo le facoltà di ciascuna specie; in questo modo si otterranno diverse definizioni del fine, come abbiamo visto, dal momento che esso è

---

<sup>171</sup> Vd. White, 1979, p. 4.

<sup>172</sup> Vd. Radice, 2000, p. 199.

concepibile sia in senso specifico sia in senso universale, e, contemporaneamente, cambia di valore in base al livello della scala biologica in cui si trova.<sup>173</sup> La natura procede così per “somma di facoltà”<sup>174</sup>, e l’aggiunta di ogni facoltà comporta un mutamento sia della natura (individuale) sia del fine.

Dall’altra parte, Cicerone segue una prospettiva, come già detto, individuale: la sua trattazione, infatti, procede esaminando di volta in volta le fasi di sviluppo genetico che caratterizzano l’evoluzione della specie umana, tralasciando, almeno nel libro III, i diversi gradi di influenza che la natura universale ha sulle diverse specie. L’autore pertanto rende conto dell’evoluzione del soggetto e delle sue trasformazioni nel corso delle sue fasi evolutive fino alla nascita in lui della ragione.<sup>175</sup> Così, i punti centrali risultano essere, da una parte, la dottrina del dovere (καθήκον), e, dall’altra, il modo di pervenire al τέλος, che non viene dedotto dalle disposizioni universali della φύσις, ma che invece nasce nell’essere umano stesso attraverso lo sviluppo della razionalità individuale e della sua presa di consapevolezza. Questi due pilastri del ragionamento ciceroniano sono tenuti insieme sempre dalla natura, concepita in questo caso, come abbiamo visto, come ciò che conferisce valore a tutte le realtà; è da tale assunto che è possibile derivare il fatto che ha valore ciò che è in accordo con la natura, e che in questa ὁμολογία risiede il *summum bonum*.

### **3. I significati e le sfumature del τέλος: dall’ὁμολογία alla virtù.**

Dopo aver compreso in che modo i nostri due autori pervengono ad una definizione, tutto sommato condivisa, del τέλος, arrivando a considerarlo come l’esito del processo di οἰκειώσις<sup>176</sup>, pur partendo da prospettive diverse sul concetto di natura, in questo

---

<sup>173</sup> Cfr. Radice, 2000, p. 200-201. Lo studioso evidenzia che, in questo contesto, il τέλος corrisponde sempre genericamente alla definizione del “vivere in conformità con la natura”, ma questo può tradursi in “vivere in conformità con la natura individuale”, oppure “vivere in conformità con la natura del cosmo”, poiché la seconda è una specificazione della prima, dato il concetto di φύσις emerso, oppure ancora in “vivere in conformità con i doveri” o “con la virtù”; il tutto a seconda del livello di facoltà naturale a cui ci assestiamo.

<sup>174</sup> Vd. Radice, 2000, p. 206.

<sup>175</sup> Vd. Radice, 2000, p. 206.

<sup>176</sup> Secondo Striker, la teoria dell’οἰκειώσις nasce in prima battuta proprio per “supportare la concezione stoica del τέλος” (“to support the Stoic conception of the τέλος”), vd. Striker, 1996, p. 282.

paragrafo andremo a definire più nel dettaglio le principali sfaccettature in cui il “vivere in accordo con la natura” può, secondo gli Stoici, concretizzarsi nella vita degli esseri umani. Cercheremo, innanzitutto, di capire perché il seguire la natura venga considerato come la migliore formulazione del fine da parte della Stoa, per poi addentrarci nell’insieme delle diverse concezioni particolari che gli Stoici avevano del τέλος, arrivando quindi a dare finalmente forma e sostanza al modello di vita virtuosa che costituisce il saggio.

### 3.1 Il significato di ‘τέλος’.

Tutto quello che abbiamo finora detto sul τέλος è stato ricavato dalla lettura dei testi di Cicerone e di Diogene Laerzio, i quali, nelle loro pur diverse linee espositive, pervengono a parlare del fine nel momento in cui associano il ruolo giocato dalla φύσις all’οικείωσις, arrivando, come abbiamo visto, a definirlo come il vivere in ὁμολογία con la natura. Tuttavia, questo è stato fatto dando per scontato cosa effettivamente gli Stoici intendessero con ‘τέλος’, questione che ora merita sicuramente qualche approfondimento. Ciò ci permetterà di avere poi la strada spianata per poter definire in maniera assoluta le diverse sfaccettature che il fine assume a seconda del punto di vista da cui lo osserviamo.

Un autore a cui possiamo fare riferimento per ottenere una panoramica sufficientemente completa di cosa gli Stoici intendessero con ‘τέλος’, oltre alle testimonianze e alle rispettive sue formulazioni che abbiamo già considerato nel primo capitolo<sup>177</sup>, è Giovanni Stobeo, il quale, riprendendo ed esponendo le teorie di Ario Didimo, definisce il fine in questo modo:

Il fine (τέλος) è definito in tre modi diversi dai seguaci di questa scuola (gli Stoici). In senso proprio dovrebbe essere il “bene finale” (τελικὸν ἀγαθόν), come quando chiamano fine la coerenza (ὁμολογία). D’altra parte, il fine lo chiamano anche “scopo” (σκοπόν), come quando si riferiscono alla vita coerente (τὸν ὁμολογούμενον βίον)

---

<sup>177</sup> Vd. capitolo I, pp. 27-29.

secondo il predicato connesso. Un terzo significato di fine è la massima aspirazione (τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν), a cui tutto si riconduce. Loro credono che il fine e lo scopo differiscano: lo scopo, sostengono, è il corpo (σῶμα) stesso, che le persone cercano di ottenere quando mirano alla felicità (εὐδαιμονία).<sup>178</sup>

Il testo poi prosegue così:

Dicono che il fine consiste nell'essere felici (τὸ εὐδαιμονεῖν), e che appunto a ciò si dirige ogni nostra azione, mentre l'essere felici non si attua in vista di nient'altro. Questo consiste (ὑπάρχειν) nel vivere secondo virtù (κατ' ἀρετὴν ζῆν), o nel vivere in modo coerente (ὁμολογουμένως ζῆν), oppure, che è lo stesso, secondo natura (κατὰ φύσιν ζῆν). Zenone dà questa definizione della felicità: la felicità è una vita dal corso prospero; Cleante nelle sue opere adotta la medesima definizione e Crisippo e quelli dopo di lui, pur sostenendo che felicità e vita felice non sono cose fra loro estranee, dicono poi che la felicità è lo scopo, e invece vivere in condizioni di felicità, cioè essere felici, è il fine. Da ciò risulta chiaramente che espressioni del tipo "vivere secondo natura" (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν), "vivere una vita bella" (τὸ καλῶς ζῆν), "vivere bene" (τὸ εὖ ζῆν), "vivere una vita bella e buona" (τὸ καλὸν κάγαθόν), "virtù e ciò che partecipa di virtù" (ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς) sono sinonime. E poi ogni cosa bella è anche buona, e ogni cosa brutta è cattiva. Pertanto, anche per gli Stoici il fine equivale ad una vita secondo virtù.<sup>179</sup>

Stobeeo ci permette di entrare così per la prima volta dentro la dottrina stoica del τέλος, partendo proprio concetto del τέλος stesso, bypassando, almeno momentaneamente la

---

<sup>178</sup> Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν λέγεσθαι τέλος ἐν τῇ φιλολόγῳ συνηθείᾳ, ὡς τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγορημα· κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι (Giovanni Stobeeo, *Eclogae*, II, 76, 16; *SVF*, III, 3).

<sup>179</sup> Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐ ἔνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἔνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταυτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρω τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρῦσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. Δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τὸ καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν 'τὸ καλὸν κάγαθόν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'· καὶ ὅτι πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρὸν κακόν· δι' ὃ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ἴσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ (Giovanni Stobeeo, *Eclogae*, II, 77, 16; *SVF*, III, 16).

dottrina dell'appropriazione e l'influenza della φύσις su questa. Ci troviamo quindi proiettati direttamente nel cuore della speculazione stoica intorno al fine, tanto che lo stesso Troels Engberg-Pedersen<sup>180</sup> prende come riferimento proprio questi passaggi per presentare le sue riflessioni sulla dottrina del fine secondo la Stoa. Dall'analisi di Engberg-Pedersen risulta chiara fin da subito la necessità mostrata dagli Stoici di distinguere tra due modalità diverse di intendere il fine, che viene definito prima τέλος e poi come σκοπός, cioè come predicato da una parte, e come oggetto corporeo dall'altra; questa opposizione riflette una corrispondente distinzione ontologica, la quale emerge in un passaggio successivo, laddove Giovanni Stobee espone la fondamentale differenza tra l'αἰρετόν e l'αἰρετέον:

A parer loro, c'è una bella differenza tra il “preferito” (αἰρετόν) e il “preferibile” (αἰρετέον). Ogni bene è “preferito” [è una cosa che si vuole avere, è un oggetto di scelta], invece la condizione virtuosa (ὠφέλημα) è un “preferibile” [è qualcosa che si vuole essere e che *deve* essere scelto]: il buono stato assume questo significato in quanto possiede il bene. Per questo noi scegliamo [di essere] quello che è “preferibile” (τὸ αἰρετέον) [quello che si vuole essere]: per esempio l'essere saggi (τὸ φρονεῖν), che ha tale significato perché possiede la saggezza. Il “preferito” [ciò che si vuole avere] non è oggetto di preferenza [non scegliamo d'esserlo]: piuttosto scegliamo di averlo [è oggetto di scelta].<sup>181</sup>

Successivamente, Stobee si sofferma su tale questione in maniera più approfondita:

A loro giudizio corre una bella differenza fra il “preferito” [oggetto di scelta] e il “preferibile” [ciò che deve essere scelto], fra il “desiderato” e il “desiderabile”, fra il “preteso” [ciò che si pretende di avere] e il “pretendibile” [ciò che si pretende di essere, o che deve essere preteso], fra l'“accettato” [ciò che si accetta di avere] e l'“accettabile” [ciò che si accetta di essere, o che deve essere accettato]. Preferiti [oggetti di scelta], desiderati, pretesi e accettati sono i beni. Invece, le condizioni

---

<sup>180</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 27-30.

<sup>181</sup> Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἰρετόν καὶ τὸ αἰρετέον. Αἰρετόν μὲν εἶναι <ἀγαθόν> πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. Δι' ὃ αἰρούμεθα μὲν τὸ αἰρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἰρετόν οὐκ αἰρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἅπα, ἔχειν αὐτὸ αἰρούμεθα (Stobee, *Eclogae*, II, 78, 7; *SVF*, III, 89).

vantaggiose (ὠφελήματα) sono stati che sono “preferibili”, desiderabili, pretendibili e ammissibili, in quanto sono predicati (κατηγορήματα) che si connettono ai beni. Noi infatti preferiamo <essere> le cose preferibili, vogliamo <essere> ciò che si vuole <essere>, e desideriamo <essere> ciò che è desiderabile <essere>. Le scelte, i desideri, gli atti di volontà fanno parte dei predicati, e così pure gli impulsi. Analogamente, noi vogliamo possedere e scegliamo i beni, e per questo i beni sono preferiti [oggetti di scelta], pretesi e desiderati. Insomma, noi preferiamo avere la saggezza e la temperanza, ma per Zeus, non preferiamo avere l’essere saggi e temperanti, perché questi sono incorporei e predicati.<sup>182</sup>

Dopo aver evidenziato come in questi passaggi l’autore tratti della importante distinzione ontologica tra oggetti corporei e predicati (anche definiti ‘ἀσώματα’, incorporei), espressa rispettivamente dell’uso dei suffissi verbali ‘-τος’ e ‘-τέος’, Engberg-Pedersen spiega che il suffisso ‘-τος’ viene normalmente usato per riferirsi ad una qualche *cosa* come oggetto di un’azione raccomandata, mentre il suffisso ‘-τέος’ viene usato per riferirsi all’azione stessa in quanto raccomandata. Pertanto, quando un qualche oggetto viene definito αἰρετόν, cioè preferito, dapprima si pensa a questo in quanto oggetto (corporeo) e secondariamente a ciò che deve essere fatto con tale oggetto; al contrario, quando qualcosa viene definito αἰρετέον, preferibile, lo si pensa prima come qualcosa che *deve* essere fatto e solo in seguito si pensa alla cosa corporea che sarà oggetto di tale azione. Quello che gli Stoici sembrano fare è applicare la loro distinzione ontologica tra il mondo stesso, che è materiale e corporeo, e la consapevolezza del mondo, che appartiene al livello del λεκτόν<sup>183</sup>, ovvero del dicibile, all’analisi del processo di scelta.<sup>184</sup> In sintesi: l’αἰρετόν corrisponde all’oggetto di scelta (nel testo corrisponde al bene) che si vuole possedere e che effettivamente viene scelto, mentre l’αἰρετέον è ciò che deve essere scelto in quanto si accompagna

---

<sup>182</sup> Διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἰρετόν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτόν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλευτόν καὶ βουλευτέον καὶ ἀποδεκτόν καὶ ἀποδεκτέον. Αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ· τὰ δ’ ὠφελήματα αἰρετέα καὶ βουλευτέα καὶ ὀρεκτέα> καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακεείμενα δ’ ἀγαθοῖς. Αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλευτέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ τὰγαθὰ ἐστὶ. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα (Giovanni Stobaeo, *Eclogae*, II, 97, 15; *SVF*, III, 91).

<sup>183</sup> Sulla questione del λεκτόν, vd. Alessandrelli, 2013.

<sup>184</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 26-27.

necessariamente all'oggetto scelto, andando a definire così lo stato dell'essere di chi possiede. Riprendendo l'esempio di Stobeo, noi scegliamo di possedere la saggezza, non di possedere l'essere saggi: quest'ultima condizione, infatti, è preferibile e non preferita, è un αἰρετέον, in quanto non è un oggetto corporeo, ma un predicato. Di chi possiede la saggezza (oggetto corporeo), dopo averla scelta (in quanto è un oggetto di scelta, un αἰρετόν, un preferito) *si dice* (ecco la sfera ontologica del λεκτόν) che è saggio, quindi l'essere saggio è un αἰρετέον, un predicato che caratterizza colui o colei che possiede la saggezza e che si accompagna a quest'ultima. I beni (τὰ ἀγαθὰ) rientrano quindi tutti nella sfera dei preferiti, cioè degli oggetti di scelta, e afferiscono al mondo corporeo, mentre le condizioni vantaggiose (ὠφελήματα), afferenti alla dimensione ontologica dei predicati in quanto si accompagnano ai beni scelti e vanno a definire lo stato di chi li possiede, in quella dei preferibili.

Torniamo ora alla definizione del τέλος che Giovanni Stobeo riporta: si tratta ora, sempre seguendo la linea interpretativa di Engberg-Pedersen, di capire in che modo la distinzione tra oggetto corporeo e predicato, tra αἰρετόν e αἰρετέον, possa applicarsi anche al modo in cui ci si interfaccia con l'ottenimento del fine. Il τέλος appartiene allo status ontologico di corpo o di predicato?

La prima cosa da notare, è che gli Stoici sembrano voler separare, nei due testi riportati precedentemente, le diverse definizioni di 'τέλος' in base alla distinzione ontologica tra oggetti corporei e predicati. Dal primo passaggio<sup>185</sup>, emerge che il τέλος vero e proprio appartiene al dominio dei predicati, mentre il fine inteso come scopo (σκοπός) è un oggetto corporeo. Lo scopo è infatti esplicitamente definito 'il corpo stesso' (σῶμα) che gli esseri umani cercano di ottenere quando mirano alla felicità (εὐδαιμονία), cioè è il fine inteso come una entità materiale. Invece, per quanto riguarda il τέλος in senso predicativo, esso figura come il predicato espresso dalla formula 'ὁμολογουμένως ζῆν', oppure 'ὁμολογεῖσθαι', che ben si accorda con l'inizio del secondo passaggio, dove il fine viene definito come il vivere in accordo con la virtù, cioè secondo ὁμολογία e in accordo con la natura. In questo senso, dire che il τέλος è un predicato significa dire che esso corrisponde a quella condizione che si

---

<sup>185</sup> Vd. nota 178.

accompagna a certi beni posseduti e ottenuti, cioè gli scopi, condizione che comporta necessariamente la felicità (εὐδαιμονία). Proprio rispetto a questo stesso concetto di felicità si può sviluppare la medesima divisione tra corpi e predicati: dato che, come abbiamo letto, felicità e fine sembrano fungere da sinonimi l'uno dell'altro, soprattutto se consideriamo la matrice aristotelica della definizione stoica del τέλος, possiamo analizzare anche l'εὐδαιμονία secondo questa stessa distinzione ontologica. Stobeo ci dice che l'essere felici (τὸ εὐδαιμονεῖν), così come l'ottenere la felicità (τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας), sono identificati come τέλος in senso predicativo laddove proprio quest'ultimo, alla fine del secondo passaggio, viene contrapposto al fine inteso come corpo (σκοπός): l'essere felici non è quindi un oggetto da ottenere, ma piuttosto una condizione che si accompagna ad un oggetto corporeo. Dall'altra parte, invece, la felicità (εὐδαιμονία) e la vita felice (εὐδαίμονος βίος), sono fini considerati dal punto di vista dei corpi, cioè sono scopi.

Allo stesso modo, riflettendo quanto appena detto per le diverse declinazioni ontologiche della felicità, possiamo tentare di sviluppare una suddivisione degli altri modi di definire il fine a seconda che esso venga inteso come predicato o come oggetto corporeo. Il τέλος in senso predicativo, dice Stobeo, è il vivere secondo virtù, oppure in modo coerente (secondo ὁμολογία), oppure ancora secondo natura; queste definizioni si aggiungono a quelle appena descritte dell'essere felici e dell'ottenere la felicità. Dall'altra parte, il τέλος in senso oggettivo/corporeo, oltre alla felicità e alla vita felice, corrisponde al cosiddetto 'bene finale' (τελικὸν ἀγαθόν, o *summum bonum*, per riprendere il termine di Cicerone), anche detto ὁμολογία, oppure vita in ὁμολογία (ὁμολογουμένως βίος).

Possiamo fare un ulteriore passo avanti inserendo nel ragionamento la virtù, al fine di scoprire anche il suo ruolo nella determinazione del fine. Considerando infatti che sempre Stobeo ci dice che buono è "tutto ciò che è virtù o ha parte della virtù"<sup>186</sup>, e poiché le cose che hanno parte della virtù sono le azioni che esprimono virtù, allora possiamo dire, applicando questa definizione al τελικὸν ἀγαθόν, che il bene finale, esemplificato da Stobeo stesso nell'ὁμολογία, è la virtù, mentre lo scopo definito come

---

<sup>186</sup> Ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα: φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς (Giovanni Stobeo, *Eclogae*, II, 57, 19; *SVF*, III, 70).

la vita in ὁμολογία, cioè in ultima istanza l'ὁμολογία messa in pratica nel corso della vita, corrisponde agli atti virtuosi. Quindi, il bene finale, che è l'ὁμολογία, è anche la virtù. Per completare la panoramica sulla virtù come ulteriore declinazione del fine, possiamo aggiungere alla definizione appena proposta quello che ci dice Diogene Laerzio:

Ma gli Stoici danno un'altra più particolare definizione del bene come la “perfezione di ciò che è razionale secondo natura, in quanto è razionale (τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ)”. Tale è la virtù e ciò che ne partecipa sono le azioni virtuose e gli uomini virtuosi.<sup>187</sup>

Quindi, non solo è possibile affermare che il bene finale è l'ὁμολογία intesa come virtù, ma anche che esso ha in sé un elemento di razionalità intrinseca, fattore che ci permette di ricollegare il fine alla dimensione razionale, fondamentale anche nella declinazione ciceroniana e diogeniana del fine, secondo la quale al vivere in ὁμολογία corrisponde il vivere secondo ragione. Il cerchio si chiude perfettamente se consideriamo quello che Stobeo ci dice sul τέλος inteso in senso predicativo, e cioè che esso corrisponde proprio al vivere secondo virtù.<sup>188</sup>

Ricapitolando, il τέλος secondo gli Stoici, almeno stando alle testimonianze forniteci da Stobeo e dall'interpretazione di Troels Engberg-Pedersen, può essere inteso da due prospettive ontologiche diverse, quella corporea e quella predicativa<sup>189</sup>, le quali corrispondono alla distinzione, descritta in precedenza, rispettivamente tra preferiti e preferibili, quindi tra oggetto di scelta e ciò che deve essere scelto, cioè tra αἰρετόν e αἰρετέον. Gli atti virtuosi, attraverso i quali l'ὁμολογία viene messa in atto nel corso della vita, l'ὁμολογία stessa, la felicità (intesa come il corpo stesso che le persone cercano di ottenere quando mirano all'εὐδαιμονία come τέλος) e la vita felice rientrano

---

<sup>187</sup> Ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθόν, 'τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ [ἦ] ὡς λογικοῦ.' Τοιοῦτο δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν, ὥστε μετέχοντα τὰς τε πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 94).

<sup>188</sup> Vd. T. Engberg-Pedersen, 1990, pp. 27 e ss.

<sup>189</sup> Secondo lo studioso danese, il fatto che il τέλος venga inteso come ultimo oggetto di desiderio sarebbe un'eredità aristotelica, mentre il contributo stoico di intendere il fine in senso predicativo costituirebbe una vera e propria innovazione: “We saw that the Stoics understood the τέλος both as the ultimate object of desire (the Aristotelian heritage) and as a predicate (their own innovation)” (Engberg-Pedersen, 1990, p. 30).

tutti nella sfera degli σκοποί, cioè degli oggetti corporei che vengono scelti (in questo senso rientrano tra gli αἰρετά) quando si mira al fine; tutti questi possono essere ricondotti alla perfezione di ciò che è razionale in quanto è razionale. Dall'altra parte, invece, troviamo il τέλος in senso incorporeo e predicativo, il fine in senso proprio secondo gli Stoici<sup>190</sup>, che corrisponde a quello stato preferibile (αἰρετέον) che si accompagna al possesso degli σκοποί e che si traduce come vivere virtuosamente (cioè compiere atti virtuosi), vivere in accordo e in ὁμολογία con la natura, essere felici (τὸ εὐδαιμονεῖν) e ottenere (τὸ τυχεῖν) la felicità, e ancora vivere secondo razionalità; tutti stati, questi, che devono essere scelti ma che non possono essere oggetto di scelta loro stessi, dal momento che, come si diceva, “noi preferiamo avere la saggezza e la temperanza, ma per Zeus, non preferiamo avere l'essere saggi e temperanti, perché questi sono incorporei e predicati”.<sup>191</sup> Queste condizioni, quindi, si accompagnano al nostro avere saggezza o temperanza, così come il nostro essere virtuosi (e quindi razionali, in ὁμολογία e felici) (τέλος) è una condizione che si accompagna al nostro scegliere di compiere atti virtuosi (σκοπός).

A questo punto abbiamo esplorato approfonditamente tutte le diverse interpretazioni ontologiche che gli Stoici danno del fine, a partire dalla distinzione tra preferiti e preferibili, per arrivare a quella tra oggetto corporeo e predicato che caratterizza due modi diversi di intendere il τέλος. Ma come si inserisce tutto questo nella riflessione ciceroniana intorno al fine, tenendo conto anche della sua teoria del dovere? È possibile applicare queste categorie ontologiche anche al discorso dell'Arpinate? E come viene intesa da lui una vita vissuta secondo il fine, cioè una vita saggia?

### 3.2 La prospettiva ciceroniana sul τέλος.

Iniziamo questa riflessione proponendo come punto di partenza il passo che più di tutti ci permette di entrare nel vivo di questi interrogativi, mettendo in risalto le peculiarità del *summum bonum* (il τέλος secondo Cicerone) e la sua differenza rispetto ai principi

---

<sup>190</sup> Vd. Engberg-Pedersen, 1990, p. 28.

<sup>191</sup> Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα (Giovanni Stobeeo, *Eclogae*, II, 97, 15; *SVF*, III, 91).

naturali e al dovere, per aiutarci a comprendere come venga a concretizzarsi nella vita etica il fine dell'essere umano. Dobbiamo sempre considerare il fatto che ci troviamo all'interno della descrizione di quello stato evolutivo del soggetto che, al culmine del proprio processo di οἰκείωσις, è giunto ad appropriarsi della propria facoltà più alta, ovvero della razionalità; quello che Cicerone espone, quindi, è da considerare come una descrizione di come si potrà attuare il fine e il percorso verso quest'ultimo da parte dell'individuo che si trova nel pieno possesso della razionalità:

Quanto ai principi naturali (*prima naturae*), nessuno invece è da ricercare per se stesso. [22] Ma quelli che ho definito come doveri partono dai principi naturali. Quindi è necessario stabilire un nesso di relazione di quelli in confronto a questi, per ottenere che risulti esatta l'asserzione che tutti i doveri si riferiscono al conseguimento dei principi naturali, non però nel senso che ciò si identifichi con l'estremo dei beni, poiché non si verifica un atto di onestà (*honestactio*) nelle prime propensioni naturali; questo, infatti, è successivo e di origine posteriore, come ho già detto. Esso, tuttavia, è conforme a natura (*secundum naturam*) ed esercita su di noi un'attrattiva molto superiore a quella di tutto ciò che gli precede. Ma da questo bisogna anzitutto eliminare l'errore di credere che si abbia come conseguenza l'esistenza di due beni estremi. Infatti, se uno si fosse prefisso di cogliere un bersaglio con un giavellotto o una freccia, così come noi parliamo di termine estremo a proposito del bene, dovrebbe far di tutto, restando in tale similitudine, per cogliere il bersaglio; e tuttavia appunto questo far di tutto per realizzare l'intento sarebbe per lui, direi quasi, il suo termine estremo (*ultimum*), come per noi quando parliamo del sommo bene riferendoci alla vita, mentre invece il fatto di colpire il bersaglio sarebbe per così dire cosa da prescegliere, ma non da ricercare.<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> “*Eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. [22] Cum vero illa, quae officia esse dixi, proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae, nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio; consequens enim est et post oritur, ut dixi. Est tamen ea secundum naturam multoque nos ad se expetendam magis hortatur quam superiora omnia. Sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet, ut duo sint ultima bonorum. Etenim, si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, [sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet] huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum” (Cicerone, *De officiis*, III, 21-22).*

Da una parte troviamo i principi naturali (*prima naturae*), che possiamo far coincidere con tutte quelle cose che già ascritto al gruppo dei ‘τὰ πρότα κατὰ φύσιν’, cioè tutto ciò di cui ci si deve appropriare in funzione dell’auto-conservazione e il cui atto di appropriazione da parte del soggetto (animale o razionale) è stato definito come ‘dovere’ (καθῆκον). Dall’altra parte, il nostro autore ci dice però che tali principi ottenibili con un atto di dovere non possono essere il *summum bonum*, dal momento che il loro ottenimento nel corso delle prime propensioni naturali, e quindi in concomitanza con l’οἰκείωσις auto-conservativa, non prevede necessariamente un atto di onestà (nota che viene chiamato *honestum* il *summum bonum*, cioè l’ὁμολογία), il quale è attuabile solo in presenza di una completa maturazione della facoltà razionale nell’individuo, essendo proprio ciò che produce in noi un’attrattiva molto superiore rispetto al mero compimento del dovere (infatti Cicerone parla esplicitamente dell’azione onesta come di qualcosa che ha un’ “origine posteriore” rispetto all’atto di dovere). Quindi il *summum bonum* non è sicuramente un dovere, ma esso si concretizzerà, piuttosto, come quello stato dell’essere che si accompagna all’azione caratterizzata da onestà. Quest’ultima, che implica ὁμολογία, è quindi prerogativa esclusiva dell’esercizio della ragione da parte dell’essere umano, mentre il dovere può essere compiuto anche in presenza esclusiva dell’istinto o in assenza di piena razionalità (come nel caso degli animali, che compiono il dovere appropriandosi dei propri beni secondo natura, o come nel caso, come vedremo, dello stolto).

La trattazione di Cicerone prosegue con il famoso esempio dell’arciere, introdotto per spiegare meglio la differenza tra il dovere e l’azione onesta e, allo stesso tempo, per evitare l’accusa tradizionalmente mossa agli Stoici di ammettere due termini estremi del bene e per distinguere la propria dottrina da quella peripatetica. Il sommo bene non consiste, secondo l’etica stoica, nella mera fruizione dei principi naturali, ma nella ricerca delle cose secondo natura in modo conforme a tali principi, attuata quindi secondo ὁμολογία. È perciò in questa ricerca che risiede l’azione onesta vera e propria, mediante la quale si agisce al fine di ottenere quel *summum bonum* da ricercare per se stesso, ovvero l’ὁμολογία. Le azioni oneste vengono chiamate anche “azioni rette”

(*recte facta*), definizione che corrisponde al termine greco ‘κατορθώματα’<sup>193</sup>, da distinguere nettamente dai ‘καθήκοντα’.<sup>194</sup> Nell’esempio esposto da Cicerone, colpire il bersaglio rappresenta la fruizione del principio naturale, cioè la realizzazione del dovere, a cui si mira, mentre l’azione onesta risiede nel fare tutto il possibile per riuscire a colpirlo poiché se ne scorge l’accordo con la natura. Il colpire il bersaglio, cioè realizzare il dovere, non rappresenta quindi un bene in sé da desiderare. Per rimarcare ulteriormente questa tesi, possiamo riportare il seguente testo tratto dal quinto libro del *De Finibus*:

Ma fare ogni azione per raggiungere ciò che è conforme a natura (*secundum naturam*), anche se non lo si ottiene, fu sostenuto dagli Stoici come onesto, come sola cosa da ricercare per sé, come solo bene.<sup>195</sup>

Il sommo bene in quanto tale è l’accordo con la natura, mentre l’azione onesta, o retta, consiste nel far di tutto per raggiungere questa ὁμολογία, a prescindere dal suo esito sul piano delle azioni. Questa interpretazione del *summum bonum* ci permette di fare un ulteriore passo all’interno della dottrina etica esposta da Cicerone: quello che viene proposto da lui può essere definita come un’“etica delle intenzioni”, come la chiama Radice<sup>196</sup>, nella quale l’esito (il successo o l’insuccesso) dell’azione in quanto tale non ha alcuna rilevanza ai fini del bene. In questo senso, la virtù è perfetta in sé e non necessita di effettuazione. Infatti, ci dice Cicerone:

Tutto ciò che parte dalla sapienza deve essere senz’altro completo in tutte le sue parti, giacché in esso risiede ciò che diciamo da ricercare. Come è peccato tradire la patria,

---

<sup>193</sup> “*Quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant κατορθώματα, omnes numeros virtutis continent*” (Cicerone, *De finibus*, III, 24)

<sup>194</sup> Cfr. Moreschini, 1979, pp. 124-125. Anche Pohlenz spende diverse parole su questa distinzione, attribuendola a Zenone: “Elaborando la sua teoria dei valori Zenone stabilì una netta distinzione tra il bene che noi “scegliamo” spontaneamente perché conduce al fine della vita e i beni relativi che noi soltanto “accogliamo”. Con procedimento analogo, distinguendole dalle azioni assolutamente perfette (i κατορθώματα), chiama le azioni “secondo natura” “convenienti”, καθήκοντα. Nella lingua d’uso il vocabolo era impiegato per indicare le esigenze e gli obblighi che si pongono all’uomo in date circostanze.” (Pohlenz, 1978, p. 263)

<sup>195</sup> “*At vero facere omnia, ut adipiscamur, quae secundum naturam sint, etiam si ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt*” (Cicerone, *De finibus*, V, 20).

<sup>196</sup> Vd. Radice, 2000, p. 212.

far violenza ai genitori, spogliare i santuari, cose che consistono nell'effettuazione, così aver timore, mestizia, brama è pure peccato anche senza effettuazione. Però, come questi stati d'animo sono peccato non nelle loro manifestazioni posteriori e successive ma senz'altro ai loro inizi, così ciò che parte dalla virtù dev'essere giudicato retto fin dall'inizio della sua attuazione, non a realizzazione avvenuta.<sup>197</sup>

In questo consiste, quindi, la virtù, che nasce nel momento in cui l'essere umano dispone della perfetta razionalità che interviene soppiantando gli impulsi e gli istinti: nel fare tutto il possibile per realizzare il dovere, inteso come l'azione che fa ottenere i principi naturali e quindi ciò che è in accordo con la natura, a prescindere che questa tendenza si risolva negli atti concreti. Questo "fare tutto il possibile" corrisponde all'azione retta ed onesta (*honestactio*, o *recte factum*, o, in greco, *κατόρθωμα*) che, lo vedremo, partecipa pienamente della virtù e che quindi è retta a priori.

Tuttavia, si presenta ora un'aporia, riguardante proprio il passaggio dall'etica del comportamento – la quale si esplica attraverso l'attuazione del dovere – a quella delle intenzioni: secondo quanto appena detto, questa etica deve prescindere dai comportamenti quando si tratta del suo fine supremo, cioè l'accordo con la natura, e dovrebbe pertanto soppiantare il dovere a favore della sapienza; tuttavia, anche il dovere è conforme a natura e, di conseguenza, razionale, e possiederebbe anch'esso i caratteri della moralità. Come risolvere questa contraddizione?

Secondo Roberto Radice, la soluzione di ciò sta nel fatto che, al sorgere della ragione, ciò che era precedentemente valutato come conforme a natura (cioè alla natura fisica) e oggetto di dovere viene ora ritenuto indifferente ai fini del *summum bonum*. Torniamo all'esempio dell'arciere. Se interpretiamo il cogliere il bersaglio come la realizzazione del dovere (inteso come il raggiungimento del principio naturale), allora avremmo quattro possibilità: il raggiungere lo scopo, il non raggiungerlo, il far di tutto per raggiungerlo, o il non far di tutto per non raggiungerlo. Le prime due non dipendono completamente da noi, quindi non appartengono alla sfera etica; le altre due

---

<sup>197</sup> "Quicquid enim a sapientia proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus; in eo enim positum est id, quod dicimus esse expetendum. nam ut peccatum est patriam prodere, parentes violare, fana depeculari, quae sunt in effectu, sic timere, sic maerere, sic in libidine esse peccatum est etiam sine effectu. Verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt, sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima, non perfectione recta sunt iudicanda" (Cicerone, *De finibus*, III, 32).

dipendono da noi, e quindi sono azioni morali; infatti, permettono di distinguere lo stolto dal saggio. Le prime due possibilità sono inerenti esclusivamente alla fortuna, e sono pertanto da scegliere (*seligenda*) qualora si presentino, ma non vanno ricercate (*expetenda*), ossia non ci si deve impegnare nella loro ricerca, cosa riservata, questa, al *summum bonum*.<sup>198</sup> Nel sommo bene, quindi, entra solo la terza e la quarta possibilità, e quindi solo queste due possono concorrere alla felicità (altro nome per intendere il fine, come abbiamo visto) o al suo contrario.

Ma quindi a che servono i doveri e perché, se rientrano tra gli indifferenti, l'uomo dovrebbe comunque sentirsi vincolato ad essi? Cicerone presenta la propria risposta in questi termini:

Ma, pur affermando che è bene solo ciò che è onesto, è tuttavia una logica deduzione l'adempimento del proprio dovere, senza peraltro annoverare tale dovere né fra i beni né fra i mali. Vi è infatti in ciò qualcosa degno di approvazione, e di tal natura che se ne può rendere ragione; quindi, si può rendere ragione anche di un'azione degna di approvazione. Il dovere è un'azione compiuta in modo tale per cui si può dare ragione plausibile del suo adempimento. Di qui si comprende come il dovere sia un qualcosa di intermedio, che non si annovera né fra i beni né fra il loro contrario. E poiché fra ciò che non fa parte né della virtù né dei vizi c'è pur qualcosa che potrebbe essere di pratica utilità, tale elemento non deve essere abolito. Appartiene a questo genere anche una certa azione, ed è tale che la ragione richiede di compiere e fare qualcosa di ciò. Ma l'azione determinata dalla ragione la chiamiamo dovere. Dunque, il dovere è di tal genere che non si annovera né fra i beni né fra il loro contrario.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Da notare che ritorna anche qui la categoria dell'αἰρετόν, del preferito, nella quale sarebbe possibile inserire anche il dovere: sotto questa prospettiva, secondo i termini che abbiamo precedentemente definito, il dovere rientra pienamente tra le cose da scegliere, è cioè un preferito, e non qualcosa che deve essere scelto come preferibile (αἰρετέον), in quanto non ha valore in se stesso. A questa seconda categoria, infatti, appartiene solo il τέλος, che può essere inteso in senso predicativo o oggettivo.

<sup>199</sup> “*Sed cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis. Est enim aliquid in his rebus probabile, et quidem ita, ut eius ratio reddi possit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddi possit. Est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit. Ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis. Quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis, est tamen quiddam, quod usui possit esse, tollendum id non est. Est autem eius generis actio quoque quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum. quod autem ratione actum est, id officium appellamus. est igitur officium eius generis, quod nec in bonis ponatur nec in contrariis*” (Cicerone, *De finibus*, III, 58).

Pertanto, il dovere, pur essendo ascrivibile al gruppo degli intermedi, o degli indifferenti, è qualcosa di legato a doppio filo alla razionalità. Tuttavia, esso rimane sempre distinto dalla sapienza: quest'ultima, come detto, non ha bisogno di essere attuata per manifestare la sua razionalità, mentre il dovere deve essere giudicato *post factum*, e pertanto non è in sé completo. In ogni caso, però, in quanto è razionale, deve comunque essere compiuto dal saggio. Se il dovere in quanto tale non contribuisce alla felicità e non entra nella sfera etica, il non compiere il dovere rientra nella sfera etica, compromettendo così la felicità. Quindi, come continua a spiegare Radice, la stessa identica azione può valere come azione retta (*honesto actio*, di pertinenza esclusiva del saggio) o come dovere (di pertinenza anche dello stolto), a seconda del grado di consapevolezza con cui è compiuta, come viene esplicitato bene dal seguente esempio:

Se rendere giustamente un deposito si annovera fra le azioni rette, fa parte dei doveri rendere un deposito: con l'aggiunta di "giustamente" diventa un'azione retta, ma l'azione stessa del rendere in sé viene considerata un dovere.<sup>200</sup>

Quindi, in assenza della consapevolezza e della cognizione razionale della sua coerenza (ὁμολογία), l'atto di rendere il deposito non ha valore etico, non è né buono né cattivo. Quello che gli conferisce la dignità di azione retta è il fatto che tale azione viene compiuta "giustamente", cioè secondo razionalità. Contemporaneamente, però, il saggio non può agire al di fuori del dovere, al quale è lui che conferisce la razionalità e la coerenza che altrimenti non avrebbe.<sup>201</sup> Un'azione qualunque, quindi, può essere un dovere ma non un'azione virtuosa, mentre se un'azione è virtuosa sarà anche un dovere. Anche lo stolto può pagare le tasse (e quindi compiere il dovere, facendo

---

<sup>200</sup> "Si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere; illo enim addito 'iuste' fit recte factum, per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur" (Cicerone, *De finibus*, III, 59).

<sup>201</sup> "Crisippo diceva che chi ha raggiunto il grado delle funzioni proprie [dei doveri] immediatamente antecedente a quello della virtù (cioè del κατόρθωμα, la funzione propria perfetta) fa già tutto quel che farebbe anche il saggio, ma è ancora nel vizio perché gli mancano quella perfetta coerenza logica e quella saldezza interiore che è tipica della virtù e del saggio. L'etica stoica culmina perciò in un'esaltazione dell'intenzione morale; quel che rende un'azione perfettamente appropriata non è il suo contenuto materiale, né il suo concreto esplicarsi, ma è la disposizione dell'anima secondo cui l'agente sceglie il suo comportamento. Il saggio potrebbe, per esempio, voler salvare un uomo che annega o che rischia di morire in una casa che brucia, ma potrebbe essere impedito dalle circostanze esterne: perché ha le mani e le gambe legate, o perché gli amici lo trattengono a forza, o perché la casa è sbarrata. Dal punto di vista stoico egli ha comunque agito e agito bene quando si è proposto di agire" (Donini – Ferrari, 2005, pp. 248-249).

un'azione doverosa e “conveniente” a natura) ma, poiché in quanto stolto non lo fa né con consapevolezza razionale né tantomeno tenendo in mente il fine per cui compie questo dovere (seguendo l'esempio, senza considerare il pagare le tasse come un proprio dovere civico in quanto cittadino, ma compiendolo solo perché teme le conseguenze della sua eventuale mancanza), non lo fa virtuosamente e non compie così un κατόρθωμα, un'azione retta ed onesta; anzi, è proprio questo a sbarrargli la strada verso la virtù e a renderlo stolto. In estrema sintesi, potremmo dire che i doveri costituiscono la materia dell'agire (ciò che si deve fare in quanto appropriato e secondo natura) mentre l'ὁμολογία fornisce la forma (ciò che definisce il come fare ciò che si deve fare, cioè tenendo in mente, mediante la ragione, la coerenza della propria azione con la natura).<sup>202</sup> Per questo sta sempre nell'ὁμολογία la cifra della vita etica, a prescindere dal dovere. In questo senso, se è vero che il dovere va estromesso dalla sfera del sommo bene, è però altrettanto vero che esso influisce indirettamente sul sommo bene, nel senso che è ciò che indirizza l'agire umano.<sup>203</sup>

Chiarito tutto questo, possiamo ora tentare di proporre una sintesi complessiva della concezione ciceroniana del τέλος, per come lo ha formulato nel *De Finibus*, alla luce delle conclusioni ontologiche a cui abbiamo fatto riferimento sopra, tentando di offrirne una visione quanto più organica e coerente possibile e che tenga insieme tutte le declinazioni del fine già esposte.

### 3.3 Le azioni oneste come σκοπός e la vita virtuosa come realizzazione del τέλος in senso predicativo.

Seguendo la modalità espositiva evolutiva che ha caratterizzato il ragionamento ciceroniano intorno all'οικείωσις prima e al τέλος poi, possiamo tirare le fila del

---

<sup>202</sup> “La materia dell'agire può essere la medesima sia che si tratti di καθήκοντα, sia che si tratti di κατορθώματα: la differenza risiede nello spirito con cui si agisce. Il soldato che espone la sua vita per amor di patria e il ricco che fa l'elemosina mosso da compassione compiono un καθήκον e moralmente sono da stimare più di un vile o di un avaro; ma assolutamente buona e “bella” l'azione diventa solo se l'uomo agisce mosso da una piena convinzione morale e da una sicura conoscenza del vero bene e se a questo punto pospone ogni altra cosa. Prive di ogni significato morale sono le azioni che si compiono per motivi esterni” (Pohlenz, 1978, p. 264).

<sup>203</sup> Tutta questa trattazione sul ruolo giocato dal καθήκον nell'etica stoica e sulla sua distinzione rispetto alle azioni rette è tratta da Radice, 2000, pp. 213-221.

discorso sviluppato fin qui nel corso di questo capitolo. Innanzitutto, possiamo distinguere tra loro le due fasi dello sviluppo umano, cioè quella che possiamo chiamare pre-razionale e quella che comincia con l'insorgere della ragione: tutto ciò che si può dire intorno al comportamento dell'essere umano, sia dal punto di vista delle azioni che di ciò verso cui queste azioni tendono, dipende strettamente da questa distinzione e dalla fase in cui l'individuo si trova a vivere nel momento in cui compie una determinata azione.

Nella fase pre-razionale, sovrapponibile, come abbiamo visto parlando dei vari stadi evolutivi dell'οἰκείωσις, a quella istintiva, l'essere umano, come fanno gli animali, si appropria dei τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν (*i prima naturae*), cioè dei principi naturali, spinto dalle facoltà naturali dell'impulso e della sensazione, le quali sovrintendono in questa prima fase all'appropriazione di sé in chiave auto-conservativa, secondo il comando naturale dell'*amor sui* e del *sensus sui*. All'atto pratico, questo processo si realizza mediante l'attuazione del dovere (καθῆκον), corrispondente alle azioni secondo natura, le quali vengono messe in atto in maniera istintiva dagli animali e dagli uomini nella loro fase pre-razionale. L'istinto (anche detto ὁρμή, lo stesso termine con cui abbiamo identificato l'impulso) è sufficiente a compiere il dovere dal momento che esso corrisponde allo stadio di perfezione degli animali: nel pieno delle loro facoltà specifiche, infatti, gli animali si trovano a compiere necessariamente il dovere poiché guidati dall'istinto. Potremmo dire che in questa fase il τέλος sia proprio il vivere secondo l'istinto. Per gli esseri umani, tuttavia, la perfezione delle facoltà deve ancora sopraggiungere, e quindi non possiamo considerare il compiere l'azione doverosa come la massima aspirazione umana dal punto di vista etico, né tantomeno il vivere secondo le facoltà istintive come il suo τέλος. Questa perfezione si ottiene solo nel momento in cui sorge nell'individuo la ragione.

Si entra così nella seconda fase, quella razionale, che ben viene descritta da Cicerone. È in questo momento evolutivo che, attraverso lo splendore del λόγος (*notionem* o ἔννοια), l'essere umano arriva finalmente a vedere e comprendere che a donare la dignità di dovere alle sue azioni precedenti, finalizzate all'ottenimento dei *prima naturae*, era il fatto che esse fossero in accordo con la natura, cioè in ὁμολογία, sempre in virtù dell'assunto che, secondo gli Stoici, è la natura a conferire valore a tutte le realtà: qualcosa ha valore in base al proprio essere in accordo con la natura. Si viene

così a definire il *summum bonum*, come “ciò in vista di cui si compiono le azioni doverose, mentre esso stesso non si realizza in vista di nient’altro” oppure “non a causa di altro, ma per se stesso”.<sup>204</sup> Insomma, esso è ciò che fa sì che il dovere sia il dovere. Tale sommo bene esiste a prescindere dalle nostre azioni e risulta fondamentale rapportarsi con questo nel momento in cui ci si interroga, da una parte, su come debba essere la vita buona e onesta, o secondo virtù, e, dall’altra, su come poterlo raggiungere e ottenere, visto che esso si configura come il bene verso cui deve necessariamente tendere la vita umana: con l’avvento della razionalità, scoperto il valore intrinseco dell’accordo con la natura, diventa infatti necessario puntare a trascorrere la vita secondo il criterio appena determinato, cioè secondo un genere concorde e consentaneo a natura<sup>205</sup>, e quindi vivere in modo conforme alla natura, cioè in ὁμολογία. Questo per l’essere umano coincide con la vita secondo ragione; infatti, per l’uomo nel pieno possesso della propria facoltà razionale, vivere secondo natura significa vivere secondo ragione, e secondo la ragione nella sua forma più perfetta, che è la virtù. Ma cosa significa per Cicerone realizzare concretamente nella propria vita il τέλος, cioè vivere secondo ὁμολογία e quindi secondo virtù e saggezza, o secondo ragione? Il τέλος, se considerato come la vita virtuosa, consiste proprio nel compiere le azioni oneste o rette, cioè i κατορθώματα, la cui essenza consiste nel fare di tutto per realizzare il dovere. Compiere queste *honestae actiones* è ciò che rende virtuosi e saggi, permettendo di vivere pienamente secondo virtù e ragione, nonché in piena felicità.<sup>206</sup> Quando, pertanto, si compie il dovere mediato dal processo razionale dell’ὁμολογία, esso si realizza “giustamente”, sebbene il dovere rimanga, in questa fase, solo un intermedio, qualcosa di preferito e non di preferibile, un αἰρετόν e non un αἰρετέον. Possiamo quindi dire che al ruolo giocato dai doveri nella fase pre-razionale, si sostituisce, nella fase razionale, quello delle azioni oneste. Inoltre, dobbiamo sottolineare che questo momento razionale dello sviluppo umano non è, come abbiamo visto, separato dal processo di appropriazione (cioè di *conciliatio*), anzi,

---

<sup>204</sup> Τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα. Ἐκείνως ὁὐ χάριν τᾶλλα, αὐτὸ δ’ οὐδενὸς ἕνεκα (Giovanni Stobeo, *Eclogae*, II, p. 46; *SVF*, III, 2).

<sup>205</sup> “*Vita agenda est certo genere quodam, non quolibet; quod genus conveniens consentaneumque dicimus*” (Cicerone, *De finibus*, III, 24).

<sup>206</sup> “*Cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere*” (Cicerone, *De finibus*, III, 26).

possiamo considerare a tutti gli effetti il riconoscimento dell'ὁμολογία come *summum bonum* come il culmine del processo di οικείωσις, e contemporaneamente identificare nella tendenza a compiere le azioni rette (κατορθώματα) come l'esito pratico dell'appropriazione razionale (così come il compiere il dovere era stato l'esito pratico dell'οικείωσις deontologica nella fase pre-razionale).<sup>207</sup>

Alla luce di tutto questo, e in particolare della distinzione tra azioni oneste (in quanto doveri mediati dal λόγος) e τέλος vero e proprio (in quanto vita virtuosa come condizione derivante dal compimento di tali azioni), possiamo riscontrare una sorta di continuità anche in Cicerone rispetto alla distinzione ontologica che concerne il concetto di fine, che risulta in linea con quanto sostenuto da Giovanni Stobeo, e con l'interpretazione di Engberg-Pedersen. Infatti, per Cicerone allo σκοπός (il τέλος in senso corporeo) sembra corrispondere l'*honestactio*, cioè l'atto virtuoso, mentre al τέλος predicativo il "vivere in modo conforme e concorde con la natura"<sup>208</sup>, che corrisponde con il vivere virtuosamente, in quanto condizione d'essere che si accompagna a chi compie le azioni virtuose. Così sarà saggio e virtuoso (e realizzerà così nella propria vita il proprio fine) chi avrà vissuto compiendo azioni sagge e virtuose, cioè *honestae* e in ὁμολογία con la natura. Se da una parte possiamo osservare questa distinzione, dall'altra rimane tuttavia in sospeso il modo di intendere i doveri, che in Cicerone abbiamo visto svolgere un ruolo centrale. Questi non vanno considerati come appartenenti all'una o all'altra sfera ontologica che abbiamo appena considerato, proprio perché non appartengono direttamente ed in primo luogo ad alcuna determinazione del τέλος: il dovere è un'azione che, finalizzata all'ottenimento dei beni naturali, si svolge in accordo con la natura<sup>209</sup>, ma rimane l'accordo stesso con la natura ciò che deve essere ricercato per se stesso, e quindi il sommo bene, mentre né i principi naturali né le azioni per ottenerli sono da ricercare per se stessi, ma solo in virtù del loro essere o meno in accordo con la natura. Il comportamento del saggio,

---

<sup>207</sup> Cfr. "On the present account of οικείωσις, our drive for self-preservation, combined with our discovery that we possess reason, leads to a desire to develop our reason and to lead life in accordance with it, so as to preserve and to develop our true selves" (White, 1979, p. 146).

<sup>208</sup> "Cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere [...]" (Cicerone, *De Finibus*, III, 26).

<sup>209</sup> "Ἡ καθήκον era dunque definito come un'attività appropriata alla costituzione naturale, oppure (se considerato da un punto di vista specificamente umano) come ciò che una volta compiuto ammette una giustificazione ragionevole" (Donini – Ferrari, 2005, p. 246).

teso all'ottenimento del *summum bonum*, consisterà pertanto nel cercare di realizzare l'ὁμολογία e, quindi, di compiere il dovere in quanto azione funzionale alla partecipazione razionale con il fine, e non il compiere il dovere in maniera cieca, inconsapevole o per fini diversi da quello dettato dalla razionalità. Come già spiegato, se i doveri appartengono alla sfera delle azioni, l'etica umana si muove sul piano delle intenzioni, le quali diventano, acquisita piena consapevolezza del fine, gli unici fattori costitutivi della vita secondo virtù. Così, chi compie il dovere non necessariamente sarà virtuoso e saggio, ma chi compie il dovere con virtù, e quindi compie azioni virtuose e sagge, sarà virtuoso e saggio (ecco di nuovo il τέλος inteso in senso predicativo). Pertanto, mentre il dovere non garantisce che chi lo compie sia saggio, l'azione retta e virtuosa rende necessariamente retto e virtuoso, e quindi saggio, chi la compie.

Terminiamo questo paragrafo con un'ultima citazione, tratta stavolta da Seneca, la quale ci offre una sintesi perfetta di quanto detto fin qui:

Nell'uomo qual è la dote migliore? La ragione. Per essa egli supera tutti gli animali ed è superato solo dagli dèi. Dunque, il suo bene particolare è la ragione perfetta (*ratio perfecta*). [...] Qual è la qualità distintiva dell'uomo? La ragione. Quand'essa è retta e perfetta, l'uomo è pienamente felice. Dunque, se è vero che ogni cosa è lodevole e ha raggiunto il suo fine naturale quando ha portato a perfezione il suo bene, e se è vero che la ragione è il bene particolare dell'uomo, se egli ha portato questa a perfezione, è lodevole e ha toccato la meta (*finem*) assegnatagli dalla natura. Questa perfetta ragione è chiamata virtù e si identifica con l'onestà [*honestum*, la coerenza morale]. Questa nell'uomo è l'unico bene, perché è propria dell'uomo (infatti non cerchiamo che cos'è il bene, ma che cos'è il bene dell'uomo).<sup>210</sup>

Quello che viene definito come unico bene per l'uomo, cioè l'onestà, o virtù, in cui si concretizza la perfetta ragione, si realizza nella vita del saggio, cioè nel compiere le

---

<sup>210</sup> “*In homine quid est optimum? Ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est. [...] Quid est in homine proprium? Ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnes res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine quod unum hominis est; nunc enim non quaerimus quid sit bonum, sed quid sit hominis bonum*” (Seneca, Lettera 76, 9-10).

azioni rette, nei modi appena descritti. Come sottolineato da Radice, l'importanza di questo passo risiede nel fatto che permette di ricollegare la questione della coerenza morale (cioè dell'*honestum*, attorno al quale ruota la riflessione di Cicerone) con il tema della natura (molto più presente nella trattazione di Diogene Laerzio), e quindi di "ritenere naturale, anzi, naturale in sommo grado" anche questo nuovo ordine etico che insorge nella fase razionale.<sup>211</sup> Così, come esito finale dell'intero processo di οικείωσις, inteso sia come sviluppo intrinseco delle facoltà naturali sia come appropriazione di ciò che è proprio e quindi, per l'essere umano, della razionalità, possiamo far coincidere tra loro, in modo inequivocabile e definitivo, la vita virtuosa (e felice) del saggio, la vita "in ὁμολογία con la natura", e la vita condotta secondo ragione. Con questa condotta di vita, tesa al raggiungimento del τέλος, l'essere umano non solo vive felice, ma è anche in grado di entrare pienamente in armonia con l'intero ordine naturale e razionale che governa l'universo, diventandone partecipe.

---

<sup>211</sup> Vd. Radice, 2000, p. 214.

## CAPITOLO IV

### L'AZIONE SECONDO NATURA: TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ

La nostra attenzione si rivolgerà ora verso un problema fondamentale dell'intera filosofia stoica, quello della libertà e del libero arbitrio. A prima vista potrebbe sembrare paradossale accostare tra loro la Stoa e il concetto di libertà, dato il noto impianto deterministico della fisica stoica; è possibile, tuttavia, riscontrare in numerose testimonianze la tendenza non solo a parlare apertamente di libertà e di ciò che è in nostro potere, ma anche ad identificare il soggetto veramente e completamente libero con la figura del saggio stoico.<sup>212</sup> Dopo aver determinato in che modo si realizza la vita del saggio e in che senso egli viva, sul piano delle azioni rette che compie, secondo virtù e ragione, e quindi in ὁμολογία con la natura<sup>213</sup>, cercheremo di comprendere perché gli Stoici ne parlino come l'uomo libero per eccellenza: come si può definire libero un essere umano che, portata a compimento l'οικείωσις razionale<sup>214</sup> e vivendo secondo il τέλος, agisce sempre e solo in perfetto accordo con quanto la natura ha prestabilito per lui e per l'universo? Per rispondere a questo sarà necessario interrogarsi dapprima sulla dottrina stoica del determinismo, ottenendo così una prospettiva completa della questione dal punto di vista fisico e logico, per poi procedere a declinare i possibili modi di intendere la libertà secondo gli Stoici e come essi si possano applicare alla condotta del saggio. Cercheremo, quindi, di esaminare come diversi rappresentanti dello stoicismo, da Crisippo ad Epitteto, passando anche per alcune interpretazioni di Seneca, abbiano proposto delle riletture proprie della causalità e della libertà umana che rispettassero sia la necessità, da una parte, di

---

<sup>212</sup> Μόνον τε ἐλεύθερον εἶναι τὸν σοφὸν, τοὺς δὲ φαύλους δούλους, “Solo il saggio è libero; gli stolti sono servi” (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 121; *SVF*, III, 355). Οὐδεὶς ἄρα τῶν σπουδαίων δοῦλος, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες, “Nessun virtuoso è schiavo, ma sono tutti liberi” (Filone di Alessandria, *Quod omnis probus liber*, II, p. 452, 46; *SVF*, III, 361). Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δογματικώτατον ὅτι ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων κἂν μυρίου τοῦ σώματος ἔχη δεσπότης, “Questo è l'insegnamento più importante: solo il saggio è libero e autonomo anche se avesse infiniti padroni del suo corpo” (Filone di Alessandria, *De posteritate Caini*, II, p. 30, 17; *SVF*, III, 364).

<sup>213</sup> “Interprete perfetto della razionalità cosmica, il saggio fa bene tutto ciò che fa; e può così farlo perché sa in ogni circostanza infallibilmente adeguare la propria ragione e le proprie scelte a quel che la ragione universale richiede da lui” (Donini - Ferrari, 2005, p. 243).

<sup>214</sup> “The solution to the question of moral responsibility and freedom, as to so many others, will come from an adequate understanding of the theory of οικείωσις” (Engberg-Pedersen, 1990, p. 205).

preservare l'impianto determinista, sia, dall'altra, quella di riservare all'essere umano uno spazio per attuare le proprie scelte in autonomia e salvaguardarne così la sfera della responsabilità morale. Le riflessioni e le conclusioni che di volta in volta emergeranno verranno infine messe a confronto con le dottrine dell'οικείωσις e dell'ὁμολογία, al fine di scoprire in che modo queste ultime possano aiutarci ad ottenere una prospettiva migliore e più completa non solo intorno alla vita etica condotta dal saggio, ma anche al suo essere libero. Inizieremo con l'analizzare tutte le premesse fondamentali del determinismo stoico: il modo in cui gli Stoici concepivano l'ordine del susseguirsi degli eventi e il ruolo del destino ci permetterà di addentrarci nella loro tesi per cui qualcosa è in nostro potere e, sebbene sia tutto determinato dal destino, dipende (anche) da noi.

## **1. Il determinismo stoico e il destino.**

La nostra riflessione non può non cominciare da un'analisi preliminare su come gli Stoici intendessero il modo determinato in cui il naturale corso degli eventi e il susseguirsi degli stati<sup>215</sup> si svolge all'interno del κόσμος, cioè secondo un ordine universale governato dal λόγος. Prima di fare ciò, può tornarci utile rivedere i principi basilari della fisica e della cosmologia stoica, all'interno delle quali si snoda la teoria determinista dello stoicismo. Secondo una delle premesse fondamentali della sua dottrina fisica, l'universo intero è costituito di due principi, uno attivo e uno passivo, entrambi corporei. Il principio attivo viene chiamato πνεῦμα, una combinazione di aria e fuoco, mentre quello passivo corrisponde alla materia informe e senza qualificazione alcuna (ὕλη), costituita da acqua e terra. La combinazione (κρᾶσις) di questi due principi va a costituire la realtà di tutto ciò che esiste, nella molteplicità di enti corporei in cui essa si manifesta. Ogni cosa nel mondo è quindi formata da una combinazione tra πνεῦμα e ὕλη, essi si implicano a vicenda. Il principio attivo agisce come una forza razionale che penetra la materia ordinandola e disponendone le caratteristiche secondo

---

<sup>215</sup> Sulla distinzione tra evento (γινόμενον; κίνησις) e stato (σχέσις) nello stoicismo, vd. Salles, 2005, p. xiii. Un esempio di evento può essere "Platone cammina", mentre uno stato è l'essere bianco di Platone.

razionalità.<sup>216</sup> Infatti, per diventare un'entità particolare, la materia necessita dell'intervento attivo di questo principio dentro di sé, mentre il πνεῦμα ha bisogno, da parte sua, della materia per qualificare le entità particolari. Tutto l'universo è pervaso dal πνεῦμα, che esercita la propria forza mediante un movimento tensionale (detto dagli stoici ἔξις) che tiene insieme tra loro tutti i singoli corpi come un unico organismo. Il principio attivo è quindi responsabile sia per la coesione, la forma e il cambiamento del κόσμος nella sua totalità, sia per l'individuazione, la coesione, la forma, il cambiamento e la durata dei singoli oggetti nel mondo.<sup>217</sup> La relazione di interdipendenza tra i vari oggetti è garantito proprio dal πνεῦμα e dalla tensione che infonde nelle creature. Ora, i vari oggetti sono diversi tra loro e differiscono in particolare per il grado di complessità che li caratterizza, corrispondente alla complessità della tensione vitale che li anima: all'aumentare della complessità di questa, aumenta anche il loro livello di perfezione. Pertanto, gli oggetti inanimati sono innervati di un πνεῦμα al grado più basso di complessità, detto semplicemente ἔξις, le piante possiedono la φύσις, mentre gli esseri animati non razionali la ψυχή, e gli esseri razionali il λόγος; si costituisce così la *scala naturae* che abbiamo già più volte potuto apprezzare e della quale abbiamo analizzato gli esiti dal punto di vista etico negli scorsi capitoli. Si tratta, in questa prospettiva, di una progressiva perfezione qualitativa del tenore del principio attivo presente nelle creature: ad esseri più perfetti corrisponde πνεῦμα di "qualità" migliore. Quest'ultimo viene definito in molti modi: come fuoco eterno, natura divina, intelligenza, destino, o Zeus. Possiamo quindi dire che, per gli Stoici, Dio è totalmente presente immanentemente nella materia che informa e nelle entità corporee dell'universo. È Dio stesso che, come un fuoco artefice, procede alla creazione del mondo, instillando in esso le ragioni seminali, grazie alle quali ogni singola entità viene a svilupparsi secondo il proprio destino.<sup>218</sup> Come conseguenza di

---

<sup>216</sup> Ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἧδε: ἠνωσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθὲς ἔστιν αὐτῷ τὸ πᾶν, "Ecco la dottrina di Crisippo sulla commistione. La sostanza cosmica è unitaria ed è completamente percorsa da un certo pneuma, che la tiene insieme, assicurandole coesione e una complessiva concordanza delle parti" (Alessandro d'Afrodizia, *De mixtione*, p. 216, 14; *SVF*, II, 473).

<sup>217</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 17.

<sup>218</sup> Ἐν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἐτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν, "Sia che la si

quanto appena detto, e come ha sottolineato giustamente Anna Maria Ioppolo, l'unico vero agente è Dio-λόγος, il quale non solo imprime uno stato definito alla materia, ma costituisce anche il vero e proprio nesso causale che collega tra loro gli stati successivi della materia. Ne deriva che nulla nell'universo può accadere senza una causa antecedente, altrimenti la sua continuità ne risulterebbe compromessa.<sup>219</sup> In questo consiste, in breve, lo sfondo fisico-cosmologico sul quale si staglia la dottrina stoica del determinismo e che, per la sua onnipresenza nelle quinte del pensiero stoico, dobbiamo sempre tenere presente nei nostri ragionamenti.

### 1.1 Il significato di “causa” e di “effetto” e il loro rapporto sul piano ontologico.

Possiamo ora procedere ad esaminare con la dovuta perizia le diverse modalità in cui il determinismo viene elaborato e sviluppato dalla scuola stoica. È infatti proprio su questo contesto cosmologico che si fonda la distinzione stoica tra corporei ed incorporei (già distinti nell'ambito della nostra indagine sui modi di intendere il τέλος nello scorso capitolo), la quale, applicata alla distinzione tra cause ed effetti, ci permette di comprendere in che modo gli oggetti nel mondo interagiscono e quindi il rapporto causale che intercorre tra essi. Per quanto riguarda le premesse ontologiche del determinismo e il modo in cui queste si intreccino coerentemente con quelle fisiche citate poc'anzi, risulta di fondamentale importanza introdurre ora alcuni testi sullo statuto ontologico della causa e dell'effetto per come i nostri autori li intendono. Uno dei principi fondamentali della fisica stoica recita così:

Ancora Cleante afferma: l'incorporeo non patisce col corpo, né viceversa: solo un corpo può patire con un altro corpo.<sup>220</sup>

---

chiami intelletto, o destino, o Zeus, o con molti altri nomi, la natura divina è unica. All'inizio, quando era per sé, ha cambiato tutta la sostanza da aria in acqua, e, come il seno materno racchiude lo sperma, così essa, in qualità di ragione seminale del cosmo, si mantenne nascosta nella materia umida, e la predispose alla genesi delle realtà che si sarebbero formate” (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 135, 136; *SVF*, I, 102).

<sup>219</sup> Vd. Ioppolo, 2020, pp. 237-238; cfr. Bobzien, 1998, pp. 16-18.

<sup>220</sup> “Ἐτι δὲ ὁ Κλεάνθης φησὶν· οὐδὲν ἀσώματων συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτων σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι (Nemesio, *De natura hominis*, p. 32; *SVF*, I, 518).

Nel mondo i corpi possono interagire solamente tra loro, e ogni interazione esistente sarà pertanto quella tra corpi. Questo modo di interagire, però, può portare talvolta alla produzione di nuovi corpi o di nuovi aggregati, talvolta a cambiamenti che rientrano nella sfera degli incorporei. Si tratta appunto degli effetti. Per analizzare la definizione che gli stoici, soprattutto i rappresentanti dell'antica Stoa, propongono rispettivamente della causa e dell'effetto, possiamo fare riferimento ai seguenti lemmi<sup>221</sup>:

La causa, dice Zenone, è il "ciò per cui". L'effetto è l'accidente. La causa è corpo, l'effetto è un predicato. È impossibile che ci sia una causa senza il corrispondente effetto. La tesi espressa ha queste conseguenze: causa è ciò per cui una cosa si genera, ad esempio, grazie alla saggezza esiste l'esser saggi, grazie all'anima esiste la vita, grazie alla moderazione l'essere moderati. È dunque impossibile che in presenza della moderazione non si sia moderati, in presenza dell'anima non si sia vivi, o che in presenza della saggezza non si sia saggi.<sup>222</sup>

Crisippo dice che la causa è il "ciò per cui". Peraltro, la causa è qualcosa che è ed è anche corpo, e se la causa è ciò che è, ciò di cui è causa è il perché essa è causa. Dice ancora che la causa è la ragione di ciò che è causa, oppure la ragione che si riferisce a ciò che è causa in quanto è ciò che è causa.<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Propongo di seguito una breve analisi delle definizioni stoiche della causa e dell'effetto e del modo in cui esse si inseriscono nel più ampio panorama della fisica stoica, tratta da alcuni saggi di Stefano Maso (vd. Maso, 2014a e 2014b).

<sup>222</sup> Αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ οὐδὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὐδὲ αἴτιον κατηγορημα· ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὐδὲ εἶναι αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. Το δὲ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτιόν ἐστι δι' ὃ γίγνεται τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. Ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περὶ τινα οὐσίας μὴ σωφρονεῖν ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν (Arius Didimus in Stobaeo, *Eclogae*, I, p. 138.14-22; *SVF*, I, 89).

<sup>223</sup> Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὐδὲ αἴτιον διὰ τι. Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου (Arius Didimus in Stobaeo, *Eclogae*, I, pp. 138.23-139.4; *SVF*, II, 336). Per l'interpretazione delle problematiche relative alle lacune di questo testo e alla sua traduzione, vd. Maso, 2014a, pp. 158-160.

La causa di qualcosa è proprio “ciò per cui” o “il primo produttore” o “il primo motivo” di una produzione. La causa è poi qualcosa che esiste e che è un corpo, mentre ciò di cui è causa né esiste né è un corpo, ma è un accidente e un predicato.<sup>224</sup>

Queste testimonianze, tratte da Ario Didimo, sono attribuite rispettivamente a Zenone, a Crisippo e a Posidonio, i primi due esponenti della Stoa antica, mentre il terzo della Stoa di mezzo. Tutti e tre questi frammenti distinguono fra causa (αἴτιον) ed effetto (οὗ δὲ αἴτιον, traducibile in italiano con “ciò di cui la causa” è causa). Secondo Zenone la causa è “ciò per cui” (δι’ ὃ) qualcosa è qualcosa ed è un corpo (σῶμα); mentre l’effetto è un accidente (συμβεβηκός) e, in quanto tale, è un predicato (κατηγορημα) per sua natura sempre connesso alla causa: la relazione tra causa ed effetto è perciò sempre necessaria, nel senso che ogni causa implica necessariamente il suo effetto (infatti, la vita è inconcepibile senza l’anima, né l’anima senza la vita, perché non appena l’anima cessasse di esistere, la vita cesserebbe con lei).<sup>225</sup> Secondo Posidonio, l’effetto va definito come “οὔτε ὄν οὔτε σῶμα”, cioè “né esistente né corpo” proprio per il suo essere predicato. È bene specificare che nel definire un predicato come “inesistente” si intende dire che esso non esiste in quanto ente autonomo ma che esiste “solo” come accidente e predicato, a differenza delle cause, le quali, come ci viene testimoniato da Aezio, “sono corporee, per il fatto di essere prodotte dal πνεῦμα”.<sup>226</sup> Il fare riferimento alla corporalità della causa e al fatto che si possa riscontrare in essa un “principio attivo” rimanda direttamente alla prospettiva fisica che abbiamo delineato sopra, la quale si basa sulla compenetrazione reciproca tra principio attivo e principio passivo. Seneca, nella *Lettera* 65, esprime con grande lucidità la coincidenza tra la causa e la corporalità del principio attivo che caratterizza l’intera realtà:

I nostri Stoici, come sai, ritengono che in natura due siano gli elementi dai quali tutto dipende: la causa e la materia (*causam et materiam*). La materia giace inerte, è qualcosa che è sempre disponibile a tutto seppure destinata a rimanere sempre immota

---

<sup>224</sup> Αἴτιον δ’ ἐστὶ τινος, δι’ ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὄν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκός καὶ κατηγορημα (Ario Didimo in Stobaeo, *Eclogae*, I, p. 139, 5-8).

<sup>225</sup> Vd. Ioppolo, 2020, p. 239.

<sup>226</sup> Οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ (Aezio, *Placita*, I, 11, 5; *SVF*, II, 340).

se nessuno la eccita. La causa invece, cioè la ragione (*ratio*), dà forma alla materia e la modifica come vuole, ricavando da essa una varietà di cose. Deve dunque esserci un elemento di cui qualcosa è fatta (*unde fiat aliquid*), un altro da cui è fatta (*deinde a quo fiat*): questo è la causa, quello la materia.<sup>227</sup>

Seneca sta offrendo, in questa lettera, la prospettiva stoica sulle cause, dopo aver mostrato come Aristotele e Platone proponessero una molteplicità di cause (causa materiale, causa formale, causa finale e idea) che finiva per non essere risolutiva: Perché non aggiungere a questo punto al computo delle cause anche il tempo, lo spazio, il moto e qualsiasi altro tipo di condizione esterna o interna? Dall'altra parte, perché ricorrere ad una tale molteplicità se il fine è ricercare la causa prima e universale? Per ovviare a questi problemi, Seneca propone la prospettiva stoica, che riconduce tutte le cause alla sola causa efficiente (*id quod facit*).<sup>228</sup> Quindi, l'autore latino richiama proprio la distinzione tra elemento attivo (*ratio*) e passivo (*materia*), come a riflettere la distinzione tra πνεῦμα e ὕλη, i quali costituiscono ciascun ente reale nella loro reciproca compenetrazione (κρᾶσις), che si realizza nel momento in cui il principio attivo esercita la propria attività causale su una materia altrimenti inerte. La centralità della *ratio* sembra riprendere da vicino il ruolo del λόγος esplicitato da Crisippo: come specifica Maso, in Seneca il termine *ratio* designa innanzitutto il principio attivo correlato alla materia, ma, come in Crisippo, in esso è presente anche la valenza logico-giustificativa che permette di cogliere come si svolge la relazione tra causa e materia. Come ragione (o principio attivo) e materia si implicano vicendevolmente nella realtà, così causa ed effetto hanno senso in quanto si implicano l'un l'altra. Questo si allinea coerentemente con quanto affermava Crisippo, secondo il quale un corpo si definisce come ciò in cui si esercita immanentemente la ragione, la quale si fa causa del relativo effetto, per come abbiamo definito i termini *ratio* e λόγος. Non esiste quindi qualcosa che non sia corpo e insieme causa, cioè che non abbia una ragione per essere quello che è e per essere poi causa attiva di qualcos'altro.<sup>229</sup> Inoltre, se facciamo un piccolo

---

<sup>227</sup> "Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia" (Seneca, Lettera 65, 2; SVF, II, 303).

<sup>228</sup> Vd. Maso, 2014a, p. 161.

<sup>229</sup> Vd. Maso, *ivi*, p. 162.

passo oltre e identifichiamo la *ratio*/λόγος con il principio attivo (πνεῦμα), ecco che trovano conferma e maggior contesto le parole di Aezio sopra citate: le cause sono corporei proprio perché sono prodotte dal πνεῦμα, che è corporeo. L'identificazione della *ratio* col principio di causa efficiente messo in risalto da Seneca nella sua disamina del rapporto tra ragione e materia trova il suo culmine nel momento in cui egli identifica la causa efficiente prima e semplice con Dio stesso<sup>230</sup>, il quale, essendo colui che è più potente e prezioso della materia che è soggetta alla sua azione, funge anche da causa suprema.<sup>231</sup> Questo ragionamento di matrice senecana che fa entrare in contatto tra loro i concetti di causa, ragione e principio attivo ritornerà più avanti, quando parleremo del fato.

Se da una parte è chiaro in che modo la causa è un corpo e come questa può essere interpretata dalla e nella prospettiva fisica affiancandola ai concetti di principio attivo, di *ratio* e di λόγος, non è tuttavia ancora chiaro in che modo dobbiamo interpretare l'effetto in quanto accidente, o meglio, in quanto predicato incorporeo. Per farlo possiamo ricorrere ad un famoso esempio tratto da Sesto Empirico, mantenendo sullo sfondo la stretta implicazione reciproca che nel sistema stoico intercorre tra λόγος e materia:

Per gli Stoici ogni corpo è causa di qualcosa di incorporeo per un altro corpo: ad esempio, il coltello, che è corpo, è causa nella carne, che è corpo, del predicato incorporeo dell'essere tagliato. Inoltre, il fuoco, che è corpo, è causa nel legno, anch'esso corpo, del predicato incorporeo dell'essere bruciato.<sup>232</sup>

Questo passo illustra molto bene l'interazione tra causa ed effetto per come la intendevano gli Stoici. Nel primo esempio, ci troviamo davanti a due corpi (il coltello e la carne) e ad un predicato ("è tagliata"). Il coltello (il primo corpo) è causa nella

---

<sup>230</sup> "*Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet, nam et materia simplex est, quaerimus quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus*", "Ma noi ora siamo alla ricerca di una causa prima e generale, e questa deve essere semplice, come semplice è la materia. Allora che cosa sarà questa causa? La ragione creatrice, ossia Dio" (Seneca, *Lettera* 65, 12; *SVF*, II, 347).

<sup>231</sup> Vd. Maso, 2014c, p. 175.

<sup>232</sup> Εἶγε Στωϊκοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῆ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ ἄλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σώματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἀσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 211; *SVF*, II, 341).

carne (il secondo corpo) del predicato (incorporeo ed effetto) “è tagliata”, o, per dirla meglio, il coltello è causa del fatto che l’”essere tagliata” della carne è predicato come vero. Non si viene a creare, in questo rapporto di causalità, un nuovo ente corporeo sul quale agisce la causa, ma piuttosto un nuovo modo in cui la carne si relaziona con il coltello, enunciato appunto dal predicato incorporeo (“è tagliata”) che esprime la nuova condizione della carne. La causa non può risiedere in nessun altro elemento (di certo non nel predicato incorporeo, il quale non solo è ontologicamente inferiore rispetto ad ogni corporeo, ma esprime anche l’effetto) se non nel coltello, che, in quanto corpo, possiede in sé la ragione, il λόγος, per cui è possibile che un altro ente possa essere predicato in un certo modo.<sup>233</sup> Riassumendo, in ogni relazione causale, sono sempre tre (almeno) i fattori principali con cui ci interfacciamo: due corporei e un incorporeo. Un corporeo è la causa, l’altro è l’oggetto rispetto al quale esso è causa e al quale pertiene l’effetto. Quest’ultimo è un predicato incorporeo che pertiene al secondo oggetto.<sup>234</sup>

Da tutto questo deriva che non solo l’effetto non ha una realtà tangibile, ma anche che dipende in qualche modo dalla sua “predicabilità”, cioè dal fatto che gli uomini sono in grado o meno di esprimerlo in forma linguistica. Esso rientra, in questo senso, nella sfera logico-linguistica, in quanto è ciò che è predicato come vero riguardo al corpo sul quale la causa agisce, pur rimanendo nettamente distinto da questo corpo.<sup>235</sup> Al contempo, non bisogna intendere l’effetto come il solo predicato completamente svincolato dal corpo a cui questo pertiene, ma piuttosto come il fatto che il predicato è *soddisfatto* (e cioè reso vero) da questo corpo che lo riceve.<sup>236</sup> Inoltre, nonostante le differenze tra corporeo e incorporeo, non dobbiamo assolutamente immaginare la causa e l’effetto come in qualche modo indipendenti l’una rispetto all’altro solo per il fatto che mostrano due statuti ontologici diversi, anzi, essi sono da considerarsi strettamente interdipendenti. A tutto questo va aggiunta la definizione della causa come “δι’ ὅ”, “il ciò per cui”, la quale ci permette di intendere la causa e l’effetto come

---

<sup>233</sup> Vd. Maso, 2014a, p. 163.

<sup>234</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 19.

<sup>235</sup> Vd. Ioppolo, 2020, pp. 239.

<sup>236</sup> Cfr. Salles, 2005, p. 3.

inseparabili e relativi l'una all'altro: una causa non è una cosa particolare, ma è quella cosa fintanto che produce il proprio effetto.<sup>237</sup>

## 1.2 “Tutto ha una causa”: la base del determinismo stoico e l'analisi di Bobzien del Principio di bivalenza nella definizione del determinismo di Crisippo.

Dopo aver stabilito la natura della causa e dell'effetto dal punto di vista ontologico e del loro rapporto all'interno dell'impianto fisico e cosmologico stoico, nonché il principio generale di causalità, possiamo ora passare a definire le conseguenti caratteristiche del determinismo stoico.<sup>238</sup>

Sembra esserci tra i vari studiosi della materia un comune accordo consolidato riguardo alla premessa fondamentale dalla quale è necessario partire per esplorare il determinismo stoico, e che possiamo ricavare anche noi a partire dalle testimonianze testuali riportate. Si tratta del principio stoico per il quale nulla accade nel mondo che non abbia una causa. Questo principio viene chiamato da Bobzien “General Principle of Causality” (o “General Causal Principle”).<sup>239</sup> Dire che “tutto ha una causa”, oppure che “non esiste nulla che non abbia una causa”, oppure ancora che “nulla accade nel mondo senza una causa” sta ad indicare semplicemente che quando un predicato è soddisfatto da un corpo, deve esistere una causa del suo essere soddisfatto da quel corpo. Al fine di dimostrare questo principio cardine del determinismo, Crisippo introduce un'argomentazione basata sul Principio di bivalenza, il quale recita così: “data una proposizione  $P$ ,  $P$  è o vera o falsa.” L'argomentazione di Crisippo, che mantiene sullo sfondo questo Principio, si struttura come segue:

Crisippo giunge a concludere in questo modo: “Se c'è un movimento incausato, non può essere che ogni enunciato, che i dialettici chiamano ἀξιωμα, sia o vero o falso; infatti, ciò che non avrà una causa efficiente non potrà essere né vero né falso. Eppure, ogni enunciato è o vero o falso, motivo per cui non può esserci movimento incausato.

---

<sup>237</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 19.

<sup>238</sup> Secondo Salles (2005), il determinismo stoico va distinto da altri modelli di determinismo, che lui chiama rispettivamente “general determinism”, “crude fatalism” e “external determinism”.

<sup>239</sup> Vd. Bobzien, 1998, pp. 39-44.

Ma se è così, tutto ciò che accade accade per cause antecedenti; e se è così, tutto accade in virtù del destino. Dunque, qualsiasi cosa succeda, essa si deve al destino.”<sup>240</sup>

Questo passo è tratto dal *De Fato* di Cicerone, ed è da qui che possiamo ricavare il principio secondo il quale tutto ha una causa. L’Arpinate espone la tesi di Crisippo in un contesto argomentativo in cui sta distinguendo tra coloro per i quali gli eventi futuri sono immutabili e non è possibile commutare il vero in falso, da coloro che introducono una catena causale eterna. Ciò all’interno di una discussione più ampia, in cui (a) Crisippo ed Epicuro concordano sulla tesi per cui, se non c’è un movimento incausato, tutto accade per destino, mentre a loro si contrappone Carneade, e in cui (b) Crisippo e Carneade tengono saldo il Principio di bivalenza, mentre per Epicuro esso non vale rispetto agli accadimenti futuri.<sup>241</sup> Torneremo in seguito sul contributo ciceroniano alla comprensione della dottrina stoica delle cause.

Venendo ora all’argomento in sé, esso, basato sulla forma logica del *modus tollens*, si presenta perfettamente valido dal punto di vista logico-formale. Possiamo riassumerlo nel seguente modo, seguendo l’interpretazione di Maso: (1) se esiste un movimento incausato, allora non potrà darsi che ogni enunciato sia o vero o falso (e questo è il motivo per cui, per ogni enunciato, non varrà il Principio di bivalenza). Infatti, così continua l’argomentazione di Crisippo: (2) per un accadimento che non ha cause efficienti, non sarà valido il Principio di bivalenza prima del suo accadere. Tuttavia, (3) ogni enunciato è o vero o falso, cioè sottostà al Principio di bivalenza; quindi (4), ecco che il movimento incausato non esiste (= deduzione da (2) e da (3) in base al *modus tollens*). Per cui, se così è, (5) tutto ciò che accade accade per cause antecedenti; e, ancora, (6) se così è, tutto accade per destino, e, di conseguenza, (7) tutto ciò che accade, accade per destino.<sup>242</sup>

Per meglio visualizzare questo argomento, possiamo estrarre da esso le proposizioni che ne descrivono gli elementi costitutivi, le quali, prese singolarmente, recitano così:

---

<sup>240</sup> “*Concludit enim Chrysippus hoc modo: ‘Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia quae fiunt causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt. Efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant’*” (Cicerone, *De fato*, 20-21).

<sup>241</sup> Vd. Maso, 2014b, pp. 128-129.

<sup>242</sup> Vd. Maso, 2014b, p. 129.

- A: C'è un movimento incausato.  
 B: Ogni enunciato è o vero o falso (= Principio di bivalenza).  
 C: Tutto ciò che accade, accade per cause antecedenti.  
 D: Tutto (ciò che accade) accade per destino.

Possiamo ora, attraverso la combinazione di queste proposizioni, ricostruire lo schema sillogistico che emerge dal ragionamento di Cicerone<sup>243</sup>:

(Premessa 1)	Se A, non B	(1)
(Premessa 2)	B	(3)
	-----	
(Conclusione 1/Premessa 3)	non A	(4)
(Premessa 4)	Se non A, C	(5)
(Premessa 5)	Se C, D	(6)
	-----	
(Conclusione 2)	D	(7)

La portata di questo argomento e le sue implicazioni sono molte e tutte estremamente rilevanti per dare forma e sostanza alla concezione stoica del determinismo. Noi ci soffermeremo in particolare su due aspetti di questo argomento, dapprima sul nesso che Crisippo lascia intravedere tra causalità e verità, e quindi tra logica e fisica, per poi spostarci sul modo in cui gli Stoici, e Crisippo in particolare, facevano coincidere le proprie istanze deterministiche con la loro visione del destino, secondo la quale non vi è nulla che accade al di fuori del volere del fato.

---

<sup>243</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 61.

Il punto di partenza dell'argomentazione crisippea e la sua premessa generale sta in (1): se c'è un movimento incausato, allora non tutte le proposizioni saranno o vere o false. Come sottolinea Bobzien, questa premessa non sembra troppo convincente. Essa connette tra loro da una parte il "General Principle of Causality" (per il quale "tutto ha una causa") con il Principio di bivalenza. Il Principio causale, che appartiene alla fisica, collega i movimenti alle loro cause, escludendo che possano esistere movimenti incausati; il Principio di bivalenza, un principio logico, lega tra loro le proposizioni e il valore di verità, escludendo quelle che non hanno tale valore. Normalmente considereremmo la verità dei due principi come assolutamente indipendenti l'una rispetto all'altra, ma per Crisippo non è così.<sup>244</sup> Quest'ultimo, infatti, connette il fatto che un accadimento dipende da una causa efficiente alla presenza stessa del Principio di bivalenza: il poter affermare mediante un enunciato che un certo accadimento è vero o falso, e quindi l'essere vero o l'essere falso di un evento, a prescindere che esso si verifichi, è intrinsecamente congiunto all'esistenza di una causa efficiente e alla possibilità di individuarla.<sup>245</sup> Questo snodo fondamentale è rappresentato proprio dalla seconda premessa (2), la quale afferma appunto che per un accadimento incausato (tutto ciò che non ha una causa efficiente) non vale il Principio di bivalenza (non è né vero né falso), che equivale a dire che se un movimento (*motus*) non ha cause, l'enunciato che lo descrive non sarà né vero né falso. Questo si allinea coerentemente con la prospettiva stoica. Secondo questa, infatti, non può esistere alcun movimento, o accadimento, senza una causa e cioè slegato dal rapporto di causa-effetto: se un movimento non avesse una causa, semplicemente non potrebbe esistere, e di conseguenza non potrebbe esistere alcun enunciato in grado di definirlo come vero o come falso. Qui sembra che, in qualche modo, Crisippo riesca a colmare, in pieno stile stoico, la distanza tra logica e fisica.

Per andare più nello specifico e provare a spiegare in che senso un evento incausato non possa essere definito da alcun enunciato, servendoci dell'accurata analisi che Bobzien ci propone, possiamo sciogliere ulteriormente la premessa (2) in questo modo: "se un movimento non ha cause, un enunciato correlato a quel movimento non sarà né

---

<sup>244</sup> Vd. Bobzien, 1998, pp. 62-63.

<sup>245</sup> Vd. Maso, 2014b, p.129.

vero né falso”. Con “enunciato correlato a un movimento”, la studiosa sta cercando di esprimere quello che Crisippo e gli Stoici avevano in mente quando parlano dei movimenti e degli eventi come se fossero dotati di valore di verità: Bobzien suppone che sia possibile presupporre anche in questa testimonianza di Crisippo una qualche corrispondenza tra i movimenti e gli enunciati. È possibile addentrarsi in tale questione passando a considerare velocemente i concetti stoici di predicati, movimenti ed enunciati. I predicati sono dei dicibili (λεκτά) che possono essere temporaneamente attualizzati ripetitivamente, rispetto allo stesso oggetto o rispetto ad oggetti diversi. Un movimento è l’attualizzazione di un predicato rispetto un oggetto corporeo durante un tempo  $t_m - t_n$ . Gli enunciati sono dei dicibili, come i predicati, che possono essere attualizzati temporaneamente. Il modo in cui è possibile concepire una connessione tra attualizzazione di un enunciato e valore di verità ci verrebbe mostrato da Sesto Empirico:

Secondo gli Stoici, vero è ciò che sussiste ed è contraddittorio a qualcosa, e falso è ciò che non sussiste e non è contraddittorio a qualcosa.<sup>246</sup>

Pertanto, le proposizioni, quando vere, hanno la modalità ontologica della sussistenza (ὑπάρχει), mentre, quando false, non ce l’hanno. La verità e l’attualizzazione di un enunciato sono dipendenti dal tempo: un enunciato può sussistere ed essere vero in un momento, poi cessare di esserlo, e poi sussistere e tornare ad essere vero ancora, rimanendo lo stesso enunciato. Vi è quindi, per gli Stoici, una corrispondenza temporale tra l’attualizzazione dei predicati e degli enunciati. Per esempio, vi è una congruenza temporale tra il predicato ‘sta camminando’, attualizzato da Socrate, e l’enunciato attualizzato ‘Socrate sta camminando’. In generale, quando un predicato  $F$  è attualizzato rispetto ad un oggetto  $a$ , l’enunciato “ $a$  è  $F$ ” è attualizzato. La correlazione tra enunciati e movimenti è basata su questa corrispondenza tra predicati attualizzati ed enunciati.

Ad esempio, prendiamo come movimento il camminare di Socrate (cioè l’attualizzazione del predicato ‘sta camminando’ attribuito a Socrate) da  $t_m$  a  $t_n$ . Quale

---

<sup>246</sup> Ἀλεθής γάρ ἐστι κατ’ αὐτοῦς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ [μὴ] ἀντικείμενόν τι (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VIII, 10).

che sia l'enunciato che si correla a questo movimento, esso varia nel tempo. Da  $t_m$  a  $t_n$ , l'enunciato correlato sarà 'Socrate sta camminando (da  $t_m$  a  $t_n$ )'. Per tutti i momenti dopo  $t_n$ , l'enunciato correlato sarà 'Socrate stava camminando (da  $t_m$  a  $t_n$ )'. Per tutti i momenti prima di  $t_m$ , l'enunciato correlato sarà 'Socrate camminerà (da  $t_m$  a  $t_n$ )'. Se inseriamo questo esempio, caratterizzandolo temporalmente come  $t_m < \text{ora} < t_n$ , nella premessa crisippea (2) che stiamo sciogliendo, otteniamo: "se il movimento del camminare di Socrate (da  $t_m$  a  $t_n$ ) non avesse cause, allora l'enunciato 'Socrate sta camminando' non sarebbe né vero né falso (ora)".

Pertanto, possiamo completare (2) con un'ulteriore riflessione. Dai concetti stoici di movimento ed enunciato – per cui quando un enunciato è correlato ad un movimento, esso è attualizzato (ὑπάρχει) – consegue che durante il movimento del camminare di Socrate da  $t_m$  a  $t_n$ , l'enunciato 'Socrate sta camminando' è attualizzato. Perciò un enunciato che si correla ad un movimento non è mai falso, per la semplice ragione che gli enunciati quando sono falsi non sono attualizzati, come affermato da Sesto Empirico. Quindi la premessa (2) può essere definitivamente resa così: "se un movimento non avesse cause, l'enunciato correlato ad esso non sarebbe né vero né falso. Non può essere falso, in quanto è attualizzato. Non può essere vero, poiché il movimento a cui si correla non ha cause".<sup>247</sup>

Successivamente a tutto questo, la studiosa propone un'analisi dell'interpretazione che Crisippo dà della questione intorno agli avvenimenti futuri (correlato sottinteso del Principio di bivalenza, questione che già lo stesso Aristotele in *De Interpretatione* 9 aveva sollevato, in polemica con la scuola Megarica<sup>248</sup>): come si può applicare il valore di verità ad un enunciato che si riferisce ad un accadimento futuro? Come gli enunciati correlati a movimenti presenti, anche quelli correlati a movimenti futuri avranno il loro valore di verità nel momento in cui vengono asseriti (ad esempio, 'Socrate camminerà domani' è vero *ora* se Socrate *domani* camminerà). Ma, a differenza dei movimenti presenti, non vi è nessun collegamento diretto tra i movimenti futuri e gli enunciati a loro correlati: l'enunciato è vero ora, il movimento è nel futuro. Secondo Bobzien,

---

<sup>247</sup> Rispetto a questa analisi approfondita sui concetti di movimento, predicati ed enunciati applicati all'argomento di Crisippo e le relative conclusioni, vd. Bobzien, 1998, pp. 63-65.

<sup>248</sup> Lo Stagirita si interrogava sulla verità o falsità dell'asserzione in base alla quale necessariamente domani vi sarà una battaglia navale, oppure necessariamente domani non vi sarà una battaglia navale.

nella filosofia stoica vi è solo un modo per connettere tra loro logica e fisica, tramite il quale è possibile stabilire la verità presente per un evento futuro, ed è tramite il rapporto causa-effetto: le uniche cose in grado di far accadere un movimento sono, infatti, proprio le cause. Pertanto, solo se c'è una relazione causale tra il tempo presente e quello futuro in cui il movimento ha luogo, possiamo avere una connessione tra fisica e logica che garantisca la verità degli enunciati correlati a movimenti futuri in un modo comparabile quello degli enunciati correlati a movimenti presenti. Possiamo proporre un esempio, partendo dalla premessa (2) (“per un accadimento che non ha cause efficienti, non sarà valido di Principio di bivalenza prima del suo accadere”). Immaginando di avere un enunciato  $p$  correlato ad un movimento futuro  $m$ , se nel presente non abbiamo cause di  $m$ , allora non c'è nulla ora che può stabilire la verità nel presente di  $p$ . Quindi  $p$  non sarà vero ora. Ma poiché il Principio di bivalenza è valido, allora deve esserci una causa nel presente che garantisce che l'enunciato sul futuro sia vero, quindi ci saranno delle cause ora che sono responsabili per esso. E poiché ciò pertiene per tutti i movimenti futuri, non c'è movimento o accadimento futuro che non abbia una causa.<sup>249</sup>

A questo punto, possiamo richiamare in causa Cicerone, il quale, sempre nel *De Fato*, si interroga proprio sulla verità degli enunciati riguardanti accadimenti futuri e si chiede:

Se la situazione è questa, che ragione c'è per cui ogni proposizione non debba essere o vera o falsa, se noi non avremo concesso che qualsiasi cosa accada accade per volere del destino? “Perché, egli risponde, non possono avverarsi in futuro quegli eventi che non abbiano cause per realizzarsi; per questo, dunque, ciò che è vero deve avere necessariamente delle cause; e così, una volta che sarà accaduto, sarà accaduto per volere del destino.”<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> Anzi, nessun movimento o accadimento in generale, passato, presente o futuro che sia, accade senza una causa, e questa è la conclusione dell'argomento di Crisippo (vd. Bobzien, 1998, pp. 71-73).

<sup>250</sup> “*Quod cum ita sit, quid est cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri quaecumque fiant? 'Quia futura vera, inquit, non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse est ea quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint'*” (Cicerone, *De fato*, XII, 26).

Sono notevoli i parallelismi tra la risposta che Crisippo dà alla domanda retorica di Cicerone e l'argomento riportato in *De Fato* 20-21. Il centro della questione è sempre (a) se queste proposizioni sono vere o non hanno valore di verità, (b) se non tutto accade secondo fato o destino. In pratica, ci si chiede se ammettere l'esistenza del destino sia condizione necessaria affinché il Principio di bivalenza non sia sospeso e, dunque, affinché ciò che è vero o falso in futuro sia vero o falso anche ora. Nella risposta attribuibile a Crisippo si conferma la necessità di coniugare ciò che accadrà in futuro con l'esistenza di cause che lo determinano, facendo così combaciare tra loro ancora una volta, e sempre tramite la causalità, la valenza ontologica con quella logico-veritativa.<sup>251</sup> Pertanto, ciò che rende un enunciato correlato ad un evento futuro vero *ora* è l'esistenza di una continua serie, o rete, di cause che si estende almeno dal tempo presente al momento dell'evento nel futuro: esiste quindi ora una causa o un complesso di cause che porterà del movimento ad un certo corpo, il quale, così cambiato, causerà qualche altro movimento, e così via fino all'evento futuro in questione; in questo modo la verità di proposizioni correlati ad accadimenti futuri può essere garantita nel presente.<sup>252</sup> Inoltre, affinché valga sempre il Principio di bivalenza anche per gli avvenimenti futuri, poiché il Principio stesso richiede che le proposizioni riguardo gli eventi futuri siano vere sempre, quindi anche nel passato, è necessario che la rete di cause vada non solo dal momento presente, in cui l'enunciato è formulato, al futuro, quando l'avvenimento si verifica, ma che essa si estenda anche dal passato e in eterno.<sup>253</sup> Questo è quanto emerge dalla seguente tesi di Crisippo:

Forse che l'enunciato "Scipione conquisterà Numanzia" non potrà essere vero a meno che dall'eternità una causa, connettendosi a un'altra, non faccia sì che ciò accada?<sup>254</sup>

La riflessione riguardo la posizione di Crisippo in merito al determinismo in quanto basato sull'assunto che "tutto ha una causa", derivante dal Principio di bivalenza, può concludersi riportando i seguenti passi del *De Fato*. Il primo recita come segue:

---

<sup>251</sup> Vd. Bobzien, 1998, pp. 65-68; vd. Maso, 2014b, pp. 136-137.

<sup>252</sup> Cfr. Salles, 2005, pp. 6-9.

<sup>253</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 70.

<sup>254</sup> "An aliter haec enuntiatio vera esse non potest: 'Capiet Numantiam Scipio', nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura?" (Cicerone, *De fato*, XII, 27).

Inoltre, se ogni enunciato è o vero o falso, non per questo ne segue immediatamente che ci siano cause immutabili ed eterne in grado di impedire a qualcosa di accadere diversamente da come di fatto sarebbe accaduto.<sup>255</sup>

Qui Cicerone sembra esporre la tesi che lui stesso intende sostenere, lasciando al contempo intendere quella di Crisippo, che viene quindi criticato in queste conclusioni. Quest'ultimo avrebbe definitivamente sostenuto, stando all'Arpinate, che se il Principio di bivalenza è valido allora ci saranno cause "immutabili ed eterne" che impediranno a tutte le cose che accadono (o accadranno) di accadere diversamente da come effettivamente accadono (o accadranno). Questo è rimarcato ulteriormente in un altro passo ciceroniano:

Se tutto ciò che accade nel futuro è vero dall'eternità, in modo da accadere proprio come deve accadere, allora è necessario che tutto accada per una concatenazione naturale in modo stringente e connesso.<sup>256</sup>

Cicerone, riportando sempre la tesi di Crisippo, sottolinea ancora una volta la stretta relazione tra la validità del Principio di bivalenza e la necessità che, se questo è vero, allora tutto debba avere una causa. Viene quindi confermato definitivamente quello che Bobzien chiama il General Causal Principle, il principio causale di causalità, come base del determinismo stoico.<sup>257</sup>

L'argomento di Crisippo, esposto all'inizio e tratto da *De Fato* 20-21, si conclude con delle asserzioni fondamentali sul fato, permettendoci così di spostare la nostra attenzione su un ulteriore aspetto del determinismo. Crisippo sostiene infatti che, se non esiste alcun movimento che sia incausato (4), poiché il Principio di bivalenza è valido, è necessario che tutto accada per cause antecedenti (5), come abbiamo detto, e se è così tutto accade in virtù del destino, e ogni cosa succeda la si deve a questo (6 e

---

<sup>255</sup> "*Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas immutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit*" (Cicerone, *De fato*, XII, 28).

<sup>256</sup> "*Si omne futurum ex aeternitate verum est ut ita certe eveniat, quemadmodum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri*" (Cicerone, *De fato*, XIV, 32).

<sup>257</sup> Su questo, vd. Salles, 2005, pp. 3-18.

7). Come conseguenza di tutto ciò è possibile definire e affermare anche il seguente Principio: “tutto accade in accordo con il fato”.<sup>258</sup> Al fine di comprendere in che senso, secondo Crisippo, dire che tutto accade secondo cause antecedenti equivalga a dire che tutto accade secondo destino (e, quindi, per spiegare perché, nello schema sillogistico che abbiamo ricavato dall’argomento crisippeo esposto Cicerone, la proposizione C implica la proposizione D), ci soffermeremo ora sulla dottrina fatalista di Crisippo e sul suo rapporto con la dottrina delle cause. L’analisi di questi elementi fondamentali della dottrina crisippea ci permetterà poi di proseguire nella nostra disamina e di esaminarne le conseguenze, rientrando così nell’ambito della dimensione etica delle nostre riflessioni.

### 1.3 Il destino (*fatum* o *εἰμαρμένη*): la nozione di ‘fato’ secondo gli Stoici e l’argomento pigro.

Che l’insieme delle cause che in eterno determinano l’accadere degli eventi sia associabile, secondo il pensiero degli Stoici, all’essenza stessa del fato emerge non solo dalle conclusioni che possiamo trarre dal ragionamento di Crisippo, ma anche dalle innumerevoli testimonianze nelle quali questa identificazione tra grande catena causale e fato risulta evidente. In particolare, tra i tanti frammenti disponibili, possiamo soffermarci sui seguenti passi, che propongono altrettante prospettive sulla natura del fato, aiutandoci a comprendere meglio come questo possa inserirsi efficacemente nei nostri ragionamenti:

Per Crisippo la potenza del *πνεῦμα* costituisce la sostanza del fato, il quale ha funzione direttiva conformemente all’ordine del tutto. [...] qua e là dice: “il fato è la ragione del cosmo”, oppure “la ragione degli eventi che nel cosmo sono condotti dalla provvidenza”, o anche “<il fato> è la ragione secondo la quale il passato è stato, il

---

<sup>258</sup> Vd. Bobzien, 1998, p. 56-58.

presente è e il futuro sarà”. Sovente però scambia i termini fra loro e al posto di ragione usa verità, o causa, o natura, o necessità.<sup>259</sup>

Anche secondo i vostri sapienti il λόγος – ossia il discorso e la ragione – risulta essere l’artefice del mondo. Infatti Zenone lo determina come creatore, che ha dato forma nell’ordine ad ogni cosa, e pure lo chiama fato, Dio, anima di Giove e necessità di tutte le cose.<sup>260</sup>

Gli Stoici definiscono il fato “catena delle cause”, cioè ordine e successione indefettibili.<sup>261</sup>

Definisco fato quello che i Greci definivano εἰμαρμένη, cioè la serie ordinata delle cause, perché quando una causa si connette ad un’altra causa, una cosa si genera da sé. Questa è una verità perenne che si perpetua da tutta l’eternità. Se si dà per scontato ciò, [...] non c’è evento futuro, che non abbia nella natura le sue cause efficienti. Si capisce allora che questo fato non è quello della mitologia, ma quello della filosofia: cioè la causa eterna delle cose, secondo la quale quelle passate sono avvenute, quelle presenti avvengono, e le future avverranno.<sup>262</sup>

Come leggiamo, al destino (εἰμαρμένη o *fatum*) vengono attribuiti dalla tradizione stoica attributi diversi. Naturalmente questo non deve farci pensare ad una serie di contraddizioni, ma piuttosto al fatto che gli Stoici intendessero e descrivessero il fato

---

<sup>259</sup> Χρύσιππος δόναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης, τάξει τοῦ παντός διοικητικὴν. [...] πολυτρόπως ἀποφαίνεται λέγων· ‘Εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος’ ἢ ‘λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων’ ἢ ‘λόγος καθ’ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται’. Μεταλαμβάνει δ’ ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην (Giovanni Stobeo, *Eclogae*, I, 79, 1 W; *SVF*, II, 913).

<sup>260</sup> “*Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et deum et animus Iovis et necessitatem omnium rerum*” (Tertulliano, *Apologeticum*, 21; *SVF*, I, 160).

<sup>261</sup> Οἱ Στωϊκοὶ εἰρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον (τὴν εἰμαρμένην) (Aezio, *Placita*, I, 28, 4; *SVF*, II, 917).

<sup>262</sup> “*Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένη, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod quum ita sit, [...] nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. [126] Ex quo intelligitur ut fatum sit non id quod superstitiose, sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint*” (Cicerone, *De divinatione*, I, 55, 125; *SVF*, II, 921).

sotto diverse prospettive, a seconda del contesto di volta in volta preso in considerazione, cercando, attraverso tutte le identificazioni del fato con concetti o nomi presi dalla loro tradizione logica, fisica o teologica, di preservare l'unitarietà e l'organicità del loro sistema. Ecco che quindi possiamo definire il fato, senza timore di cadere in alcuna contraddizione, come l'insieme della catena delle cause, ma anche come la ragione (λόγος o *ratio*) del cosmo, come natura, come πνεῦμα, o, ancora, come provvidenza o come Zeus<sup>263</sup>. Ma in virtù di cosa è possibile associare il fato all'azione di Dio o, addirittura, a Dio stesso? A risponderci è ancora una volta Seneca, come abbiamo anticipato precedentemente. Seneca è convinto della suprema potenza di Dio, e da ciò deduce il rapporto che deve avere con la materia che sussiste in contrasto con la ragione: la polarità tra ragione e materia viene superata dall'azione divina che si concretizza nel dispiegarsi della natura in cui Dio stesso si identifica. Secondo Seneca, Dio e *fatum*, inteso come modo in cui il susseguirsi degli eventi si dipana secondo la propria legge interiore, coincidono. Questa identificazione va di pari passo con l'identificazione della provvidenza: Dio, *causa causarum*, avrebbe in sé la saggezza (*consilium*) e la propensione al buono, verso il quale struttura tutto il divenire, innervandolo della propria razionalità.<sup>264</sup> Si viene a dipingere così un quadro che abbiamo già in parte visto all'inizio del presente capitolo: il fato, considerato dal punto di vista fisico-logico, è l'espressione eterna del susseguirsi serrato e coerente di tutte le cause efficienti, a partire dal πνεῦμα, che, come principio attivo divino e razionale, plasma la materia fungendo da causa prima, determinando in maniera efficiente il

---

<sup>263</sup> Τὸ ὁμοῦ μὲν θεὸν λέγειν τὴν εἰμαρμένην καὶ χρῆσθαι τοῖς οὐσί τε καὶ γινομένοις ἐν τῷ κόσμῳ ἐπὶ σωτηρίᾳ αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου καὶ τῆς τῶν ἐν αὐτῷ τάξεως, ὁμοῦ δὲ τοιαῦτα περὶ αὐτῆς λέγειν, “Il destino è il dio che si serve delle realtà e degli eventi del mondo per la salvezza sua, del mondo stesso, e dell'ordine cosmico” (Alessandro di Afrodisia, *De fato*, XXXI; *SVF* II, 928). Οἱ Στωϊκοὶ δὲ φασιν ὡς ταῦτόν εἰμαρμένη καὶ Ζεὺς, “Gli Stoici ritengono che il fato e Zeus siano la stessa cosa” (Scholia in Homeri Iliadem, Θ 69; *SVF*, II, 931). “*Qui vero [...] omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant. [...] ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire, antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere: a quo sunt omnes potestates, quamvis non sint ab illo omnium voluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum, sic probatur*”, “Costoro in verità danno il nome di fato [...] alla connessione in serie delle cause universali per la quale avviene tutto ciò che avviene. [...] essi stessi attribuiscono alla volontà e al potere di un Dio sommo lo stesso ordine e la stessa connessione delle cause. E in modo assolutamente veritiero sembra che questo dio non solo conosca ogni evento, prima che avvenga, ma anche non lasci nulla al disordine: da lui dipendono tutti i poteri, ma non gli atti di volontà di ognuno. Resta così provato che in senso proprio la stessa volontà del Dio sommo, il cui potere si estende dovunque senza ostacoli, da loro è chiamata fato” (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, V, 8; *SVF*, II, 932).

<sup>264</sup> Vd. Maso 2014c, pp. 176-177.

susseguirsi di tutti gli avvenimenti, dal passato al futuro. Il mondo è razionalmente ordinato proprio in virtù dell'interazione e della interdipendenza tra Dio e materia, tra principio attivo e passivo.<sup>265</sup> In questo contesto, gli eventi futuri possono anche diventare oggetto della pratica della divinazione. Lo stesso Crisippo sosteneva che l'esistenza della divinazione fosse la prova decisiva e inconfutabile dell'esistenza del fato:

Le predizioni degli indovini non sarebbero vere, se non fossero già tutte incluse nel fato.<sup>266</sup>

Queste due proposizioni si implicano a vicenda e dimostrerebbero, secondo Crisippo, sia che il fato esista, sia la necessità che tutto debba avvenire in accordo con esso.<sup>267</sup> Per sintetizzare l'intera teoria del fato e quanto gli Stoici andavano affermando rispetto ad essa, possiamo esporre il seguente passo tratto da Alessandro di Afrodisia:

Per loro questo cosmo, che pur essendo unico racchiude tutta la realtà ed è diretto da una natura vivente, razionale e intellettuale, esercita un potere sulle cose che si sviluppa da sempre in una serie ordinata, perché le realtà che precedono sono causa di quelle che seguono al punto che tutte le cose risultano fra loro collegate [...]. Così le cose che seguono non possono essere sciolte da quelle che precedono, ma ad ogni evento in atto seguirà un altro necessariamente collegato secondo un nesso causale: insomma ogni fenomeno ha un suo precedente, dal quale dipende come da una causa. [...] Sostengono inoltre che il fato, la natura e il λόγος, secondo il quale tutto è organizzato, sono Dio, che è presente in ogni essere e in ogni realtà e che si serve della natura propria di ciascuno ai fini dell'economia del tutto.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Vd. Gómez, 2014, p. 122.

<sup>266</sup> Μὴ γὰρ ἂν τὰς τῶν μάντεων προρρήσεις ἀληθεῖς εἶναι φησιν, εἰ μὴ πάντα ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης περιείχοντο (Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, IV, 3, p. 136; *SVF*, II, 939).

<sup>267</sup> Rispetto all'argomentazione portata avanti da Crisippo, vd. Bobzien, 1998, pp. 88-93; Botros, 1985, pp. 278-280.

<sup>268</sup> Φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοεραῶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αἰδίων κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προϊούσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων [...] ὡς μὴ τινα αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντὶ τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἡρτημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τὸ πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. [...] τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ' ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναι φασιν, οὐσαν ἐν τοῖς οὐσίῳ τε καὶ γινομένοις ἅπασιν

In questo passo vediamo esplicitata, in particolare, ancora una volta l'uguaglianza tra il fato, la natura e il λόγος, che vengono posti sullo stesso piano, sulla linea che andavamo dicendo poc'anzi. Con la teoria del fato, tutto quello fin qui descritto, dalla definizione del πνεῦμα come del primo principio attivo produttore, alla definizione del rapporto tra causa ed effetto, ai principi logico-modali e fisici tesi a dimostrare il determinismo causale stoico, trova definitivamente un proprio compimento organico e unitario nella teoria del fato, che in quanto principio ordinatore divino, eterno e razionale, che agisce non tanto come una forza esterna al mondo quanto come una causa interna alla natura stessa<sup>269</sup>, tiene insieme il cosmo, garantendone l'unità attraverso lo svolgersi degli accadimenti nel pieno, rigoroso e necessario rispetto dell'eterna catena causale. Di conseguenza, quando si parla di accadimenti o comportamenti che sono o devono essere "secondo natura", non solo essi saranno "secondo la ragione divina", ma anche "secondo il destino", e quindi "secondo la catena causale che governa il tutto". Insomma, quando parliamo dell'εἰμαρμένη stoica e della "volontà divina" è necessario tenerne sempre a mente non solo le implicazioni fisiche o logiche, ma anche etiche e teologiche, implicazioni, queste, che affondano nella tradizione mitica e omerica. Come spiega Stefano Maso, "in base ad essa, né l'azione umana può prescindere dal contesto generale degli eventi che il destino organizza, né il destino è un 'meccanismo esterno' all'azione del singolo essere umano. [...] il destino è percepito quasi fosse una 'logica superiore' che connette le singole azioni dell'uomo con il divenire di tutte le cose."<sup>270</sup>

Non ci resta quindi che esplorare le implicazioni etiche di tutto questo: come è possibile, in un contesto come quello appena descritto, in cui tutto è determinato dal principio, in cui tutto ciò che accade è il risultato inevitabile del dispiegarsi della razionalità divina mediante l'εἰμαρμένη e la corrispondente catena causale, sperare di preservare la responsabilità dell'essere umano sulle sue azioni? Come si può pensare di attribuire la lode o il biasimo agli uomini se, in tale contesto, nessuno può essere

---

καὶ οὕτως χρωμένην ἀπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν (Alessandro di Afrodisia, *De fato*, XXII, p. 191; *SVF*, II, 945).

<sup>269</sup> Cfr. Gómez, 2014, pp. 122-123.

<sup>270</sup> Vd. Maso, 2014b, p. 145.

considerato veramente responsabile delle azioni che compie? A queste domande Crisippo cerca di dare una soluzione cercando di preservare sia il suo impianto deterministico, sia, contemporaneamente, la responsabilità personale dell'individuo, adottando una posizione nota come "compatibilismo".

## 2. Il compatibilismo di Crisippo.

Prima di arrivare a considerare definitivamente la convivenza tra determinismo e responsabilità morale, ci soffermeremo sulla prospettiva avanzata da Crisippo sul fato e su cosa egli intenda dire quando afferma che tutto avviene secondo il destino. In particolare, inizieremo con l'esposizione del cosiddetto "argomento pigro", proposto dai detrattori dell'impianto fatalistico che abbiamo descritto, per poi analizzare la risposta del nostro filosofo. Il compatibilismo rappresenterà un primo passo decisivo verso la nostra successiva analisi sulla responsabilità morale, e quindi sul libero arbitrio, per come la intendevano gli Stoici. Ne emergerà una visione del determinismo che permette l'apertura di uno spazio all'interno della catena delle cause per qualcosa che sia in nostro potere e, contemporaneamente, la salvaguardia del principio per il quale tutto accade secondo il fato.

### 2.1 L'argomento pigro (ἀργὸς λόγος).

Questo famoso argomento viene esposto nella seguente formulazione, tratta dal *De Fato* di Cicerone<sup>271</sup>:

Essi argomentano in questo modo: "Se è tuo destino guarire da questa malattia, che tu chiami il medico o che non lo chiami, guarirai comunque; [29] analogamente, se è tuo destino non guarire da questa malattia, che tu chiami o che non chiami il medico, non guarirai: una delle due alternative è fissata dal destino, per cui è del tutto inutile

---

<sup>271</sup> È possibile trovare un'altra esposizione dell'argomento in Origene (*Contra Celsum*, II, 20, 342.62-71). Le due esposizioni grossomodo si equivalgono.

chiamare il medico”. A ragione questo tipo di argomentazione è detto pigro e ozioso, perché in base a quanto in essa si sostiene ogni attività è esclusa dalla vita. Si potrebbe anche variarla, così da non evocare direttamente il destino e tuttavia tener fermo il concetto, nel modo seguente: “Se da sempre è stato vero che ‘Da questa malattia guarirai’, che tu chiami il medico o che non lo chiami, guarirai; analogamente, se da sempre è stato falso che ‘Da questa malattia guarirai’, che tu chiami o che non chiami il medico, non guarirai”, e così via dicendo.<sup>272</sup>

Il sofisma<sup>273</sup>, molto chiaro e lineare nella sua esposizione, mira a screditare la posizione deterministica e fatalistica della Stoa sottolineando come, se questa prospettiva fosse vera, allora non vi sarebbe spazio per alcuna azione volontaria da parte dell’essere umano e tutte le nostre azioni volontarie diverrebbero inutili: se ogni accadimento e ogni stato sottostà al fato, tutti gli eventi destinati ad accadere accadranno a prescindere dai nostri desideri e dai nostri sforzi. Il mio consultare un medico non avrebbe alcun senso e risulterebbe inutile al fine della guarigione se il mio guarire o meno dalla malattia fosse già determinato dal destino e dalla concatenazione causale che lo caratterizza. Ecco perché l’argomento in questione viene chiamato “pigro”, proprio perché esso conduce all’inazione e all’eliminazione di ogni decisione e di ogni attività dalla vita.<sup>274</sup> Cicerone avrebbe introdotto tale argomento al fine di smontare il determinismo crisippeo, cercando di costringere il filosofo stoico ad ammettere che deve esistere qualcosa che “dipende da noi”, altrimenti non avrebbe più alcun senso condurre una vita attiva, né di conseguenza attribuire la lode o il biasimo agli individui.

---

<sup>272</sup> “*Sic enim interrogant: ‘Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; [29] item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterum factum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.’ Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: ‘Si ex aeternitate verum hoc fuit: ‘Ex isto morbo convalesces’, sive adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces; itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit: ‘Ex isto morbo convalesces’, sive adhibueris medicum sive non adhibueris, non convalesces’; deinde cetera” (Cicerone, *De fato*, 28-29).*

<sup>273</sup> L’argomento pigro viene definito “sofisma” sia da Cicerone (*De fato*, 28-29), che da Origene (*Contra Celsum*, II, 20, 342.62-71), sebbene Bobzien (1998, pp. 193-198) mostri parecchie riserve su questo nella sua trattazione dello stesso.

<sup>274</sup> Cfr. Gómez, 2014, p. 124.

Inoltre, interessante risulta essere il confronto tra le due modalità in cui Cicerone espone l'argomento: nella prima ("se è tuo destino guarire da questa malattia...") emerge una prospettiva soggettiva che considera il destino personale all'interno del processo deterministico universale, mentre nella seconda ("se da sempre (*ex aeternitate*) è stato vero che 'Da questa malattia guarirai'...") viene considerato direttamente il determinismo universale prestabilito in eterno. In quest'ultima modalità espositiva assume particolare rilevanza, ancora una volta, il Principio di bivalenza, quasi che Cicerone volesse definire ulteriormente il destino come credibile solamente all'interno di una prospettiva che non può prescindere dalla validità del Principio stesso. Ecco che quindi il momento logico del determinismo prende il sopravvento: è in virtù dell'eterna verità dell'enunciato riferito all'avvenimento futuro che lo stesso evento o un certo comportamento si verifica.<sup>275</sup> Determinismo e destino si rivelano ancora una volta strettamente interconnessi anche dal punto di vista logico sempre grazie alla validità del Principio di bivalenza.

## 2.2 Crisippo contro l'argomento pigro: per un "fato" che preservi l'autonomia individuale e la responsabilità morale.

L'ἀργὸς λόγος viene rifiutato nella sua interezza da Crisippo, il quale risponde all'obiezione da una parte proponendo una distinzione importante nel dominio degli accadimenti secondo destino (tra eventi semplici e eventi complessi, o '*confatalia*'), e dall'altra introducendo la distinzione tra cause semplici e cause complesse all'interno nella determinazione di accadimenti nel corso designato dalla catena causale: sarà proprio questo secondo aspetto a permetterci di entrare nello specifico della teoria del compatibilismo di Crisippo. Ma andiamo con ordine. La confutazione dell'argomento pigro viene esposta da Cicerone in questi termini:

"Infatti, egli dice, esistono nella realtà accadimenti semplici e accadimenti complessi; è semplice: 'Socrate morirà il tal giorno'; per costui, che faccia o che non faccia una

---

<sup>275</sup> Vd. Maso, 2014b, pp.143-144; cfr. Bobzien, 1998, pp. 182-184.

qualche azione, è fissato il giorno della morte. Ma se dal destino è così stabilito: ‘Edipo nascerà da Laio’, non si potrà dire ‘sia che Laio si unisca sia che non si unisca a una donna’; si tratta infatti di qualcosa di complesso e confatale.” Proprio così lo chiama, perché così esige il destino: e che Laio giaccia insieme a sua moglie e che da lei nasca Edipo. Allo stesso modo, se si dicesse: “Milone lotterà a Olimpia” e se qualcuno replicasse: “Lotterà quindi sia che ci sia sia che non ci sia un avversario”, ebbene costui sbaglierebbe; “lotterà” è infatti qualcosa di complesso, poiché senza un avversario non c’è alcuna lotta. Tutti i ragionamenti capziosi di questo tipo devono dunque essere confutati nello stesso modo. “Sia che tu chiami il medico sia che non lo chiami, guarirai” è un ragionamento capzioso; è infatti stabilito dal destino tanto il fatto di chiamare il medico quanto quello di guarire. Come ho detto prima, egli chiama ‘confatali’ tali azioni.<sup>276</sup>

La distinzione tra eventi semplici ed eventi complessi è esposta per mezzo di esempi: “Socrate morirà il tal giorno” è un evento semplice, mentre complessi sono quelli definiti dalle proposizioni “Edipo nascerà da Laio”, “Milone lotterà a Olimpia” e, come deduciamo dalla fine del passo, lo stesso “Da questa malattia guarirai”, ripreso direttamente dall’esposizione dell’argomento pigro. Per quanto riguarda gli eventi semplici, il nesso tra Socrate, che è un uomo mortale, e la morte è immediato e, in questo senso semplice: l’essere mortale pertiene necessariamente alla definizione di Socrate e il fatto che egli un giorno morirà è così ricompreso nella definizione di “Socrate” come “uomo mortale”. Perciò, in questo caso, qualunque cosa egli faccia o non faccia, è predeterminato dal destino che egli morirà quel giorno.<sup>277</sup> La situazione cambia se consideriamo l’evento “Edipo nascerà da Laio”. Infatti, il fatto che Edipo nasca non è indifferente al fatto che Laio si unisca a Giocasta. Come spiega Stefano Maso: “Se Laio non si unisce a Giocasta (il che potrebbe essere possibile, non

---

<sup>276</sup> “*Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: ‘Moriatur illo die Socrates’; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum erit: ‘Nascetur Oedipus Laio’, non poterit dici: ‘sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit’; copulata enim res est et confatalis.*” Sic enim appellat quia ita fatum sit, et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum. Ut, si esset dictum: “Luctabitur Olympiis Milo” et referret aliquis: “Ergo, sive habuerit adversarium sive non habuerit, luctabitur”, erraret; est enim copulatum “luctabitur”, quia sine adversario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur: “Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces” captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat” (Cicerone, *De fato*, 30).

<sup>277</sup> Siamo quindi perfettamente all’interno della situazione descritta dall’argomento pigro.

appartenendo per definizione all' "uomo" Laio di unirsi a Giocasta), Edipo non potrebbe nascere."<sup>278</sup> Entriamo quindi negli eventi complessi. Questi sono quelli in cui la serie causale che li determina esige la compartecipazione (ecco perché essi vengono detti anche 'confatalia'<sup>279</sup>) di accadimenti o di azioni congiunti per far sì che essi si realizzino. Nell'esempio di Edipo e Laio, infatti, risultano "confatali" sia l'esistenza di Laio sia il suo giacere con la moglie. Quindi dire che "Edipo nascerà da Laio sia che questo giaccia o non giaccia con Giocasta" sarebbe errato. Allo stesso modo, dire "Milone lotterà sia che ci sia sia che non ci sia un avversario", oppure "guarirai dalla malattia sia che chiami il medico sia che non lo chiami", è altrettanto errato, in quanto ancora una volta, il lottare di Milone, essendo un evento complesso che comprende la realizzazione di altre condizioni, prevede che ci sia anche il suo avversario come evento confatale, esattamente come il guarire implica che si debba chiamare il medico: Di conseguenza non sarà lecito dire, rispetto al guarire, "sia che si chiami il medico, sia che non lo si chiami": viene confutato così l'argomento pigro esposto da Cicerone.<sup>280</sup>

Un altro passo in cui è possibile ritrovare la confutazione dell'argomento pigro è quello tratto dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, il quale riporta un passaggio di Diogeniano:

Nel secondo libro (Crisippo) cerca invece di risolvere quelle conseguenze palesemente assurde derivanti dalla tesi che tutto è necessario (πάντα κατηναγκάσθαι), conseguenze che abbiamo presentato già all'inizio: ad esempio il fatto che un tale principio esclude la nostra libera volontà e di conseguenza i rimproveri e le lodi, gli incitamenti e tutto ciò che ha a che fare con la nostra capacità d'essere causa (παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν). Nel secondo libro dice così: "È ovvio che molte cose sono in nostro potere (ἐξ ἡμῶν) ma ciò non di meno sono pure esse sottoposte, per volere del fato, all'ordinamento del tutto (συγκαθεμιάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλων διοικήσει). [...] Che il mio mantello non vada in brandelli non dipende solo dal fato, ma anche

<sup>278</sup> Vd. S. Maso, 2014a, p. 173.

<sup>279</sup> Secondo Maso (2014a, p. 173), il termine 'confatalia' rimanda alla concausa che deve realizzarsi affinché si concretizzi l'evento principale a cui si sta facendo riferimento. La concausa viene detta da Crisippo 'συναίτια'; la ritroveremo a breve quando parleremo della distinzione attuata da Crisippo tra tipi di cause.

<sup>280</sup> Vd. Maso, 2014a, p. 173; vd. Maso, 2014b, p. 145; cfr. Bobzien, 1998, pp. 199-205.

dalle cure che gli si prestano; e così lo scampare alla guerra dipende anche dall'essere sfuggito ai nemici; e l'aver figli non si darebbe senza la volontà (μετὰ τοῦ βούλεσθαι) di giacere con una donna. Come infatti – prosegue Crisippo – l'espressione “Egesarco se ne esce indenne dall'incontro di pugilato” non significa che egli se ne sia stato a guardia abbassata per tutto l'incontro, perché tanto era destino (καθείμαρτο) che ne sarebbe uscito illeso, ma sta ad indicare, da parte di chi la pronuncia, la straordinaria abilità a schivare i colpi di questo atleta, così vale in altri campi. Molte cose infatti non si realizzano senza che noi le vogliamo (πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γένεσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι), approfondendo in esse uno straordinario impegno ed entusiasmo: d'altra parte è fissato dal destino che tali cose avvengano proprio con questo impegno e con questo entusiasmo.<sup>281</sup>

In questo passo, Crisippo parla nuovamente, in maniera implicita, della differenza tra avvenimenti semplici e complessi. Questa volta però non sembra voler confutare direttamente l'argomento pigro, che comunque rimane sullo sfondo della critica – basti vedere i due esempi del mantello, dello sfuggire dai nemici e di Egesarco, che mostrano proprio come sia richiesta un'attività da parte del soggetto perché si verifichi quanto previsto dal destino, rifiutando così la mancanza di azione e iniziativa da parte del soggetto se tutto è già predeterminato – quanto piuttosto cercare, tramite gli esempi riportanti accadimenti complessi e confatali, di mostrare come qualcosa possa rimanere in nostro potere. Infatti, la critica che Crisippo fronteggia in questo caso non è tanto l'ombra dell'inazione, quanto piuttosto la mancanza di poter trovare qualcosa che dipenda da noi (ἐξ ἡμῶν) come conseguenza dell'onnipervasività del fato. Secondo lo stoico, l'esistenza di eventi confatali, come il fatto che il mio mantello non

---

<sup>281</sup> Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ λύειν πειρᾶται τὰ ἀκολουθεῖν δοκοῦντα ἄτοπα τῷ λόγῳ τῷ πάντα κατηναγκάσθαι λέγοντι, ἅπερ καὶ ἡμεῖς κατ' ἀρχὰς ἐτίθεμεν· οἷον τὸ ἀναιρεῖσθαι δι' αὐτοῦ τὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν προθυμίαν περὶ φόγους τε καὶ ἐπαίνους καὶ προτροπὰς καὶ πάνθ' ὅσα παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν γινόμενα φαίνεται. Φησὶν οὖν ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ “τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ἦττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὄλων διοικήσει. [...] Τὸ γὰρ μὴ ἀπολεῖσθαι, φησί, θοιμάτιον οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φυλάττεσθαι, καὶ τὸ ἐκ τῶν πολεμίων σωθῆσεσθαι τόνδε τινὰ μετὰ τοῦ φεύγειν αὐτὸν τοὺς πολεμίους· καὶ τὸ γενέσθαι παιδᾶς μετὰ τοῦ βούλεσθαι κοινωνεῖν γυναικί. Ὡσπερ γὰρ, φησὶν, λέγοντός τινος Ἡγήσαρχον τὸν πύκτιν ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγνώως πάντως ἄπληκτον, ἀτόπως ἂν τις ἤξιον καθιέντα τὰς χεῖρας τὸν Ἡγήσαρχον μάχεσθαι, ἐπεὶ ἄπληκτον αὐτὸν καθείμαρτο ἀπελθεῖν, τοῦ τὴν ἀπόφασιν ποιησαμένου διὰ τὴν περιττοτέραν τὰνθρώπου πρὸς τὸ μὴ πλήττεσθαι φυλακὴν τοῦτο εἰπόντος, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει. Πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεισθαι, ἐπειδὴ μετὰ τούτου, φησὶν, αὐτὰ γενέσθαι καθείμαρτο (Diogeniano, in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, VI, p. 265 d; *SVF*, II, 998).

vada in brandelli o il fatto che Egesarco possa uscire illeso dalla lotta, ci permette di ricavare, proprio come nell'esempio della nascita di Edipo da Laio, uno spazio lecito in cui la libera azione del soggetto possa realizzarsi e comportarsi così da concausa "confatale" nella realizzazione "fatale" (cioè determinata e voluta dal fato) dell'evento stesso. In questo modo è possibile dire che, seppur nella infinita rete causale imperscrutabile all'uomo, un certo evento può sottostare al destino ed implicare, al contempo, una compartecipazione del soggetto per la sua realizzazione, anzi, in qualche modo deve implicarla: senza la l'abilità di Egesarco a schivare i colpi e, quindi, senza il suo intervento attivo nella catena causale, egli non potrebbe realizzare il suo destino, consistente nel suo uscire illeso dall'incontro. Riassumendo, in questo ultimo passo tratto da Diogeniano, spiega Maso, sono da sottolineare due aspetti fondamentali. Innanzitutto, ci troviamo davanti ad una contemporanea dipendenza di ciò che compiamo dalla nostra volontà e dal volere del destino; in secondo luogo, questa "interdipendenza confatale" sembra possibile soltanto ad una condizione, e cioè che anche la nostra volontà sia compresa nel destino: "per destino [...] sarebbe fissato non solo ciò che accade, ma anche quale dev'essere il contributo dell'uomo nella realizzazione di ciò che accade".<sup>282</sup> Come viene ulteriormente specificato in frammenti successivi a quello appena analizzato, sempre attribuibili a Diogeniano, è necessaria la "collaborazione" tra volontà del destino e volontà individuale affinché ciò che è destinato ad accadere poi accada effettivamente:

Certo, è destino che si conservi il mantello, se però tu ne hai cura; certo avrai figli, ma anche tu dovrai volerlo, altrimenti nessuna di queste cose sarebbe. Dunque, non si dovrebbe usare come pretesto il fatto che certi eventi sono prestabiliti dal destino.<sup>283</sup>

Ma ci sia pure qualcosa in nostro potere (παρ' ἡμᾶς), purché questo stesso essere in nostro potere sia compreso dal destino (περιελημμένου ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης).<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> Vd. Maso, 2014a, p. 171.

<sup>283</sup> Καθείμαρται γὰρ [...] σωθῆναι θοιμάτιον, εἰ φυλάττοις αὐτὸ, καὶ παῖδας ἔσεσθαι, εἰ καὶ σὺ βουληθείης, ἄλλως δὲ μὴ ἂν ἔσεσθαι τι τούτων. Ἐπὶ δὲ τῶν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης προκατειλημμένων οὐκ ἂν ποτε ὑποτιμήσεισι τοιαύταις χρησαίμεθα (Diogeniano, in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, VI, p. 267 a; *SVF*, II, 998).

<sup>284</sup> Ἀλλὰ παρ' ἡμᾶς μὲν ἔσται, φησί, περιελημμένου μέντοι τοῦ παρ' ἡμᾶς ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης (Diogeniano, in Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, VI, p. 266 d; *SVF*, II, 998).

Si viene così a delineare una nuova concezione della prospettiva fatalista. Secondo Crisippo, dire che un certo evento della nostra vita è destinato ad accadere non deve indurci tanto all'inazione, quanto piuttosto ad esaminare l'intera catena causale per vedere se tale evento possa essere il risultato anche delle nostre azioni e dei nostri desideri. Si viene a definire, così, un modo nuovo di intendere il meccanismo del fato: esso è costituito dall'interconnessione reciproca di nessi causali interni ed esterni, come avremo modo di approfondire più avanti; questo ci permette di affermare che certi eventi accadono "secondo il volere del fato" e nondimeno dipendono da noi.<sup>285</sup> Stando a quanto detto fin qui, il nucleo centrale del compatibilismo di Crisippo è la convinzione che, nonostante tutto accada per volere del destino e, quindi, per volontà divina, esiste comunque qualcosa che è in nostro potere e che dipende da noi: basta che questo stesso "essere in nostro potere" ( $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\tilde{\varsigma}$ ) sia in qualche modo compreso nel destino, cioè che il fato ci destini qualcosa di cui noi possiamo disporre secondo volontà. In che modo il nostro filosofo giustifica questa posizione? Per capirlo prenderemo in esame la sua dottrina della divisione delle cause. Infatti, se consideriamo l'"essere compreso dal destino" di ciò che è in nostro potere, questo significa, in virtù di tutti i nomi del fato che gli Stoici gli attribuiscono, far rientrare ciò che è in nostro potere nella grande catena causale: per preservare la responsabilità morale, dunque, è necessario rivolgerci nuovamente all'ordine delle cause e cercare di capire in che modo anche il  $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\tilde{\varsigma}$  vi rientri a pieno titolo. Proprio per questo Crisippo si prodiga, secondo quanto ci trasmette Cicerone, a definire categorie di cause differenti. Analizzando tutto questo, saremo in grado inoltre di esplorare anche le implicazioni logiche e modali della posizione compatibilista, e di aprirci così la strada verso un'accurata analisi di ciò che effettivamente è, secondo gli Stoici, in nostro potere e i suoi impatti sull'etica stoica.

---

<sup>285</sup> Vd. Gómez, 2014, p. 126.

### 2.3 L'assenso come "ciò che è in nostro potere" e la distinzione tra le cause.

La trattazione più completa questa divisione ciò ci è trasmessa ancora una volta dal *De Fato* di Cicerone, dal paragrafo 40 al 43. Al centro di tutto il ragionamento è posta la dottrina dell'assenso (in greco συγκατάθεσις, *adsensio* in latino). Si tratta di un momento fondamentale non solo dell'etica, per i motivi che stiamo ora trattando, ma anche dell'epistemologia stoica. Esso, infatti, riveste un ruolo epistemologico decisivo nella "rappresentazione catalettica" (καταληπτική φαντασία). Quest'ultima è, secondo la tradizione stoica, quella rappresentazione che riceve l'assenso fermo e permanente, motivo per cui può essere addotta come criterio di verità, per distinguere tra loro le rappresentazioni vere e quelle false. Essa, per essere tale, deve soddisfare i tre seguenti requisiti: (a) deve provenire da un oggetto reale; (b) deve essere conforme all'oggetto reale, del quale coglie e conserva con fedeltà la precisa configurazione; (c) deve essere chiara ed evidente, in modo tale da non poter provenire se non da quel preciso oggetto rappresentato. In tutto questo, l'assenso da parte del soggetto viene descritto come un atto ineluttabile proprio perché la rappresentazione è catalettica, nel senso che non ammette alcun dubbio rispetto alla propria veridicità, in virtù dei propri caratteri di evidenza; esso rimane tuttavia un momento necessario della comprensione dell'oggetto percepito.<sup>286</sup> L'assenso, quindi, consiste nella decisione da parte del soggetto percipiente di riconoscere come vera o falsa una rappresentazione che gli si presenta: in esso consiste il criterio di verità vero e proprio.

Il fatto di associare l'assenso a ciò che è in nostro potere è una mossa che Cicerone descrive, attribuendola sempre a Crisippo, non solo nei paragrafi 39-40 e 43 del *De*

---

<sup>286</sup> Vd. Alesse, 2018, pp. 148-151. Per descrivere tutti i vari passaggi logici ed epistemologici che caratterizzano la rappresentazione catalettica, gli Stoici ricorrevano all'esempio della mano che si chiude, tramandataci da Zenone: il momento in cui il soggetto riceve passivamente una rappresentazione è descritto come una mano aperta; il momento dell'assenso, in cui il soggetto riconosce la veridicità della rappresentazione, è descritto dall'immagine delle dita della mano flesse e sempre più contratte sull'oggetto (συγκατάθεσις); il momento successivo in cui il soggetto comprende (καταλαμβάνει) l'oggetto è raffigurato con una mano stretta a pugno; infine, con la mano opposta che ingloba il pugno gli Stoici illustravano il momento della conoscenza certa e scientifica.

*Fato*<sup>287</sup>, ma anche in un passo degli *Academica*<sup>288</sup>. Ma come dobbiamo intendere esattamente i concetti di “ciò che è in nostro potere” e “ciò che dipende da noi”? E in che modo li utilizzava Crisippo? Stando a quanto esposto nelle testimonianze di Diogeniano appena analizzate, per riferirsi a questi due concetti Crisippo usa due espressioni in greco: *παρ’ ἡμᾶς* e *ἐξ ἡμῶν*. Se fino ad ora le abbiamo intese quasi come se fossero sinonimi, vale la pena soffermarsi momentaneamente sui loro significati specifici. Come spiega Jean-Baptiste Gourinat, dire che qualcosa è *παρ’ ἡμᾶς* significa dire che noi ne siamo la causa, mentre dire che un qualcosa è *ἐξ ἡμῶν* significa dire che esso ha la sua origine in noi<sup>289</sup>. Tuttavia, queste espressioni non equivalgono al termine specifico *τὸ ἐφ’ ἡμῖν*, introdotto dalla filosofia antica a partire da Aristotele<sup>290</sup>, e che esprime in modo proprio “ciò che è in nostro potere”. Quest’ultima espressione, infatti, indica che qualcosa, dipendente da noi, è sotto il nostro pieno controllo e potere. Nell’ambito della nostra indagine, l’autore che parlerà esplicitamente delle cose che sono in nostro potere (*τὰ ἐφ’ ἡμῖν*) sarà Epitteto, come avremo modo di vedere. Cicerone, definendo l’assenso come ciò che, secondo Crisippo, è in nostro potere, usa l’espressione “*in nostra potestate*”. Secondo Gourinat, è probabile che Cicerone, attribuendo questa espressione a Crisippo, stesse traducendo in latino l’uso da parte di quest’ultimo di *παρ’ ἡμᾶς* e non di *ἐφ’ ἡμῖν*: non esistono certezze che Crisippo abbia mai utilizzato nei suoi scritti, per definire ciò che è in nostro potere, l’espressione tecnica *τὸ ἐφ’ ἡμῖν*.<sup>291</sup> Dobbiamo sempre tenere presente questa differenza.

Il fatto di far rimanere l’assenso *in nostra potestate*, passaggio che esamineremo approfonditamente nel paragrafo successivo in tutte le sue cause ed implicazioni

<sup>287</sup> “*In adsensionibus – Eas enim veteras illi, quibus omnia fato fieri videbantur, vi effici et necessitate dicebant. Qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adhibito necessitatem ab his posse removeri*”, “A proposito della dottrina dell’assenso [...] gli antichi che credevano nell’onnipotenza del fato dicevano che l’assenso è costretto dalla necessità. Quelli invece che dissentivano sottraevano l’assenso al dominio del fato perché in caso contrario non si sarebbe potuto evitare di attribuire all’assenso un carattere di necessità” (Cicerone, *De fato*, 40; *SVF*, II, 974). “*Adsensio nostra erit in potestate*”, “L’assenso rimarrà in nostro potere” (Cicerone, *De fato*, 43).

<sup>288</sup> “*Idque quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate, in eo, qui rei nulli adsentietur, non erit. Ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis?*”, “Proprio la caratteristica più importante dell’uomo, ossia l’aver qualcosa che dipende da lui, verrà a mancare in colui che non concede mai il suo assenso. E dov’è allora la virtù, se in noi non c’è spazio per nulla?” (Cicerone, *Academica*, II, 37; *SVF*, II, 115).

<sup>289</sup> Vd. Gourinat, 2014, pp. 144-145.

<sup>290</sup> Vd. Frede, 2014, p. 352. Lo studioso identifica appunto in Aristotele (*Etica nicomachea*, III, 1-7; *Etica eudemia*, II, 6-10) il primo uso tecnico dell’espressione *τὸ ἐφ’ ἡμῖν*, introdotta per riferirsi propriamente a “ciò che è in nostro potere”.

<sup>291</sup> Vd. Gourinat, 2014, p. 147.

logico-modali, porta con sé anche una conseguenza epistemologica “secondo la quale la concessione dell’assenso al contenuto rappresentativo è determinata non dall’esterno ma da una certezza interiore propria del soggetto percipiente”.<sup>292</sup> Oltre a ciò, esso ha un’ulteriore conseguenza altrettanto importante in campo etico: “l’assenso infatti può essere riferito non solo all’eventuale accettazione dell’impressione, ma – come spiega Maso – anche all’ipotesi di un’azione da mettere in atto. D’altra parte, il carattere di eventuale ‘autonomia’ e di libertà di cui l’assenso è espressione può denotare tanto il momento di decidere se ‘assentire’ o meno, quanto il momento se ‘agire’ o meno”.<sup>293</sup>

Veniamo ora al testo di Cicerone. Nel contesto del riferimento testuale che andremo ora a considerare, Crisippo viene chiamato in causa da Cicerone in qualità di mediatore tra le dottrine del determinismo e dell’antideterminismo, ossia “tra coloro che ritengono che anche l’impulso appartenga alle vicende del destino e coloro che sottraggono l’impulso al potere del destino”.<sup>294</sup> Ci soffermeremo successivamente sugli aspetti modali di questa mossa crisippea, mentre ora, analizzando il passo seguente, approfondiremo la distinzione delle cause e come tra queste vi possa rientrare l’impulso e l’assenso:

Ma Crisippo, siccome disapprovava l’idea di necessità e d’altro canto esigeva che niente potesse succedere in assenza di cause preordinate, distinse differenti tipi di cause, così da poter sfuggire alla necessità e insieme confermare il destino. “Infatti, egli dice, alcune cause sono compiute e principali (*perfectae et principales*), altre sono ausiliarie e immediate (*adiuvantes et proximae*). Per questo, quando affermiamo che tutto accade per destino per cause precedenti, con questo non vogliamo intendere per cause compiute e principali, ma per cause ausiliarie e immediate.” Perciò [...]: se tutto accade per destino, anche questo ne deve seguire, che tutto succede per cause

---

<sup>292</sup> Vd. Alesse, 2018, p. 151.

<sup>293</sup> Vd. Maso, 2014b, p. 160.

<sup>294</sup> Vd. Maso, 2014b, p. 164. Da notare il fatto che con “impulso” (ὄρμη, *adpetitus/adpetitio*) ci riferiamo sempre alla tensione istintiva che dà il via all’azione, come abbiamo visto negli scorsi capitoli, e che in questo contesto sarebbe alle dipendenze dall’assenso. In quanto esso è il punto di partenza dell’azione, interrogarsi sulla libertà dell’azione significa capire da cosa essa dipenda, e quindi da cosa dipenda l’impulso, il quale a sua volta dipende dall’assenso. Anche per questo risulta decisivo attribuire l’assenso al dominio di ciò che è *in nostra potestate*: solo così è possibile concepire che un’azione dipenda da noi.

precedenti; non però necessariamente per cause principali e compiute, ma per cause ausiliarie e immediate. E se queste non sono in nostro potere, non per ciò ne segue che anche l'impulso non sia in nostro potere. [...] [42] [...] E il fatto che si dica che gli assensi accadono per cause precedenti, egli ritiene che si possa spiegare facilmente come ciò vada inteso. Infatti, benché l'assenso non possa darsi se non in seguito a una rappresentazione, tuttavia, poiché tale rappresentazione costituisce una causa immediata ma non per questo principale, esso si può spiegare, come esige Crisippo, nel modo in cui poco fa si è detto: egli non sostiene che l'assenso possa darsi senza essere sollecitato da una forza esterna (è infatti necessario che l'assenso si verifichi a seguito di una rappresentazione), ma ritorna all'esempio del cilindro e della trottola che non possono cominciare a muoversi se non spinti. Una volta che questo è successo, egli ritiene che per sua propria natura successivamente il cilindro rotoli e la trottola ruoti. [43] "Perciò come colui che ha spinto il cilindro ha dato inizio al suo movimento, ma non per questo gli ha dato il potere di rotolare, così la rappresentazione, quando si presenta, si imprimerà e in un certo senso fisserà nell'animo la sua impronta, ma l'assenso (*adsensio*) rimarrà in nostro potere (*nostra in potestate*): una volta che, in modo analogo a quanto si è detto a proposito del cilindro, esso sarà dall'esterno attivato, successivamente si muoverà per sua propria forza e natura. Se qualcosa dovesse accadere senza una causa precedente, sarebbe allora falso affermare che tutto accade per volere del destino (*omnia fato fieri*); ma se invece è verisimile che tutto quanto succede sia preceduto da una causa, quale ragione si potrebbe addurre per non ammettere che tutto avviene per destino? Sempre che si intenda quale sia la distinzione e la differenziazione delle cause."<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> "Chrysippus autem, cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. 'Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Qua mob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis'. Itaque [...]: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetibus quidem sit in nostra potestate. [...] [42] [...] Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus: non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest et cylindrum volvi et versari turbinem putat. [43] 'Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur: Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato

Andiamo con ordine. La prima cosa da notare è l'interpretazione che Crisippo dà del fatto che “tutto avviene secondo destino per cause antecedenti”. Secondo lui, tutto *può accadere* per cause ausiliarie e immediate (*causis adiuvantibus et proximis*), anche se non necessariamente solo per cause *perfectae et principales*. Le quattro tipologie di cause possono essere descritte schematicamente, secondo l'interpretazione fornitaci da Gómez<sup>296</sup>, come segue:

- 1) Causa compiuta (*causa perfecta*): è una causa che è autosufficiente per la produzione di un effetto, che non richiede la presenza di un'altra causa per produrre il suo effetto;
- 2) Causa principale (*causa principalis*): si tratta della causa che svolge il ruolo più importante nella produzione dell'effetto;
- 3) Causa ausiliaria (*causa adiuvans*): ha il compito di intensificare l'effetto di una causa compiuta, per esempio una persona può essere la causa compiuta e autosufficiente per la propria voce, ma un megafono può intensificare l'effetto;
- 4) Causa immediata (*causa proxima*): è la causa antecedente temporalmente più vicina alla produzione dell'effetto.

Questa divisione è ottenuta mettendo insieme da una parte il testo di Cicerone e dall'altra quello di Clemente Alessandrino.<sup>297</sup> È giusto anche sottolineare che non tutti gli studiosi sembrano concordare su questa divisione: secondo alcuni, infatti, Crisippo avrebbe distinto i quattro tipi di cause che abbiamo esposto ora, mentre, secondo altri, egli avrebbe distinto solo tra due insiemi di cause, il primo comprendente quelle principali e compiute, e il secondo quelle ausiliarie e immediate. In ogni caso, tale

---

*fieri; sin omnibus quaecumque fiunt veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? Modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac similitudo*” (Cicerone, *De fato*, 41-43).

<sup>296</sup> Vd. Gómez, 2014, p. 130.

<sup>297</sup> “Nel compiersi di un'azione della quale si voglia descrivere il rapporto causa/effetto, gli Stoici avrebbero visto il prevalere o di una causa *perfecta et principalis*, che potrebbe corrispondere anche alla ἄτιον συνεκτικόν (la causa “sinettica”, “in sé completa”, di cui parla Clemente Alessandrino *SVF*, II, 351), oppure il prevalere di una causa *adiuvans et proxima* che potrebbe essere intesa sia come προκαταρκτική αίτία (causa “antecedente”), ma anche come causa “ausiliaria” (συνεργόν) o “concomitante” (συναίτιον)” (Maso, 2014a, p. 167).

divisione diventa fondamentale per spiegare il ruolo delle cause antecedenti rispetto alla produzione dell'azione umana e il ruolo dell'assenso in questo schema causale. Il ragionamento, infatti, trova il proprio punto culminante proprio quando l'attenzione si sposta sull'*adsensio*: cercare di capire se esso sia o non sia in nostro potere significa poter assicurare o negare l'esistenza di scelte o azioni che dipendono da noi e che ci renderebbero responsabili di esse. In che modo, quindi, è possibile intendere la catena causale che dà esito all'assenso perché esso sia in nostro potere? L'assenso dipenderebbe almeno in parte dalla presenza di una rappresentazione, la quale dipende dalla percezione, che deve a sua volta presupporre la presenza di un oggetto che si dia. Questa concatenazione sembrerebbe escludere che l'assenso possa essere in nostro potere, in quanto sarebbe a sua volta l'effetto di altre cause precedenti non dipendenti da noi. In questo consiste l'obiezione externalista avanzata da Cicerone.<sup>298</sup>

Per rispondere a questa obiezione, Crisippo espone, in linea con la divisione delle cause appena descritta, l'esempio del cilindro e della trottola.<sup>299</sup> L'argomento si struttura come l'illustrazione di un rapporto di causa-effetto, ed è costituito da: ciò che dall'esterno ha spinto il cilindro; ciò su cui si esercita la spinta, cioè il corpo dove si presenta l'effetto di ciò che è causato; l'effetto incorporato. Ne emerge da subito che la causa esterna non è né l'unica causa né deve essere considerata causa principale o perfetta; piuttosto, la causa principale si troverà nella caratteristica naturale del cilindro o della trottola, cioè nel corpo.

---

<sup>298</sup> Se tutto accade per fato e per cause antecedenti, allora anche l'*adpetitus* è causato da una rappresentazione esterna, e l'*adpetitus* causa a sua volta l'assenso, che causa le nostre azioni. L'assenso, perciò, che non dipenderà da noi, in quanto sarà sempre causato da qualcosa di esterno e a lui precedente. A farne le spese è sempre la possibilità di attribuire la responsabilità morale alle nostre azioni e quindi la lode e il biasimo. Su questo, vd. Gómez, 2014, p. 127-128.

<sup>299</sup> Questo stesso esempio e questa stessa trattazione sulla causalità interna ed esterna si trova anche in Aulo Gellio: "*Sicut lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causa quidem ei et initium praecipitantis fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur*", "Se tu lanci un cilindro di pietra lungo un terreno inclinato e irto, sarai tu stesso l'origine e la causa del suo precipitare, ma poi, quanto prima, quello rotola a precipizio, non perché tu ne sia ancora la causa, ma perché esso ha in sé, per la forma e il modo come è fatto, la predisposizione a rotolare. Ebbene, allo stesso modo l'ordine razionale e necessario del fato dà il là alle cause, ma poi è la volontà individuale e il carattere naturale degli animi a prendere il controllo degli impulsi che derivano dalle nostre decisioni e dalla nostra mente e delle nostre azioni" (Aulo Gellio, *Noctes acticae*, VII, 2; SVF, II, 1000).

Lo stesso procedimento causale accade nell'uomo durante la produzione di un'azione. Dire che un oggetto esterno causa l'impressione, la quale causa l'assenso, che causa l'impulso, che a sua volta causa un'azione (come afferma l'obiezione esternalista), significa, secondo Crisippo, non riconoscere i diversi fattori e i loro rispettivi ruoli coinvolti nell'azione umana. Data la stessa causa antecedente esterna (la spinta), il risultato prodotto (il rotolare del cilindro o il ruotare della trottola) è diverso, perché, oltre alle cause antecedenti esterne, gioca un ruolo fondamentale il fattore interno (la forma dell'oggetto), che funge da causa principale nella produzione del movimento. Allo stesso modo, quando un oggetto esterno causa un'impressione in noi, la nostra stessa costituzione e il nostro carattere giocano un ruolo causale nella produzione dell'azione che mettiamo in atto. Questo è il motivo per cui le attitudini e le azioni delle persone, nelle medesime circostanze, possono essere molto diverse tra loro. Tutto questo argomento permette a Crisippo di affermare che tutto nel mondo, compresi il nostro assenso, i nostri impulsi e le nostre azioni, accade per mezzo di cause antecedenti e, perciò, rientrano nel fato, e che, allo stesso tempo, i nostri assenti impulsi e azioni non sono costretti dalla causalità esterna.<sup>300</sup>

#### 2.4 L'assenso come facoltà naturale dell'essere umano soggetta al fato.

Per meglio comprendere tutto questo, può essere utile fare un passo indietro ed esaminare brevemente la categoria stoica di "qualità" e come essa si inserisca in modo

---

<sup>300</sup> Vd. Gómez, 2014, p. 131. È importante inoltre notare che non sarebbe corretto identificare tutte le cause perfette e principali con i fattori interni e tutte le cause ausiliarie e immediate con quelli esterni. Infatti, potrebbero esserci casi in cui la causa principale di un evento risiede in una circostanza esterna, ad esempio, per la caduta di un albero, in una persona che lo abbatte. La causa principale non è sempre una causa interna, così come una causa ausiliaria e immediata non sarà sempre esterna. Come spiega Ioppolo (2020, pp. 244-245; cfr. Gómez, 2014, p. 131), la causa ausiliaria sembrerebbe una causa esterna nel senso che non gioca un ruolo primario nell'apportare l'effetto inerente alla causa "principale". A mio avviso, il modo più sicuro per tener saldo l'assenso nel dominio di ciò che è in nostro potere, sarebbe considerarlo come causa interna in contrapposizione alla causalità esterna. Una causa interna può essere ausiliaria, così come una causa esterna può essere principale, a seconda del contesto e dalla prospettiva che si adotta di volta in volta. Le nostre azioni sono determinate *principalmente* dalla nostra natura, cioè dall'assenso che possiamo dare o non dare, e quindi dalla nostra qualità (che è nostra per volere del fato): in questo senso l'assenso è causa principale; al contempo, le nostre azioni inserite nella grande catena causale si mostrano come confatali per la realizzazione di effetti secondo il destino, e quindi il nostro assenso, causa principale della nostra azione, può presentarsi anche come causa ausiliaria. Esso sarà però sempre interno e riferibile alla nostra natura.

efficace nei nostri ragionamenti.<sup>301</sup> Con tale categoria, gli Stoici intendevano descrivere il modo in cui il λόγος divino si manifesta, attraverso il movimento tensionale del πνεῦμα, negli oggetti animati ed inanimati. Ad esempio, un uomo può avere qualità come altezza, colore e peso, oppure può avere come qualità la vita, la crescita, o la capacità di locomozione, tutte qualità inerenti anche al mondo animale e vegetale, oppure ancora l'intelligenza come propria qualità specifica: secondo la *scala naturae*, ogni creatura naturale, dalle pietre inanimate, fino all'essere umano, passando per le piante e gli animali, dispone di qualità proprie, che vanno a costituire le rispettive facoltà specifiche che abbiamo imparato a conoscere nel corso di questa ricerca. Ogni qualità può essere inoltre descritta come un "sostrato in una certa disposizione", ad esempio l'anima è πνεῦμα in una certa disposizione (πῶς ἔχον), oppure la virtù è la ragione in una certa disposizione. Tuttavia, anche il sostrato stesso può essere considerato come una qualità: secondo gli Stoici, infatti, esiste una gerarchia di qualità, per cui ogni qualità è un sostrato per un'altra qualità.<sup>302</sup> Ora, il punto cruciale che ci permette di ricollegare la questione delle qualità alla nostra indagine sulle cause è il seguente: il rapporto tra la qualità e il suo sostrato è determinato dal fato. Questo può essere facilmente ricavato dal seguente passo di Nemesio, il quale elenca una serie di qualità che vengono dette essere "καθ' εἰμαρμένην":

Ciascuno degli esseri ha un qualcosa che è soggetto al fato: ad esempio l'acqua ha il fatto di essere fredda e ciascuna pianta quello di dare un dato frutto, il sasso ha il moto verso il basso, e il fuoco verso l'alto: allo stesso modo l'essere vivente ha l'assenso e l'impulso.<sup>303</sup>

L'assenso e l'impulso costituiscono le qualità attribuite agli esseri viventi (animali ed esseri umani) da parte della natura; in quanto tali, poiché la volontà razionale di Dio, la natura e il fato coincidono, in questo senso esse sono soggette al fato. Quindi, se è valido quanto detto fin qua, quando gli Stoici asserivano che l'impulso e l'assenso ci

<sup>301</sup> Mi riferisco qui all'interpretazione che Reesor offre del passo in questione (vd. Reesor, 1965, p. 286).

<sup>302</sup> Vd. Reesor, 1965, p. 286.

<sup>303</sup> Ἐκάστῳ γὰρ τῶν γινομένων δεδοσθαί τι καθ' εἰμαρμένην, ὡς τῷ ὕδατι τὸ ψύχειν καὶ ἕκαστῳ τῶν φυτῶν τὸ τοιόνδε καρπὸν φέρειν, καὶ τῷ λίθῳ τὸ κατωφερὲς καὶ τῷ πυρὶ τὸ ἀνωφερὲς, οὕτω καὶ τῷ ζῳῳ τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὀρμᾶν (Nemesio, *De natura hominis*, XXXV, p. 258; *SVF*, II, 991).

sono dati dal fato, intendevano dire che la qualità relativa al “poter dare l’assenso” sta nel sostrato “uomo” secondo il volere del fato, in quanto è parte della sua natura, proprio come è parte della natura dell’acqua il fatto di essere fredda, o di quella del sasso di avere il moto verso il basso.<sup>304</sup> Questa prospettiva sulla *scala naturae* richiama di fatto da molto vicino il processo di οικείωσις: ogni creatura ottiene la propria facoltà specifica ed è portata a vivere e ad agire in accordo con essa secondo il comandamento naturale. Il πνεῦμα si struttura nelle creature in modo specifico, come abbiamo già visto. In particolare, nell’essere umano esso si manifesta come anima (dotandolo, come gli animali, di impulso e assenso), e poi, a seguito di un graduale sviluppo, si realizza come “ragione”, la quale è di fatto la qualità specifica dell’uomo. L’intervento della ragione modifica anche il rapporto tra individuo e impressione proveniente dall’esterno, andando a caratterizzare l’assenso come razionale: tramite essa, l’uomo è in grado di attuare un esame critico delle impressioni per decidere se dare o meno il proprio assenso, e quindi se comandare o proibire l’azione conseguente.<sup>305</sup> In questo senso, l’insorgere dell’assenso razionale nell’essere umano rientra a pieno titolo nel processo di οικείωσις.

Tornando alle qualità, poiché si tratta di determinazioni particolari del λόγος, il quale, in quanto essenza del πνεῦμα, è corporeo e principio attivo, ne deriva che anche le qualità particolari debbano essere sia corporee sia cause (in virtù della definizione di causa che abbiamo analizzato ad inizio capitolo – le cause sono sempre corpi). Tuttavia, come sottolinea Reesor, la qualità non è sufficiente a produrre un certo evento: ad esempio, la “sapienza pratica” (φρόνησις) è la causa dell’“essere sapiente”, ma l’evento vero e proprio descritto dalla proposizione “questo uomo è sapiente” richiede una specifica situazione in cui una scelta viene fatta e un’azione viene compiuta. Per usare un altro esempio, la decisione di Edipo di uccidere Laio non è l’unica causa della sua morte; perché ciò avvenga bisogna che si realizzi tutta una serie di concause entro i confini della catena causale, come ad esempio il fatto che Edipo disponga di un’arma, oppure che incontri Laio per una strada stretta eccetera. In

---

<sup>304</sup> Vd. Reesor, 1965, p. 287. La distinzione tra questi due modi di intendere l’essere secondo il fato verrà presa in esame anche più avanti.

<sup>305</sup> Vd. Gómez, 2014, pp. 132-133.

definitiva, perché un evento si verifichi, sono richieste due tipologie di cause: una che sia parte della natura stessa di un corpo, e quindi interna, e una esterna.<sup>306</sup>

Ecco che torniamo quindi alla nostra distinzione tra cause interne ed esterne. L'analisi della realtà tramite la categoria di qualità si riflette perfettamente in questa distinzione. Le cause interne sono le qualità, corrispondenti, per tornare ai nostri esempi, a quelle della "rotondità" del cilindro e all'"assenso" dell'uomo, le quali vengono attivate dal sopraggiungere di cause esterne che non dipendono da noi e che fungono, in questo caso, da cause ausiliarie e immediate (nel caso del cilindro, la spinta dall'esterno, e per l'assenso la presenza della rappresentazione proveniente dall'oggetto esterno). Quindi, se nel caso del cilindro una causa esterna antecedente ha dato il via al suo rotolare, il quale ha a sua volta come causa interna la forma naturale del corpo "cilindro", nel caso dell'assenso una causa ugualmente esterna, cioè la rappresentazione, sopraggiunge e mette in moto il processo di determinazione di cosa questa rappresentazione stessa sia, e cioè l'assenso, il quale è causa interna di questo processo. Entrambi i tipi di causa sottostanno pertanto al volere del destino, ma, secondo Reesor, in due modi diversi. Come ci dice Cicerone, quando affermiamo che tutte le cose dipendono dal fato secondo le cause precedenti, quello che si intende dire è che ciò accade secondo cause ausiliarie e immediate, non secondo cause principali e perfette. Poiché ogni evento richiede per la propria realizzazione, come abbiamo visto, la compartecipazione anche delle cause ausiliarie ed immediate, ogni evento accade secondo il fato. Allo stesso tempo, è però possibile dire che anche le cause principali e perfette sono "secondo il fato", nel senso che, quando esse si riferiscono ad una qualità particolare del corpo che subisce l'effetto della causa, come la "disposizione a rotolare" del corpo "cilindro", o la "propensione a dare il proprio assenso" del corpo "uomo", questo "essere secondo il fato" si riferirebbe più al rapporto tra una qualità e il suo substrato, così come possiamo ricavare dal passo di Nemesio.<sup>307</sup> Le facoltà dell'impulso e dell'assenso sono infatti destinate ad essere proprie degli esseri animati, e quindi anche dell'uomo.

Per riassumere definitivamente quanto abbiamo determinato nel corso di questo paragrafo sulla compatibilità tra fato e ciò che è in nostro potere, possiamo affidarci

---

<sup>306</sup> Vd. Reesor, *ivi*, p. 287-288.

<sup>307</sup> Vd. Reesor, *ivi*, p. 288.

ad un passo tratto dal *De Fato* di Alessandro di Afrodisia, che completa quello di Nemesio:

A tali condizioni, ai movimenti e agli atti che il destino (ὕπὸ τῆς εἰμαρμένης) compie a livello cosmico attraverso la terra – quando è il caso –, attraverso l’aria e il fuoco, o qualche altro elemento (δι’ ἄλλου τινός), si aggiungono alcuni movimenti degli animali: appunto quelli istintuali. Essi attribuiscono agli animali questi moti che sono compiuti dal destino, e solo strumentalmente dagli animali, ma tali moti non sono dissimili da tutti gli altri che avvengono per necessità, per il fatto che anche nel caso dei viventi debbono esserci le cause esterne che trasformano le loro azioni autonome e istintuali in movimenti necessari, come negli altri casi. Attribuiscono proprio all’animale un siffatto movimento, mentre non fanno altrettanto con la pietra e con il fuoco perché i movimenti dei primi dipendono dall’impulso e dall’assenso, quello dei secondi dal peso, dal caldo o da qualche altro fattore del genere. Ecco dunque riassunta la loro dottrina su ciò che dipende dall’uomo.<sup>308</sup>

Quello che emerge dal testo di Alessandro è che ogni movimento nel mondo è sempre realizzato dal destino (ὕπὸ τῆς εἰμαρμένης), che opera *attraverso* la natura particolare di qualcosa (διὰ τινός). L’intervento del fato è infatti la causa di ogni movimento naturale, e non ci sono, per la fisica stoica, altri principi attivi; ma al fine di spiegare la produzione di un movimento o di un accadimento rimane necessario stabilire quali cause specifiche producono l’effetto in questione. L’espressione ‘διὰ τινός’ è illuminante nel definire quale tra tutte le cause della grande catena causale che caratterizza l’εἰμαρμένη è il vero produttore dell’evento che si vuole analizzare: quando gli Stoici dicono che un movimento nel mondo accade secondo il fato *attraverso* (διά) un certo ente, non intendono dire che il fato usa tale ente come fosse

---

<sup>308</sup> Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων καὶ γινομένων ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης κινήσεών τε καὶ ἐνεργειῶν ἐν τῷ κόσμῳ τῶν μὲν διὰ γῆς, ἂν οὕτω τύχη, τῶν δὲ δι’ ἀέρος, τῶν δὲ διὰ πυρός, τῶν δὲ δι’ ἄλλου τινός, γινομένων δὲ τινῶν καὶ διὰ ζώων (τοιαῦται δὲ αἱ καθ’ ὄρμην κινήσεις), τὰς διὰ τῶν ζώων ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινομένας ἐπὶ τοῖς ζώοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως μὲν ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις γινομένας ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τὰ ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι τότε, ὥστε αὐτὰ τὴν ἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ’ ὄρμην κίνησιν ἐξ ἀνάγκης οὕτω πως ἐνεργεῖν, ὅτι δὲ αὐτὰ μὲν δι’ ὄρμης τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρῦτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ κατ’ ἄλλην τινα ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζώοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἐκάστην τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί. Καὶ τοιαύτην μὲν αὐτῶν ἢ περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν δόξα, ὡς δι’ ὀλίγων εἰπεῖν (Alessandro di Afrodisia, *De fato*, XIII, p. 181; *SVF*, II, 979).

una marionetta per produrre ciò che vuole, ma piuttosto che è il fato, attraverso il πνεῦμα che risiede in quel particolare ente, o addirittura quel particolare ente in sé, a produrre l'evento<sup>309</sup>; è il πνεῦμα razionale che anima l'uomo a consentirgli l'assenso e quindi l'azione, come è la qualità (in quanto determinazione particolare del λόγος, cioè del principio attivo) del peso della pietra a permettergli il moto verso il basso. A conclusione del ragionamento, Alessandro afferma che gli eventi portati a compimento dal fato attraverso esseri animati dipendono da questi in virtù dell'assenso che è in loro potere, mentre gli eventi portati a compimento dal fato attraverso enti inanimati non dipendono da loro.

Ma in che senso è possibile affermare che sia gli uomini sia gli animali possiedono impulso e assenso? Questo vorrebbe dire che anche gli animali devono ritenersi responsabili delle azioni che compiono? Stando a Gómez, è possibile risolvere questa contraddizione distinguendo tra impulsi e assensi razionali e irrazionali. L'assenso proprio degli uomini è dato ai λεκτά (contenuti proposizionali) delle impressioni che ricevono, i quali sono specifici della natura razionale dell'uomo, e se questo fosse l'assenso, gli animali ne sarebbero privi; tuttavia, ciò vorrebbe dire privare gli animali dell'impulso all'azione, in quanto questo deriva a sua volta dall'assenso. Ma siccome gli Stoici sono fermamente convinti che l'impulso sia proprio anche degli animali, come abbiamo avuto modo di vedere più volte, dobbiamo ammettere che esistano due tipologie diverse di impulsi e di assensi: gli assensi razionali dati ai λεκτά danno origine agli impulsi razionali, i quali causano le nostre azioni delle quali noi siamo consapevoli e responsabili, mentre gli assensi irrazionali, propri degli animali, causano impulsi ad agire irrazionali e, in questo senso, esclusivamente istintivi. Quello che accomuna animali e uomini rimane quindi non la responsabilità rispetto a ciò che compiono, ma il fatto che i loro movimenti sono comunque dipendenti da loro, in quanto derivanti dalle cause interne dell'assenso e dell'impulso.<sup>310</sup> Gli animali sono creati da Dio in modo tale che la presenza di un certo tipo di impressione nell'anima produca l'impulso (ὁρμή) attraverso un assenso immediato, e che siano così spinti da questo impulso istintivo (secondo la prescrizione della πρώτη ὁρμή) ad agire in

---

<sup>309</sup> Vd. Gómez, 2014, pp. 134-135. Cfr. Vogt, 2014, pp. 111-112.

<sup>310</sup> Cfr. Gómez, 2014, p. 135.

accordo con il principio dell'οικείωσις auto-conservativa, che li indirizza da una parte ad appropriarsi di ciò che preserva il loro stato e di ciò che produce in loro giovamento, e dall'altra a rifiutare ciò che nuoce. Data la natura istintiva di tutto questo, gli animali sono "obbligati" a seguire il proprio impulso irrazionale. Negli uomini invece, affinché un'impressione possa portare alla produzione di un'azione, essa deve essere prima scrutinata dalla ragione. Anche questi ultimi, come abbiamo visto analizzando l'οικείωσις auto-conservativa, sono dotati al principio della loro vita della πρώτη όρμή, ma, grazie all'acquisizione della ragione, essi ottengono la capacità di giudicare ed esaminare le loro impressioni (in base al modo particolare in cui la ragione si è sviluppata in ciascun individuo) al fine di determinare se è appropriato o meno attuare l'azione suggerita, e quindi se dare o meno il proprio assenso.<sup>311</sup> Il criterio di questa scelta non sarà più il principio auto-conservativo, ma sarà piuttosto il seguente: se una data impressione suggerisce un'azione che viene giudicata (dalla ragione) essere in όμολογία, e quindi in accordo, con la natura, con tutte le co-implicazioni del caso, allora l'assenso verrà concesso, altrimenti sarà ritenuto. Quest'ultimo poi, da causa interna (e principale), comanderà l'impulso, il quale a sua volta produrrà e farà concretizzare, insieme con le altre cause esterne (ausiliarie e immediate in questo caso), un'azione in accordo con la natura.

## 2.5 Tra necessità, possibilità e contingenza: i fondamenti logico-modali del compatibilismo di Crisippo e il loro impatto sull'assenso.

È possibile ora fare un ulteriore passo avanti, e ricollegare la divisione tra le cause appena esaminata ad alcuni aspetti logici fondamentali per meglio comprendere in che modo possano convivere tra loro dal punto di vista logico possibilità e necessità nel determinismo stoico. Come abbiamo già accennato, per Crisippo è fondamentale, al fine di rafforzare il proprio compatibilismo, ammettere che qualcosa, pur appartenendo all'ordine del fato, può non essere necessario, ma comunque possibile.<sup>312</sup> Ora, in che

---

<sup>311</sup> Cfr. Gómez, 2014, pp. 136-137; cfr. Frede, 2014, p. 358-359.

<sup>312</sup> Vd. Bobzien, 1997, p. 73-74.

modo la teoria sulla divisione delle cause appena esaminata nei suoi tratti essenziali può illuminarci sulle categorie modali di possibilità e necessità?

Il punto di partenza di questa riflessione, prima di provare a dare un'interpretazione del modo in cui la modalità logica della possibilità viene ad integrarsi nel sistema delle cause, deve essere la posizione stoica in merito alle modalità della possibilità e della necessità. Per fare questo, dobbiamo necessariamente confrontarci con la posizione, rifiutata da Crisippo, di Diodoro Crono, espressa dall'argomento dominatore. Il suo *κυριεύων λόγος* ci è stato tramandato da Epitteto<sup>313</sup> e parte dalla posizione di tre enunciati:

- 1) Ogni cosa vera accaduta nel passato è necessaria;
- 2) Dalla possibilità non segue l'impossibilità;
- 3) È possibile che ci sia qualcosa che non sia vero e che non lo sarà (cioè, ciò che non è vero né lo sarà è possibile).

Stando al filosofo, questi tre enunciati sono tra loro incompatibili, tanto che non è possibile che tutti e tre siano insieme veri. Dalla combinazione tra questi tre enunciati è possibile ricavare altrettante teorie in merito al rapporto tra necessità e possibilità. Quella di Cleante rifiuta il primo enunciato ed ammette il secondo e il terzo, mentre Crisippo rifiuta il secondo ed ammette il primo e il terzo. Da parte sua, Diodoro Crono si serve dei primi due enunciati, di cui ammette la validità, per negare il terzo, e conclude che “non è possibile che ci sia qualche cosa che non sia vera e che non lo sarà”. In sostanza, il suo argomento dominatore sostiene che: tutto ciò che è stato nel passato è necessario (primo enunciato) e ciò che non è stato nel passato è impossibile; ma, siccome dall'impossibile non può derivare il possibile (secondo enunciato), allora ciò che non è stato e che ora è impossibile non poteva essere possibile prima; perciò, ciò che non è stato è sempre stato impossibile. Ne deriva quindi, che secondo il megarico tutto ciò che è possibile si realizza e che tutto ciò che accade è necessario, una visione, questa, che esclude completamente la contingenza. Dall'altra parte, Cleante sostiene, rifiutando il primo enunciato e mantenendo come validi il secondo e

---

<sup>313</sup> Vd. Epitteto, *Dissertationes*, II, 19, 1-5.

il terzo, che un evento passato non sia un evento necessario. Infine, per quanto riguarda la posizione che più ci interessa, quella di Crisippo, egli, rifiutando il secondo enunciato e mantenendo veri il primo e il terzo, sostiene che dalla possibilità possa seguire l'impossibilità. Crisippo concorda con Diodoro Crono nel sostenere che una proposizione vera del passato sia necessaria; essa però lo è in quanto descrive un evento vero e proprio, con le sue cause ausiliarie, le quali sono sempre secondo destino. Riconoscendo la qualità come causa principale e causa di un predicato che potrebbe o meno realizzarsi in un evento, Crisippo è in grado di sostenere che gli eventi che non sono avvenuti nel passato erano tuttavia possibili. In questo modo, anche probabilmente grazie all'influenza del pensiero Filone di Megara (il quale sosteneva, in poche parole, che ciò che può accadere ma che non accade mai è possibile)<sup>314</sup>, può accettare il terzo e il primo enunciato.<sup>315</sup> In breve, il contributo di Crisippo alla logica modale stoica, in contrasto con Diodoro Crono<sup>316</sup>, ci permette di mantenere salda la possibilità che qualcosa accada o non accada, insieme alla contingenza, all'interno del sistema deterministico stoico. Infatti, i concetti di possibilità, impossibilità, necessità e non-necessità sono definiti in modo tale che le cose che sono dette dipendere da noi ne escono come né impossibili, né necessarie, e quindi contingenti, nonostante il loro essere secondo il fato.<sup>317</sup>

Per comprendere come gli Stoici concepissero la contingenza, dobbiamo capire in che modo essi definivano la possibilità e la non-necessità. Ci aiuta ad affrontare tale questione Diogene Laerzio, laddove espone le definizioni di ciò che è necessario, non-necessario, possibile e impossibile:

È possibile quell'enunciato che ha la possibilità di essere vero, in quanto le condizioni esterne non si oppongono a che lo sia: ad esempio: "Diocle è vivo". Impossibile è quello che non ha la possibilità di essere vero, ad esempio "La terra vola". Necessario è quello che è vero e che non può essere falso, oppure può esserlo, ma le condizioni esterne si oppongono a che lo sia: ad esempio "La virtù reca vantaggi". Non-necessario

---

<sup>314</sup> Vd. Bobzien, 1998, pp. 108-112.

<sup>315</sup> Vd. Reesor, 1965, p. 290-291.

<sup>316</sup> Per un approfondimento accurato della categoria modale della possibilità e della contingenza secondo Crisippo, vd. Bobzien, 1998, pp. 112-119.

<sup>317</sup> Vd. Bobzien, 1997, p. 75.

è quello che può essere e vero e falso, in quanto le condizioni esterne non si oppongono, come: “Dione passeggia”.<sup>318</sup>

Queste concezioni di possibilità, impossibilità, necessità e non-necessità sono descritte in modo tale che ciò che viene comunemente detto dipendere da noi (cioè le nostre azioni dipendenti dal nostro assenso) emerge come né impossibile né necessario: esso sarà quindi contingente, nonostante il suo essere sempre secondo il fato. Concentriamoci in particolare sulla possibilità e sulla non-necessità. Ciò che è possibile è ciò che ha la capacità di essere vero (cioè di realizzarsi) e che le cause esterne non impediscono che sia vero (cioè che si realizzi). Dall'altra parte, ciò che è non-necessario è ciò che ha la capacità di essere falso (cioè di non realizzarsi) e che le cause esterne non impediscono che sia falso (cioè che non si realizzi). Possiamo quindi rilevare quattro condizioni per la contingenza, due riguardanti la generale “capacità” intrinseca dell'enunciato, due invece riguardanti le “circostanze esterne”: qualcosa è contingente quando è in grado di accadere o di non accadere e quando il suo accadere non è né impedito né forzato da cose esterne. Un esempio di ciò che potremmo definire contingente sono le azioni che tradizionalmente vengono definite in nostro potere, consideriamo ad esempio l'azione del mio camminare: non è necessario che io cammini, ma posso camminare; è preservata cioè sia la possibilità che io cammini ma anche quella che non cammini, oltre al fatto che attualmente nulla di esterno mi impedisce di camminare, né mi obbliga a camminare. Tuttavia, per Crisippo permangono comunque delle cause per il mio camminare, ad esempio il fatto che io veda qualcosa, come un'opera d'arte, che attira la mia attenzione e che mi spinge a camminare verso di essa per vederla da vicino, dato il mio amore per l'arte. Si rientra così nel sistema deterministico causale, per la quale sembra che ogni evento dipenda sempre e comunque da cause esterne predeterminate e necessarie. Ma ci sono azioni che non sono completamente determinate da cause esterne, e sono proprio quelle che

---

<sup>318</sup> Δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ‘ζῆ Διοκλῆς’· ἀδύνατον δὲ ὃ μὴ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ‘ἡ γῆ ἵπταται’. Ἀναγκαῖον δὲ ἔστιν ὅπερ ἀληθὲς ὄν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἔστι, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῶ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι, οἷον ‘ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ’. Οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἔστιν ὃ καὶ ἀληθὲς ἔστιν καὶ ψεῦδος οἷον τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ ‘περιπατεῖ [76] Δίῳν’ (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 75-76; *SVF*, II, 201).

coinvolgono direttamente la natura stessa dell'oggetto, le quali possono o meno accadere. Queste azioni, sebbene causate, e quindi rientranti nella sfera del fato che determina la catena causale, non sono tuttavia necessarie. Quindi "essere destinato", cioè "essere secondo il fato", non significa "essere esternamente necessitato", ma rientrare in quel *framework* per cui, come già evidenziato in Cicerone, ogni evento ha una causa che lo precede e che lo fa accadere. I fatti contingenti, che appartengono a questo dominio causale, sono però in nostro potere in quanto la loro causa principale risiede in noi.<sup>319</sup> Come abbiamo visto, ciò che è in nostro potere è l'assenso, e qualcosa che compiamo dipende da noi se, avendo dato l'assenso alla corrispondente impressione impulsiva esterna, è tuttavia da ricercare in noi la sua causa principale e la responsabilità causale di quanto accade a partire da tale assenso.

Passiamo ora a vedere in che modo la categoria di possibilità si integri nel sistema delle cause; infatti, non possiamo ammettere che qualcosa sia contingente se prima non abbiamo garantito che qualcosa che non è ancora accaduto ma che potrebbe accadere sia effettivamente possibile. Per farlo, partiremo dal discorso portato avanti nel paragrafo 13 del *De Fato* da parte di Cicerone, il quale, esponendo proprio un confronto tra la tesi di Diodoro Crono e quella di Crisippo, può aiutarci a dirimere meglio la questione:

Egli (Diodoro) ritiene possibile solo ciò che è vero o che sarà vero, e inoltre dice che ciò che sarà è destinato ad accadere, e nega che ciò che non sarà potrà accadere. Tu (Crisippo) invece dici che sono possibili anche le cose che in futuro non accadranno, come che questa gemma sia spezzata, anche se ciò mai accadrà; proprio come non è necessario che sia stato Cipselo a regnare su Corinto, anche se ciò fosse stato predetto dall'oracolo di Apollo con mille anni di anticipo.<sup>320</sup>

Interessante è l'interpretazione da parte di Margaret Reesor su come questo passo ciceroniano si inserirebbe nello schema generale delle cause descritto fin qui. La

---

<sup>319</sup> Vd. Bobzien, 1997, p. 75-76.

<sup>320</sup> "Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quae non sint futura posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiam si id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset" (Cicerone, *De fato*, 13).

studiosa si muove sempre sul piano delle qualità degli oggetti come cause interne principali. “Questa gemma è spezzata” e “Cipselo regnerà su Corinto” erano eventi possibili, e i due predicati “è spezzata” e “non regnerà” seguono dalle cause interne, in questo caso principali, “spezzabile” e “assenso”, poiché “spezzabile” è la causa di “è spezzata” e l’“assenso” è la causa di “non regnerà”. Poiché gli eventi potrebbero non realizzarsi mai, non sono coinvolte, in questo caso, cause esterne ausiliarie: se lo fossero, essi si realizzerebbero certamente e lo farebbero in accordo con il volere del fato, cioè secondo la causalità. La possibilità è presente nella causa principale (“spezzabile”), che è anche una qualità, in quanto causa di un predicato (“è spezzata”) che può essere o non essere realizzato. Quindi un evento possibile (“la gemma è spezzata”) è quello in cui il predicato segue dalla causa principale dell’entità, ma che può realizzarsi o meno. Inoltre, in tutto ciò, è possibile distinguere due concezioni stoiche di fato, che ci permettono così di ammettere che qualcosa possa essere determinato dal fato ma al contempo non necessario e possibile. Nella prima concezione, il fato è quello che si trova nella relazione tra la causa principale, e quindi la qualità, e il suo sostrato. Nel caso particolare di una qualità come l’intelligenza, sebbene l’intelligenza esista come qualità del sostrato “uomo” secondo destino, il suo esercizio è in potere dell’uomo stesso. Nella sua seconda accezione, il fato, come già detto anche da Cicerone, è quello delle cause ausiliarie esterne alla causa principale, alle quali questa reagisce, che possono causare il realizzarsi del predicato derivante dalla causa principale, oppure impedire che esso accada.<sup>321</sup> Secondo la studiosa, insomma, la possibilità che qualcosa accada o meno è “contenuta” nella causa principale, che a sua volta corrisponde ad una qualità dell’oggetto corporeo. Quindi, per Reesor, un evento possibile è un predicato derivabile dalla causa principale che può essere realizzato o meno a seguito delle circostanze esterne, o, per meglio dire, ciò che è possibile è ciò che la “natura” (intesa come prima accezione di “fato”) di qualcosa permette di fare, indipendentemente da ciò che effettivamente accade una volta che il fato (considerato stavolta nella sua seconda accezione, come la catena di cause esterne) è in moto.<sup>322</sup> Se volessimo applicare questo ragionamento anche

---

<sup>321</sup> Vd. Reesor, p. 289; cfr. de Harven, 2016, p. 6.

<sup>322</sup> Vd. de Harven, 2016, p. 6.

all'esempio del cilindro, il fatto che esso possa "rotolare" realizzando il fatto possibile espresso dalla proposizione "questo cilindro rotolerà" è appunto una possibilità contenuta nella sua forma, e quindi nella sua qualità, la quale sottostà al fato "solo" nel senso che è relazionata necessariamente con il suo sostrato e che, qualora si attivasse, sarebbe causa a sua volta degli eventi dipendenti da essa; questa possibilità si realizzerà se interverrà la spinta come causa esterna e ausiliaria, permettendogli di rotolare, rientrando così nella catena causale dovuta al destino.

Stabilita la fondatezza logica e modale del fatto che secondo Crisippo qualcosa è in nostro potere e che esistono azioni che possono essere dette dipendere da noi, possiamo ora riassumere come segue quanto stabilito fino a qui. Il determinismo di Crisippo, nonostante stabilisca che tutto ciò che accade dipende dalla volontà del "fato", tenta in ogni caso di salvare la responsabilità umana rispetto alle azioni che compie (come visto nella sua risposta alla critica dell'argomento pigro). La condizione fondamentale per ritenere una persona responsabile di un'azione, come di un'omissione, è che tale azione dipenda da quella persona, e che esista quindi qualcosa che, pur rimanendo entro i confini del sistema deterministico, sia in nostro potere.<sup>323</sup> Nello specifico, per ammettere che qualcosa sia effettivamente in nostro potere, deve escludere il necessitarismo tipico della filosofia di Diodoro Crono, che toglie spazio al possibile, e salvaguardare le categorie di possibilità e di non-necessità, ammettendo così la contingenza delle azioni che dipendono da noi. E, nell'ammettere che quello che compiamo dipende da noi, per lo meno in parte, avendo in noi la sua causa principale, identifica nell'assenso questa causa e quella qualità intrinseca che è in nostro potere, dataci dal destino e dalla natura. Della stessa opinione è, peraltro, anche Seneca:

Di alcune cose il movimento iniziale è in nostro potere (*in nostra potestate*); una volta messe in moto con la loro forza si impadroniscono di noi e non lasciano la possibilità di tornare indietro.<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> Vd. Bobzien, 1997, p. 73.

<sup>324</sup> "*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressum relinquunt*" (Seneca, *De ira*, I, 7, 4).

L'inizio di qualche evento specifico dipende direttamente da noi; poi subentrano altri fattori.<sup>325</sup> Dire che tali azioni dipendono da noi significa asserire che in noi risiede solo la loro causa principale: affinché esse si realizzino, è necessario che subentrino anche le cause esterne ed ausiliarie, in una concausalità che abbiamo in vari modi cercato di descrivere. Questo “dipendere da noi” non significa quindi negare il determinismo o l'essere secondo destino di tutto ciò che accade; infatti, Crisippo distingue in questo senso due accezioni di fato, che ci permettono di asserire da una parte che anche ciò che è in nostro potere è secondo destino in quanto presente necessariamente in noi come nostra qualità derivante dal λόγος (è quindi volere del destino il fatto che disponiamo del nostro assenso), e dall'altra che tutto accade e si realizza sempre per mezzo di almeno una causa esterna e ausiliaria, tramite la quale rientra nella catena causale, sotto il dominio del fato. Se un'azione o un evento rimanesse nella causa principale senza incontrare cause esterne non si realizzerebbe, rimarrebbe nella sfera del possibile e non confluirebbe nel corso della catena causale. Ad esempio, se il cilindro non incontrasse la spinta esterna, non inizierebbe a rotolare, ma sarebbe comunque possibile per lui rotolare data la sua qualità specifica. Per questo si può continuare ad affermare senza contraddizione che tutto è sempre e comunque destinato. Come abbiamo già spiegato analizzando il passo di Diogeniano in cui viene esposto l'esempio del mantello e del pugile Egesarco, vi è sempre una doppia dipendenza di ciò che accade dalla nostra volontà, cioè dall'attivazione del nostro assenso, e dal volere del destino, nel quale la nostra volontà stessa viene ricompresa. Insomma, qualcosa è in nostro potere perché le nostre azioni, in definitiva, sebbene incluse nella rete causale, sono determinate principalmente (ma non esclusivamente) dalla nostra natura ma non da essa soltanto.<sup>326</sup> A fronte della causalità interna e di quella esterna che cooperano alla realizzazione del volere del destino, l'assenso appartiene alla sfera di quelle interne: la specificità dell'agire umano non consiste nell'essere padroni dei propri atti esterni, ma delle proprie disposizioni interiori.<sup>327</sup> Il momento in cui si diventa completamente consapevoli possessori delle proprie disposizioni interiori, prima fra tutte la razionalità, coincide con il punto culminante

---

<sup>325</sup> Vd. Maso, 2013, p. 128-129.

<sup>326</sup> Vd. Ioppolo, 2020, p. 244

<sup>327</sup> Vd. Alliney, 2014, p. 198.

della dottrina al centro di tutte le nostre indagini, la dottrina dell'οικείωσις, la quale porta l'essere umano, mediante il percorso di appropriazione che abbiamo provato a descrivere nei capitoli scorsi, a riconoscere e a scegliere l'accordo con la natura, coincidente con la vita secondo virtù, come τέλος. Il punto centrale della nostra indagine, quindi, ora si sposta: dopo aver dimostrato che per gli Stoici l'uomo detiene la facoltà di disporre dell'assenso e che quindi ci sia qualcosa che dipende da lui, non ci resta che indagare che cosa egli possa fare.

### **3. Vivere in ὁμολογία con la natura e secondo destino: per un'etica dell'intenzione e dell'adesione.**

Se da una parte, come abbiamo visto, all'essere umano è garantito di mantenere in suo potere l'assenso come causa interna principale delle proprie azioni, dall'altra non si può scappare dal determinismo causale in cui si concretizza il dispiegarsi del fato. Infatti, come possiamo notare tornando momentaneamente col pensiero alla critica che Crisippo muove contro l'argomento pigro, ci accorgiamo che, nonostante gli eventi complessi, nonostante la possibilità per l'uomo di intervenire attivamente col proprio assenso ed essere così causa principale di azioni confatali, alla fine a realizzarsi è sempre ciò che il destino vuole e determina. In poche parole, sembra che l'unico potere che Crisippo riesce a garantire all'essere umano sia quello di fare ciò che si *deve* fare affinché il destino si realizzi.<sup>328</sup> Insomma, se da una parte l'uomo detiene qualcosa in suo potere e può essere ritenuto responsabile delle proprie azioni, dall'altra sembra che sia in qualche modo "costretto" ad agire sempre secondo quello che il destino prescrive per lui. Si può tentare di trovare la soluzione a ciò analizzando la dottrina etica dello stoicismo, e più precisamente la figura dell'essere umano "libero" per definizione, il saggio, colui che vive virtuosamente e che incarna perfettamente il proprio τέλος, cioè l'ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν, mediante l'esercizio della ragione nel compiere le azioni rette.

---

<sup>328</sup> Vd. Botros, 1985, p. 288-289.

Per ripartire con l'esaminare in che modo la dottrina compatibilista stoica sia inclusa nelle riflessioni che abbiamo già esposto in merito alla vita del saggio stoico, e come essa venga letta sotto la lente dell'οικείωσις e dell'όμολογία, possiamo introdurre ora l'esempio forse più noto che la scuola stoica adduce per spiegare il rapporto tra l'agire umano e il destino:

Crisippo e Zenone dimostravano la tesi che tutto avviene secondo il fato ricorrendo a questo esempio. Se si lega un cane ad un carro, se il cane vuole seguirlo, ad un tempo segue ed è trascinato, compiendo così un atto di autonoma libertà (αὐτεξούσιον) e pure conforme a necessità (μετὰ τῆς ἀνάγκης) [cioè conforme a destino]. Se però si rifiuta di seguirlo, è trascinato e basta. Lo stesso vale per gli uomini: quand'anche non lo volessero seguire andrebbero comunque là dov'è il loro destino.<sup>329</sup>

A tema è posto il fatto che, secondo gli Stoici, poiché il destino domina il corso degli eventi, tanto vale assecondarlo. Ci sono diversi modi in cui ciò è possibile: “Io si può fare accondiscendendovi volentieri oppure con riluttanza”.<sup>330</sup> Questo è proprio quello che questa analogia vuole mostrare. Il destino è rappresentato come un carro che procede lungo la propria strada; a questo è legato un cane che può scegliere di seguire e assecondare il percorso del carro oppure di opporvisi. In ogni caso, il cane seguirà il percorso del carro, in quanto la corda che lo lega ad esso lo condiziona inevitabilmente. Nel primo caso, però, il cane non subirà costrizione nel suo seguire il percorso del carro, nel secondo invece verrà trascinato e sarà quindi costretto a seguirlo. Per gli uomini accade la medesima dinamica: l'essere umano può decidere di dare il proprio assenso, disponendo di esso come ciò che è causa delle proprie azioni e che è in proprio potere, a quello che il destino predispone per lui, agendo quindi contemporaneamente in modo libero da costrizioni e in accordo con il fato; oppure di non dare il proprio assenso e “subire” la costrizione del fato sulle sue azioni, e quindi essere attore non

---

<sup>329</sup> Καὶ αὐτοὶ δὲ τὸ καθ' εἰμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιοῦτο, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾗ ἐξηρημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἔπεσθαι, καὶ ἔλκεται καὶ ἔπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἰμαρμένης]· ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἔπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δὴ πού καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν (Ippolito, *Refutatio omnium haeresium*, 21; *SVF*, II, 975).

<sup>330</sup> Vd. Maso, 2014a, p. 170.

protagonista del proprio destino. In questa analogia, quindi, i veri protagonisti sono da una parte la prospettiva stoica sul determinismo e sul destino, e, dall'altra, la possibilità riservata all'essere umano di agire in modo autonomo, mediante un atto di "autonoma libertà" (τὸ ἀντεξούσιον), piani, questi, che non sono, come visto, incompatibili.<sup>331</sup> In base a quanto detto fin qui, l'elemento che ci permette di mettere in accordo tra loro queste due prospettive è la dottrina stoica sul "ciò che è in nostro potere", che da una parte ci garantisce la possibilità di essere causa principale delle nostre azioni, e quindi di essere ritenuti responsabili delle stesse, e dall'altra di rientrare perfettamente nella catena causale del fato, in quanto il fatto che disponiamo del nostro assenso è di fatto secondo la volontà del destino (come asserito da Nemesio, secondo il quale l'assenso è "καθ' εἰμαρμένην", e come evidenziato precedentemente dalla distinzione tra le due accezioni di "ciò che è secondo il fato" che abbiamo analizzato). Tradizionalmente, questa analogia viene accomunata alla cosiddetta "Preghiera di Cleante", chiamata così per distinguerla dal suo più famoso inno a Zeus.<sup>332</sup> Questa ci viene riportata da Epitteto e da Seneca:

Conducimi o Zeus, e tu o Destino  
 là dove da voi sono destinato;  
 vi seguirò senza alcuna apprensione, perché, se pur non lo volessi  
 ciò nonostante dovrei seguirvi, però da uomo malvagio.<sup>333</sup>

Conducimi o padre dominatore dell'alto cielo

<sup>331</sup> "Voglio dire che, per qualunque specifico cane in qualunque specifica occasione, se seguirà il carro in una maniera docile o se resisterà e ne soffrirà le conseguenze, è predeterminato né più né meno di tutte le altre cose. Ma proprio perché per gli Stoici il determinismo e la responsabilità non sono incompatibili, la responsabilità spetta nondimeno ad ogni cane (cioè, chiarendo le implicazioni dell'analogia, ad ogni individuo umano), sia che segua in maniera docile sia che non lo faccia" (Sharples, 2005, pp. 204-205).

<sup>332</sup> Rispetto alle interpretazioni storico-filosofiche e filologiche che accomunano tutti questi passi, vd. Sharples, 2005, pp. 198-216. Lo studioso si confronta, in particolare, con alcune tesi di Susanne Bobzien (vd. Bobzien, 1998): se secondo la studiosa l'analogia del carro e del cane non è attribuibile al pensiero stoico antico, secondo Robert Sharples, invece, ciò è possibile, in virtù proprio della presenza in questa di tematiche molto simili comprese anche nella preghiera di Cleante, la quale non ci sarebbe stata tramandata da parte di Seneca e di Epitteto come testo derivante da una fonte a loro precedente ma comunque tarda, se non addirittura di intera matrice senecana, ma sarebbe compatibile con le dottrine dello stoicismo più antico.

<sup>333</sup> ἄγου δὲ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἢ πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι (Epitteto, *Manuale*, 53; *SVF*, I, 527).

dovunque tu voglia; non esiterò ad ubbidirti.

Vengo sollecito. Se mi opponessi, ti dovrei comunque seguire, ma fra i gemiti, e subirei da uomo malvagio quello che era giusto sopportare da virtuoso.

I fati conducono chi <li> vuole, trascinano chi non <li> vuole.<sup>334</sup>

Ancora una volta, al centro della questione è posto il modo in cui è possibile per la volontà individuale relazionarsi con il “carro” del destino. Tuttavia, invece che soffermarsi sulla dimensione della responsabilità dell’uomo rispetto alle proprie azioni nel loro rapporto con il progetto divino, Cleante sottolinea in particolare non solo la coincidenza tra destino e progetto divino, che abbiamo già esaminato, o il fatto che l’uomo non possa esercitare alcun controllo sulla direzione ultima degli eventi, ma possa al massimo decidere di ubbidire al fato, quanto piuttosto la condizione che caratterizza colui che obbedisce al fato rispetto a colui che non vi obbedisce. Interessante è l’aspetto della costrizione che subisce colui il quale non voglia adeguarsi al destino: come dice Seneca, chi “non vuole i fati”, cioè chi non ne riconosce la progettualità e non agisce in conformità con essi, ne sarà inevitabilmente trascinato, determinando così la propria infelicità (“se mi opponessi, ti dovrei comunque seguire, ma fra i gemiti”) e malvagità (“se pur non lo volessi ciò nonostante dovrei seguirvi, però da uomo malvagio”). Al contrario, l’uomo virtuoso che sopporta il destino accettandolo e acconsentendo in pieno ad esso vivrà virtuosamente e felicemente. Anche nell’analogia del cane e del carro si presenta questa riflessione, ma non in modo così centrale come nella preghiera.

Diventa interessante, a questo punto, tentare di dare unità complessiva alle parole dell’analogia e della preghiera, cercando di ricollegare la questione del determinismo e della scelta autonoma, da una parte, con, dall’altra, la vita virtuosa e felice dell’uomo saggio che si adegua e sceglie di vivere in accordo con il corso degli eventi predisposti dal destino per lui. Per fare ciò, tenteremo di rispondere ai seguenti quesiti: come è da intendere la libertà individuale secondo gli Stoici? È sufficiente compiere un atto di cui possiamo essere considerati la causa principale per definirci liberi? Visto che

---

<sup>334</sup> “*Duc, o parens celsique dominator poli, quocumque placuit; nulla parendi mora est. Adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens, malusque patiar, quod pati licuit bono. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*” (Seneca, *Lettera* 107, 11; *SVF*, I, 527).

L'uomo può essere ritenuto responsabile delle proprie azioni, come deve agire e in che modo ciò che fa viene ricompreso nel destino? E in che senso l'agire "secondo natura" dell'essere umano virtuoso si adegua liberamente, in virtù della presenza in lui dell'assenso, alla volontà divina rendendosi partecipe di essa?

### 3.1 Τὸ ἐφ' ἡμῶν ed ἐλευθερία secondo Crisippo ed Epitteto: la distinzione tra ciò che è in nostro potere e la libertà.

Il primo passo per addentrarsi all'interno delle questioni appena sollevate sarà quello di analizzare più da vicino la differenza che intercorre tra il concetto di responsabilità morale e quello di libertà secondo gli Stoici. In linea di massima, possiamo preliminarmente dire che, per la dottrina stoica, se tutti gli esseri umani sono responsabili delle proprie azioni, sono solo i saggi ad essere considerati liberi: la responsabilità si applica a tutte le azioni umane, tanto a quelle della maggioranza malvagia quanto a quelle del saggio. Infatti, come abbiamo cercato di dimostrare fin qua, sebbene le nostre azioni siano predeterminate e sottostanti al dominio del destino, tuttavia esse rimangono causate anche da noi, in quanto noi ne siamo le cause principali (come abbiamo visto con l'esempio del cilindro e nella corrispettiva divisione tra le cause), e le conseguenze causate a loro volta dalle azioni non si verificherebbero se noi non avessimo eseguito le azioni in primo luogo (come evidenziato dalla presenza degli eventi complessi e confatali di Crisippo).<sup>335</sup> È proprio per poter ritenere ogni individuo responsabile delle proprie azioni che gli Stoici devono introdurre "ciò che è in nostro potere", cercando di conciliarlo nei modi che abbiamo visto con il loro determinismo.<sup>336</sup> Tuttavia è bene fare delle distinzioni all'interno della scuola stoica stessa; infatti, se il distacco e la differenza tra ciò che è in nostro potere e la libertà (ἐλευθερία) è più marcata nella Stoa antica, con Epitteto i due concetti vengono ad essere connessi tra loro in modo molto più decisivo; questo dipende

---

<sup>335</sup> Vd. Sharples, 2005, p. 203.

<sup>336</sup> Per una disamina su come il concetto di τὸ ἐφ' ἡμῶν ο παρ' ἡμῶν sia evoluto dalla stoa antica fino a quella più tarda di Epitteto, cfr. Bobzien, 1997, pp. 73-74, 79-84.

essenzialmente dalla diversa concezione che Crisippo prima e Epitteto poi sviluppano intorno al τὸ ἐφ' ἡμῶν.

Abbiamo visto che Crisippo sviluppa la sua disamina intorno a ciò che è in nostro potere supportandola dal punto di vista modale e psicologico, dimostrando da una parte, con l'uso delle categorie del possibile e del non-necessario, che, anche se qualcosa sottostà al volere del fato, ciò non significa che non possa essere in nostro potere, e dall'altra che ciò che è in nostro potere è la facoltà dell'assenso, nei suoi risvolti sia epistemologici che legati all'azione<sup>337</sup>. Nella Stoa antica, come specifica Bobzien, è già presente il concetto di libertà come ἐλευθερία, anzi, questa è da intendersi come una categoria fondamentale di tutta la filosofia antica, sebbene non sia mai stata sviluppata dagli autori nei modi che ci aspetteremmo noi contemporanei, figli della tradizione filosofica moderna. La libertà, nel contesto di nostra indagine, si può riferire ad una particolare condizione politica, quella dei cittadini liberi, che la vede contrapposta agli schiavi (δούλοι), così come, in ambito filosofico, alla condizione dell'uomo saggio, che vive libero dai condizionamenti interiori (nel senso che domina i propri impulsi e passioni) ed exteriori (il saggio non può essere forzato o obbligato a fare ciò che non vuole). Come spiega Bobzien, la funzione e lo scopo delle categorie di ἐλευθερία e di τὸ ἐφ' ἡμῶν sono diverse nella Stoa antica: solo i saggi sono liberi, mentre, come già detto, sia i saggi che gli stolti sono ugualmente responsabili delle proprie azioni.<sup>338</sup>

Dall'altra parte, Epitteto, esponente della Stoa più tarda, sviluppa la propria interpretazione di ciò che dipende da noi in modo diverso rispetto a Crisippo. Se quest'ultimo non si preoccupa di definire con precisione tutte le cose che sono in nostro potere (riferendosi ad esse peraltro, come abbiamo visto, utilizzando le espressioni παρ' ἡμᾶς o ἐξ ἡμῶν, e non τὸ ἐφ' ἡμῶν), in quanto si crede che al suo tempo ci fosse un generale accordo su tale questione e che lui lo desse per scontato, Epitteto si prodiga con grande cura a definire con precisione le cose che sono in nostro potere:

[1] Delle cose che esistono alcune sono in nostro potere (/dipendono da noi), altre no. In nostro potere sono l'opinione, il desiderio, l'avversione e, in una parola, tutte le

---

<sup>337</sup> Vd. Bobzien, 1997, pp. 75-78.

<sup>338</sup> Vd. Bobzien, *ivi*, p. 79.

nostre azioni. Non sono invece in nostro potere il corpo, il patrimonio, la reputazione, le cariche pubbliche e, in una parola, tutte le azioni che non sono nostre. [2] Le cose che sono in nostro potere sono per natura libere, prive di impedimenti e di interferenze, quelle invece al di fuori del nostro potere sono deboli, schiave, piene di ostacoli, estranee.<sup>339</sup>

In poche parole, secondo Epitteto, le cose che sono in nostro potere sono quelle reazioni della nostra mente alle impressioni ricevute dall'ambiente esterno, raggruppabili sotto il termine 'ἔργα'. Ciò a cui questo autore si sta riferendo, quindi, non sono tanto le attività e le azioni che noi tutti intraprendiamo esternamente, quanto piuttosto gli eventi mentali che caratterizzano la nostra interiorità, e che per questo sono totalmente svincolate dagli eventi esteriori.<sup>340</sup>

Epitteto parla delle τὰ ἐφ' ἡμῶν e lo fa considerando, a differenza di Crisippo, non tanto il problema della causazione, e quindi l'interazione delle cose in nostro potere con il *framework* determinista, sebbene questo debba necessariamente essere presupposto, quanto il fatto che, per stabilire che qualcosa è in nostro potere, debba appartenere alla categoria delle cose che non possono essere forzate dall'esterno e che per questo sono dette libere. Ad esempio: mentre per Crisippo se io cammino e nulla mi impedisce di farlo, il mio camminare dipende da me, nel senso che ne sono io la causa principale in quanto ho dato il mio assenso alla impressione impulsiva del tipo “dovresti fare una passeggiata”, per Epitteto questo non dipende da me in quanto in principio qualcosa potrebbe impedirmi di camminare, anche se ciò non accade in questo caso. Pertanto, secondo quest'ultimo autore, dipendono da noi solo quelle cose che sono in nostro potere in tutte le possibili circostanze e con assoluta certezza.<sup>341</sup>

Un ulteriore punto da esaminare intorno alla prospettiva di Epitteto è il seguente: ciò che dipende da noi è strettamente connesso con il campo etico e il τέλος. Infatti, per questo autore, la motivazione centrale che porta alla sua dottrina sta nel voler trovare un modo per arrivare a vivere una vita felice, senza fallimenti e delusioni. Secondo lui,

---

<sup>339</sup> Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν. Ἐφ' ἡμῶν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἐκκλισις, καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαί, καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. Καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκόλυτα, ἀπαραπόδιστα· τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια (Epitteto, *Manuale*, I, 1-2).

<sup>340</sup> Vd. Wildberg, 2014, p. 339.

<sup>341</sup> Vd. Bobzien, 1997, pp. 79-80.

l'unico modo per arrivare a ciò, e quindi ad una vita felice, è indagare quali sono le cose che dipendono da noi per poi vivere in accordo con esse, e vivere così senza costrizioni esterne, sempre e solo secondo ciò che noi stessi possiamo controllare in quanto dipendete da noi:

Ricorda dunque che se consideri le cose schiave per natura come libere, e le cose che non ti appartengono come tue proprie, sarai impedito, soffrirai, sarai turbato, ti lamenterai degli dèi e degli uomini; se invece consideri che solo ciò che ti appartiene ti è proprio, e invece estraneo, come in effetti è, ciò che è estraneo, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti ostacolerà, né tu ti lamenterai di nessuno, non accuserai nessuno, non farai nulla controvoglia, nessuno ti danneggerà, non avrai alcun nemico, perché non subirai alcun danno.<sup>342</sup>

Epitteto qui sembra dirci che solo conoscendo ed esercitando ciò che è in nostro potere, e quindi ciò che non è determinato dall'esterno, non curandoci di ciò di cui non possiamo curarci in quanto non in nostro potere, vivremo una vita felice, *libera* da ogni costrizione e preoccupazione: in questo senso, la teoria di Epitteto su ciò che è in nostro potere serve uno scopo prevalentemente di carattere pratico ed etico. In questo risiede la differenza principale con la definizione del *παρ' ἡμᾶς* avanzata da Crisippo e la Stoa antica: per Crisippo tale nozione trova il proprio contesto speculativo nell'ambito fisico e psicologico, in quanto ha la funzione di preservare la responsabilità morale, diventando così prerequisito fondamentale dell'etica, ma non essa stessa parte dell'etica; per Epitteto, invece, il *τὸ ἐφ' ἡμῖν*, inteso come qualcosa che è originato da noi e che non può essere impedito da circostanze esterne, serve per definire uno strumento che possa aiutare gli uomini a pianificare la propria vita affinché essa risulti felice e buona per loro, e la sua funzione primaria diventa proprio quella di guidare la vita e le azioni dei singoli individui.<sup>343</sup> Per capire in che modo tale nozione di ciò che è in nostro potere e che dipende da noi si trovi connessa con l'etica stoica, possiamo

---

<sup>342</sup> Μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενθήσῃς, παραχθήσῃ, μέμνη καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῆς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμνη οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεὶς σε βλάπτει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ (Epitteto, *Manuale*, I, 3).

<sup>343</sup> Vd. Bobzien, 1997, p. 84.

richiamare l'esempio dell'arciere, che abbiamo già avuto il piacere di analizzare nello scorso capitolo. Secondo l'analogia riportataci, fra gli altri, da Cicerone, infatti, il *τέλος* per l'uomo saggio viene identificato con la vita virtuosa, la quale si concretizza con il "fare di tutto per colpire il bersaglio", a prescindere dal fatto che il bersaglio venga effettivamente colpito: l'azione retta che ci definisce come persone virtuose non si identifica con il compimento del dovere (colpire il bersaglio), in quanto il fatto che questo venga realizzato non dipende solo da noi, ma piuttosto dalle circostanze e dalle concause esterne che vanno a formare il destino. Ciò che dipende veramente da noi è appunto il "fare di tutto per colpire il bersaglio" e in questo si misura la virtù dei nostri atti; è per questo che abbiamo definito l'etica stoica come "etica delle intenzioni" piuttosto che "etica delle azioni". È come se – per richiamare anche in questo contesto la distinzione delle cause – per mezzo di ciò che dipende da noi, cioè per mezzo del nostro assenso indirizzato, in questo caso, verso un'azione retta, noi fossimo la causa principale del nostro agire virtuosamente, cioè del nostro cercare di fare tutto il possibile per realizzare il dovere e colpire il bersaglio, mentre il fatto che il dovere si realizzi effettivamente e il bersaglio venga centrato dipende anche e soprattutto dall'azione delle cause esterne sotto il dominio del fato. A prescindere dal risultato, noi avremo vissuto una vita virtuosa e saggia. Questo permette a chi vive in questo modo di stare nella più totale atarassia rispetto a ciò che accade, sapendo che tutto ciò che poteva fare per evitare il male e promuovere la propria virtù lo ha fatto. Questo si inserisce perfettamente nella nostra riflessione: Epitteto usa la nozione del *τὸ ἐφ' ἡμῶν* proprio per definire il dominio in cui noi possiamo fare tutto ciò che è "in nostro potere" (per l'appunto) per ottenere l'oggetto da noi desiderato (il *τέλος*), e relega il vero e proprio ottenimento dell'oggetto alla sfera di ciò che non dipende da noi e di cui noi non dovremmo preoccuparci.<sup>344</sup> Quindi anche per Epitteto il vivere virtuosamente si traduce nel fare tutto il possibile per compiere la virtù, cioè realizzare l'accordo con la natura (secondo i termini dell'*ὁμολογία*), mediante la pratica delle azioni rette, sebbene il nostro spazio di manovra rimanga limitato alle cose che dipendono da noi, sulle quali noi abbiamo potere. Ciononostante, questo non ci

---

<sup>344</sup> Vd. Bobzien, 1997, pp. 81-82; cfr. Sharples, 2005, pp. 205-206.

impedisce di scegliere, per mezzo del nostro assenso<sup>345</sup>, come agire: ad essere in nostro potere sono “giudizio di valore, impulso ad agire, desiderio, avversione”, elementi che costituiscono le specificazioni dell’assenso. Una volta che tu, sulla base di ciò che dipende da te e che è in tuo potere, sei arrivato alla risoluzione morale di vivere una vita filosofica (in quanto giudichi essere questa vita quella migliore) e di fare tutto ciò che è in tuo potere per realizzarla, il fatto che ti capiti di attraversare una malattia fisica non può alterare in alcun modo la tua risoluzione personale né distoglierti dal tuo obiettivo: una volta che una *προαίρεσις* è stata formata sulla base della tua impressione di quale possa essere una vita buona, e una volta che tu ha assentito a quell’impressione, non devi, al fine di mantenerti nello stato di libertà e felicità, dare il tuo assenso ad altre impressioni esterne che minacciano di annichilire la tua *προαίρεσις* iniziale.<sup>346</sup>

Torniamo ora ad analizzare la dimensione della libertà. L’*ἐλευθερία* secondo Epitteto, oltre alle declinazioni di carattere politico e al fatto che si possa attribuire solo al saggio e non allo stolto, ha una relazione molto stretta con il *τὸ ἐφ’ ἡμῖν*: l’*ἐλευθερία* è uno stato virtuoso dell’anima e, in quanto tale, desiderabile; per ottenere questa virtù, l’individuo deve *in primis* conoscere esattamente quali cose dipendono da lui e sono in suo potere (quindi i propri *ἔργα*), e *in secundis* allineare i propri desideri in modo tale da volere sempre e solo ciò che dipende da sé e aspettarsi solo ciò che è all’interno dei limiti di ciò che dipende da sé. Abbiamo l’*ἐλευθερία* se, sapendo cosa dipende da noi, non desideriamo mai ciò che non dipende da noi, e se la nostra stessa *προαίρεσις* procede direttamente dai nostri *ἔργα*, cioè dai nostri eventi mentali che per loro natura possono essere completamente protetti – almeno per quanto riguarda i saggi – dalle influenze esterne: la libertà è quindi intesa da Epitteto come *libertà da*, non come *libertà di*.<sup>347</sup> Inoltre, come per la Stoa antica, anche per questo autore il saggio libero non ha più cose che dipendono da lui rispetto allo stolto; la differenza tra saggio e stolto è, in questi termini, il fatto che il saggio conosce la ristrettezza del campo in cui

---

<sup>345</sup> Per Epitteto assume valore importante la nozione di *προαίρεσις*: a questa dimensione dell’azione lui associa l’attività interna di ciascun individuo che dà il proprio assenso alle proprie azioni, cioè alle risposte cognitive che l’individuo dà alle proprie impressioni. La *προαίρεσις* consiste in quella nostra funzione che ci permette di maneggiare le impressioni che riceviamo; essa è quindi quell’attività che è in nostro potere (vd. Wildberg, 2014, pp. 338-341).

<sup>346</sup> Vd. Wildberg, 2014, p. 342.

<sup>347</sup> Cfr. Wildberg, 2014, p. 344.

ciò che è in suo potere si trova a giocare. In breve, colui che gode dell'ἐλευθερία è colui che vive come vuole, che non è obbligato né impedito nel compiere ciò che dipende da lui, colui al quale tutte le cose capitano in accordo con la sua scelta, qualcuno che si è liberato del dolore, della paura e dalla sventura. In questo senso, per Epitteto la libertà non dipende dal fatto che io compia le azioni, ma consiste piuttosto nello stato mentale che possiede colui che, dando il proprio assenso ai pensieri giusti e rifiutando di darlo a quelli sbagliati<sup>348</sup>, pratica l'ἀταραξία e l'ἀπάθεια.<sup>349</sup> La libertà così intesa non ha nulla a che vedere con la libertà dal destino, anzi: il saggio, l'unico ad essere libero, è precisamente colui che accetta il destino e, per questo, non è turbato da passioni irrazionali.<sup>350</sup>

Per ricollegare queste riflessioni con il fatto che il saggio anche per Epitteto debba (e voglia) seguire il volere di Zeus, possiamo vedere brevemente i seguenti passi:

Così medita il saggio e capisce che, se si pone al seguito di Dio, farà il suo viaggio con sicurezza. “Che cosa intendi con ‘porsi al seguito di Dio’?” Intendo che, qualunque cosa Dio voglia, anche quest'uomo deve volerla, e qualunque cosa Dio non voglia, neppure quest'uomo deve volerla.<sup>351</sup>

Questa è la strada che porta alla libertà, questo è il solo modo per staccarsi dalla servitù: poter dire una buona volta con tutta l'anima: “Guidami, o Zeus, e anche tu o Destino, / al termine, quale esso sia, che m'avete fissato”.<sup>352</sup>

In questi passaggi viene evidenziato anche da Crisippo il fatto che ciò che caratterizza il comportamento e la vita del saggio è la vita in accordo con il volere del Dio, e cioè del destino e della natura, mediante il compimento di azioni rette entro i confini dettati da ciò che è in nostro potere e che dipende da noi. Significativo è in questo senso il

---

<sup>348</sup> Vd. Frede, 2014, p. 360.

<sup>349</sup> Cfr. Bobzien, 1997, pp. 84-85.

<sup>350</sup> Vd. Forman, 2008, p. 204.

<sup>351</sup> Οὕτως ἐπίστησιν καὶ ἐννοεῖ, ὅτι, ἐὰν τῷ θεῷ προσκατατάξῃ ἑαυτόν, διελεύσεται ἀσφαλῶς. Πῶς λέγεις προσκατατάξαι; Ἴν', ὁ ἄν ἐκεῖνος θέλῃ, καὶ αὐτὸς θέλῃ, καὶ ὁ ἄν ἐκεῖνος μὴ θέλῃ, τοῦτο μὴδ' αὐτὸς θέλῃ (Epitteto, *Diatribes*, IV, 98-99).

<sup>352</sup> Αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, τὸ δυνηθῆναί ποτ' εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς τὸ 'ἄγου δὲ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος' (Epitteto, *Diatribes*, IV, 131).

richiamo alla preghiera di Cleante, che ci riporta direttamente all'analogia del cane e del carro. Il saggio è quindi colui che, nel compiere e nel realizzare a pieno il proprio destino, adeguandosi al corso degli eventi, rispetto ai quali può solo dare il proprio assenso, vive in accordo con la natura, facendo tutto ciò che è possibile e che è in suo potere per vivere virtuosamente, ottenendo così di riflesso la condizione della libertà, che si configura come l'essere libero dalle costrizioni e dalle passioni. Il saggio è quindi libero perché da una parte mette in atto solo ciò che è in suo potere, cioè l'assenso volontario, e dall'altro vuole (cioè acconsente a) ciò che il destino ha predisposto per lui (e quindi, in questo senso, farà sempre ciò che vuole), perché opporsi ad esso non solo non servirebbe a niente, ma lo porterebbe solo verso sofferenze e illusioni. La massima che Seneca attribuisce a Cleante, "*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*" si accorda bene anche a queste riflessioni in merito alla dottrina di Epitteto.

### 3.2 La libertà del saggio tra ὁμολογία e οἰκείωσις.

Abbiamo visto che è proprio dell'intera tradizione filosofica stoica sia il considerare il saggio come l'unico a poter essere veramente libero, sia la coincidenza e l'adeguarsi di ciò che il saggio compie (cioè della vita virtuosa in ὁμολογία con la natura) con il corso del fato e quindi con il dispiegarsi nel mondo della volontà razionale per mezzo del rapporto causa-effetto. Tuttavia, i modi in cui nel corso dei secoli i vari autori hanno affrontato la definizione di ciò che è in nostro potere come momento chiave della scelta di compiere ciò che dipende da noi si sono modificati: abbiamo visto, in particolare, le posizioni di Crisippo e di Epitteto, i loro punti di contatto e le differenze tra le loro rispettive teorie, passando anche per qualche riflessione senecana. Possiamo ora tentare di riassumere complessivamente tutte le caratteristiche della vita del saggio dal punto di vista del suo accordo volontario, e dipendente da lui, con il tutto, cercando di evidenziarne gli aspetti riconducibili alle dottrine dell'ὁμολογία e dell'οἰκείωσις, che fino ad ora sono rimaste sullo sfondo delle nostre presenti riflessioni. Faremo ciò confrontandolo con la figura dello stolto.

L'universo ha la propria logica di sviluppo, esplicantesi nel rapporto causa-effetto che caratterizza la grande catena causale del fato, e a questo l'uomo deve conformarsi; lo può fare volentieri o suo malgrado, come abbiamo visto con l'analogia del carro e del cane. L'uomo saggio è in grado di cogliere questa logica mediante l'uso della ragione, attraverso la quale sa riconoscere la sua appartenenza all'ordine delle cose: in questo risiede la conciliazione propria del processo di οικείωσις che, calata in questa dimensione, non diventa più un processo di appropriazione delle nostre facoltà o di ciò che è per noi primo per natura, ma piuttosto di quello che per natura dovrebbe essere il nostro posto all'interno del cosmo. Come abbiamo già visto analizzando il *De Finibus* di Cicerone<sup>353</sup>, con l'insorgere della ragione l'uomo comprende che il proprio τέλος deve essere l'accordo con la natura, in quanto proprio in questo accordo risiede il *summum bonum*, cioè l'ὁμολογία; per vivere così, dunque, attuerà la propria scelta razionale concedendo o negando il proprio assenso al da farsi in modo coerente e consentaneo alla legge di natura, accettando ciò che costituisce la realtà naturale e il proprio dovere, dopo aver visto e compreso l'ordine e la concordia di quanto presente nella realtà naturale.<sup>354</sup> Ancora una volta la dimensione della scelta diventa fondamentale per garantire l'accordo tra l'uomo e la natura, e garantirgli quindi la felicità:

Se non esiste facoltà di prescegliere da ciò che è contrario a natura quello che è conforme a natura, si viene ad abolire tutta quella saggezza tanto ricercata e lodata.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> “Primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum. Quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellamus concenientiam, si placet...” (Cicerone, *De Finibus*, III, 20-21).

<sup>354</sup> Vd. Maso, 2014a, pp. 173-176.

<sup>355</sup> “Si selectio nulla sit ab iis rebus quae contra naturam sint, earum rerum quae sint secundum naturam, <fore ut> tollatur omnis ea quae quaeratur laudeturque prudentia?” (Cicerone, *De finibus*, III, 31).

Mediante l'uso della razionalità, la quale subentra come plasmatrice e dominatrice degli impulsi istintivi<sup>356</sup>, l'uomo acquista non solo la capacità di comprendere il fato, in quanto espressione nel mondo della razionalità divina, ma anche la possibilità di scegliere come re-agire di fronte ad esso. Questa facoltà di scelta, nei modi e nei limiti che abbiamo visto, è peculiare dell'essere umano. Infatti, gli animali, che, come abbiamo visto, vivono di impulsi istintivi, realizzano l'accordo con la natura in modo automatico ed istintivo, e, in quanto non dotati di facoltà razionale, non possono nemmeno agire in disaccordo col proprio destino e con la legge naturale: per loro, e per l'essere umano che non ha ancora sviluppato in pieno la propria razionalità, il prediligere e il riuscire a compiere il bene naturale è molto più immediato e, appunto, istintivo. Al contrario, il possesso della razionalità è come se investisse l'essere umano di una responsabilità maggiore: a noi è dato dalla natura il λόγος come nostra prerogativa, che ci garantisce la possibilità di scegliere come agire (sempre nei limiti di ciò che dipende da noi), e quindi anche la possibilità di vivere virtuosamente e felicemente o meno, a seconda di come ce ne serviamo. È come se l'avvento della razionalità e della consapevolezza rendesse meno immediato il raggiungimento del *summum bonum*: sembra essere questo il "prezzo da pagare" per ottenere lo spazio di scelta per l'uomo.<sup>357</sup> L'essere razionale potrà pertanto scegliere di adeguarsi attivamente alla natura e al destino, oppure di non seguirli: nel primo caso egli sarà saggio, mentre nel secondo no.

Lo stolto non vive né felice né libero: da una parte egli, non accettando il destino, si trova a subire costantemente ciò che gli accade e a vivere nel tormento di non riuscire mai a soddisfare i propri desideri (poiché infatti non sa né cosa sia in suo potere né cosa non lo sia, trasferisce i propri desideri su cose su cui non ha potere e che non dipendono da lui), e dall'altra vive costantemente in preda degli eventi, schiavo delle passioni e delle proprie illusioni, principalmente per il fatto che crede che ciò che non è in suo potere lo sia, almeno secondo Epitteto. Questo non significa che anche lo stolto non sia responsabile delle proprie azioni, anzi, egli lo è quanto il saggio: la differenza sta nell'uso che si fa dell'assenso razionale, cioè di ciò che è in nostro

---

<sup>356</sup> Τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς, (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 86).

<sup>357</sup> Vd. Maso, 2014a, pp. 175-176.

potere, e quanto e in che misura le azioni che dipendono da noi, cioè che seguono al nostro assenso, si accordano con la natura. Dall'altra parte dello spettro troviamo l'esempio dell'uomo virtuoso:

Chi può negare che il saggio si distingue dallo stolto soprattutto sulla base dell'intelligenza, del discernimento e del raziocinio? Ad esempio, nel caso di scelta tra la ricchezza e la povertà, per quanto ambedue siano estranee sia al vizio che alla virtù, non per questo la scelta sarebbe lodevole o colpevole. Il dovere del saggio sta nello scegliere nel modo dovuto (*recte eligere*), e non anteporre o posporre le cose senza alcuna logica. Chiedimi se desidero la buona salute; da buon filosofo dovrei dirti di no. Al saggio, infatti, non è lecito volere o bramare qualcosa il cui desiderio possa essere immotivato, oppure qualcosa che sia ancora in mano alla fortuna.<sup>358</sup>

In questo passo emerge che è proprio del saggio il *recte eligere*<sup>359</sup>, cioè l'utilizzare la propria facoltà razionale in modo da conciliarsi con la natura attuando le scelte migliori per ottenere questo fine. Il saggio stoico vive in accordo con la natura (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) e lo fa compiendo azioni rette (κατορθώματα). Le azioni che rendono virtuoso il saggio, bisogna ricordarlo, non dipendono dalla loro realizzazione, dai loro effetti o dai loro risvolti pratici, insomma non hanno la ragione della loro virtuosità al di fuori di loro. Esse consistono piuttosto nell'insieme delle intenzioni che il saggio tenta di mettere in atto al fine di accordarsi con la natura, e costituiscono l'attitudine che il saggio ha nel suo far di tutto per "colpire il bersaglio", cioè per compiere il dovere secondo natura. Affinché esse si realizzino nel modo descritto, devono adeguarsi alla natura, la quale coincide con il fato, con l'ordine divino e causale del mondo e con la volontà divina. È proprio questa coincidenza, che potremmo chiamare

---

<sup>358</sup> "Quid dubitat sapientem ab insipiente vel praecipue consilio et dilectu rerum et opinione discerni? Ut si sit optio atque electio divitiarum atque egestatis, quamquam utraque et malitia et virtute careant, tamen electionem laude et culpa non carere. Proprium namque sapientis officium est recte eligere, neque perperam vel postponere vel anteferre. Si me interroges, concupiscamne bonam valetudinem, abnuam equidem, si sim philosophus; nihil est enim fas concupiscere sapienti aut adpetere, quod fors fuit an frustra concupiscat; nec quidquam quod in manu fortunae situm videat concupiscet" (M. Cornelio Frontone, *Ad Marcum Antoninum de eloquentia*, p. 143; *SVF*, III, 196).

<sup>359</sup> Da notare è la stretta somiglianza tra questa formula e il modo che Cicerone utilizza per definire le azioni compiute dal saggio. L'Arpinate le chiama *recte facta*, e traduce con questi termini i κατορθώματα, le azioni rette e virtuose che rendono chi le compie saggio e virtuoso. Potremmo quindi dire che le *recte facta* siano il risultato del *recte eligere* da parte del saggio.

a buon diritto ‘ὁμολογία’, tra scelta autonoma del saggio, realizzata attraverso l’uso corretto della propria ragione, e piano divino che Seneca cerca di esplicitare quando afferma:

Mi si ammalano gli schiavi, sono carico di debiti, mi vacilla la casa, mi perseguitano disgrazie, ferite, affanni, paure? Sono cose che capitano. Dico meglio: devono capitare. Non avvengono a caso, ma per volontà divina. [...] In tutte le vicende che mi sembrano avverse e dolorose, ecco la regola che mi son fatta: non obbedisco, ma consento alla volontà divina; la seguo spontaneamente, non per necessità. Non mi accadrà mai nulla che io accolga con animo triste e con volto corrucciato; pagherò sempre volentieri il mio tributo.<sup>360</sup>

L’uomo virtuoso è quindi colui che dà il proprio assenso libero alla volontà divina, facendo il possibile per agire in accordo ad essa. Con questa consapevolezza razionale, non c’è più nulla che lo possa scalfire, poiché le sventure, qualora capitassero, non dipenderebbero dalla sua volontà: esse vanno pertanto accolte in quanto parte del piano divino. Nel suo vivere in ὁμολογία con la natura il saggio aderisce liberamente al condizionamento universale, in una coincidenza perfetta tra volontà individuale e destino. Il saggio è quindi l’unico ad essere, possiamo dire, “doppiamente libero”: da una parte agisce partendo dal proprio assenso, che è in suo potere e che funge da causa principale delle sue azioni, le quali dipendono pienamente da lui (in questo non si distingue dallo stolto); dall’altra, agendo in modo pienamente razionale, conoscendo ciò che è in suo potere e allineando la propria volontà con il destino (vivendo cioè in ὁμολογία con la natura), egli si emancipa e si libera totalmente dagli affanni, dalle paure e dai tormenti derivanti dall’esterno, poiché da un lato non potrebbe avere, pur volendolo, potere alcuno su di essi, e dall’altro essi sono comunque ricompresi nel destino e per questo il saggio dà il proprio assenso anche ad essi. Lo studioso Brad Inwood, nell’analizzare come Seneca intendesse la *libertas*, pone l’accento proprio sul

---

<sup>360</sup> “*Familia decubuit, fenus offendit, domus crepuit, damna, vulnera, labores, metus incucurrerunt: solet fieri. Hoc parum est: debuit fieri. Decernuntur ista, non accidunt. [...] in omnibus quae adversa videntur et dura sic formatus sum: non pareo deo sed adsentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor. Nihil umquam mihi incidet quod tristis excipiam, quod malo vultu; nullum tributum invitus conferam*” (Seneca, Lettera 96, 1-2).

fatto che, secondo lui, il filosofo latino avrebbe distinto quattro diversi modi di intendere ed applicare la libertà nell'impianto stoico che egli proponeva e manteneva. In primis, la libertà si può concretizzare in uno stretto legame con la morte attraverso il suicidio (secondo l'esempio di Catone Uticense, il suicidio risulta essere l'unico atto, per quanto estremo, autonomo e libero attuabile anche nelle sventure)<sup>361</sup>; in secondo luogo, la libertà viene letta come virtù fondamentale del saggio<sup>362</sup>; poi come accettazione di Dio e del destino e, quindi, come libertà mentale dalle passioni e dai disordini<sup>363</sup>. Quello che ci interessa in questo contesto è evidenziare come Seneca abbia concepito la libertà mettendo insieme, in qualche modo, sia la prospettiva più propria della Stoa antica e di Crisippo, sia la prospettiva di Epitteto. La prospettiva senecana sulla *libertas* può essere riassunta, secondo Inwood, nella frase tratta dal *De Vita Beata* "siamo nati in una monarchia; la libertà è obbedire a Dio".<sup>364</sup> Obbedire a Dio significa in questo contesto adottare i valori che rendono la nostra missione all'interno del cosmo (governato da Dio) possibile: la nostra libertà deriva proprio dall'obbedienza a Dio perché questa richiede l'obbedienza a quei valori che garantiscono la nostra liberazione dalla sofferenza.<sup>365</sup> In questo senso, è possibile per Seneca sostenere che:

Se un giorno dal fango di quaggiù saliremo a quel mondo sublime ed eccelso, dissoltasi ogni illusione, potremo godere la piena serenità e libertà assoluta. Vuoi sapere che cos'è quest'assoluta libertà? Non temere gli uomini né gli dèi, non volere né la disonesta né gli eccessi; esercitare un assoluto potere su se stessi. È un bene inestimabile arrivare ad appartenersi interamente.<sup>366</sup>

La libertà umana come obbedienza a Dio non deve quindi essere intesa come un inconsapevole abbandono alla sua volontà, quanto piuttosto una piena appropriazione

---

<sup>361</sup> Vd. Inwood, 2005b, pp. 305-312.

<sup>362</sup> Vd. Inwood, *ivi*, pp. 312-313.

<sup>363</sup> Vd. Inwood, *ivi*, pp. 313-321.

<sup>364</sup> "In regno nati sumus: deo parere libertas est" (Seneca, *De Vita Beata*, 15).

<sup>365</sup> Vd. Inwood, 2005b, p. 315.

<sup>366</sup> "Expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpi avelle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri" (Seneca, *Lettera* 75, 18).

di sé attraverso una svolta filosofica e morale nella propria vita, che conduce alla piena consapevolezza che le cose considerate più elevate dagli stolti sono, in realtà, indifferenti per la felicità umana.<sup>367</sup>

Solo il saggio è quindi in grado di obbedire a Dio e al destino nel modo più appropriato, dando, cioè, il proprio assenso alle impressioni giudicate migliori al fine dell'ottenimento della virtù e della atarassia, e lasciandosi guidare da essi. Tuttavia, per quanto saggio, egli non potrà mai conoscere fino in fondo il progetto divino, e per questo si troverà a vivere cercando sempre di fare tutto il possibile per ricercare l'accordo, pur senza alcuna aspettativa e “con riserva”<sup>368</sup>, nella consapevolezza del possibile incombere di quelle avversità che non dipendono dal suo controllo:

Finché quello che sarà non mi è noto, sceglierò i mezzi più idonei per realizzare le cose conformi a natura, perché, dopotutto, è stato lo stesso Dio a farmi idoneo a un tal tipo di scelta. Così, se ora venissi a sapere che è destino ammalarmi, impulsivamente vorrei questa malattia.<sup>369</sup>

Dicono che nel saggio nulla va contro il suo desiderio, il suo impulso, le sue aspettative, perché fa tutto con riserva e nessuna avversità gli può capitare che non sia stata prevista.<sup>370</sup>

È proprio alla luce di tutto questo che Seneca può dire:

Non possiamo mutare questo stato di cose, ma possiamo armarci di un animo grande e degno di un uomo virtuoso per sopportare con coraggio i casi della vita, senza

---

<sup>367</sup> Vd. Inwood, 2005b, p. 316.

<sup>368</sup> Con tale espressione ci si riferisce al fatto che il saggio prenderà sempre le migliori decisioni possibili in ogni contesto sulla base di una conoscenza limitata del futuro e delle conseguenze effettive delle nostre azioni, accettando, appunto, con riserva che il risultato, e cioè ciò che il destino aveva da sempre deciso, potrà essere diverso da ciò che noi ci aspettavamo. Tuttavia il saggio potrà cambiare i propri desideri quando diventa evidente che cosa il destino o la provvidenza abbiano in serbo (Vd. Sharples, 2005, pp. 206-209).

<sup>369</sup> Μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, αἰεὶ τῶν εὐφροστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν. Εἰ δέ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθεύμαρται νῦν, καὶ ὄρμων ἂν ἐπ' αὐτό (Epitteto, *Dissertationes*, II, 6, 9; *SVF*, III, 191).

<sup>370</sup> Λέγουσι δὲ μήτε παρὰ τὴν ὄρεξιν μήτε παρὰ τὴν ὄρμην μήτε παρὰ τὴν ἐπιβολὴν γίνεσθαι τι περὶ τὸν σπουδαῖον, διὰ τὸ μεθ' ὑπεξαίρεσως πάντα ποιεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ μηδὲν αὐτῶ τῶν ἐναντιουμένων ἀπρόληπτον προσπίπτειν (Giovanni Stobaeo, *Eclogae*, II, 115, 5; *SVF*, III, 564).

ribellarci alla natura. La legge con cui la natura governa questo regno che tu vedi è il cambiamento [...]. L'animo nostro si deve adattare a tale legge; la segua, le obbedisca, si convinca che ogni evento doveva avvenire e non gli salti in mente di prendersela con la natura. La cosa migliore è tollerare ciò che non si può correggere, e accettare senza lamenti la volontà divina, che tutto dispone. È un cattivo soldato chi segue il capitano mormorando. Perciò, con animo alacre e pronto, accogliamo questo divino comando e non abbandoniamo il meraviglioso lavoro che è intessuto anche delle nostre sofferenze [...]. Una grande anima si abbandona al destino; un'anima meschina e degenera vuol lottare con lui, disprezza l'ordine dell'universo, e pretende di correggere gli dèi, non già se stesso.<sup>371</sup>

Per concludere, la figura del saggio stoico rappresenta l'apice ideale (e, per questo, irraggiungibile nella vita concreta) della condotta etica dell'essere umano, che incarna in sé tutte le diverse sfaccettature del τέλος per come lo abbiamo analizzato. In questo ultimo capitolo abbiamo aggiunto alle già analizzate dottrine dell'οικείωσις e dell'ὁμολογία la dimensione della responsabilità morale e della libertà al quadro complessivo che descrive il modo in cui l'uomo virtuoso conduce la propria esistenza, scoprendone i limiti dovuti all'impianto deterministico stoico, ma anche la loro compatibilità con quest'ultimo, alla luce delle intuizioni di Crisippo, Seneca ed Epitteto. Complessivamente, l'οικείωσις descrive il percorso attraverso il quale ogni creatura naturale può arrivare a sviluppare in pieno i propri caratteri (impulsivo-istintivi per gli animali e razionali per gli esseri umani) attraverso l'appropriazione graduale dei propri caratteri, delle proprie facoltà, delle proprie qualità, e, quindi, di ciò che è in nostro potere, garantendo così non solo una base solida sulla quale costruire la teoria dell'etica, ma anche una chiave di lettura fondamentale per comprendere i processi di causalità interna ed esterna che conducono alla produzione

---

<sup>371</sup> “*Hanc rerum condicionem mutare non possumus: illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus. Natura autem hoc quod vides regnum mutationibus temperat [...]. Ad hanc legem animus noster aptandus est; hanc sequatur; huic pareat; et quaecumque fiunt debuisse fieri putet nec velit obiurgare naturam. Optimum est pati quod emendare non possis, et deum quo auctore cuncta proveniunt sine murmuratione comitari: malus miles est qui imperatorem gemens sequitur. Quare inpigri atque alacres excipiamus imperia nec deseramus hunc operis pulcherrimi cursum, cui quidquid patiemur intextum est [...]. Hic est magnus animus qui se ei tradidit: at contra ille pusillus et degener qui obluctatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deos quam se*” (Seneca, Lettera 107, 8-12).

dell'azione dipendente da noi; dall'altra parte l'ὁμολογία si presenta come punto di arrivo e culminante del progresso razionale dell'essere umano, come contenuto del τέλος e linea spartiacque all'interno della sua evoluzione naturale, nella quale si realizza l'accordo con la natura, che coincide con l'accordo con la propria razionalità da una parte, e con il destino universale dall'altra, verso il quale mira il nostro assenso. Tra questi concetti si inserisce la realizzazione concreta della vita razionale in ὁμολογία con la natura, ovvero quella del saggio, l'individuo virtuoso, felice e libero (da costrizioni e da passioni) per definizione, in grado di esprimere con la propria condotta di vita l'accordo con la volontà divina e di conciliare in sé, grazie all'uso corretto della propria facoltà razionale, tutti i termini dell'etica stoica.

## CONCLUSIONE

La nostra indagine intorno all'οικείωσις e all'όμολογία ci ha condotto ad esplorare le principali caratteristiche dell'etica stoica, della quale questi due concetti costituiscono non solo il punto di partenza e il punto di arrivo, ma anche i veri e propri fondamenti teorici in grado di mantenere salda l'unità e la coerenza dell'intero sistema stoico. La nostra analisi ha preso le mosse, nel Capitolo I, da due riferimenti testuali tratti da Cicerone e da Diogene Laerzio, i quali ci hanno permesso di inquadrare dal punto di vista terminologico e concettuale queste due dottrine. L'apporto di questi due autori è risultato fondamentale per strutturare la nostra ricerca, soprattutto nel corso dei capitoli centrali.

Per quanto riguarda l'οικείωσις, la ricerca condotta nel Capitolo II e nel Capitolo III ci ha portato a distinguere le varie fasi di questo 'processo naturale' intrinseco allo sviluppo di ciascuna creatura sia secondo la prospettiva diogeniana sia secondo quella ciceroniana. *In primis*, abbiamo identificato nel principio di auto-conservazione – fondato sul *sensus sui* e sull'*amor sui*, da un lato, e sulle facoltà fisico/psicologiche dell'αἴσθησις e dell'όρμη dall'altro (facendoci guidare in questo anche dalle testimonianze di Ierocle) – il momento iniziale della vita degli esseri animati: momento orientato verso la scelta di ciò che è proprio e che porta giovamento, cioè i *πρώτα κατὰ φύσιν* (o *prima naturae*) e, contemporaneamente, verso il rifiuto di ciò che è nocivo e che minaccerebbe la sopravvivenza della creatura stessa. Successivamente, abbiamo esaminato come questo momento iniziale istintivo, proprio della vita di ciascun essere animato, lasci il passo, nel corso dello sviluppo della facoltà naturale principale dell'essere umano, cioè della ragione, ad un processo di 'appropriazione di sé' più articolato e che abbiamo definito 'razionale' e 'deontologico'. Esso risulta orientato all'accordo (in cui consiste il *summum bonum*) con la natura (il *λόγος* universale) mediante l'attività del *λόγος* individuale, e deriva dalla presa di consapevolezza che, come dicono gli Stoici, sta proprio in questo accordo la sorgente del valore delle cose. L'emergere della razionalità non più "solo" come principio naturale, divino e universale, regolatore del cosmo – e delle dinamiche più istintive che governano il comportamento degli esseri animati mediante le facoltà da lei stessa instillate in essi, ma anche e soprattutto come facoltà individuale e raffinato strumento in pieno

possesso dell'essere umano – si è affermato come un momento di cruciale importanza, per lo sviluppo del processo di οἰκείωσις. Al culmine di questo, infatti, non solo l'essere umano raggiunge la pienezza di sé, ma giunge anche a comprendere consapevolmente e a definire il τέλος come “la vita in ὁμολογία con la natura” (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), superando la ristrettezza della vita secondo il mero impulso (ὄρμη): essendo la ragione diventata la facoltà naturale propria dell'uomo, per costui ‘vivere secondo natura’ significherà passare ad una vita secondo ragione. Questo coincide con il vivere ricercando sempre l'accordo con la natura (che si concretizza, nel campo delle azioni, attraverso i καθήκοντα, cioè i doveri) attraverso le azioni rette (*recte facta*, o κατορθώματα), che tendono proprio a questo accordo, a prescindere dal fatto che i doveri che ricerchiamo si realizzino o meno. In ciò consiste la vita del saggio stoico, l'emblema dell'ideale etico. In questo contesto, οἰκείωσις e ὁμολογία risultano strettamente interconnesse. Quest'ultima, infatti, si viene a definire proprio a partire dallo stesso processo di appropriazione di sé: è come se nel processo di οἰκείωσις fosse già compreso il germe dell'ὁμολογία.

Infine, nel corso del Capitolo IV abbiamo esplorato la dottrina determinista stoica, fondata sul rapporto causa-effetto, che caratterizza l'intero dispiegarsi degli eventi nel cosmo, secondo il volere del principio attivo (πνεῦμα) che da sempre permea con la sua razionalità il cosmo. Attraverso un'analisi fisica, logica e ‘modale’ del compatibilismo di Crisippo, passando poi per le prospettive di Epitteto e di Seneca, siamo giunti a definire il modo in cui secondo gli Stoici è possibile preservare la responsabilità morale rispetto alle azioni in ὁμολογία con la natura. Il saggio stoico, che vive in accordo con la natura e con la ragione, realizzando i κατορθώματα, non solo è pienamente responsabile delle proprie azioni (sebbene esse siano secondo ciò che il fato prescrive e determina) come peraltro lo sono anche gli stolti, ma è anche contemporaneamente libero dai turbamenti e pienamente felice. Questo è possibile perché alla base delle proprie azioni ogni essere umano dispone dell'assenso (συγκατάθεσις) come di quella facoltà (o qualità) razionale in suo pieno potere in grado di fungere da causa principale delle azioni stesse. Ciò che contraddistingue il saggio dallo stolto diventa quindi il modo in cui l'assenso razionale viene dato o meno alle impressioni: il saggio darà il proprio assenso a quelle giudicate secondo natura (secondo, cioè, il comandamento imposto dall'ὁμολογία come *summum bonum*), così

come lo riterrà nel caso di impressioni contrarie a natura; dall'altra parte, lo stolto si comporterà in maniera opposta. Non si può fare a meno di notare la somiglianza tra il processo che porta l'essere umano a dare il proprio assenso a ciò che è in accordo con la natura, e quello che abbiamo descritto all'inizio, parlando dell'*οικείωσις* auto-conservativa, nel quale l'animale (o l'essere umano appena nato) sceglie impulsivamente ciò che lo potrà giovare e preservare nel proprio stato e rifiuta ciò che ritiene nocivo. Queste due fasi rappresentano lo stesso processo di *οικείωσις*, sebbene attraverso facoltà diverse e da prospettive diametralmente opposte; ciò che non cambia è il fatto che, sia che si tratti di animali istintivi sia che si tratti di esseri razionali, a caratterizzarne il comportamento è sempre la tendenza naturale ad appropriarsi di ciò che meglio può realizzare la rispettiva natura, per mezzo delle rispettive facoltà psicologiche.

Alla luce di quanto emerso, *οικείωσις* e *ὁμολογία* sembrano caricarsi di una dignità teoretica molto maggiore di quella che andavamo ipotizzando all'inizio della nostra indagine: esse, cioè, non sono da intendersi solo come rispettivamente il punto di inizio e di fine (*τέλος*) della vita etica, ma anche e soprattutto come vere e proprie "spine dorsali" dell'intera dottrina filosofica stoica. A partire dal loro ruolo all'interno dell'etica stoica, esse vengono a definirsi come elementi di coesione e di coerentizzazione di tutto il pensiero stoico: senza questi due concetti risulterebbe molto più difficile, se non impossibile, riuscire a mantenere salda l'unità sistematica, che caratterizza lo Stoicismo in quanto filosofia del *λόγος*, tra logica, fisica ed etica. È grazie all'*οικείωσις* e all'*ὁμολογία* che gli Stoici possono spiegare, ad esempio, l'interazione tra natura universale e natura individuale, determinando il modo in cui la natura fornisce agli uomini le sue facoltà e fissando così il rapporto tra fisica ed etica; di riflesso, senza questi due concetti la dottrina dell'assenso e del *τὸ ἐφ' ἡμῖν*, e di conseguenza anche del rapporto di causa-effetto rispetto alle nostre azioni, risulterebbe poggiata su basi molto meno solide di quelle che abbiamo avuto modo di apprezzare. Per fare un esempio, in mancanza dell'*οικείωσις* verrebbe meno la spiegazione per la quale è possibile affermare che è proprio dell'essere umano il disporre della razionalità e, di conseguenza, il suo fare affidamento al proprio assenso razionale come facoltà (o qualità) che è in suo potere, ai fini della realizzazione di un'azione che dipende da lui. Non solo: per quello che abbiamo detto poc'anzi, senza l'*οικείωσις* non sarebbe

possibile nemmeno garantire che l'essere umano possa conoscere da sé il τέλος, e cioè riconoscere nell'ὁμολογία il *summum bonum* verso cui tendere. Questo renderebbero vano ogni tentativo di attribuire all'essere umano la possibilità di adeguarsi e acconsentire da sé alla volontà divina e alla provvidenza del fato, compromettendone decisamente la capacità di vivere felice e libero, nei termini che abbiamo stabilito. Insomma, senza il supporto teorico che l'οικείωσις e l'ὁμολογία garantiscono alla filosofica stoica, anche l'impianto compatibilista rischierebbe di vacillare, e con esso la possibilità di garantire all'essere umano uno spazio di autonomia d'azione e di responsabilità morale all'interno dell'altrimenti travolgente impianto deterministico e fatalista in cui l'εἰμαρμένη trova il suo compimento.

Per concludere, non possiamo fare altro che rimarcare ancora una volta l'importanza fondamentale delle dottrine al centro della nostra disamina per la definizione dell'intero impianto etico della filosofia del λόγος. Al di là delle implicazioni teoretiche già abbondantemente studiate e analizzate, possiamo affermare con relativa certezza che, integrando esplicitamente le categorie di οικείωσις e di ὁμολογία, utilizzandole come chiavi di lettura ormai imprescindibili, all'interno della prospettiva compatibilista stoica, anche quest'ultima ne guadagna in termini di coerenza generale. Quello che siamo riusciti a definire con certezza nel corso di questa nostra indagine non è tanto il fatto che οικείωσις e ὁμολογία ci possono offrire nuove o innovative chiavi interpretative sulla filosofia stoica, ma che piuttosto non sarebbe possibile, o risulterebbe oltremodo difficile, concepire coerentemente il pensiero stoico in tutte le sue parti prescindendo da questi due elementi cardine della dottrina.

## AUTORI ANTICHI: EDIZIONI CRITICHE E TRADUZIONI

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*.

- Ed. critica: T. Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius – Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Traduzioni in: Radice, R. 2018, *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti. Raccolti da Hans von Armin* (a cura di), Milano: Bompiani [1° ed. 2002]. *SVF*, I: 162, 179; *SVF*, II: 61; *SVF*, III: 4, 19, 39, 45, 49, 197, 228.

Epitteto, *Diatriba*.

- Ed. critica: *Epicteti Dissertationes ab Arriani digestae*, ad fidem codicis bodleiani iterum recensuit H. Schenkl 1965, Stutgardiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Traduzione: *Diatriba, Manuale, Frammenti*. Introduzione, prefazioni e parafrasi di G. Reale, traduzione, note e indici di C. Cassanmagnago 1982, Milano: Rusconi.

Epitteto, *Manuale*.

- Ed. critica: *Epictetus Encheiridion*, ed. G.J. Boter 2007, Berolini: Berolini et Novi Eboraci, W. De Gruyter (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Traduzione: *Manuale*. Introduzione, traduzione e note di M. Menghi 1996, Milano: Rizzoli.

Ierocle, *Elementi di etica*.

- Ed. critica: Ἱεροκλέους Ἠθικ[ῆ] Στοιχείωσις, in *Corpus dei Papiri Filosofici (CPF)*, ed. G. Bastianini e A.A. Long 2002, 1.1.2:296-362, Firenze: Olschki.
- Traduzione: Ramelli, I. 2009, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Traduzione di D. Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature.

M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*.

- Ed. critica: *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. L.D. Reynolds 1998, Oxford: Clarendon Press.
- Traduzione: *Cicerone. Opere Filosofiche*. A cura di N. Marinone 2016, Torino: UTET.

M. Tullio Cicerone, *Il fato*.

- Ed. critica e traduzione: *Il fato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di S. Maso, 2014, Roma: Carocci.

Seneca, *Lettere a Lucilio*.

- Ed. critica: *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistules morales*, ed. L.D. Reynolds 1965, 2 voll., Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Traduzione: *Lettere a Lucilio*. Introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti 2019, Milano: BUR [1° ed. 1974].

Sesto Empirico, *Contro i matematici*.

- Ed. critica: *Sexti Empirici Adversus Mathematicos*, in *Sexti Empirici Opera*, rec. H. Mutschmann, ed. J. Mau 1954, vol. III, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Traduzione: *Contro i Matematici. Libri I-VI*, introduzione, traduzione e note di A. Russo 1972, Bari: Laterza.

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Alessandrelli, M. 2013, *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze: Olschki. Lessico Intellettuale Europeo 121.

Alesse, F. 2018, 'La Rappresentazione Catalettica nella Stoa post-crisippea', in Verde – Catapano 2018, pp. 145-167.

Alliney, G. 2014, 'La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà', in Tugnoli 2014, pp. 185-234.

Arenson, K. 2020, *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (a cura di), New York: Routledge.

Bees, R. 2004, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bobzien, S. 1997, 'Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics', in *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 68, pp. 71–89.

Bobzien, S. 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, New York: Oxford University Press.

Botros, S. 1985, 'Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy', in *Phronesis* 1985, Vol. 30, No. 3, pp. 274-304.

Cassan, M. 2022, 'Animus'. *Studio sulla psicologia di Seneca*, Venezia: Edizioni Ca'Foscari.

Cresswell, M. – Mares, E. – Rini, A. 2016, *Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press.

De Harven, V. 2016, 'Necessity, Possibility and Determinism in Stoic Thought', in Cresswell – Mares – Rini 2016, pp. 70-90.

Destrée, P. – Salles, R. – Zingano, M. 2014, *What is Up to Us. Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

Donini, P.L. – Ferrari, F. 2005, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Torino: Einaudi.

Engberg-Pedersen, T. 1990, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus: Aarhus University Press.

Forman, D. 2008, 'Free Will and the Freedom of the Sage in Leibniz and the Stoics', in *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 25, No. 3, University of Illinois Press, pp. 203-219.

Frede, M. 2014, 'The *eph'hemis* in ancient philosophy', in Destrée – Salles – Zingano 2014, pp. 351-364.

Furley, D.J. 2003, *Routledge History of Philosophy, Vol. II, From Aristotle to Augustine*, Londra: Routledge.

Gòmez, L.L. 2014, 'Chrysippean compatibilistic theory of fate, what is up to us, and moral responsibility', in Destrée – Salles – Zingano 2014, pp. 121-139.

Gourinat, J.B. 2014, '*Adsensio in nostra potestate*: 'from us' and 'up to us' in ancient Stoicism – a plea for reassessment', in Destrée – Salles – Zingano 2014, pp. 141-150.

Inwood, B. 2003, 'Stoicism', in Furley 2003, pp. 221-252.

Inwood, B. 2005a, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, New York: Oxford University Press.

Inwood, B. 2005b, 'Freedom and Autonomy in Seneca', in Inwood 2005a, pp. 302-321.

Ioppolo, A.M. 2020, 'Nature, God, and Determinism in Early Stoicism', in Arenson 2020, pp. 236-246.

Long, A.A. 1996a, *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A.A. 1996b, 'The logical basis of Stoic ethics', in Long 1996a, pp. 134-155.

Long, A.A. 1996c, 'Stoic eudaimonism', in Long 1996a, pp. 179-201.

Long, A.A. 1996d, 'The harmonics of Stoic virtue', in Long 1996a, pp. 202-223.

Long, A.A. 1996e, 'Soul and body in Stoicism', in Long 1996a, pp. 224-249.

Long, A.A. 1996f, 'Hierocles on *oikeiosis* and self-perception', in Long 1996a, pp. 250-263.

Masi F.G. – Maso, S. 2013, *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam: Hakkert.

Maso, S. 2010, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Milano: Mimesis.

Maso, S. 2013, '*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt*: Seneca on decision making, fate and responsibility', in Masi – Maso 2013, pp. 125-144.

Maso, S. 2014a, 'La filosofia stoica e la questione del "libero arbitrio"', in Tugnoli 2014, pp. 157-184.

Maso, S. 2014b = Cicerone, *Il fato*, introduzione, edizione, traduzione e commento di S. Maso, 2014, Roma: Carocci.

Maso, S. 2014c, '*Causa efficiens et superveniens*. The question of causality in Seneca and Roman Stoicism', in Natali – Viano 2014, pp. 157-183.

Moreschini, C. 1979, 'Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone', in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 1979, pp. 99-178.

Natali, C. – Maso, S. 2005, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo* (a cura di), Amsterdam: Hakkert.

Natali, C. – Viano, C. 2014, *Aitia II. Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et imperial*, Louvain-la-Neuve: Peeters.

Pohlenz, M. 1978, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze: La Nuova Italia.

Radice, R. 2000, "*Oikeiosis*". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e della sua genesi*, Milano: Vita e Pensiero.

Radice, R. 2018, *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti. Raccolti da Hans von Armin (= SVF)* (a cura di), Milano: Bompiani [1° ed. 2002].

Ramelli, I. 2009, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature.

Reesor, M.E. 1965, 'Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy', in *Phoenix*, Vol. 19, No. 4, Winter 1965, pp. 258-297.

Salles, R. 2005, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, New York: Routledge.

Sharples, R.W. 2005, 'Ducunt volentem fata, nolentem trahunt', in Natali – Maso 2005, pp. 197-216.

Striker, G. 1996a, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Striker, G. 1996b, 'Following nature: A study in Stoic ethics', in Striker 1996a, pp. 221-280.

Striker, G. 1996c, 'The role of oikeiosis in Stoic ethics', in Striker 1996a, pp. 281-297.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, Volumen I (1905), Volumen II-III (1903), IV (conscriptis M. Adler, 1924). Stutgardiae; Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Tugnoli, C. 2014, *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà* (a cura di), Napoli: Liguori.

Verde, F. – Catapano, M. 2018, *Hellenistic Theories of Knowledge*, in *Lexicon Philosophicum*, Roma: Iliesi.

Vimercati, E. 2007, 'Tre studi recenti sull'"Oikeiosis" e sul fondamento della morale stoica', in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 99, 2007, Milano: Vita e Pensiero, pp. 573-608.

Vogt, K.M. 2014, 'I shall do what I did: Stoic views on action', in Destrèe – Salles – Zingano 2014, pp. 107-120.

White, N. 1979, 'The Basis of Stoic Ethics', in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 83, 1979, Cambridge: Department of the Classics, Harvard University, pp. 143-178.

White, N. 1985, 'The role of physics in stoic ethics', in *The Southern Journal of Philosophy* (Vol. 23), Memphis: Department of Philosophy, University of Memphis, pp. 57-74.

Wildberg, C. 2014, 'The will and its freedom: Epictetus and Simplicius on what is up to us', in Destrèe – Salles – Zingano 2014, pp. 329-350.