

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

194

Otto Kaiser

Felicità dell'uomo e giustizia di Dio

Studi sulla tradizione biblica
nel contesto della filosofia
ellenistica

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Kaiser, Otto

Felicità dell'uomo e giustizia di Dio : studi sulla tradizione biblica nel
contesto della filosofia ellenistica / Otto Kaiser

Torino : Paideia, 2018

229 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 194)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0921-8

1. Bibbia. Antico Testamento. Siracide (Ecclesiastico) – Commenti

2. Provvidenza divina [e] Giustizia divina

3. Libertà

229.4 (ed. 22) – Ecclesiastico (Sirach)

214 (ed. 22) – Teodicea

Titolo originale dell'opera:

Otto Kaiser

*Der Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit
Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext
hellenistischer Philosophie*

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Mohr Siebeck, Tübingen 2007

© Claudiana srl, Torino 2018

ISBN 978.88.394.0921.8

Capitolo 1

Determinismo e libertà nella prima Stoa e in Gesù ben Sira

I. FATO, LIBERTÀ E NECESSITÀ, PROBLEMI FONDAMENTALI NELL'INTERPRETAZIONE DELL'ESISTENZA UMANA

Se e in quale misura l'uomo sia responsabile della sua condotta non è solo uno dei problemi fondamentali della psichiatria e della giurisprudenza moderne, ma è una questione che fin dall'antichità occupa lo spirito umano. Per questo le risposte che furono date un tempo non sono soltanto d'interesse antiquario ma hanno ancora un interesse del tutto attuale, poiché il modo in cui si risponde determina decisamente la comprensione che l'uomo ha di se stesso. A seconda che pensi se stesso come essere esposto al gioco delle forze cosmiche, legato con queste «in una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora nei tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata», e da esse determinato; oppure invece che, grazie alla sua ragione, si sappia posto di fronte allo spettacolo di quest'infinità di mondi, nell'orgogliosa consapevolezza della propria personalità (poiché la sua coscienza morale lo innalza al di sopra di esse, rivelandolo responsabile di ogni sua azione e quindi libero),¹ sul piano antropologico rappresenta una differenza che ha la stessa portata di quella che c'è tra cielo e inferno. Nel primo caso, infatti, l'uomo è semplicemente una macchina pensante, nel secondo è un essere libero e responsabile nel suo pensiero e nelle sue de-

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (288-290), 186 [tr. it. F. Capra].

cisioni. Il contributo degli stoici alla soluzione di questo problema consiste nell'essere riusciti a pensare insieme la libertà di scelta, che ha le sue radici nella libertà del pensiero, e la necessità, che determina tutti i processi cosmici e terreni.

Di costoro si interrogheranno nelle pagine che seguono il fondatore della scuola che ebbe sede ad Atene, nella *Stoa Poikile*, da cui prese il nome, Zenone di Cizio (333/332-260 a.C.),¹ come pure i suoi successori Cleante di Asso (310-230/229 a.C.)² e Crisippo di Soli (280-207 a.C. ca.),³ ma si ricorrerà anche a M. Tullio Cicerone (106-43 a.C.) in quanto fonte principale conservatasi⁴ e in qualche caso ai due⁵ stoici romani L. Anneo Seneca (4/1 ? a.C. - 65 d.C.)⁶ e l'imperatore Marc'Aurelio (188-217 d.C.).⁷ In tal modo non solo ci si schiude l'orizzonte del tipo particolare di difesa della libertà umana messa in atto dagli stoici, ma al tempo stesso veniamo a conoscere i concetti essen-

¹ Per un'informazione di base sulla Stoa più antica cf. Forschner, *Stoa*, 24-39; su Zenone, in breve, B. Inwood, *Zenon*, 2. *Z. von Kiton*, in *Der Neue Pauly* [DNP] XI/2, 2003, 744-748 e più diffusamente Steinmetz, *Stoa*, 518-554 (date secondo Steinmetz, *loc. cit.*).

² Per un'informazione di base cf. B. Inwood, *Kleanthes* 2, DNP VI, 1999, 499 s., e più diffusamente Steinmetz, *Stoa*, 566-578.

³ Per un'informazione di base cf. B. Inwood, *Chrysippos* 2, DNP II, 1997, 1177-1183 e più diffusamente Gould, *Philosophy of Chrysipp*, e ora Steinmetz, *Stoa*, 584-625.

⁴ Per un'informazione di base cf. K. Brodersen, *Cicero*, I. *Historisch*, DNP II, 1997, 1193-1196 e J. Leonhardt, *Cicero*, II. Come oratore e scrittore, DNP II, 1997, 1196-1202 e Görler, *Cicero*, 83-109 e in modo approfondito Seel, *Cicero*, spec. 378-407; Gelzer, *Cicero*, spec. 264-363; Fuhrmann, *Cicero*, spec. 204-230 e soprattutto Gawlick, *Cicero*, 892-1083 e Görler, *Cicero-Philosophie*, 1084-1168.

⁵ All'occorrenza vengono presi in considerazione anche gli stoici di epoca imperiale Epitteto, Telete e Musonio.

⁶ Per un'informazione di base cf. J. Dingel, *Seneca*, 2. *L. Annaeus S.*, DNP XI, 2001, 411-419, Maurach, *Seneca*, 146-168 e più diffusamente Maurach, *Seneca. Leben*.

⁷ Riguardo al quale cf. W. Eck, *Marcus Aurelius*, DNP VII, 1999, 870-875; Hadot, *Mark Aurel*, 199-213 e l'appendice di Nickel alla sua edizione di Marco Aurelio, *Wege*, 376-390.

ziali di cui si servì il sapiente giudeo Gesù ben Sira nella sua difesa della religione giudaica della legge come religione della ragion pratica.

2. L'UOMO HA LIBERTÀ DI SCELTA O LIBERO ARBITRIO?

Prima di passare ai testi e alle diverse concezioni lo storico deve ricordare, presumibilmente deludendo qualcuno, come nel pensiero antico la volontà in quanto costituente antropologico a sé stante venne introdotta per la prima volta dal Padre della chiesa africano Agostino, mentre fino a quel momento le cause dell'azione erano considerate il gioco combinato degli aspetti sensibili, volitivi e intellettivi dell'anima.¹ Questo aspetto merita d'essere illustrato in breve e rapidamente prendendo come esempio la teoria aristotelica dell'azione.² In base a questa, alla attuazione di un'azione concorrono 1. l'ὄρεξις, l'appetizione, 2. la deliberazione razionale che stabilisce il fine dell'azione, la βούλευσις, non sottoposta alle limitazioni del possibile e 3. la προαίρεσις, legata all'ἐφ' ἡμῶν, ciò che a noi è possibile, ossia la decisione deliberata, la scelta. La προαίρεσις, la decisione, è pertanto la vera ἀρχή o causa dell'azione. Nell'ἐφ' ἡμῶν che in essa si fa valere, ossia in ciò di cui abbiamo il potere di disporre, sta la limitazione della libertà umana alla sola libertà di scelta. La decisione di colui che sceglie è peraltro determinata non soltanto dalle possibilità esterne ma anche dal carattere, in parte innato, in parte acquisito. La responsabilità dell'uomo, ferma restando la proprietà del suo carattere di essere determinato, poggia quindi sul suo essere la causa della propria decisione. Determinatezza e responsabilità si rivelano dunque tra loro compatibili. Se l'uomo avesse in senso forte una volontà libera, dovrebbe essere *causa sui*, una possibilità che i miti

¹ Cf. Dihle, *Vorstellung vom Willen*, spec. 31-78.

² Al riguardo cf. l'appendice I (sotto, pp. 57-65).

platonici della reincarnazione avevano il compito di garantire.¹ Diversamente si può al contrario parlare soltanto di libertà di scelta. Vediamo come stanno le cose nella teoria stoica dell'azione sotto questo aspetto.

3. LA TEORIA STOICA DELL'AZIONE

Nonostante i risvolti volontaristici la teoria stoica dell'azione è intellettualistica. Secondo il modo di vedere degli stoici la conoscenza avviene in quanto l'uomo ha percezioni sensibili (*αἰσθήσεις*) il cui contenuto (*αἰσθητά*) costituisce l'oggetto della rappresentazione, *φαντασία*.² La rappresentazione è dunque un'impressione che si produce nell'anima e rappresenta cose e fenomeni del mondo esterno.³ Viene attinta direttamente alla percezione e soddisfa il criterio di verità, in quanto riproduce con esattezza le cose, è cioè una «rappresentazione comprensiva» (*καταληπτικὴ φαντασία*).⁴ La fedeltà della rappresentazione alla realtà si fonda sull'operazione del cogliere o impossessarsi (noi diremmo: del comprendere), della *κατάληψις*.⁵

Tra il cogliere della rappresentazione e l'azione ha luogo un esame che termina con un giudizio (*ἄξιωμα*) nella forma dell'assenso (*συγκατάθεσις*) o del rifiuto (*τὸ ἀπαρνεῖσθαι*). Questo giudizio può essere vero o falso. In caso

¹ Cf. Plat., *Rep.* 10,617e4-5: ἡ αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος («la responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile» [tr. F. Sartori, anche dei passi seguenti]).

² Cf. ad esempio Zeller, *Philosophie der Griechen*, 71-88; Pohlenz, *Die Stoa*, 54-63; Long, *Hellenistic Philosophy* 123-131; Rist, *Stoic Philosophy*, 219-232, e per Zenone cf. Steinmetz, *Stoa*, 528-554; per Cleanthe, 570 e per Crisippo, 593-595. ³ Diog. Laert. 7,45-46.

⁴ Cf. la definizione della conoscenza attribuita a Zenone in Sext. Emp., *Adv. math.* 7,151 (SVF I, 68): ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βέβαιαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν («la conoscenza è la comprensione certa e salda e non modificabile dalla ragione»). Salvo diversa indicazione, le traduzioni seguono quelle dell'autore.

⁵ Cf. SVF I, 55 (Cic., *Ac.* 1,40-42); sulla difficoltà di distinguere con precisione *συγκατάθεσις*, *κατάληψις* ed *ἐπιστήμη* v. Görler, *Erkenntnistheorie*, 83-92 e più in breve Steinmetz, *Stoa*, 529.

di dubbio, al riguardo decide la dialettica mediante un'indagine logica. Per l'uomo la scelta di quel che si deve fare avviene, da un lato, nell'ambito di ciò che è in suo potere (ἐφ' ἡμῖν), dall'altro, se l'azione dev'essere un'azione morale, sottostà al criterio di «quel che si conviene» o del dovere, il καθήκον. La decisione stessa viene poi messa in atto dall'impulso o appetizione (ὄρμη). Esso è prestabilito in modo specifico per ogni genere di esseri viventi come impulso del loro movimento, e come tale è opera del fato, l'*heimarmene*.¹ La prima appetizione (πρώτη ὄρμη) è comune a tutti gli esseri viventi ed è diretta all'autoconservazione; ammette perciò soltanto ciò che giova al vivente e respinge ciò che lo danneggia. Questo presuppone che esso abbia una percezione di se stesso, la συναίσθησις, o una relazione con se stesso, la συνείδησις.² Nell'uomo, in conformità con la sua specie, l'appetizione partecipa quindi del λόγος, e questo modifica l'impulso.³ L'appetizione specificamente umana è quindi guidata dalla ragione.⁴ Se si vuole sottoporla al criterio dell'utilità e del danno non ci si può arrestare alla sensibilità ma occorre far intervenire il punto di vista della razionalità e della socialità. Nell'uomo, infatti, non c'è soltanto appetizione pensante ma anche appetizione attenta all'esistenza degli altri:

¹ SVF II, 979 (Alex. Aphr., *De Fato Epist.* 13). Che gli stoici concepissero l'uomo non solo come *anima rationalis*, ma anche come essere con affetti e irrazionale, lo mostra la loro dottrina degli affetti; cf. in proposito SVF III, 462 e Cic., *Tusc.* 4,10-26 e inoltre Zeller, *Philosophie der Griechen*, 229-239 e Forschner, *Ethik*, 114-142. Dalla prospettiva degli stoici, il compito dell'uomo è sottomettere gli impulsi irrazionali alla sua ragione. La libertà e la felicità del sapiente stoico si fondano sulla libertà dagli affetti, l'ἀπαθία; cf. al riguardo SVF I, 207 (Cic., *Ac.* 1,1,38) e Cic., *Parad.* 5: *solum sapientem esse liberum et omnem stultum servum* («solo il sapiente è libero, ogni stolto è schiavo» [tr. O. Tescari, anche dei passi seguenti]).

² SVF III, 178 (Diog. Laert. 7,85.86), Long-Sedley 57 A, I, 346 s. (413) / II, 343 s. ³ Diog. Laert. 7,86.

⁴ SVF III, 179 (Plut., *Mor.* 13,1038b); cf. anche SVF II, 724 e Long-Sedley 57 E, I, 348 (415) / II, 345-364. Sulla cosiddetta dottrina stoica della *oikeiosis* cf. Forschner, *Ethik*, 150-159.

quodque nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intelligitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos.

E poiché nessuno vorrebbe passar la vita in completa solitudine, neppure con infinita abbondanza di piaceri, è facile capire che noi siamo nati per una unione e aggregazione di uomini e per una comunità naturale.¹

Anche i fini delle azioni dell'uomo devono pertanto corrispondere alla sua peculiare natura e alla sua posizione in un mondo modellato dalla ragione divina e comune a tutti gli uomini.

4. LA TEOLOGIA COSMICA DEGLI STOICI E I FINI DELL'AZIONE

Se si vogliono comprendere i fini che gli stoici assegnano all'azione si devono prima richiamare almeno i tratti fondamentali della loro teologia cosmica. La loro convinzione essenziale era che il mondo, insieme con i suoi abitanti, sia un cosmo cui Zeus o la ragione divina, il *logos* (λόγος) divino invisibile e immortale, dà forma, governo ed equilibrio in tutte le sue parti.² Conformemente alla loro visione del mondo fondamentalmente materialistica, si rappresentavano questo *logos* che permea tutto il cosmo come soffio fatto di materia sottile, il *πνεῦμα*.³ L'intero processo cosmico è inoltre causato e insieme governato dalla provvidenza divina, la *πρόνοια* o *providentia*, che in questo si avvale dell'*ἀνάγκη*, la *necessitas*, o meglio il divino decreto del destino, la *εἰμαρμένη* (*heimarmene*), il *fatum*.⁴ In Crisippo, nei suoi libri *Sulle stagioni*, *Sul destino* o *Sul mondo*, si dice:

¹ Cic., *Fin.* 3,65 [tr. N. Marinone, anche dei passi seguenti].

² Cf. SVF II, 1021 (Diog. Laert. 7,147), Long-Sedley 54 A, 1, 323 (385) / II, 321 con SVF II, 318 (Orig., *De Oratione* 2, p. 246 Delarue). Per i presupposti cosmologici della teologia stoica cf. anche Gerson, *God*, 142-153. ³ Cf. Moreau, *L'âme du monde*, 70 s. e 164-170.

⁴ Cf. SVF II, 913 (Stob. *Ecl.* 1,79,1).

«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 γίνονται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται».

«Il fato è la ragione del cosmo» o «la ragione secondo cui le cose sono governate nel cosmo per atto di provvidenza», o «la ragione secondo la quale avvennero le cose passate, avvengono le presenti, avverranno le future».¹

Similmente in Diogene Laerzio si afferma:

ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.

Il fato è una concatenazione causale di tutto ciò che è, oppure la ragione che dirige e governa il cosmo.²

Sull'argomento si pronuncia anche Cicerone:

feri igitur omnia fato ratio coget fateri. fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna, quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. 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 sequuntur, futura sint.

La ragione ci obbliga ad ammettere che tutto avviene per volere del fato, e fato io chiamo quello a cui i greci danno il nome di *heimarmene*, cioè una serie concatenata di cause e di effetti da cui hanno origine tutte le cose. È questa una verità eterna che affonda le sue radici nell'eternità; e perciò, dato che le cose stanno così, nulla è mai accaduto che non dovesse accadere e, parimenti, nulla accadrà di cui non esistano già, contenute nella natura, le cause che ne provocheranno il verificarsi. Da questo si capisce chiaramente perché il fato è la fonte da cui hanno origi-

¹ Long-Sedley 55 M, I, 337 (402) / II, 337 (Stob. 1,79,1-127) [tr. M. Isnardi Parente].

² SVF II, 915 (Diog. Laert. 7,149 [tr. M. Gigante]). Per la teologia cosmologica degli stoici cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 118-152; Pohlenz, *Die Stoa*, 64-110; Gould, *Philosophy of Chrysippus*, 92-102; Long, *Hellenistic Philosophy*, 147-170; per Zenone, Steinmetz, *Stoa*, 534-554; per Cleante, Steinmetz, *Stoa*, 571-574 e per Crisippo, Steinmetz, *Stoa*, 603-608 come pure Wicke-Reuter, *Providenz und Verantwortung*, 15-35.

ne tutte le cose, esistente *ab aeterno* e intesa non secondo le sciocche credenze dei superstiziosi, ma secondo le teorie dei filosofi che hanno studiato la natura, e per quali motivi sono accadute tutte le cose successe nel passato, perché accadono le presenti e accadranno le future.¹

In quanto unità avente forma armonica, il cosmo è plasmato dalla provvidenza divina mediante l'*heimarmene* in modo tale da soddisfare tutti i bisogni dei suoi abitanti, in primo luogo quelli degli dei e degli uomini:

quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? eorum scilicet animantium, quae ratione utuntur; hi sunt di et homines; quibus profecto nihil est melius; ratio est enim, quae praestat omnibus. ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum, quaeque in eo mundo sint omnia.

Per chi dunque si potrebbe dire che è stato realizzato il mondo? evidentemente per quegli esseri viventi dotati di ragione: questi sono gli dei e gli uomini; certamente non v'è nulla di meglio di essi, poiché è la ragione che è superiore a tutto. Così divien credibile che il mondo e tutto ciò che in tale mondo esiste è stato fatto per gli dei e gli uomini.²

Il mondo è quindi per così dire la casa comune degli dei e degli uomini:

restat, ut doceam atque aliquando perorem omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata... est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.

Resta ch'io dimostri, e giunga infine alla perorazione, che tutto quanto si trova in questo mondo, di cui gli uomini si servono, è stato fatto e predisposto per l'uomo... Difatti il mondo è per così dire la casa comune degli dei e degli uomini oppure la città di entrambi; giacché essendo i soli dotati di ragione vivono secondo il diritto e la legge.³

¹ Cic., *Divin.* 1,125-126 [tr. R. Giomini].

² Cic., *Nat. Deor.* 2,133 [tr. N. Marinone, anche dei passi seguenti].

³ Cic., *Nat. Deor.* 2,154. V. inoltre più esaurientemente Cic., *Nat. Deor.* 2,155-168, ma già anche 81-153. Sugli inizi della visione teologica della natura cf. Theiler, *Geschichte der Naturbetrachtung*, e sulla teologia stoica Wicke-Reuter, *Providenz und Verantwortung*, 19-31.

Le istruzioni generali che gli stoici davano per l'azione risalgono all'accademico Polemone (314-270/269 a.C.), il maestro di Zenone.¹ La loro formula fondamentale diceva semplicemente *ὁμολογουμένως ζῆν* («vivere conformemente»), la quale presuppone che l'uomo pensi se stesso come parte del tutto governato dal logos: l'uomo vive giustamente se vive conformandosi alla ragione del mondo. Per esprimere questo rapporto Zenone ampliò ben presto la formula, inserendovi *τῇ φύσει* («alla natura»), così che questa recitava: «vivere conformemente alla natura».² Con ciò la *physis*, la natura, è la «potenza formatrice operante nel mondo».³ Zenone non era tuttavia soddisfatto della equivocità del concetto di natura, cosicché da ultimo definì il fine dell'azione un *κατ' ἀρετὴν ζῆν*, un «vivere secondo virtù».⁴ Perciò il dovere (*τὸ καθήκον* oppure *τὸ κατόρθωμα*) coincide col vivere in accordo con la natura e secondo virtù.⁵ Oppure, detto in altro modo, i fini dell'azione devono conformarsi a una vita virtuosa in armonia con la razionalità generale dell'universo.⁶ Ma ciò comporta che le azioni di volta in volta siano giustificabili con motivi razionali.⁷ Nella sua esposizione dell'etica di Zenone, Diogene Laerzio⁸ menziona, come esempi di azioni contrarie alla ragione, e quindi in contrasto col dovere, non curarsi

¹ Cf. Cic., *Fin.* 2,34; per Polemone, K.H. Stanzel, *Polemon* 1, DNP X, 2001, 6, e riguardo a quanto segue, Forschner, *Ethik*, 212-226 come pure Steinmetz, *Stoa*, 541 s.

² Cf. SVF III, 16 (Stob. 2,77,16) e Long-Sedley 63 A, 1, 394 (470 s.) / II, 389). ³ Steinmetz, *Stoa*, 542.

⁴ SVF I, 180 (Clem. Al., *Strom.* 2,21) e sulle tre formule SVF III, 16 e Long-Sedley 63 A, 1, 394 (470 s.) / II, 389.

⁵ Sulla distinzione tra bene e male morale e azioni definite «indifferenti» (*ἀδιάφορα*), cioè né buone né malvagie perché non rientranti nell'ambito dell'etica, cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 217-219 e Pohlenz, *Die Stoa*, 121-123; sul rapporto tra il valore delle azioni, la loro conformità sul piano dei beni e dei valori, da un lato, e le qualità degli uomini dall'altro, v. il prospetto di Steinmetz, *Stoa*, 546.

⁶ Cf. Gould, *Philosophy of Chrysippus*, 168-172. ⁷ Diog. Laert. 7,107.

⁸ Cf. D.T. Runia, *Diogenes*, 17. *Laertios*, DNP III, 1997, 601-603.

dei genitori, comportarsi con indifferenza coi fratelli, non venire incontro agli amici¹ e disprezzare la patria.² Non altrimenti che in Platone,³ anche per gli stoici onorare gli dei e, dopo di questi, i genitori, era al primo posto fra i doveri morali.⁴

A dire di Zenone l'unica virtù o «forma migliore» (ἀρετή) si può suddividere, in base ai suoi aspetti e in accordo con il canone classico, nelle quattro virtù particolari della φρόνησις (saggezza), dell'ἀνδρεία (coraggio), della σωφροσύνη (temperanza) e della δικαιοσύνη (giustizia).⁵ La saggezza e la giustizia hanno a che fare con bene e male, il coraggio con la saggezza nell'agire, la temperanza con le decisioni, la giustizia, invece, con la saggezza nel ripartire.⁶ Chi tuttavia possiede una virtù, possiede al tempo stesso le altre, poiché esse costituiscono una condotta di vita unitaria.⁷ Poiché tutti gli uomini possiedono la ragione, il mondo intero è la loro polis e tutti sono cosmopoliti:

εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ'ὃν λογικοὶ ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖται ἐσμεν εἰ τοῦτο, πολιτεύματος τινος μετέχομεν εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί. τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν. ἢ πόθεν; ὡσπερ γὰρ τὸ γεῶδές μοι ἀπὸ τινος γῆς ἀπομεμέρισται καὶ τὸ ὑγρὸν ἀφ' ἑτέρου στοιχείου καὶ τὸ πνευματικὸν ἀπὸ πηγῆς τινος καὶ τὸ θερμὸν καὶ πυρῶδες ἔκ τινος ἰδίας πηγῆς (οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἔρχεται, ὡσπερ μηδ'εἰς τὸ οὐκ ὄν ἀπέρχεται), οὕτω δὴ καὶ τὸ νοερὸν ἡκεῖ ποθέν.

Se l'intelligenza è comune a noi tutti, è comune anche la ragione, per la quale siamo esseri razionali; se è così, anche la ra-

¹ Diog. Laert. 7,108. ² SVF III, 469 (Diog. Laert. 7,109).

³ Cf. Plat., *Leg.* 4,716d 4-718a6. ⁴ Diog. Laert. 7,120.

⁵ Long-Sedley 61 C, I, 378 (451) / II, 375 s. (Plut., *Mor.* 7,1034e); cf. anche Diog. Laert. 7,92 e sulla storia delle concezioni greche della morale e della virtù, Adkins, *Merit and Responsibility*, come pure F. Renaud, *Tugend*, DNP XII/1, 2002, 894-896.

⁶ Plut., *Mor.* 7,1034e, cf. Diog. Laert. 7,92. ⁷ Diog. Laert. 7,125.

gione che dispone ciò che si deve o non si deve fare è comune; quindi anche la legge è comune; quindi siamo concittadini; quindi siamo membri di un'unica organizzazione politica; quindi il cosmo è come una città. Di quale altra organizzazione politica comune si potrà infatti dire che faccia parte tutto il genere umano? Proprio di lì, da questa comune città, derivano la nostra stessa intelligenza, la nostra ragione e la nostra legge; altrimenti, da dove potrebbero mai derivare? Infatti, allo stesso modo che le parti di terra che vi sono in me mi sono state assegnate prelevandole da qualche terra, le parti umide da un altro elemento, il soffio vitale da qualche sorgente, il calore e il fuoco da una sorgente loro propria (infatti nulla viene dal nulla, come nulla ritorna al nulla), così anche l'intelligenza viene da qualche parte.¹

La giustizia, poi, è la legge (*νόμος*) vigente in tutta la *cosmopolis*, identica all'operare del logos divino;² infatti il *nomos*, la vera legge, è nella sua essenza non creazione umana (*θέσις*) ma regola immanente alla natura.³

Alle quattro virtù corrispondono i quattro vizi, rappresentanti il loro esatto contrario: *ἀφροσύνη* (irragionevolezza), *δειλία* (viltà), *ἀδικία* (ingiustizia) e *ἀκολασία* (intemperanza).⁴ Poiché la felicità dipende dall'assenza di passioni nell'anima, dall'*ἀπαθία* (*apathia*), la felicità potrà consistere soltanto in una vita temperante e quindi virtuosa. Per gli stoici i beni decisivi sono quelli interiori, non quelli esteriori. Fra i beni interiori sono da annoverare le virtù e le azioni corrispondenti. Le virtù sono pertanto il mezzo e il fine di una vita felice, poiché ne sono il compimento.⁵

Il sapiente soltanto può quindi essere felice e porsi al di sopra di tutte le contrarietà della vita, perché il sapiente vive senza passioni.⁶ Consapevole di agire giustamente

¹ M. Ant. 4,4 [tr. G. Cortassa, anche dei passi seguenti].

² Cf. Cic., *Nat. Deor.* 1,36; Diog. Laert. 7,88, SVF I, 162 (*Schol. Lucan.* 2,9); SVF III, 312 (Cic., *Fin.* 3,71).

³ SVF III, 308 (Diog. Laert. 7,128). Sulle premesse storiche di questa contrapposizione cf. Heinemann, *Nomos und Physis*.

⁴ Per quanto segue v. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 240-263; Pohlenz, *Die Stoa*, 131-141; Long, *Hellenistic Philosophy*, 184-205 e Forschner, *Ethik*, 171-182.

⁵ Diog. Laert. 7,95-98.

⁶ Diog. Laert. 7,117 e Pohlenz, *Die Stoa*, 153-158; Gould, *Philosophy of*

e bene, di essere quindi in accordo con la ragione universale divina e di conformarsi alla sua legge,¹ egli è infatti superiore alla τύχη, al caso. Le influenze esterne non possono pertanto distruggerne la felicità.² Ciò tuttavia non esclude che lo stoico prenda moglie, generi figli³ e consideri una grande cerchia di amici una buona dote per la vita;⁴ una vita solitaria sarebbe infatti in contraddizione con la sua natura socievole e orientata alla vita attiva.⁵ Poiché il vero sapiente conosce il bene e il male e grazie alla sua libertà interiore è il vero re,⁶ dovrebbe anche prendere parte alla vita politica per opporsi al male e stimolare alla virtù.⁷ Al pari di un soldato di Dio, lo stoico sta perciò fermo al proprio posto e nelle situazioni difficili si innalza al di sopra del proprio destino, memore della sua libertà interiore. Così annotava per sé Marco Aurelio, lo stoico sul trono d'imperatore:

ὁ πόνος ἴτοι τῷ σώματι κακόν· οὐκοῦν ἀποφαινέσθω ἢ τῇ ψυχῇ· ἀλλ' ἔξεστιν αὐτῇ τὴν ἰδίαν αἰθρίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν, ὅτι κακόν. πᾶσα γὰρ κρίσις καὶ ὄρμη καὶ ὄρεξις καὶ ἔκκλησις ἔνδον καὶ οὐδὲν κακὸν ὧδε ἀναβαίνει.

Il dolore o è un male per il corpo, e allora lo dica lui, oppure è un male per l'anima, ma essa può mantenere la propria serenità e la propria calma e non ritenere che sia un male. Infatti ogni giudizio, ogni impulso, ogni desiderio, ogni senso di repulsione nascono dentro di noi e nessun male può penetrare fin qui.⁸

Chrysippus, 172-176 e Long, *Hellenistic Philosophy*, 205-207, come pure sotto, pp. 82 s., su SVF I, 449.

¹ Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 226-229.

² Cf. Cic., *Parad.* 2, 16-19: ὅτι ἀτάρακτος ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν, *in quo virtus sit, ei nihil deesse ad beate vivendum* («a nessuno che possieda la virtù manca alcunché per una vita felice»).

³ Diog. Laert. 7, 121. Sul significato dei rapporti umani per gli stoici, cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 292-311, oltre a Long, *Hellenistic Philosophy*, 197-199.

⁴ Diog. Laert. 7, 124. Sull'amore amichevole per i giovinetti, che nell'aspetto esteriore rendono riconoscibile la loro affinità interiore con la virtù, cf. Diog. Laert. 7, 129.

⁵ Diog. Laert. 7, 123. ⁶ Diog. Laert. 7, 122, cf. Plat., *Rep.* 5, 473c11-d5.

⁷ Diog. Laert. 7, 121. ⁸ M. Ant. 8, 28.

Se il suo dovere lo richiede, per la patria e gli amici può dare la vita. Se il suo dovere esige troppo da lui, imponendogli sofferenze intollerabili, ha pure davanti a sé una via d'uscita.¹

In tal senso nel trattato *Sul bastare a se stessi* di Telete si legge:

ὥσπερ (ὁ) ἀγαθὸς ὑποκριτῆς εὔ και τὸν πρόλογον εὔ και τὰ μέσα εὔ και τὴν καταστροφήν, οὕτω και ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ εὔ και τὰ πρῶτα τοῦ βίου εὔ και τὰ μέσα εὔ και τὴν τελευταίην. και ὥσπερ ἰμάτιον τρίβωνα γενόμενον ἀπεθέμην και οὐκέτι ἐφόρου, οὕτως και τὸν βίον ἀβίωτον γενόμενον οὐ παρέλκω οὐδὲ φιλοψυχῶ, ἀλλὰ μὴ δυνάμενος ἔτι εὐδαιμονεῖν ἀπαλλάττομαι.

Come il buon attore recita in modo eccellente non solo il prologo, ma anche la parte centrale e la conclusione del dramma, così anche l'uomo per bene vive degnamente l'inizio, la parte centrale e la conclusione della vita. E come smetto e non porto più un mantello che si è fatto logoro, così non trascino la mia vita quando è diventata insopportabile. Non sono attaccato alla vita, e quando non mi è più possibile essere felice, me ne libero.²

Seneca fa indicare questa possibilità alla stessa provvidenza:

«*At multa incidunt tristia horrenda, dura toleratu*». *quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi: ferte fortiter. hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. contemnite paupertatem: nemo tam pauper vivit quam natus est. contemnite dolorem: aut solvetur aut solvet. contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert. contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi. [7] ante omnia cavi ne quis vos teneret invictos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere.*

«Ma capitano molte cose brutte, spaventose, dure da tollerare». Poiché non potevo sottrarvi a codeste cose, contro tutte ho armato i vostri animi: sopportate da forti. Questo è l'aspetto in grado di farvi essere superiori a Dio: egli è «al di fuori» della sopportazione dei mali, voi siete «al di sopra» di essa. Non cu-

¹ SVF III, 757 (Diog. Laert. 7,130), Long-Sedley 66 H, 1, 425 (508) / II, 421.

² Telete 2,16 (*Peri Autarkeias*); cf. J. Renger, *Tennes* 2, DNP XII/1, 2002, 135 s.

ratevi della povertà: nessuno è in vita sua povero come lo è stato al momento della nascita. Non curatevi del dolore: o si dissolverà o vi dissolverà. Non curatevi della morte: che per voi segna o la fine o un passaggio. Non curatevi della fortuna: non le ho dato nessun'arma con cui potesse colpire l'animo. Prima di tutto ho provveduto a che nessuno vi trattenesse contro la vostra volontà; è aperta la via d'uscita: se non avete voglia di combattere, vi è consentito fuggire.¹

5. IL PROBLEMA DELLA COMPATIBILITÀ DI NECESSITÀ E LIBERTÀ DI SCELTA

Per come si concepisce, il sapiente stoico è l'aristocratico iniziato alla struttura del mondo e al suo corso. A differenza della moltitudine ignara, è anche consapevole di appartenere alla comunità di coloro che sanno che tutto il mondo è un'unica *polis*, abitata dagli dei e dagli uomini:

mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum.

Quanto al mondo, essi ritengono che sia retto dalla volontà divina, e costituisca per così dire la città e la patria comune degli uomini e degli dei.²

Il diritto di cittadinanza gli uomini lo acquistano e lo conservano partecipando del pensiero vero e retto, l'ὀρθὸς λόγος, e quindi della legge divina, il νόμος θεῖος.³ Ma ecco il tallone d'Achille che gli avversari vi vedono: stando alla loro stessa dottrina, questi eroi della libertà non sono forse semplici marionette della provvidenza e del fato? Perché, se tutto è determinato dall'*heimarmene*, dal fato, come essi stessi insegnano, l'uomo non è responsabile né del proprio carattere né delle situazioni in cui si trova né delle proprie azioni. Questa conseguenza contraddice tut-

¹ Sen., *Prov.* 6,6-7 (Sen., *Dial.* 1,6,6-7) [tr. P. Ramondetti, anche dei passi seguenti]. Al riguardo cf. anche Zeller, *Philosophie der Griechen*, 313-318 e Rist, *Stoic Philosophy*, 233-255 come pure sotto, pp. 87 s.

² SVF III, 333 (Cic., *Fin.* 3,64). Cf. SVF III, 338 (Cic., *Rep.* 1,19).

³ Cf. SVF III, 338 (Cic., *Rep.* 1,19); cf. SVF III, 337 (Philo, *Opif.* 143).

tavia tanto il sano intelletto umano, quanto le leggi civili, che puniscono il malvagio per le sue azioni malvagie e ricompensano il buono per le sue buone azioni. Si basa su questa contraddizione lo spiritoso aneddoto che su Zenone e il suo schiavo racconta Diogene Laerzio. Un giorno, a Zenone che per un furto lo puniva a colpi di frusta, lo schiavo gridò: «Ho dovuto rubare, così era deciso dal fato!», al che Zenone avrebbe risposto: «Come pure che tu venissi frustato!».¹

Una cosa è in ogni caso certa: se rinunciaste ad agire, richiamandosi alla fatalità di tutto ciò che accade, l'uomo non potrebbe vivere. Chi ragionasse in tal modo si servirebbe del cosiddetto «argomento ozioso», l'*ἀργὸς λόγος*.² Se ad esempio un malato dicesse di non volere consultare il medico dal momento che è già deciso se guarirà o morirà, sarebbe vittima di un ragionamento errato. È vero infatti che se così ha deciso il fato, l'uomo guarirà oppure morirà con o senza l'aiuto del medico,³ ma poiché il malato non sa e non può sapere né l'una né l'altra cosa,⁴ il suo sarebbe un comportamento tracotante. Poiché è fuor di dubbio che l'uomo deve agire seguendo il proprio impulso, la propria *ὁρμή* guidata dalla ragione, e normalmente può agire anche come se successo e insuccesso delle sue intraprese dipendessero unicamente da lui.⁵ Il fato dell'uomo si compie mediante le sue azioni, non senza di esse. Con ciò si ribadisce tuttavia soltanto la necessità che l'uo-

¹ Diog. Laert. 7,23.

² Cic., *Fat.* 28. Per l'analisi dell'argomentazione in *Fat.* 28-29 cf. Bobzin, *Determinism and Freedom*, 182-217. ³ Cic., *Fat.* 28-29.

⁴ Anche se gli stoici erano del parere che gli indovini fossero in grado di saperlo e facessero quindi intervenire le loro predizioni come argomenti in favore dell'esistenza degli dei e del fato; cf. ad esempio SVF II, 1192 (Cic., *Divin.* 1,82); SVF II, 912 (Plut., *Mor.* 11,574d); sui loro tipi, Cic., *Divin.* 1,117 e sul loro modo di operare Cic., *Divin.* 1,118; cf. in proposito anche Zeller, *Philosophie der Griechen*, 345-355; Pohlenz, *Die Stoa*, 106-108 e Idem, *Stoa und Stoiker*, 99-102.

⁵ Al riguardo v. sotto, p. 36.

mo agisca, ma non si è ancora dimostrato che l'uomo è realmente responsabile delle proprie azioni.

Secondo la testimonianza di Aulo Gellio,¹ autore vissuto a Roma nel II sec. d.C. avanzato, era facile per gli avversari degli stoici riconoscere le devastanti conseguenze che sarebbero derivate per la convivenza umana dall'ammissione di una determinazione permanente delle azioni, perché ciò avrebbe privato le leggi di fondamento, le quali presuppongono la responsabilità dell'uomo. Ecco che cosa Gellio racconta:

«Si Chrysippus», inquit, «fato putat omnia moveri et regi nec declinari transcendique posse agmina fati et volumina, peccata quoque hominum et delicta non suscensenda neque inducenda sunt ipsis voluntatibusque eorum, sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato, omnium quae sit rerum domina et arbitra, per quam necesse sit fieri, quicquid futurum est; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur».

«Se Crisippo» essi dicono «pensa che ogni cosa sia mossa e diretta dal fato, e che le successioni e i rivolgimenti di questo non possano essere in alcun modo evitati o schivati, non bisogna poi prendersela con le colpe degli uomini, né attribuir queste alla loro volontà, ma a una necessità determinata e a quella costrizione che deriva dal fato, padrone e arbitro di tutta la realtà, per cui dovrà di necessità avvenire ciò che ancora deve avvenire; è quindi ingiusto che le leggi riservino pene a coloro che operano misfatti, dal momento che verso questi gli uomini non muovono spontaneamente, ma trascinati dal fato».²

Crisippo, anzitutto, riconosceva che gli uomini agiscono secondo il proprio carattere innato:

«quamquam ita sit», inquit, «ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexas sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas. nam si sunt per naturam primitus

¹ Al riguardo del quale e sull'unica sua opera pervenuta, le *Notti attiche*, v. H. Krasser, *Gellius*, 6. A.G., DNP IV, 1998, 896 s.

² SVF II, 1000 (Gell. 7,2,5 [tr. M. Isnardi Parente, anche dei passi seguenti]).

salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabilisque transmittunt. sin vero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamsi parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen saevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt. idque ipsum ut ea ratione fiat, naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum vocatur. est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent».

«Benché avvenga in effetti che tutte le cose siano determinate e connesse insieme fatalmente in base a una ragione necessaria e dominatrice, tuttavia le disposizioni della nostra anima sono soggette al fato a seconda di quella che è la loro proprietà e la caratteristica particolare a ciascuna. Per esempio, se siano state formate da natura in maniera salutare e utile, tutta quella forza fatale le investe dall'esterno, passa per esse in forma inoffensiva e senza urto. Ma se sono aspre, ignoranti e rozze, e non aiutate da alcuna buona arte che le sostenga, anche se non siano incalzate da alcun urto violento del fato o lo siano solo in minima parte, per la loro malvagità e per la loro volontaria irruenza incorrono in continui misfatti ed errori. Che questo avvenga così è anch'esso opera per altro di quella naturale e necessaria connessione di tutte le realtà che si chiama fato. È, per la stessa ragione, fatale e inevitabile che le cattive indoli non possano stare senza peccati ed errori».¹

In seguito, portando l'esempio di un sasso cilindrico che un tale getta in terra e che si metta a rotolare, Crisippo cercava di mostrare come si debba distinguere fra la spinta esterna e l'autodeterminazione intrinseca:

«Sicut», inquit, «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».

«Come, egli dice, se si lanci una pietra fatta a forma di cilindro

¹ SVF II, 1000 (Gell. 7,2,7); per quanto segue v. anche l'analisi minuziosa dell'argomento in Bobzin, *Determinism and Freedom*, 250-258.

per un tratto di terra in discesa e ripido, questo è per la pietra causa iniziale del suo cadere a precipizio, ma poi essa rotola giù precipitosamente non tanto perché tu le imprimi questo moto, ma perché essa stessa possiede nella forma che le è propria la tendenza congenita a rotolare, così allo stesso modo l'ordine, la ragione, la necessità del fato sono all'origine del moto causale primitivo, ma quanto all'impulso dei nostri propositi e delle nostre menti, quanto alle nostre stesse azioni, è la volontà propria ai singoli e la disposizione dell'animo a determinarli».¹

Chi getta il sasso dà semplicemente la spinta, senza la quale questo non si muoverebbe. Una volta messo in moto dall'esterno, esso continua a muoversi in modo necessario conformemente alla propria forma. Le cose vanno in modo analogo nell'azione dell'uomo: messo in movimento da sollecitazioni esterne o interne, l'uomo prende le sue decisioni e agisce poi secondo il proprio carattere. Causa della propria azione, ne è anche responsabile.

Stando a quanto Cicerone racconta,² Crisippo faceva ancora un altro passo avanti; interpretando l'esempio, Cicerone spiega infatti che la percezione umana è sì suscitata in modo analogo da un'impressione esterna, ma diventa un'immagine impressa nella mente (rappresentazione o φαντασία) solo mediante un assenso (*adsensio* o συγκατάθεσις) che rientra nel nostro potere discrezionale (ἐφ' ἡμῖν). Decisiva è quindi l'importanza attribuita all'ἐφ' ἡμῖν, a ciò che è nell'ambito delle nostre possibilità. Anche coloro il cui carattere è già ben definito hanno la possibilità di consentire agli stimoli sensibili o di reprimerli, seguendo le loro riflessioni razionali. L'impressione visiva, lo stimolo sensoriale è quindi una causa che innesca l'azione, ma non una causa completa o sufficiente; l'uomo partecipa del lo-

¹ SVF II, 1000; cf. Long-Sedley 62 D (Gell. 7,2,11); cf. anche SVF II, 974; Long-Sedley 62 C (Cic., *Fat.* 42-43) e al riguardo Bobzin, *Determinism and Freedom*, 258-271.

² Cic., *Fat.* 43. Sul modo in cui Cicerone stesso vede il problema della causa in *De fato* 41-45 e in *Topica* 58-61, cf. Sharpies, *Causes and Conditions*, 247-271.