

IL BUON SCORRERE DELLA VITA. La felicità come fine etico supremo dentro il sistema dello stoicismo antico

Emidio Spinelli

Invitato a riflettere sul tema “Il concetto di felicità nella filosofia antica: dentro il sistema?”, mi sono trovato di fronte a un difficile bivio. Da una parte il primissimo pensiero è andato alla complessa e storicamente proficua trattazione dedicata da Aristotele al tema della vita felice soprattutto nelle *Etiche*. È infatti innegabile, in primo luogo, che la profondità dell’approccio aristotelico riesce ancor oggi a stimolare riflessioni e considerazioni, che hanno un peso importante nel dibattito attuale sulle condizioni che dovrebbero garantire il successo etico dei soggetti morali¹. Si potrebbe inoltre aggiungere - a ragione, credo - che già gli immediati sviluppi della riflessione sul fine ultimo del nostro agire in età ellenistica altro non abbiano fatto che fornire risposte e soluzioni diverse, ma pur sempre inscrivibili nella generale tendenza eudaimonistica tipica dell’etica antica, a una fondamentale esigenza, espressa proprio da Aristotele sin dalle pagine di apertura della sua *Etica Nicomachea*:

Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro - infatti se si facesse così si andrebbe all’infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile - è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore. Allora la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è dato un bersaglio, non verremo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare? Se è così, ci si deve sforzare di comprenderlo nelle sue linee principali, cosa mai esso sia, e di quale scienza o capacità sia oggetto. (...) 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’, e credono che vivere bene (*eu zen*) e avere successo (*eu prattein*) siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende allo stesso modo dei sapienti (...)².

Nonostante la centralità e l’influenza indubbiamente attribuibili su un arco temporale lungo e filosoficamente significativo alle pagine aristoteliche relative alla identificazione del *telos* con la felicità, però, ho preferito infine optare per un sentiero diverso. La necessità e la volontà di delineare il quadro di una risposta antica, che na-

scesse e si sviluppasse soprattutto ‘dentro il sistema’, mi hanno infatti indotto a spostare la mia attenzione proprio verso le cosiddette filosofie ellenistiche e più in particolare verso la dottrina stoica, ovvero verso quello che considero l’approccio in assoluto più sistematico al tema della felicità prodotto nell’ambito della filosofia antica³.

Non voglio con questo negare che anche la visione aristotelica possa essere letta e interpretata in termini fortemente sistematici. Credo si debba però convenire su di un fatto. Mentre all’interno della filosofia aristotelica si muovono - per usare la felice espressione di Enrico Berti - diverse ‘ragioni’, ciascuna rispondente a un modello di razionalità non certo diverso né esclusivo, ma comunque complementare rispetto agli altri messi in campo per dar conto dei vari piani del reale di volta in volta esaminati⁴, uno e uno solo è il *logos*, che per gli Stoici abbraccia in inscindibile unità tutti gli aspetti di quell’organismo ordinato e perfetto che è il cosmo. È proprio questa caratteristica di omogeneità - insieme metafisica, legata alla costituzione della realtà; logico-epistemologica, dettata dalla razionalità degli strumenti che servono a interpretarla; ed etica, frutto di una serena accettazione delle norme del tutto - che consente di considerare la dottrina stoica come un campo di indagine privilegiato, per chiunque debba indagare sì un concetto o un tema specificamente morale, ma nell’ottica di riferimento al sistema nella sua globalità.

Permettetemi allora, prima di entrare *in medias res*, una considerazione preliminare sul metodo di lavoro, che mi è sembrato opportuno adottare di fronte alla coesa sistematicità di pensiero dello stoicismo antico. Si tratta di una consapevole accettazione della distanza e della differenza storiche, che ci separano da tale impostazione e che ci impongono di mettere fra parentesi i nostri pregiudizi interpretativi, per tentare di penetrare il più possibile all’interno della ‘cittadella’ stoica⁵, rispettandone da una parte peculiarità e scelte metodologiche, dall’altra conclusioni e opzioni contenutistiche, per quanto ‘eccentriche’ esse possano apparirci.

In concreto, l’analisi che segue cercherà dunque di abbandonare il più possibile una visione della struttura interna del sapere sicuramente familiare *per noi*, ma non esportabile *sic et simpliciter* alla mentalità antica, stoica in particolare. È vero, infatti, che noi, seguendo alcuni orientamenti di pensiero contemporanei, possiamo per così dire ‘isolare’ e ‘dipartmentalizzare’ singole questioni in singoli ambiti, considerando ad esempio logica, fisica ed etica come campi distinti - addirittura incomunicanti - dello scibile, ciascuno dotato di autonomia insieme contenutistica e metodologica. Altrettanto non si può dire, però, quando siano in gioco visioni fortemente sistematiche quale quella stoica, rispetto alla quale bisogna anzi riconoscere che essa non alza ‘steccati’ fra le diverse parti della filosofia⁶, intesa invece come una totalità organica.

Quale introduzione a questo approccio assolutamente sistematico al sapere, può essere allora utile leggere la testimonianza di Diogene Laerzio. Egli riporta infatti le colorite metafore utilizzate dai pensatori stoici - in periodi diversi e con intenti non

sempre coincidenti - per descrivere l’interconnessione delle ‘discipline’ all’interno del tutto della ricerca filosofica:

Gli Stoici paragonano la filosofia ad un essere vivente: alle ossa ed ai nervi corrisponde la Logica, alle parti carnose l’Etica, all’anima la Fisica. Oppure la paragonano ad un uovo: la parte esterna, il guscio, è la Logica, la parte seguente, il bianco, è l’Etica, la parte più interna, il tuorlo, è la Fisica. Oppure la paragonano ad un fertile campo: la siepe esterna è la Logica, il frutto è l’Etica, la terra o gli alberi la Fisica. Oppure la paragonano ad una città ben munita di mura e razionalmente amministrata. E nessuna parte è separata dall’altra, come pur dicono alcuni Stoici, ma sono tutte piuttosto strettamente congiunte fra loro. Anche l’insegnamento veniva trasmesso congiuntamente e non separatamente. Altri danno il primo posto alla Logica, il secondo alla Fisica, il terzo all’Etica (...)⁷.

A parte i problemi dossografici o di dissonanza interna allo stoicismo che questo passo pure solleva⁸, mi sembra evidente un dato di fondo, confermato anche da Sesto Empirico, altra fonte importante del pensiero stoico: “le parti della filosofia non si possono separare l’una dall’altra”, a nessun livello e da nessun punto di vista⁹. Al di là dell’utilità di contestualizzare l’etica degli Stoici e di individuarne i rapporti - di continuità e/o rottura - rispetto alla tradizione morale greca, bisogna dunque in primo luogo insistere sul contributo di “fisica e teologia alla loro teoria del *summum bonum*”¹⁰. Su questa scia intendo muovermi, nella speranza di individuare una serie di testi, che possano confermare una tale opzione ermeneutica.

Nonostante l’esigenza di mantenere costante lo sguardo d’insieme sulla filosofia stoica, ragioni di spazio impongono tuttavia di selezionare drasticamente l’oggetto di indagine in conformità all’argomento proposto. Sarà quindi opportuno non solo limitare cronologicamente l’ambito di ricerca al primo nucleo dello stoicismo antico (Zenone-Cleante-Crisippo)¹¹, ma anche concentrare l’attenzione su quel tema che più di altri caratterizzava le scuole ellenistiche nella loro reciproca, spesso conflittuale propaganda di salvezza etica: la dottrina del fine¹². Questa scelta avrà come conseguenza inevitabile quella di restringere il punto di osservazione su una sola delle sezioni, in cui veniva (didatticamente e metodologicamente) suddiviso lo studio dell’etica sin da Crisippo, lasciando quindi in secondo piano o addirittura completamente in ombra altri temi, ugualmente importanti, come ad esempio le dottrine dell’impulso, delle passioni, delle esortazioni e dissuasioni, degli *officia*, nonché, con grande dispiacere, un’analisi approfondita di quella ‘mitica’ raffigurazione del saggio perfetto, che tante discussioni sollevò (e continua a sollevare) fra seguaci e interpreti dello Stoicismo antico¹³.

Fatte salve le considerazioni e le limitazioni d’indagine precedentemente esposte, punto di partenza obbligato di ogni analisi della dottrina alto-stoica della felicità non

può che essere la definizione del fine. Stando alla testimonianza di Ario Didimo, il *telos*, in quanto oggetto ultimo di tutti i desideri, deve essere inteso come “ciò in vista di cui si compiono le azioni doverose, mentre esso stesso non si realizza in vista di null’altro” o ancora come “il riferimento proprio di tutte le azioni della vita conformi al dovere, mentre esso stesso non si rapporta ad altro” (ap. Stobeeo, conservata in SVF III 2, tr. Radice). In armonia con il presupposto eudaimonistico già espresso da Aristotele, anche gli Stoici, senza dissensi a quanto pare, erano pronti a specificare immediatamente che proprio “essere felici è il fine in vista di cui si compie ogni cosa, mentre esso non è in vista di altro” (cfr. SVF III 16, tr. Viano). Anche sul piano della descrizione metaforica di tale *status* etico perfetto, cui dovrebbe mirare l’uomo che intende realizzare pienamente la propria individualità in pieno accordo con il tutto, si registra un’opinione concorde all’interno dello stoicismo nel suo complesso, se è vero che già Zenone (v. SVF I 184) - e dopo di lui Cleante (v. SVF I 554), Crisippo e tutti i suoi seguaci - definiva la felicità una *euroia biou*, “un corso armonioso di vita”¹⁴. Al di là delle radici poetiche di questa efficace immagine, riscontrabili già in un verso dei *Persiani* di Eschilo¹⁵, la condivisa definizione zenoniana può essere ulteriormente chiarita da un passo di Seneca, che sembra riprodurre con dovizia di particolari materiale antico e che vale la pena leggere per intero:

Che cos’è la felicità? Quietè e tranquillità continua, che otterrai se sarai di animo grande e irremovibilmente fermo nei buoni propositi. A tale mèta come si arriva? Mediante una piena intelligenza della verità, mantenendo nelle azioni ordine, misura, convenienza, avendo una volontà schiva del male e rivolta al bene, che opera in armonia con la ragione, senza mai scostarsene, e si mostra degna di amore ed assieme di ammirazione. Infine per darti in breve una norma, sappi che l’animo del saggio deve essere tale quale s’addice ad un dio (Sen. ep. 92, 3, tr. Boella).

Questa pagina di Seneca mette a tema non solo l’obiettivo ultimo del nostro agire, ma lascia trasparire anche i mezzi con cui lo si dovrebbe raggiungere. Essa invita pertanto a indagare meglio in cosa esattamente consistano sia il positivo fluire della nostra vita quotidiana in cui dovrebbe rinvenirsi la felicità, sia gli atteggiamenti e le scelte morali che possano garantire alla nostra esistenza una sorta di prosperità facile, priva di angustie¹⁶. Si tratta insomma a questo punto di delineare meglio cosa sia quella ‘*eu-daimonia*’ che ‘sa di divino’, secondo un’assonanza non a caso evocata da Seneca, e che viene quasi etimologicamente assimilata - anche nella testimonianza di Diogene Laerzio - alla condizione in cui “tutte le azioni compiute mostrino il perfetto accordo del demone che è in ciascuno di noi col volere del signore dell’universo”¹⁷. Anche se non abbiamo alcuna testimonianza sulle argomentazioni positive addotte dagli Stoici a sostegno della loro nozione di felicità, credo che quest’ultima precisazione laerziana possa aiutare a muoversi con maggior sicurezza di fronte all’apparente

‘polifonia’ registrata dalle fonti antiche in merito alla formulazione più dettagliata del contenuto, delle direttive etiche, cui dovrebbe uniformarsi una vita felice.

Nel passo di Stobeeo già ricordato in precedenza (SVF III 16, tr. Viano), infatti, sembrano convivere più voci stoiche. Qui lo *eudaimonein* come fine viene fatto consistere “nel vivere secondo virtù, cioè nel vivere coerentemente o, il che è lo stesso, nel vivere secondo natura”. Questa testimonianza, oltre a confermare una volta di più la tendenza stoica a fornire spiegazioni sostanzialmente equivalenti in rapporto all’uso linguistico di determinati concetti¹⁸, può forse essere interpretata come una sorta di resoconto stratigrafico - sintetico, forse incompleto e non perfettamente ordinato dal punto di vista cronologico - delle successive, interscambiabili anche se progressivamente sempre più ricche definizioni stoiche del fine, tutte e fin dall’inizio attribuibili, con buona verosimiglianza, già al fondatore della scuola Zenone¹⁹.

Proviamo in ogni caso a dare una sequenza ordinata al materiale che abbiamo a disposizione. Con una leggera inversione dell’ordine espositivo seguito da Stobeeo, bisogna porre al primo posto quella formula del “vivere coerentemente”, che lo stesso Stobeeo poco prima (e con lui altre fonti) riferisce a Zenone²⁰. A prima vista questa definizione sembra monca, suscita dubbi e domande. In primo luogo cosa vuol dire “vivere coerentemente”?

È lo stesso Stobeeo nel medesimo contesto a fornire per questa domanda una risposta adeguata. Essa - riproponendo una tipica attitudine etimologizzante zenoniana - gioca sull’espressione *homologoumenos zen* e la spiega in questo modo: felice va considerata la vita vissuta “in conformità ad una ragione²¹ unica e armonica, poiché sono invece infelici quelli che vivono in modo contraddittorio”. Il richiamo, come abbiamo già visto nel brano di Seneca, è anche qui a un criterio normativo forte di ordine, misura, armonia, che spinga a cercare la conformità felice nella coerenza razionale, che sappia concretizzarsi anche in un rapporto equilibrato fra interno ed esterno²².

La certezza dell’attribuzione dossografica e la spiegazione appena citata non eliminano tuttavia alcune difficoltà, che sembrano sorgere rispetto alla corretta interpretazione da dare alla definizione. Se il termine ultimo di ogni nostro desiderio è “vivere coerentemente”, non è legittimo chiedersi “coerentemente” rispetto a che cosa? La formula di Zenone è forse incompleta?

Secondo Stobeeo, già i suoi immediati successori (Cleante per primo), infatti, avrebbero sentito la necessità di integrare quella formula, sentita come un manchevole “predicato minore (*elaton kategorema*)²³”, e di precisare meglio l’ambito di riferimento dell’esigenza di coerenza fatta valere da Zenone. Sarebbe nata così la più nota e più completa definizione del fine come “vivere coerentemente con la natura”, che tuttavia viene attribuita allo stesso Zenone da Diogene Laerzio, il quale con grande scrupolo cita anche l’opera da cui essa sarebbe tratta (*Sulla natura dell’uomo*: cfr. DL VII 87). Credo vi siano buoni motivi per considerare fededegna la testimonianza laerziana²⁴. Senza cedere all’immagine di un Cleante che corregge il maestro e senza for-

mulare ipotesi evolutive su due fasi diverse dello sviluppo filosofico di Zenone²⁵, mi sembra infatti più economico e legittimo supporre che egli abbia a un certo punto sentito l'esigenza - forse anche perché pressato dalle polemiche e dalle richieste di chiarimento di avversari e discepoli - di chiarire meglio il suo pensiero²⁶. Egli avrebbe allora legato il raggiungimento del fine - e dunque il conseguimento della felicità - alla piena realizzazione della natura propria dell'uomo. Se ci chiediamo in cosa poi egli facesse consistere tale natura peculiare, possiamo rispondere indicando almeno con certezza la funzione che attribuiva a essa: quella di guidarci alla virtù²⁷. O ancora più esattamente dovremmo dire che Zenone condivideva l'idea - già aristotelica - secondo cui la condizione ottimale di ogni realtà consiste nel pieno compimento della funzione che le è propria, coincidente nel caso dell'uomo con la ragione (cfr. anche Stob. II 75, 8ss.). Decisiva può forse rivelarsi, in proposito, la lettura di un brano di Seneca (*ep.* 76, 10, tr. Boella=SVF III 200a, parz.):

Che cosa ha l'uomo di particolare? La ragione: questa, quando è dritta e perfetta, rende l'uomo pienamente felice. Dunque ammesso che ogni essere, quando ha condotto alla perfezione la sua qualità caratteristica, è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura, che la qualità caratteristica dell'uomo è la ragione, se ne deduce che questi è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura, se ha condotto alla perfezione la ragione. E questa quando è perfetta si chiama virtù e s'identifica con l'onestà²⁸.

Alla luce di questa e di altre testimonianze è verosimile supporre che Zenone pensasse l'ideale di coerenza naturale in termini che potremmo definire ancora socratici, ovvero come piena realizzazione della virtù di ciascun singolo individuo intesa come dispiegamento compiuto e controllato della sua razionalità, come accordo e armonia interiore²⁹. E' insomma legittimo ipotizzare che il fine della vita felice fosse sottratto da Zenone a qualsiasi forma di dipendenza dall'esteriorità e assicurato invece all'esercizio di quella vita virtuosa che già la tradizione cinica aveva consapevolmente rivendicato nella sua personale interpretazione del magistero socratico. Non è forse un caso, allora, che nelle fonti antiche il modo stesso in cui Zenone visse e tradusse in pratica le sue dottrine etiche basilari venisse esplicitamente accostato al cinismo, quanto meno a quella versione del cinismo che ne faceva una variazione sul tema e un approfondimento della filosofia di Antistene. Leggiamo infatti ancora in Diogene Laerzio (VI 104) il seguente accostamento: proprio i Cinici "ammettono che il fine supremo è vivere secondo virtù, come dice Antistene nell'*Eracle*, in modo uguale agli Stoici, perché v'è una certa affinità tra queste due scuole. Anzi alcuni hanno definito il Cinismo via breve alla virtù. E così visse anche Zenone di Cizio"³⁰. L'insistenza sulla perfezione moralmente virtuosa come garanzia di felicità, che molti interpreti hanno sentito come quasi pre-kantiana esaltazione dell'autonomia del dovere contro ogni rischiosa forma di eteronomia o come un approccio meramente "formalistico" all'etica

inammissibile nel mondo antico³¹, si lega immediatamente a una delle tante, paradossali e controintuitive, tesi etiche dello Stoicismo. Essa viene dossograficamente ben riassunta nell'affermazione secondo cui "Zenone, Crisippo nel primo libro *Delle virtù* e Ecatone nel secondo libro *Dei beni* sostengono che la virtù è sufficiente alla felicità"³². Fin da Zenone, dunque, il bene sommo sembra consistere non tanto in *ciò* che viene compiuto, ma nel *modo* o meglio nella *condizione interiore* secondo cui esso viene compiuto, al punto che ogni valutazione etica delle azioni non va espressa in merito alla loro *fattualità*, ma solo alla luce dell'*intenzionalità* guidata da virtù (o all'opposto distorta dal vizio), che ne determina la bontà (o malvagità) indipendentemente dal loro esito concreto³³.

Il privilegio probabilmente concesso a quell'atteggiamento di estrema coerenza che si esprime nella dimensione della virtù individuale rispondente a un uso retto della ragione sembra dunque rivelarsi come contributo specifico di Zenone alla nascente definizione stoica di felicità. Esso non rappresenta tuttavia l'unico possibile angolo prospettico da cui guardare al sommo bene; anzi, come ben ci attestano le fonti antiche, la soluzione zenoniana poteva prestarsi a un'assimilazione con la dottrina cinica, particolarmente pericolosa per l'intento sistematico dello stoicismo³⁴. La considerazione dell'eccellenza morale individuale come condizione insieme necessaria e sufficiente della vita felice rischiava di 'appiattare' lo stoicismo sulla linea di quel cinismo, che come abbiamo visto era sentito quale "via breve alla virtù", o quanto meno di rendere legittima la posizione 'estremistica' o se si vuole 'eterodossa' di Aristone di Chio, che professava quale fine etico supremo "il vivere perfettamente indifferente a tutto ciò che non è né virtù né vizio, non ammettendo alcuna distinzione fra cose indifferenti, ma considerandole tutte uguali" (DL VII 160=SVF I 351)³⁵. Nella formula zenoniana del vivere coerentemente rispetto a una natura umana intesa come pieno sviluppo della razionalità, che coincide con l'esercizio della virtù e dunque con il possesso della felicità, vi era insomma un rischio: quello di ridurre lo stoicismo a una sorta di limitato e intransigente rigorismo morale, incapace di rendere conto in senso e con intento sistematico dell'intera realtà e ancora una volta assimilabile alla posizione radicale dei Cinici, i quali "come Aristone di Chio, bandirono la logica e la fisica e si dedicarono solo all'etica" (DL VI 103).

Si può allora supporre che fu proprio l'insufficiente livello di esplicitazione della formula zenoniana del fine a suscitare all'interno della scuola un vivace dibattito, incentrato non a caso sull'esatto valore da attribuire alla *physis* nella 'definizione allungata'. Il nostro testimone privilegiato resta sempre Diogene Laerzio, un cui estratto dossografico merita di essere citato qui per esteso (DL VII 89):

Per la natura conformemente alla quale dobbiamo vivere, Crisippo intende sia quella comune sia quella umana nella sua propria particolarità. Cleante invece per la natura che dobbiamo seguire intende solo quella comune e non la natura individuale.

Dando coerente seguito all'impostazione marcatamente fisico-teologica del suo stoicismo, Cleante per primo sentì la necessità di chiarire i termini della questione: se di *physis* si parla a proposito del fine ultimo in etica, il riferimento non può che essere alla natura intesa in senso universale (cfr. le testimonianze raccolte in SVF I 552). Ciò ha conseguenze importanti e mette in gioco una visione del mondo che senza ombra di dubbio possiamo dire 'fatalistica': essa risolve infatti il corretto comportamento umano nel pieno adeguamento della volontà individuale ai disegni di Zeus, a quel Logos "comune" e "unico", che egli ha voluto "eterno per tutte le cose"³⁶. Non mancano certo testimonianze, che servono a confermare questa visione 'religiosa', teologicamente forte di Cleante; fra tutte basti ricordare, oltre ai versi carichi di afflato mistico e di fiducia provvidenzialistica dell'*Inno a Zeus*³⁷, quelli notissimi conservati da Epitteto e probabilmente integrati da Seneca, che nella chiusa di una sua epistola scrive (*ep.* 107, 11=SVF I 527, tr. Boella):

Conducimi, o padre e signore dell'alto cielo,
dovunque vuoi: sono pronto ad obbedire;
eccomi pieno di slancio. Supponi che io sia contrario,
seguirò la tua volontà lagnandomi
e con l'animo avverso subirò ciò che avrei potuto fare di buon animo.
Chi segue i fati lo conducono, chi recalcitra lo trascinano
(*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)³⁸.

Secondo Cleante, quindi, non pare neppure possibile dare piena soddisfazione al proprio essere in altro modo che attuando un rigoroso dover essere, ovvero conoscendo e seguendo la legge divina che regola e dispone eventi e azioni nel cosmo.

Forte di questa 'virata teologizzante' imposta al problema della determinazione del fine dal suo predecessore, Crisippo tentò probabilmente una mediazione fra le posizioni di Zenone e Cleante³⁹. Si spiega così, come abbiamo sentito dalla testimonianza laerziana citata in precedenza (cfr. *supra*, p. 137), il ruolo di equilibrata compresenza che egli assegna, ai fini del conseguimento della felicità, alla sfera naturale individuale da una parte e a quella universale dall'altra. Coerentemente con la sua tendenza analitica ed esplicativa rispetto ai punti più oscuri o controversi della dottrina stoica, del resto, Crisippo aggiunge precisazioni importanti sulle modalità in cui la mediazione fra le due sfere può e deve avvenire. Esse rappresentano forse l'esempio più chiaro di quella sistematicità di pensiero che fin dall'inizio ho rivendicato come cifra caratteristica dello Stoicismo antico. È proprio nel pensiero crisippeo che tale attitudine giunge a pieno compimento, fino a porre esplicitamente e in modo metodologicamente prescrittivo l'indagine fisica quale premessa indispensabile dell'etica. Come conferma un 'frammento' di Crisippo conservato da Plutarco (SVF III 68, tr. Radice), infatti:

Si legge inoltre nell'opera *Questioni di fisica*: "Non c'è altro modo né modo più adatto per affrontare la questione dei beni e dei mali, o della virtù, o della felicità, se non prendendo le mosse dalla natura comune e dalla struttura del cosmo". Prosegue poi così: "Il discorso sui beni e sui mali va collegato a tale problematica, dato che non esiste alcun fondamento né riferimento migliore di questo. D'altra parte, se c'è un buon uso della scienza fisica, questo è proprio quando si applica alla distinzione dei beni e dei mali".

Di questo tentativo crisippeo di legare in modo organico le capacità epistemologiche dell'uomo alla comprensione della struttura fisica del tutto in vista di un più lineare e per nulla traumatico inserimento etico del singolo nel 'corso del mondo' resta un sunto significativo in una testimonianza laerziana, già parzialmente ricordata in precedenza e che vale la pena ora leggere per esteso (DL VII 87-88=SVF III 4):

Crisippo nel libro primo *Dei fini* afferma inoltre che il vivere secondo virtù coincide col vivere nell'esperienza degli accidenti naturali; ché le nostre nature sono parti della natura dell'universo. Per questo motivo il fine è costituito dal vivere secondo natura, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo⁴⁰.

Il brano, pur nel suo carattere estremamente sintetico e quasi schematico, pone in primo piano un tipo di argomentazione, quello fondato sulla relazione fra le parti e il tutto, che costituisce sicuramente uno dei terreni di indagine preferiti da Crisippo (in più punti delle sue trattazioni, etiche e non)⁴¹. E' impossibile pensare che la punta più alta della moralità del singolo, l'agire secondo virtù che è insieme piena attuazione della più distintiva delle note caratteristiche umane: la sua natura razionale, possa risiedere in un comportamento dissonante rispetto all'armonica struttura garantita all'universo nella sua totalità dalla legge altrettanto razionale di Zeus⁴². Piuttosto, lo sforzo dell'uomo va indirizzato esattamente verso la conquista di una conoscenza salda dei nessi - sottili, spesso difficili a vedersi, ma insieme assolutamente adamantini - che legano ogni pur minima parte alle altre, in una *infinita series causarum*⁴³. Al suo interno esiste per ciascuno di noi un ruolo ben preciso, assegnato e disegnato provvidenzialmente, che noi da buoni attori dobbiamo semplicemente imparare ad accettare e incarnare sulla scena del mondo, poiché non è in nostro potere mutarne la trama, improvvisando o 'recitando a braccio'⁴⁴. All'uomo resta dunque aperta una sola via facile alla vita felice: "non devi cercare che gli avvenimenti vadano come vuoi, ma volere gli avvenimenti come avvengono: e vivrai sereno" (Epict. *ench.* 8, tr. Cassanmagnago; cfr. anche *diss.* II 14, 7). Si tratta di una condizione, la cui raggiungibilità passa attraverso l'attuazione del ruolo per cui la divinità lo ha introdotto nel mondo,

ovvero “come spettatore (di Dio) e delle sue opere; e, anzi, non solo come spettatore, ma anche come interprete delle medesime”⁴⁵.

È qui, in questa equilibrata compenetrazione fra il retto uso delle nostre potenzialità gnoseologiche e l’adattamento non traumatico alle esigenze del tutto, che lo Stoicismo antico pone quello *status* di *sophos*, di sommo sapiente, cui competono tutte le perfezioni. Ed è qui, ancora, quella “disposizione coerente”, apportatrice di felicità ed equivalente alla perfetta purezza etica⁴⁶, che si preoccupa della moralità delle intenzioni secondo cui agiamo e non delle loro conseguenze né tanto meno della loro effettiva attuazione, poiché essa non dipende da noi, ma dalla divina “conduzione del tutto”.

Si tratta, come ben si vede, di un compito arduo, direi quasi di un ideale sovrumano, che per ammissione degli stessi Stoici rischia di restare inattuato, nel passato come anche nel presente e nel futuro⁴⁷. La difficoltà di segnare a dito una figura storicamente esistita di *sophos*, unita all’esigenza di render conto in modo meno rigoristico delle esigenze della vita quotidiana, dando valore o creando in qualche modo uno spazio di dignità etica anche alle realtà intermedie fra virtù e vizio, finirono con lo spingere gli Stoici all’elaborazione di teorie ancor più ‘conciliatorie’⁴⁸. Si arrivò così, già con Crisippo, alla formulazione della teoria della cosiddetta *oikeiosis*, fondata sul riconoscimento nella natura umana di una duplicità di condizioni, cronologicamente distinte e tuttavia poste su di una linea evolutiva che non conosce soluzione di continuità⁴⁹. La prima, dall’infanzia al raggiungimento della maturità, è quella retta solo da una sorta di istinto di auto-conservazione, che ci spinge a perseguire ‘a-razionalmente’ i “primi beni secondo natura”. La seconda, frutto della piena realizzazione proprio di quella razionalità che ci distingue dagli altri esseri viventi, si rivela quella che dà attuazione completa alla virtù e che soprattutto con i successori immediati di Crisippo - Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso, pressati anche dalle radicali critiche di Carneade - venne identificata con una sapiente selezione dei beni esterni, anche non morali⁵⁰.

Ma qui il discorso dovrebbe inoltrarsi nella discussione di altre, più tarde formule del fine stoiche, che forse miravano anche a dare un’immagine diversa della felicità; e questo esula senz’altro dall’obiettivo circoscritto che mi ero proposto.

Comunque, se una conclusione si può trarre dall’analisi precedentemente proposta, direi che essa va nella direzione di un’apertura di credito alla proposta eudaimonistica dello stoicismo antico. Se è vero che l’ideale che questa scuola filosofica consegna alla nostra riflessione etica può sembrare lontano dall’*hic et nunc* del nostro vivere quotidiano, credo si possa e debba tuttavia riconoscere che esso svolge - in termini quasi kantiani - una funzione ‘regolativa’ altissima. Il modello di felicità di cui abbiamo discusso, infatti, esorta a porre le risorse e le forze di ciascuno di noi in piena sintonia con il fluire del tutto. Per usare le parole di Long, esso suggerisce di pensare “il mondo come una cosmopoli o un eco-sistema di cui ogni persona è parte integrante”

(Long 1996d, 170). Anzi, come potremmo dire con terminologia contemporanea cara anche ai dibattiti bioetici, esso detta all’uomo la necessità di sincronizzare il proprio, individuale orologio biologico con la cosmo-biologia del sistema più vasto in cui egli vive⁵¹, imponendogli - ancora e con forza sempre maggiore - l’esigenza di rispettare un consapevole e diffuso ‘principio di responsabilità’⁵².

NOTE

¹ Il dibattito al riguardo è vivo e vastissimo: per un primo orientamento d'insieme cfr. almeno Berti 1992; sul piano specifico delle dottrine etiche e soprattutto politiche contemporanee 'indebitate' con Aristotele cfr. ora Giorgini 1999; utili indicazioni infine si possono leggere nell'*Introduzione* alla traduzione italiana di Annas 1993: v. Annas 1998, sp. 7-16.

² *EN I* 1, 1094a18-24 e 2, 1095a16-22 (tr. Natali); per una ricostruzione della presenza della metafora dell'arciere e del relativo concetto di *skopos* non solo negli Stoici, ma anche nel pensiero precedente, a partire da Omero, cfr. Alpers-Gölz 1976; per le occorrenze, l'evoluzione e le differenziazioni (soprattutto fra *skopos* e *telos*) generate in ambito stoico dall'uso del paragone cfr. almeno Ioppolo 1980,91ss. e Alesse 1994,54ss. Per la continuità di 'impostazione eudaimonistica' fra Aristotele e le scuole ellenistiche cfr. almeno Long-Sedley 1987, 1, 398; Long 1996a, 179; Striker 1996a, sp. 221-222; Sharples 1996, sp. 83-84; Inwood in Inwood-Donini 1999, sp. 684. Per un confronto fra le concezioni eudaimonistiche aristotelica e stoica cfr. almeno Irwin 1986, il quale arriva addirittura a scrivere, in un altro contributo più recente, che "per dare la spiegazione più plausibile delle principali tesi di Aristotele dobbiamo abbandonare la sua teoria a favore della teoria stoica" (Irwin 1998, p. 192). All'opposto, per una negazione di possibili influssi aristotelici sullo stoicismo cfr. almeno la posizione - in verità troppo radicale ed 'estremistica' - di Sandbach 1985.

³ Per un'analisi introduttiva al riguardo cfr. Long-Sedley 1987, 1, 160. Per alcune interessanti considerazioni e comparazioni sul concetto di "sistema" nello stoicismo antico e nel pensiero moderno (con particolare riguardo all'idealismo tedesco) cfr. anche Grosos 1998.

⁴ Su questa declinazione al plurale degli stili di razionalità aristotelici mi limito a rinviare a Berti 1989.

⁵ Cfr. per quest'immagine anche il brano di Diogene Laerzio citato subito *infra*, n. 7.

⁶ Più in generale sulla partizione dei campi di pertinenza della filosofia, a partire esplicitamente da Senocrate (=fr. 82 Isnardi Parente), cfr. almeno i lavori di Boyancé 1971, Hadot 1979 (con ulteriori rinvii in Hadot 1998, 135, n. 133) e Ierodiakonou 1993.

⁷ DIOGENE LAERZIO (=DL) VII 40 (la traduzione di questo e di tutti gli altri passi laerziani citati in seguito è di Marcello Gigante); per altri opportuni rinvii cfr. anche Goulet 1999, sp. 818, n. 2, oltre alla raccolta commentata di Long-Sedley 1987, 1, sp. cap. 26.

⁸ Si ricordi che il dissenso sembra essere stata una costante all'interno della scuola stoica, come avremo modo di vedere subito a proposito della formula del fine e come attesta più in generale - seppure forse con voluta esagerazione malevola - una testimonianza di Numenio conservata in Eus. *pr. ev.* XIV 5, 4.

⁹ Cfr. la testimonianza di Sesto Empirico in *M* VII 19 (che attribuisce poi un ruolo tutto particolare a Posidonio). Questo necessario e reciproco rinviarsi interdisciplinare rende legitti-

mo il metodo di lettura coerentemente e proficuamente applicato alle tesi eudaimonistiche stoiche ad esempio da Anthony Long (1996a) e Gisela Striker (1996a); cfr. inoltre Christensen 1962; Kidd 1971, 157-158 e i richiami metodologici di Forschner 1995², sp. 246ss. Sugli "esercizi spirituali" che scaturiscono dal carattere sistematico della filosofia stoica cfr. almeno Hadot 1998, sp. 131ss. Per una lettura molto diversa, che sembra invece negare importanza fondamentale al contesto cosmico per la corretta interpretazione dell'etica alto-stoica, cfr. almeno Annas 1993, 159ss. e 176ss.; *contra* cfr. tuttavia almeno le osservazioni di Inwood 1995.

¹⁰ Long 1996a, 181. Si dovrebbe naturalmente indagare anche il legame logica-etica nel sistema stoico, concentrando in primo luogo l'attenzione sul concetto di assenso (*sygkathesis*) quale *trait d'union* fra teoria e prassi; o ancora analizzando l'applicabilità in campo morale di teorie come quelle degli effetti o dei predicati incorporei. Tale indagine esula tuttavia dagli scopi del presente contributo; per ora mi limito a rinviare al riguardo alla trattazione di Long 1996c.

¹¹ Modifiche significative, secondo alcuni interpreti drastiche (cfr. Long 1967), alla dottrina del fine furono apportate in primo luogo dai successori immediati di Crisippo: Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso, soprattutto nel senso che essi - quasi a 'mitigare' "l'idealismo etico" dei primi filosofi stoici (cfr. Rieth 1934, 14-15) - mirarono a recuperare un ruolo e una funzione positiva alle "cose secondo natura", i cosiddetti indifferenti preferibili: cfr. almeno Stob. II 76, 9-15 e per il dibattito suscitato dalle loro tesi i testi raccolti in Long-Sedley 1987, 1, cap. 64; cfr. anche *infra*, p. 10 e n. 50. Più sfumata, ma forse - nonostante indubbe e originali aggiunte - più aderente alle tesi dei *patres* stoici appare invece la posizione di Panezio (cfr. sp. T. 53 Alesse e relativo commento in Alesse 1997a, 183-184, con utili rinvii testuali e bibliografici; v. tuttavia anche Long-Sedley 1987, 1, sp. 401 e Forschner 1995², 226), mentre peculiare e nuovamente 'teologizzante' appare quella di Posidonio (cfr. fr. 186 E.K., dove degna di nota è la menzione 'platonizzante' del dominio da esercitare sulla parte irrazionale dell'anima).

¹² Per avere una percezione immediata della centralità di questo problema ai fini della distinzione e opposizione delle varie scuole di età ellenistica (e anche post-ellenistica) si possono utilmente leggere le pagine dedicate da Cicerone all'esposizione della "divisione carneadea": cfr. *fin.* V 16-23. Per uno sguardo complessivo sulle varie 'tappe' del secolare dibattito interno alla scuola stoica sulla questione del *telos* ancora utilissime si rivelano le pagine di Rieth 1934; per un sintetico *résumé* delle posizioni attribuibili rispettivamente a Zenone, Cleante e Crisippo cfr. anche Isnardi Parente 1993, sp. pp. 30-32, 49, 98-99. Sulle stratificazioni dossografiche rintracciabili dal confronto fra le varie fonti antiche che tale dottrina ci hanno trasmesso fondamentale - nonostante le riserve esprimibili sulla tesi 'monistica' di fondo che lo regge - resta infine il lavoro di Giusta 1964-1967.

¹³ Per la partizione dell'etica qui cursoriamente ricordata e per la sua paternità dossografica cfr. almeno DL VII 84=*Stoicorum Veterum Fragmenta* (=SVF) III 1; sul 'mito' del saggio cfr. le indicazioni testuali fornite *infra*, nn. 46 e 47.

¹⁴ Cfr. ancora SVF III 16; e inoltre DL VII 88=SVF III 4; Sext. *Emp. M* XI 30 e 110; *PH* III 172; cfr. inoltre Marc. Aur. II 5; V 9 e 27. Long 1996a, 189 osserva: "la metafora acquatica evoca regolarità, assenza di impedimenti e abbondanza - termini che si confanno a determinate condizioni formali della *eudaimonia* come completezza, stabilità e auto-sufficienza".

¹⁵ Cfr. *Pers.* 601, su cui si richiama l'attenzione in Long-Sedley 1987, 2, 389.

¹⁶ E sottratta addirittura, a quanto sembra, alla tirannia del tempo, in quanto completa e perfetta in ogni istante. Cfr. al riguardo, fra i vari passi inseriti in SVF III 54, la seguente testimonianza plutarca, che segna uno stacco netto rispetto alla visione per così dire ‘cumulativa’ e ‘progressiva’ tipica ad esempio di Aristotele: “I nostri uomini (*scil.* gli Stoici) non si limitano a queste affermazioni, ma ve ne aggiungono altre: ‘lo scorrere del tempo non fa crescere il bene, ma se uno sarà saggio anche per un breve istante, non perde niente, in termini di felicità (*pros eudaimonian*), rispetto a chi goda eternamente della virtù vivendo in essa una vita felice” (tr. Radice). Ancora sul valore dell’istante, sullo sfondo però della meditazione sulla morte e il suo significato, cfr. anche Marc. Aur. II 5, 2.

¹⁷ DL VII 88=SVF III 4; cfr. anche Epict. *diss.* III 24, 19 e Long-Sedley 1987, 2,391, i quali propongono dubitativamente di identificare il *daimon* qui chiamato in causa con l’egemonico del singolo individuo. Il passo laertiano sembra inoltre confermare che la nozione alto-stoica di felicità implica un ruolo attivo da parte del soggetto agente e non può essere identificata con una statica disposizione interiore. Quest’ultima tendenza interpretativa sarà invece propria, a quanto pare, di Stoici più tardi, come ad esempio Epitteto: cfr. al riguardo Irwin 1986, 225ss., nonché Long 1996a, 190.

¹⁸ Rispetto alle varie definizioni del fine, infatti, “la maggior parte dei resoconti sembrano differire per enfasi piuttosto che sul piano della dottrina” (Long-Sedley 1987, 1,400). Un altro caso emblematico della sopracitata tendenza stoica è rappresentato dalle definizioni del coraggio registrate in Cic. *Tusc.* IV 53.

¹⁹ Di questo avviso era già Dyroff 1897, 29ss.; per uno *status quaestionis* sulle possibili relazioni fra le due formule del fine zenoniano cfr. Ioppolo 1980, 143-144, n. 5; si vedano inoltre le interessanti osservazioni di Striker 1996a, sp. 223-224.

²⁰ Per un elenco dettagliato degli altri passi rilevanti, molti dei quali raccolti in SVF I 179, cfr. Pohlenz 1967, 236, n. 14; per il carattere fortemente “eclettico” della testimonianza di Cicerone nel *Lucullus* (131=SVF I 181) cfr. almeno Isnardi Parente 1989, 187, n. 195.

²¹ La tentazione sarebbe quella di rendere qui *logos* direttamente e in modo forte con “legge”, quasi a voler retrodatare già a Zenone una lettura sistematica del fine come accordo della natura individuale con quella universale; il testo di Stobeo - che può essere accostato a Epict. *diss.* II 26, 1 - non offre tuttavia elementi, che consentano di spingersi fino a questo punto. Sulla difficoltà che presenta la resa di *logos* in questo passo di Stobeo cfr. anche Striker 1996a, 223, n. 2, che lo traduce con “principle”; Inwood 1985, 107 preferisce invece “by a single set of principles (...) recognized as the Law of Nature, the Common Law, the will of Zeus, or Right Reason”.

²² Ottima mi pare la spiegazione fornita al riguardo da Pohlenz 1967, 235: “Perciò l’*homologia* doveva consistere in questo: che la ragione dell’individuo fosse abbastanza forte da mantenersi ‘ritta’, in quanto *orthos logos*, di fronte a qualsiasi lusinga e da conservare senza limitazioni la direzione dell’anima. In tal modo si realizza automaticamente quell’unità di pensiero, desiderio e azione che non lascia emergere alcun dissidio interno”. Nulla, in ogni caso, può far pensare - platonicamente - a una disciplina ferrea imposta all’interno del soggetto da una parte della sua anima sulle altre, dottrina del resto improponibile alla luce del radicale monismo psicologico dei primi Stoici e accettabile solo, ad esempio, nel mutato e ‘platonizzante’ orizzonte di un Posidonio.

²³ Su tale specie di ‘predicato zoppo’ nella classificazione stoica cfr. la testimonianza di Porfirio in SVF II 184 (tr. Radice): “e ancora se ciò che viene predicato del nome ha bisogno dell’aggiunta di un altro nome in caso obliquo per dar luogo ad una affermazione, si dice sub-predicato”.

²⁴ Pace Pohlenz 1967, 236, n. 14, contesto e citazione diretta del libro sono in tal senso elementi molto forti: cfr. e.g. Mansfeld 1986, 333 e ora anche Inwood in Inwood-Donini 1999, 684, n. 27.

²⁵ Cfr. tuttavia per un’ipotesi evolutiva estremamente articolata il lavoro di Rist 1977.

²⁶ Per il ruolo specifico che avrebbe giocato in tal senso la controversia con Polemone sulla vita secondo natura o meglio sui *prota kata physin* cfr. Ioppolo 1980, 146ss.; cfr. anche Brunschwig 1997, 552ss.

²⁷ Cfr. ancora DL VII 87 e sulla questione Long-Sedley 1987, 1, 400; significativa è anche la definizione stoica del buono come perfezione di una natura razionale in DL VII 94.

²⁸ Cfr. inoltre, benché su di un terreno leggermente diverso e più ‘conciliatorio’ rispetto a successive posizioni stoiche sul fine, Cic. *fin.* IV 70, nonché *fin.* IV 28 (=SVF III 20).

²⁹ Cfr. al riguardo Ioppolo 1980, 145-146. Più in generale sul ruolo e sull’influsso socratici rispetto alla dottrina stoica rinvio quanto meno a Long 1996b, Striker 1996b, Alesse 1997b, De Luise-Farinetti 1997, sp. cap. IV; Irwin 1998.

³⁰ Sulla testimonianza e sulle sue implicazioni filosofiche e dossografiche mi limito a rinviare all’ottima trattazione di Brancacci 1992. Per la posizione di Aristone al riguardo cfr. Ioppolo 1980, 158. Più in generale sul nesso con il cinismo cfr. anche DL VII 121, nonché Jagu 1946; Long 1996a, 186-187 e l’interpretazione molto originale di Hossenfelder 1996, sp. XXV e 64.

³¹ Per la prima posizione - criticata ad es. da Long 1996a, 200ss. nonché da Hossenfelder 1995, 207s. - cfr. l’interpretazione ‘kantiana’ dichiarata in Pohlenz 1967, II, 414-415 e adombrata in Forschner 1986 (poi rivista dall’autore nel *Nachwort* alla seconda edizione della sua monografia sull’etica stoica, nonché in un contributo più recente: cfr. Forschner 1995² e Forschner 1998; sulla relazione stoicismo/Kant cfr. ora Engstrom-Whitney 1996); per la seconda cfr. almeno Rist 1977, 171. Per una terza via interpretativa, che vede la formula zenoniana del *telos* come lontana sia da precorrenti kantiani sia da legami fisico-teologici, ma viceversa come capacità di accordare volere e potere ponendosi obiettivi pienamente realizzabili e come privatizzazione di valore di tutto ciò di cui non disponiamo cfr. Hossenfelder 1995, 45ss.; critico su questa lettura, considerata “unilaterale”, è ora Forschner 1995², 258ss. Accenno solo alla constatazione - ovvia, direi - che ben più produttivo potrebbe essere il confronto fra la posizione stoica e il sistema filosofico di Spinoza.

³² DL VII 127=SVF I 187, che contiene anche un’efficace testimonianza ciceroniana dal *de finibus* (V 79): *a Zenone hoc magnifice tamquam ex oraculo editur: ‘virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est’*. Necessaria alla felicità, comunque, è solo la virtù e ciò che ne partecipa: cfr. almeno SVF III 76 e la testimonianza di Cicerone in *Tusc.* V 40-41 e 80-82. Non bisogna tuttavia commettere l’errore di identificare *tout court* la felicità con la virtù; cfr. al riguardo le osservazioni di Rist 1977, 163.

³³ Interessanti osservazioni al riguardo si possono leggere in Hadot 1996, sp. 185-188.

³⁴ Cfr. in tal senso già Mansfeld 1986, 333-334.

³⁵ Per la possibilità di leggere questa formula aristonea del fine e quella 'breve' zenoniana come "due modi di esprimere la stessa esigenza" cfr. Ioppolo 1980, 142ss.

³⁶ La citazione è tratta dal notissimo *Inno a Zeus* di Cleante, vv. 8 e 17=SVF I 537. Utile può essere anche ricordare una nota testimonianza di Ippolito (SVF II 975), che ripropone una visione fortemente deterministico/fatalistica omettendo tuttavia proprio il nome di Cleante: "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 e pure conforme a necessità. 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" (tr. Radice). Sul carattere "nuovo e non tradizionale" di tale "postulato teocratico" cfr. Long 1996a, 186, n. 8.

³⁷ Cfr. SVF I 537; per altri passi stoici che si muovono nella stessa direzione cfr. anche Forschner 1995², 218, n. 45.

³⁸ Cfr. ancora Seneca (*de vita beata* XV 5), il quale ci aiuta a comprendere meglio questa posizione carica di fiduciosa religiosità.

³⁹ Anche se la soluzione crisippea può apparire più articolata e forse sottile sul piano argomentativo, non credo che la si possa considerare "più conciliante, ma (...) più ambigua", come sostengono De Luise-Farinetti 1997, 178.

⁴⁰ Per una testimonianza parallela, attribuita in modo riepilogativo a Zenone, ma forse più correttamente da ricondurre a matrice crisippea, cfr. il primo dei tre sensi della formula *secundum naturam vivere* riportato da Cicerone in *fin.* IV 14 (=SVF III 13): *vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*; sul passo utili indicazioni si possono leggere in Rieth 1934, 20 e Forschner 1995², 220-222.

⁴¹ Cfr. al riguardo le notazioni e i puntuali rinvii testuali e bibliografici in Barnes 1988.

⁴² Per comprendere il valore attivo di tale *koine physis* si veda anche Sen. *de ben.* IV 7, 1, nonché la citazione conservata in Plut. *de Stoic. rep.* 1050C (=SVF II 937). Per ulteriori indicazioni testuali cfr. anche Forschner 1995², 215, n. 21.

⁴³ Si tratta di una visione rigida e coerente insieme, che esclude il caso e rende possibile, legittima la divinazione come lettura dei segni divini; sul determinismo crisippeo e sulle sue implicazioni logiche, fisiche ed etiche cfr. ora più in generale Bobzien 1998. Più in generale per un confronto filosoficamente stimolante delle teorie fatalistiche soprattutto di Cleante e Crisippo si veda Vuillemin 1984, sp. capp. IV e V.

⁴⁴ Mi limito qui a fornire indicazioni bibliografiche in merito a sintetiche e utili trattazioni riepilogative sulla metafora dell'attore: ad es. in ambito socratico e soprattutto cinico: De-cleva Caizzi 1977, 100ss. e Giannantoni 1990, IV, 353-354; nello Stoicismo antico: Ioppolo 1980, 188ss.; in Panezio: T. 63 Alesse, con relativo commento in Alesse 1997a, 198-200, nonché le giuste osservazioni di Vegetti 1989, sp. 289; più in generale cfr. ora De Luise-Farinetti 1997, 180ss. e soprattutto Fuentes González 1998, sp. 148ss.

⁴⁵ Così Epict. *diss.* I 6, 19 (tr. Cassanmagnago). Cfr. anche Cic. *de nat. deor.* II 37: *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti*: sul senso esatto di questo passo ciceroniano cfr. soprattutto Inwood 1985, 108-109.

⁴⁶ Si tratta di un concetto, che forse è possibile far risalire già a Zenone: cfr. al riguardo, oltre a Cic. *fin.* III 21 (con le osservazioni di Rieth 1934, 19), almeno le testimonianze conservate in SVF III 39, 197-200, 293, 312.

⁴⁷ La polemica più radicale - e forse malevola - contro l'introvabilità del saggio stoico si legge forse in Sesto Empirico: cfr. *M* VII 432 e IX 133. Più in generale sulla questione del 'mito' del saggio si veda anche Vegetti 1989, sp. cap. VIII.

⁴⁸ Esse rischiavano tuttavia di negare l'autosufficienza della virtù, come fa osservare polemicamente Alessandro di Afrodisia: cfr. SVF III 64.

⁴⁹ Sulla questione rinvio, oltre alle osservazioni di Forschner 1995², 219ss., di Inwood in Inwood-Donini 1999, 677ss. e ora di Radice 2000, alle pagine della Ioppolo 1980, 154ss., la quale giustamente fa osservare che tale dottrina "verrà formulata in tutta la sua chiarezza da Crisippo" (ivi, 155). Cfr. Long-Sedley 1987, I, cap. 57 per una selezione dei principali testi relativi alla dottrina della *oikeiosis*, da una certa tradizione dossografica considerata punto di partenza imprescindibile di qualsiasi trattazione dell'etica stoica: cfr. su tutti Cic. *fin.* III 16-21, ritenuto da Annas (cfr. ad es. Annas 1999, sp. 9ss.) più accurato e completo rispetto alla testimonianza 'parallela' in DL VII 85-86=SVF III 178; cfr. tuttavia anche, per una lettura diversa, molto più critica della testimonianza ciceroniana almeno Striker 1996a, sp. 225-227. Per un'utile rassegna delle più significative posizioni in merito a tale dottrina cfr. ora De Luise-Farinetti 1997, 192-197, n. 150 e soprattutto la ricca messe di indicazioni contenute nel commento di Anthony Long alla nuova edizione degli *Elementi di etica* di Ierocle stoico, in Bastianini-Long 1992.

⁵⁰ Per una ricca antologia di passi sul tema, con relativo commento, cfr. Long-Sedley 1987, I, sp. cap. 64; vedi anche Forschner 1995², 222ss., nonché Inwood in Inwood-Donini 1999, sp. 697-699.

⁵¹ Per l'applicazione di un concetto analogo già alla riflessione fisico-cosmologica degli Stoici cfr. Hahm 1977, sp. cap. V.

⁵² L'allusione, scoperta, è al noto lavoro di Hans Jonas dal medesimo titolo (cfr. Jonas 1979), le cui "coloriture" aristoteliche sono state utilmente indicate da Berti: cfr. rispettivamente Berti 1991 e 1992, sp. 225-228. Interessante potrebbe essere una rilettura delle pagine di Jonas *anche* alla luce delle esigenze sistematiche ed 'ecologiche' di matrice alto-stoica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alesse 1994 - F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994
- Alesse 1997a - *Panezio di Rodi. Testimonianze*, ed., trad. e commento a c. di F. Alesse, Napoli 1997
- Alesse 1997b - F. ALESSE, *L'eredità del magistero socratico nell'età ellenistica: la Stoa*, "Bollettino della Società Filosofica Italiana", N.S. 161 (1997), 25-36
- Alpers-Gölz 1976 - R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgesichte*, New York 1976
- Annas 1993 (Annas 1998) - J. ANNAS, *The morality of Happiness*, Oxford-New York 1993 (trad. it.: Ead., *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1998)
- Annas 1999 - *Introduzione* in Natali 1999, 3-31
- Barnes 1988 - J. BARNES, *Bits and Pieces*, in *Matter and Metaphysics*, eds. J. Barnes-M. Mignucci, Napoli 1988, 223-294
- Bastianini-Long 1992 - *Hierocles. Elementa moralia* (PBerol inv. 9780v), a c. di G. Bastianini-A. A. Long, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1**, Firenze 1992, sp. 268-451
- Berti 1989 - E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989
- Berti 1991 - E. BERTI, *Il "neo-aristotelismo" di Hans Jonas*, "Iride", 6 (1991), 227-231
- Berti 1992 - E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992
- Bobzien 1998 - *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998
- Boella (1969) - *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Torino 1969
- Boyancé 1971 - P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie*, "Revue des Etudes Latines", 49 (1971), 127-154
- Brancacci 1992 - A. BRANCACCI, *I koine arekonta dei Cinici e la koinonia tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio*, in *ANRW*, II, 36, 6, Berlin-New York 1992, 4049-4075
- Brunschwig 1997 - J. BRUNSCHWIG, *La philosophie a l'époque hellénistique: Les Stoïciens*, in *Philosophie grecque*, sous la dir. de M. Canto-Sperber, Paris 1997, sp. 511-562
- Cassanmagnago (1982) - *Epitteto. Diatribe-Manuale-Frammenti*, intr., pref. e parafrasi di G. Reale, tr., note e indici di C. Cassanmagnago, Milano 1982
- Christensen 1962 - J. CHRISTENSEN, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen 1962
- De Luise-Farinetti 1997 - F. DE LUISE-G. FARINETTI, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997

- Decleva Caizzi 1977 - F. DECLEVA CAIZZI, *La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto*, in AA. VV., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a c. di G. Giannantoni, Bologna 1977
- Dyroff 1897 - A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897
- Engstrom-Whitney 1996 - S. ENGSTROM-J. WHITNEY (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge 1996
- Forschner 1986 - M. FORSCHNER, *Das Gute und die die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik*, in *Aspects de la philosophie hellénistique*, eds. H. Flashar-O. Gigon, Vandoeuvres-Genève 1985 ("Entretiens Fondation Hardt", 32), 325-359
- Forschner 1995² - M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995²
- Forschner 1998 - M. FORSCHNER, *Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung*, Darmstadt 1998, sp. 31-49
- Fuentes González 1998 - P. P. FUENTES GONZÁLEZ, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998
- Giannantoni 1990 - G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, voll. 1-4, Napoli 1990
- Gigante (1999) - DIOGENE LAERZIO, *L'etica stoica*, trad. di M. Gigante, in Natali 1999, 81-102
- Giorgini 1999 - G. GIORGINI, *Liberalismi eretici*, Bagnaria Arsa (UD) 1999
- Giusta 1964-1967 - M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, voll. 1-2, Torino 1964-1967
- Goulet 1999 - *Diogène Laërce. Vites et doctrines des philosophes illustres: Livre VII, Stoïciens*, tr. R. Goulet, Paris 1999, sp. 773-917
- Grosos 1998 - P. GROSOS, *Du ΣΥΣΤΗΜΑ à la constitutio. Note sur le stoïcisme*, "Archives de Philosophie", 61 (1998), 727-742
- Hadot 1979 - P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, "Museum Helveticum", 36 (1979), 201-233
- Hadot 1996 - P. HADOT, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Milano 1996
- Hadot 1998 - P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998
- Hahm 1977 - D.E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus (Ohio) 1977
- Hossenfelder 1995 - M. HOSSENFELDER, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1995 (seconda edizione)
- Hossenfelder 1996 - M. HOSSENFELDER, *Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Stuttgart 1996
- Ierodiakonou 1993 - K. IERODIAKONOU, *The Stoic Division of Philosophy*, "Phronesis", 38 (1993), 57-74
- Inwood 1985 - B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985
- Inwood 1995 - B. INWOOD, rec. a Annas 1993, "Ancient Philosophy", 15 (1995), 647-665
- Inwood-Donini 1999 - B. INWOOD-P. DONINI, *Stoic Ethics*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield, Cambridge 1999, 675-738

Ioppolo 1980 - A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980

Irwin 1986 - T. H. IRWIN, *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, in *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, eds. M. Schofield-G. Striker, Cambridge 1986, 205-244

Irwin 1998 - T. H. IRWIN, *Socratic Paradox and Stoic Theory*, in S. Everson (ed.), *Ethics*, Cambridge 1998, 151-192

Isnardi Parente 1989 - *Stoici antichi*, a c. di M. Isnardi Parente, voll. 1-2, Torino 1989

Isnardi Parente 1993 - M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Roma-Bari 1993

Jagu 1946 - A. JAGU, *Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris 1946

Jonas 1979 - H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979

Kidd 1971 - I. G. KIDD, *Stoic Intermediates and the End for Man*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 150-172

Long 1967 - A. A. LONG, *Carneades and the Stoic telos*, "Phronesis", 18 (1967), 59-90

Long 1996 - A. A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge 1996

Long 1996a - A. A. LONG, *Stoic Eudaimonism*, in Long 1996, 179-201

Long 1996b - A. A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in Long 1996, 1-34

Long 1996c - A. A. LONG, *The Logical Basis of Stoic Ethics*, in Long 1996, 134-155

Long 1996d - A. A. LONG, *Greek Ethics after Macintyre and the Stoic Community of Reason*, in Long 1996, 156-178

Long-Sedley 1987 - A. A. LONG-D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, voll. 1-2, Cambridge 1987

Mansfeld 1986 - J. MANSFELD, *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy*, "Elenchos", 7 (1986), 295-382

Natali - *Aristotele. Etica Nicomachea*, tr., intr. e note di C. Natali, Roma-Bari 1999

Natali 1999 - *Ario Didimo-Diogene Laerzio, Etica stoica*, a c. di C. Natali, intr. di J. Annas, Roma-Bari 1999

Pohlenz 1967 - M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, ed. it. a c. di O. de Gregorio, Firenze 1967 (rist. 1978)

Radice (1998) - *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a c. di R. Radice, Milano 1998

Radice 2000 - R. RADICE, «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, intr. di G. Reale, Milano 2000

Rieth 1934 - O. RIETH, *Über das Telos der Stoiker*, "Hermes", 69 (1934), 13-45

Rist 1977 - J. M. RIST, *Zeno and Stoic Consistency*, "Phronesis", 22 (1977), 161-174

Sandbach 1985 - F. H. SANDBACH, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985

Sharples 1996 - R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London & New York 1996

Striker 1996a - G. STRIKER, *Following Nature: A study in Stoic Ethics*, in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, 221-280

Striker 1996b - G. STRIKER, *The Role of oikeiosis in Stoic Ethics*, in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, 281-297

Vegetti 1989 - M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989

Viano (1999) - A. DIDIMO, *Epitome dell'etica stoica*, trad. di C. Viano, in Natali 1999, 33-79

Vuillemin 1984 - J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les Systèmes philosophiques*, Paris 1984

