

Ὁ νόμος κοινός  
Legge di natura e legge umana nel pensiero stoico

di  
MANUEL MAZZETTI

ABSTRACT: The aim of this paper is to give an overview on the connections among *nomos*, *ethos* and *philia* in Stoic thought. Without having the presumption of giving a comprehensive account, I'm going to take into consideration these topics: 1) the concept of οἰκείωσις, on which both the individual action and the development of social links as friendship and associate life are grounded; 2) the natural law and its relationship with specific legislations; 3) the Stoic notion of freedom (ἐλευθερία).

KEYWORDS: stoicism; *oikeiosis*; *homologhia*; natural law; freedom

ABSTRACT: Questo articolo ha lo scopo di fornire una panoramica generale dei nessi fra *nomos*, *ethos* e *philia* nel pensiero stoico. Senza alcuna pretesa di esaustività, verranno presi in considerazione questi tre nodi fondamentali: 1) la nozione di οἰκείωσις, su cui si fonda sia l'azione individuale sia lo sviluppo dei rapporti sociali di amicizia e convivenza civile; 2) la legge di natura e le sue relazioni con le legislazioni particolari; 3) il concetto stoico di libertà (ἐλευθερία).

KEYWORDS: stoicismo; *oikeiosis*; *homologhia*; legge di natura; libertà

Questo articolo ha lo scopo di fornire una panoramica generale dei nessi fra *nomos*, *ethos* e *philia* nel pensiero stoico. Senza alcuna pretesa di esaustività, verranno presi in considerazione tre nodi fondamentali connessi con questi temi: 1) la nozione di οἰκείωσις, su cui si fonda sia l'azione individuale sia lo sviluppo dei rapporti sociali di amicizia e convivenza civile; 2) la legge di natura e le sue relazioni con le legislazioni particolari; 3) il concetto stoico di libertà (ἐλευθερία). Nel quadro d'insieme che andremo a delineare, non tutti gli argomenti che verranno introdotti potranno ricevere, per

ragioni di spazio, un'adeguata trattazione: si cercherà, comunque, di dare conto in nota degli studi più utili per il loro approfondimento<sup>1</sup>.

### 1. *La dottrina stoica dell'οικείωσις*

La parola greca *οικείωσις* viene generalmente tradotta come 'appropriazione' o 'conciliazione' – Cicerone la rende spesso con *conciliatio* – ma di fatto nessun termine rispecchia pienamente l'uso tecnico che assume nella filosofia stoica, che adesso cercheremo di chiarire. La dottrina fu sviluppata con ogni probabilità già da Zenone di Cizio<sup>2</sup>, il fondatore della scuola, e approfondita dagli scolarchi che gli succedettero: del resto, essa si inserisce in una discussione già ampiamente attestata nella filosofia precedente<sup>3</sup>.

Per un'adeguata ricostruzione converrà partire da un passo di Diogene Laerzio – l'unico che cita testualmente un'opera di Crisippo – e integrarlo, quando necessario, con gli altri resoconti che ci sono pervenuti sullo stesso argomento: in particolare, il terzo libro del *De Finibus* e vari passi del *De Officiis* di Cicerone, l'*Epistola a Lucilio* 121 di Seneca e un papiro di Ierocle (I-II sec. d. C.), che ha restituito buona parte di un'opera intitolata *Fondamenti di Etica* (ἠθικὴ στοιχείωσις)<sup>4</sup>.

#### 1.1. *Il πρώτον οἰκεῖον*

Diogene Laerzio riferisce la dottrina dell'οικείωσις in questi termini:

[A] Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρώτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. [B] οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό. [C] οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

---

<sup>1</sup> Una versione abbreviata di questo articolo è stata presentata in occasione del convegno, organizzato dall'associazione ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, 'Nomos, Ethos e Philia', tenutosi a Roma il 7 luglio 2016. Ringrazio Emidio Spinelli, Francesco Verde e Maurizio Migliori, che sono intervenuti in quell'occasione. Le traduzioni dei testi che verranno citati, dove non diversamente specificato, sono mie.

<sup>2</sup> Cic., *Acad. Pr.* 131 (=SVF I 18).

<sup>3</sup> Un'accurata analisi dell'origine della dottrina e dei suoi precedenti in altre scuole si trova in R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000. Tuttavia fondamentale per la teoria dell'οικείωσις stoica è S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, Londra 1971, pp. 114-149; per la sua ricezione in Cicerone e Seneca, G. Reydams-Schils, *Human Bonding and Oikeiosis in Roman Stoicism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 221-251.

<sup>4</sup> Il testo di Ierocle è consultabile, insieme agli altri frammenti dello stesso autore conservati da Stobeo, in I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, translated by D. Konstan, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

[A] Affermano che l'essere animato ha come primo impulso quello di conservare sé stesso, poiché la natura fin dall'inizio lo concilia con sé stesso, secondo quanto afferma Crisippo nel primo libro *Sui Fini*, dicendo che la prima cosa propria e cara per ogni essere animato è la sua stessa costituzione e la consapevolezza di essa. [B] Infatti, non sarebbe verosimile né che [la natura] rendesse l'essere animato estraneo e ostile a sé stesso, e neppure che, dopo averlo prodotto, non lo spingesse ad essere né estraneo né caro a sé stesso. [C] Dunque, non resta altro da dire se non che la natura, una volta costituito l'essere animato, lo renda caro a sé stesso; [D] di conseguenza, quello respinge le cose dannose e accetta quelle [che gli sono] proprie<sup>5</sup>.

Sono necessari innanzitutto due chiarimenti terminologici: in primo luogo, per ζῶον si deve intendere qualsiasi essere vivente capace di ricevere una sensazione (αἴσθησις) e rispondere ad essa mediante un impulso autonomo (ὄρμη), ovvero gli animali e gli esseri umani<sup>6</sup>. Tutti gli altri enti, e in particolare le piante, sono dotati di un principio di movimento che gli Stoici non definiscono anima in senso proprio, bensì 'natura' (φύσις): in altri termini, le loro funzioni vitali non sono dirette da un principio psichico individuale, com'è l'anima, ma dalla natura, ovvero dallo *pneuma* materiale e divino al tempo stesso, di cui tutte le singole realtà sono modificazioni<sup>7</sup>. Perciò ζῶον è stato tradotto come 'essere animato', tenendo presente questo senso di 'anima', che non riguarda le specie vegetali. Il secondo chiarimento riguarda invece l'aggettivo sostantivato οἰκεῖον, che – come il verbo corrispondente οἰκεῖω e il sostantivo οἰκείωσις – indica al tempo stesso sia ciò che è o diventa di nostro possesso, sia ciò verso cui si prova un senso di familiarità e di affetto.

Con queste premesse possiamo comprendere meglio il senso della citazione di Crisippo riportata nella seconda parte di [A]: ogni essere animato (cioè ogni animale ed essere umano), al momento

<sup>5</sup> Diog. Laert. VII 85 (=SVF III 178), traduzione modificata da Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

<sup>6</sup> Hier., *El. Eth.*, I 30-33: «un essere animato differisce da uno che non lo è per due aspetti: la sensazione e l'impulso» (τὸ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου δυοῖν ἔχει διαφοράν, αἰσθήσει τε καὶ ὄρμη).

<sup>7</sup> SVF II 708-712; 714-715; 718: cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 21. Sembra che i pesci abbiano un principio psichico minimale che consente loro l'autoconservazione ma non l'attaccamento per la prole, che, come vedremo nelle pagine seguenti, è caratteristico degli altri animali: cfr. SVF II 722, 724. Si noti che lo stesso feto umano, finché si trova nell'utero, è considerato una natura (φύσις), analoga a quella delle piante, e solo al momento della nascita del bambino diventa un'anima (ψυχή): SVF II 806, Hier., *El. Eth.*, I 1-30; cfr. T. Tieleman, *Diogenes of Babylon and Stoic Embryology. Ps. Plutarch Plac. V 15.4 Reconsidered*, «Mnemosyne Fourth Series», 44 (1991), pp. 106-125; A. A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 34-57 [ristampato in A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press 1996, pp. 224-249].

della nascita<sup>8</sup>, prima di tutto si appropria della sua costituzione (σύστασις) e della coscienza (συνείδησις) di tale costituzione, cioè entra in possesso di esse e prova affetto verso di esse. Grazie al confronto con Seneca e Ierocle<sup>9</sup>, possiamo definire la σύστασις (in Seneca *constitutio*) come la struttura peculiare di ciascuna specie animale, cioè l'insieme delle parti che la compongono: nel caso degli esseri umani, per esempio, gli occhi, le orecchie, le mani, le gambe e così via. Il termine συνείδησις invece corrisponde in Ierocle alla «coscienza delle parti e delle loro funzioni» (συναίσθησις...τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων) e in Seneca al più generico *sensus*. Con ciò si intende la consapevolezza immediata della funzione che svolge ognuna delle membra di cui si è forniti: fin dall'inizio, senza che nessuno ce lo insegni, utilizziamo, per esempio, gli occhi, e non le orecchie, per guardare; le mani, e non le gambe, per afferrare un oggetto; e così via. Allo stesso modo, gli uccelli mostrano di comprendere da subito che le ali servono per volare. Ierocle aggiunge due ulteriori argomenti a sostegno di questo punto: ogni animale ha immediata consapevolezza sia di ciò che serve alla sua difesa (le corna, le zanne, il veleno del serpente, ecc.) sia di quali delle sue parti siano deboli e quali forti (la tartaruga nasconde la testa sotto la corazza).

Tornando al passo di Diogene Laerzio, la sezione [B] introduce una dimostrazione della dottrina basata su un ragionamento logico, cioè *a priori*<sup>10</sup>. Stando ad esso, la Natura può creare gli enti rendendoli: i) cari a sé stessi; ii) estranei a sé stessi; iii) né cari né estranei a sé stessi, indifferenti. Un analogo spettro di opzioni si ritrova in Ierocle<sup>11</sup>, che aggiunge due importanti precisazioni: innanzitutto, usando la formula «questo ragionamento costringe a concedere che...» (ὁ συλλογισμὸς οὗτος ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ὅτι...), conferma che si tratta di un argomento *a priori*: è infatti il συλλογισμὸς, e non i fatti dell'esperienza, ciò che giustifica la conclusione; inoltre, fornisce una più adeguata dimostrazione del motivo per cui viene scelta la prima delle tre opzioni disponibili. Mentre Diogene procedeva per esclusione, dichiarando che ciascuna delle due alternative non appare verosimile (εἰκός), Ierocle si richiama al principio per cui la natura non fa nulla invano: se non avesse dotato i viventi dell'amor di sé, «la natura avrebbe la responsabilità di aver prodotto invano tali cose prima della nascita» (ἔχου δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ φύσις, ὡς μάτην τὰ τοιαῦτα καμοῦσα

<sup>8</sup> εὐθὺς γενόμενοι: cfr. Plut., *De Stoic. Rep.* 12, 1038b (SVF III 179); Alex. Aphr., *De An. Libr. Mant.* 150, 25 (=SVF III 183).

<sup>9</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 5-6; Hier., *El. Eth.* I 46-II 19.

<sup>10</sup> Sulla distinzione fra argomenti *a priori* e *a posteriori* nel contesto dell'οἰκειώσις si veda in particolare J. Brunshwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. Schofield-G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press 1986, pp. 113-144.

<sup>11</sup> Hier., *El. Eth.* VI 40-53.

πρὸ γενέσεως). In altri termini, se gli esseri animati non fossero attaccati alla propria vita, sarebbe inutile e ingiustificato il fatto che la natura abbia dato loro la vita stessa.

La dottrina dell'οἰκείωσις era dimostrata dagli Stoici anche mediante un argomento *a posteriori*, basato sull'osservazione empirica degli animali o dei bambini. Dopo la nascita, ognuno è subito in grado di usare o di imparare ad usare la struttura fisica che ha a disposizione, e si impegna a farlo anche se questo gli costa fatica e dolore<sup>12</sup>: in tal modo, gli Stoici prendevano posizione contro la scuola epicurea. Il ricorso a prove basate sull'esperienza non è di certo casuale, visto che, com'è noto, per Epicuro l'evidenza (ἐνάργεια) era il criterio più attendibile per formulare una teoria. Ora, i filosofi del Giardino ponevano come πρῶτον οἰκείον il piacere; Seneca riassume così questa teoria:

*Partes suas animalia apte movent quia, si aliter moverint, dolorem sensura sunt.*

Gli animali muovono adeguatamente le loro parti perché, se le muovessero diversamente, sentirebbero dolore<sup>13</sup>.

Al contrario, gli Stoici mostravano che l'appropriazione della propria costituzione naturale ha la priorità sul conseguimento del piacere, come dimostra il fatto che i bambini, quando stanno imparando a camminare, continuano a cadere e rialzarsi benché ciò provochi loro dolore; e, similmente, la tartaruga, pur non provando né dolore né piacere se si ritrova capovolta, cerca lo stesso di tornare nella sua posizione naturale<sup>14</sup>.

La sezione del brano di Diogene indicata con la lettera [C] prosegue estendendo l'oggetto dell'οἰκείωσις dalle membra di cui l'essere animato è costituito e dalla consapevolezza delle funzioni di ciascuna di esse ad un più generico 'sé stesso' (ἑαυτός). Questo passaggio, tuttavia, è piuttosto sfumato, e può essere opportunamente ricostruito solo grazie alla testimonianza di Seneca:

*Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia seni; omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt. Infans sine dentibus est: huic constitutioni suae conciliatur. Enati sunt dentes; huic constitutioni conciliatur. [...] Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; ego tamen idem sum, qui et infans et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat.*

<sup>12</sup> Cic., *De Fin.* III 16; Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 9.

<sup>13</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 7; cfr. Diog. Laert. X 34, 128 e 137; Cic., *De Fin.* I 30; e i passi raccolti in Usener 398.

<sup>14</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 8; cfr. Diog. Laert. VII 86 (=SVF III 178); Cic., *De Fin.* 16-17.

Per ciascun periodo [della vita] c'è una specifica costituzione, una per il bambino, un'altra per il fanciullo, un'altra per il vecchio; tutti si conciliano con quella costituzione in cui si trovano. Il bambino è senza denti: si concilia con questa costituzione. Spuntano i denti: si concilia con questa costituzione [...]. Diversa è l'età del fanciullo, dell'adolescente, del vecchio; tuttavia *io* sono lo stesso, da bambino, da fanciullo e da adolescente. Così, sebbene la costituzione di ciascuno sia ora l'una ora l'altra, la conciliazione con la propria costituzione è la stessa. La natura infatti non mi dà in custodia il fanciullo o il ragazzo o il vecchio, ma *me stesso*<sup>15</sup>.

La costituzione varia con il passare del tempo e con le modificazioni che subisce ogni individuo, man mano che la sua età aumenta. L'*ego* (corrispondente al riflessivo in terza persona *ἑαυτός* di Diogene Laerzio), è ciò che rimane invariato durante queste modificazioni. La precisazione è rilevante innanzitutto perché, come vedremo fra poco, l'essere umano subisce non solo trasformazioni corporee quali crescita e invecchiamento, ma anche una ben più netta modificazione, che consiste nell'acquisizione della razionalità<sup>16</sup>; più in generale, la distinzione fra costituzione ed *ego* è necessaria per evitare l'eventuale paradosso che ogni essere vivente resti attaccato per tutta la vita alla struttura corporea e psichica di cui è fornito alla nascita. Si può ipotizzare che questo punto fosse collegato con la teoria dell'*ἰδίως ποτόν*, stando alla quale ogni ente ha una qualità peculiare, che la differenzia da tutte le altre sostanze e permane costante attraverso le innumerevoli alterazioni che la sostanza stessa e le sue parti subiscono nel corso del tempo<sup>17</sup>.

Dalla sezione [D] del brano di Diogene Laerzio si apprende che il risultato del processo di appropriazione che si è descritto è che il primo impulso (*πρώτη ὀρμή*) di ogni essere animato consiste nel respingere le cose dannose e approvare quelle 'proprie'. Ciò equivale alla tesi di partenza – esposta all'inizio di [A] – secondo cui il primo impulso mira all'autoconservazione (*τὸ τηρεῖν ἑαυτό*). Non è affatto chiaro, tuttavia, come l'essere animato riesca a passare dalla semplice coscienza delle proprie funzioni e dal senso di attaccamento alla propria costituzione alla *comprensione* di ciò che giova e nuoce alla sua conservazione. Come mai, per esempio, la gallina non fugge di fronte al pavone, ma lo fa di fronte allo sparviero, prima ancora che questo la attacchi<sup>18</sup>? Ciò non può

---

<sup>15</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 15-16.

<sup>16</sup> Seneca introduce la distinzione fra *ego* e *constitutio* proprio per prevenire la possibile obiezione per cui, dato che la costituzione umana comprende prima di tutto la razionalità, allora il bambino, già appena nato, dovrebbe appropriarsi della ragione. Anche in Ierocle vengono distinti costituzione e sé, benché non sia altrettanto chiara la loro relazione: cfr. per esempio VII 49-50: *οἰκειοῦσθαι ἑαυτῶ καὶ τῇ ἑαυτοῦ συστάσει*.

<sup>17</sup> *SVF* 378 e 395-397; cfr. almeno D. N. Sedley, *The Stoic Concept of Identity*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 255-275.

<sup>18</sup> Il problema è posto in questi termini in Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 19.

avvenire né per una qualche forma di intelligenza, poiché gli animali sono in ogni caso privi di ragione e gli esseri umani la acquisiscono in un momento successivo<sup>19</sup>; né è possibile richiamarsi alle esperienze precedenti, perché *l'οικείωσις* precede ogni esperienza e apprendimento, e gli animali fanno già dall'inizio da quali specie tenersi lontani<sup>20</sup>; né, infine, può dipendere dal possesso di idee innate: gli Stoici sostengono infatti una forma radicale di empirismo, in base alla quale ogni conoscenza proviene o dalle percezioni dei sensi o dalla loro organizzazione in concetti, di cui solo gli uomini sono capaci; Aezio riferisce, in proposito:

ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν.

Non appena l'essere umano è nato, l'egemonico della sua mente è come un papiro pronto per la trascrizione<sup>21</sup>.

Si è detto che le piante sono soggette a una forma di mutamento quantitativo e qualitativo – da cui dipende, per esempio, la loro crescita – che non è prodotto, tuttavia, da un principio interno, come l'anima per gli animali, bensì dalla natura stessa: da ciò deriva che anche le funzioni che gli esseri animati condividono con le piante (quelle vegetative) sono dirette dallo stesso principio<sup>22</sup>. Non solo: il séguito del brano di Diogene dice che anche la ricerca di «ciò che si adatta alla costituzione» (*τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει*) è operata da «la natura stessa» (*αὐτὴ ... ἡ φύσις*). Da ciò possiamo desumere che la cognizione che ogni animale ha di ciò che è nocivo non gli proviene da altro che dall'azione diretta della natura universale, che infonde a ciascuna specie una sorta di istinto 'automatico', pre-razionale, in grado di farle intuire ciò che risulta dannoso per la sussistenza.

Dunque, riassumendo quando si è detto finora: [A] la prima cosa che ogni essere animato sente come propria e verso cui prova attaccamento sono le membra di cui è costituito e le loro funzioni, di cui ha consapevolezza immediata, senza che nessuno glielo insegni. [B] Di ciò si possono fornire dimostrazioni sia *a priori* sia *a posteriori*. [C] La cura nei confronti della propria costituzione resta invariata durante tutti i diversi stadi dell'esistenza, benché la costituzione stessa subisca cospicui mutamenti: da ciò deriva che, propriamente, *l'οικείωσις* non riguarda una configurazione specifica della

<sup>19</sup> *Ibid.* 121, 10-11.

<sup>20</sup> *Ibid.* 121, 23.

<sup>21</sup> *Aet., Plac.* IV 11 (=SVF II 83). Sulla questione dell'innatismo nella filosofia stoica si veda comunque D. Scott, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press 1995, pp. 201-210.

<sup>22</sup> *Diog. Laert.* VII 86 (=SVF III 178).

costituzione, bensì il 'sé' (ἐαυτός, *ego*) che permane invariato attraverso il loro susseguirsi. [D] Visto che l'appropriazione di sé implica, già nel significato del termine οἰκείον, anche l'amore di sé, il primo impulso di ognuno è rivolto alla propria conservazione<sup>23</sup>.

### 1.2 *L'acquisizione della ragione*

Il primo impulso (πρῶτον οἰκείον) di ciascun animale e bambino è dunque di tipo egoistico: le sue azioni sono volte solo all'autoconservazione. Tuttavia, nel corso del tempo tale impulso è destinato a modificarsi e ad evolversi a causa dell'acquisizione della ragione. Gli Stoici sostenevano, infatti, che il fine di ogni ente sia «vivere conformemente alla natura» (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)<sup>24</sup> e che esista una sorta di *scala naturae*, che inizia con le piante, prive di impulso e sensazione, e perciò dirette dalla natura universale; continua con gli animali, in cui vivere secondo natura corrisponde a vivere secondo l'impulso di autoconservazione; e arriva infine agli enti razionali, per i quali, invece, la vita secondo natura corrisponde a quella secondo ragione. Diogene Laerzio riferisce che la ragione «sopraggiunge all'impulso come artefice» (τεχνίτης οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς), cioè rimodella l'istinto originario di mera autoconservazione in maniera da adeguarlo alla visione razionale delle cose<sup>25</sup>.

La ragione giunge a maturazione dopo 7 o 14 anni<sup>26</sup> e coincide con la capacità di formulare concetti, senza limitarsi alla semplice rappresentazione sensibile degli oggetti esterni<sup>27</sup>. Saper assurgere ai concetti universali, infatti, consente di scorgere le connessioni causali fra eventi antecedenti e conseguenti:

*Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps,*

---

<sup>23</sup> Abbiamo presentato questa scansione in tre momenti consequenziali – quelli contenuti nelle sezioni [A], [C] e [D] – in accordo con l'esposizione di Diogene Laerzio e con le integrazioni fornite ad essa dall'Epistola 121 di Seneca. Ma in altre fonti questa successione è più confusa: Gellio, *Noct. Att.* XII 5,7 (=SVF III 181) parla dell'amore di sé e dell'istinto di autoconservazione ([A] e [D]), senza menzionare l'autocoscienza; Cicerone, *De Fin.* III 16 (=SVF III 182) mantiene tutti e tre gli aspetti, ma li introduce senza specificarne puntualmente le relazioni. Alessandro di Afrodisia, *Mantissa* 150, 25 (=SVF III 183) sembra ricondurre queste oscillazioni ad una disputa interna alla scuola, per cui πρῶτον οἰκείον è posto da alcuni Stoici nell'attrazione verso sé (πρὸς αὐτὸ οἰκειοῦσθαι=[C]), da altri nell'appropriazione della nostra costituzione e di ciò che lo conserva (πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ὡκειῶσθαι=[A] e [D]).

<sup>24</sup> SVF III 4-14.

<sup>25</sup> Diog. Laert., VII 86 (=SVF III 178). Sulla *scala naturae* stoica cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action*, cit., pp. 18-27; J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1992, pp. 50-56.

<sup>26</sup> Rispettivamente, SVF I 149 e II 83.

<sup>27</sup> Cic., *De Fin.* III 21; Aet., *Plac.* IV 11 (=SVF II 83).

*per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras.*

Ma c'è soprattutto questa differenza tra l'essere umano e la bestia: che questa, nella misura in cui è spinta dalla sensazione, si adegua soltanto a ciò che è vicino e presente, accorgendosi ben poco del passato e del futuro. Invece l'essere umano – in quanto partecipe della ragione, per mezzo della quale scorge le connessioni, vede le cause delle cose e i loro presupposti, e non ignora, per così dire, gli antecedenti – valuta le somiglianze e associa e connette alle cose presenti quelle future<sup>28</sup>.

Mediante la considerazione dei nessi fra gli eventi, si giunge a stabilire che il sommo bene consiste nella *ὁμολογία*:

*Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, [...] quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet.*

Infatti la prima conciliazione [=οἰκείωσις] dell'essere umano si rivolge a quelle cose che sono secondo natura. Poi, appena acquistò l'intelligenza – o meglio, il concetto, che quelli chiamano *ἔννοια* – e vide l'ordine e, per così dire, la concordia dei suoi atti, la stimò molto di più di tutte quelle cose che aveva apprezzato per prime, e mediante la conoscenza e la ragione giunse alla conclusione che quel sommo bene dell'essere umano, degno di essere lodato e ricercato di per sé, risiede in quello [...] che gli Stoici [chiamano] *homologhìa*, e noi chiameremo 'conformità', se sembra che vada bene<sup>29</sup>.

Una volta che l'essere umano ha acquisito la ragione, i suoi primi impulsi – cioè «tutte quelle cose che aveva apprezzato per prime» (*omnia illa quae prima dilexerat*) – vengono scavalcati dalla comprensione razionale del sommo bene, e diventano indifferenti ai fini dell'esercizio della virtù. Dunque, anziché conformarsi a quegli impulsi, come fanno gli animali, gli enti dotati di ragione si conformano progressivamente alla razionalità dell'universo. Questo processo avviene, comunque, in maniera graduale<sup>30</sup>, e solo nel saggio raggiunge l'ultimo stadio, che consiste nella perfetta identificazione della ragione individuale con quella universale. Ancora un passo di Diogene Laerzio chiarisce questo punto:

---

<sup>28</sup> Cic., *De Off.* I 11; cfr. *De Fin.* II 45.

<sup>29</sup> Cic., *De Fin.* III 21, traduzione modificata da M. T. Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976.

<sup>30</sup> I vari momenti sono descritti in Cic., *De Fin.* 20, su cui cfr. A. A. Long, *Filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Il Mulino, Bologna 1997 [orig. ingl. 1974], pp. 246-254.

διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

Pertanto, il fine [della nostra vita] diventa vivere in conformità con la natura: il che significa sia con la propria natura sia con quella dell'universo, senza fare nulla di ciò che è solita vietare la legge comune, la quale è appunto la retta ragione che si diffonde in tutte le cose e si identifica con Zeus, che presiede al governo di tutti gli esseri. Precisamente in questo consiste la virtù di chi è felice e il giusto corso della vita, [che si realizza] quando tutte le azioni sono compiute nell'accordo dello spirito individuale di ciascuno con la volontà del governatore dell'universo<sup>31</sup>.

### 1.3 *Ragione e filantropia*

Così, la massima realizzazione della ragione umana consiste nel raggiungere il perfetto accordo con quella divina, che permea il cosmo intero e ne dirige ogni singolo evento. La divinità opera in modo provvidenziale, cioè fa in modo che tutto ciò che avviene sia diretto verso il meglio: pensare che qualcosa sia 'male' è quindi un errore di valutazione di chi non riesce ad elevarsi dalla prospettiva individuale a quella globale, che predispone il presunto male solo come momento necessario e strumentale alla realizzazione del piano complessivo<sup>32</sup>. Il saggio assume senza riserve questo approccio, trascurando gli interessi egoistici a cui sono dirette le azioni di animali e bambini, o meglio, facendo sì che i suoi interessi individuali *diventino* quelli generali.

La transizione dall'egoismo all'olismo induce ogni essere razionale a riconoscersi parte di una sorta di organismo cosmico, in cui niente resta isolato da tutto il resto. Cogliendo i nessi che lo legano alle cose e alle persone, ciascuno sviluppa una propensione all'altruismo, che ha come primo oggetto la propria prole, poi i parenti più stretti, poi progressivamente si estende fino ad abbracciare l'intero genere umano:

[A] *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. A quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur [...].*

[B] *Neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi*

---

<sup>31</sup> Diog. Laert. VII 88-89 (parzialmente riportato in SVF III 4 e I 555), traduzione modificata da *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit.

<sup>32</sup> Sul tema della provvidenza nello Stoicismo cfr. almeno M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Università di Atene 1976; *Ead.*, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 36.7 (1994), pp. 4418-4490; K. Algra, *Stoic theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press 2003, pp. 153-178.

*procreatos non curaret [...]. Sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, impelli. [C] Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri [...]. Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

[A] ritengono che abbia attinenza con l'argomento comprendere che l'amore dei genitori verso i figli è un fatto naturale. Da questo principio ha avuto origine, secondo il nostro pensiero, la socievole convivenza del genere umano [...] [B] Sarebbe un'incongruenza dire che la natura vuole la procreazione e non si interessa di far amare le creature generate [...]. Così la natura stessa risulta spingerci ad amare quelli che abbiamo generato. [C] Ne deriva che è naturale anche la reciproca solidarietà degli uomini fra loro, per cui necessariamente un essere umano non può risultare estraneo per un altro, per il fatto stesso che è un essere umano. [...] Pertanto è per natura che siamo stati resi idonei alle riunioni, alle assemblee, alle città<sup>33</sup>.

Non è chiaro se l'amore per i figli, introdotto nella sezione [A], abbia origine nella fase in cui la razionalità si è già sviluppata o in quella precedente, in cui l'azione è guidata dall'istinto. Infatti, mentre nel *De Officiis* si legge che l'altruismo si sviluppa «con la forza del ragionamento» (*vi rationis*)<sup>34</sup>, un passo di Plutarco ci informa che, secondo Crisippo, «appena nati» (εὐθὺς γενόμενοι) ci si appropria non solo di sé stessi e delle parti del proprio corpo, ma anche dei propri figli<sup>35</sup>. Questa seconda opzione implicherebbe che anche gli animali, privi di ragione, possano provare affetto verso la loro prole. Per conciliare queste due opzioni, si può ipotizzare che l'amore per i figli sia conforme a ragione tanto nel caso degli animali quanto in quello degli esseri umani. Nei primi, è infatti conforme alla razionalità del cosmo, poiché l'eventualità che essi non amino ciò che producono sarebbe un'assurdità analoga a quella che la natura li crei senza far sì che amino sé stessi: è per questo che Cicerone, nella sezione che ho indicato con la lettera [B], giustifica l'amore per i figli con un argomento – la natura non fa nulla invano – analogo a quello che dimostrava *a priori* il πρῶτον οἰκεῖον; negli esseri umani, invece, l'amore per la prole è conforme anche alla ragione umana, che a sua volta è omologata con quella cosmica.

## 2. Filantropia e legge di natura

Visto che la ragione induce ad amare i propri simili e ad intrattenere rapporti di convivenza (*societas*) e solidarietà (*commendatio*) con essi, l'essere umano è naturalmente portato a prendere parte alla vita politica, come si legge nella sezione [C] del testo di Cicerone e nei passi paralleli dello stesso Cicerone<sup>36</sup>. Questa evidente polemica

<sup>33</sup> Cic., *De Fin.* III 62-63. Cfr. *De Off.* I 12; *De Fin.* II 45.

<sup>34</sup> Cic., *De Off.* I 12; cfr. Diog. Laert. VII 120.

<sup>35</sup> Plut., *De Stoic. Rep.* XII, 1038b (=SVF III 179).

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

contro il λάθε βιώσας epicureo<sup>37</sup> ci introduce al tema più generale del *nomos*. Se riprendiamo l'ultimo passo citato di Diogene Laerzio, vediamo che «legge comune» (ὁ νόμος ὁ κοινός) è sinonimo di «retta ragione» (ὀρθὸς λόγος) e di Zeus. Già da questo possiamo dedurre che l'uso adeguato del principio razionale, che condividiamo con la divinità, è in grado di stabilire cos'è il bene e il male, fornendo norme per la vita associata, ossia un 'diritto naturale' comune all'intera umanità e anteriore alle legislazioni particolari<sup>38</sup>. La legge comune non si traduce, tuttavia, in un elenco sistematico di prescrizioni o norme. Benché talvolta gli Stoici indichino ciò che il saggio deve o non deve fare in merito a questioni specifiche<sup>39</sup>, il contenuto dello *ius naturale* si riduce all'assunzione della ragione come guida delle proprie azioni e alle sue due conseguenze principali: la ricerca dell'utile generale e l'afflato filantropico in base al quale siamo portati ad amare i nostri simili:

*Sequitur igitur ad participandum alium alio communicandumque inter omnes ius <n>os natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi volo, quo<m> dicam naturam esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur vitia contraria. Quodsi, quo modo s<un>t natura, sic iudicio homines «humani», ut ait poeta, «nihil a se alienum putarent», coleretur ius aequae ab omnibus.*

Ne consegue che siamo così fatti da natura, per renderci l'un l'altro partecipi del diritto e per dividerlo fra tutti noi. E questo, [che chiamo diritto], vorrei che nel corso di tutta questa discussione si intendesse che è la natura stessa, e che la corruzione derivante dalla cattiva consuetudine è tanto grande da estinguere, per così dire, le scintille dateci dalla natura, e da far sorgere e rafforzare i vizi contrari. Giacché se gli esseri umani, conformemente a come sono per natura, così [anche] nella loro opinione «non ritenessero a loro estraneo nulla di ciò che riguarda l'essere umano» – come dice il poeta – il diritto sarebbe rispettato da tutti allo stesso modo<sup>40</sup>.

Gli Stoici dovevano però giustificare il fatto evidente che il diritto naturale, pur essendo almeno in parte posseduto da tutti gli esseri razionali, non trovava una concreta realizzazione negli Stati e nelle legislazioni particolari. Quella somiglianza reciproca di tutti gli

---

<sup>37</sup> Sulla partecipazione attiva del saggio alla vita politica cfr. Diog. Laert. VII 121 (=SVF III 697); Sen., *De Tranq. An.* 11; *De Otio* 8.3.2. Nello stoicismo romano il tema assunse poi un'importanza centrale: Seneca dedicò ampie riflessioni all'antitesi fra vita attiva e *otium* letterario in molte opere successive all'esilio forzato in Corsica; la carica di imperatore rivestita da Marco Aurelio fu poi l'esempio più evidente dell'impegno dei pensatori stoici in politica.

<sup>38</sup> Cic., *De Leg.* I 18, 23 e 33; SVF III 332 e 613; Marc. Aur. IV 4.

<sup>39</sup> Cfr. per es. SVF III 703, 715, 727. Sull'assenza di un 'codice' di norme derivante dalla legge comune cfr. G. Watson, *The Natural Law and Stoicism*, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., p. 224.

<sup>40</sup> Cic., *De Leg.* I 33, traduzione modificata da Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1974; nella parte finale si noti la libera citazione del celebre motto contenuto nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

individui, che dovrebbe indurre alla filantropia, non trova adeguato riconoscimento nelle istituzioni vigenti perché – come si legge nell'ultimo brano citato – è sopraffatta dalla «corruzione arrecata dalla cattiva consuetudine» (*corruptela malae consuetudinis*)<sup>41</sup>. In *De Officiis* III 68-69 vengono presentati alcuni esempi in cui questa frizione fra legge di natura e leggi civili è evidente: per esempio, vendere una casa che presenti difetti, tacendo di essi<sup>42</sup>, non è proibito dallo *ius civile*, cioè dal diritto vigente, ma è proibito dalla *lex naturae* (descritta poco dopo anche come *ius gentium*). Lo *ius civile* è dunque il complesso di norme a cui si deve obbedire in quanto membri di una specifica comunità; è verosimile che tali norme siano stilate e accettate in virtù di una convenzione fra chi le sottoscrive, e possano perciò variare in base al luogo e al momento diverso in cui vengono redatte<sup>43</sup>; esse, inoltre, non possono guidare all'azione in tutti i casi possibili, poiché in certe occasioni, come quella della vendita della casa, lasciano aperte due prospettive di azione (metterla in vendita o meno), entrambe legali. D'altro canto, la *lex naturae* (o *ius gentium*), riguarda la moralità o immoralità dell'azione, non in rapporto a un determinato sistema di leggi, ma in relazione alla conformità o difformità rispetto alla ragione: il mancato rispetto di essa non rende l'agente – per così dire – perseguibile a livello giuridico, ma lo allontana dalla virtù, che per gli Stoici è cosa ben più grave.

Ora, se la vera legge non è quella dello Stato in cui ci si trova, ma quella suggerita dalla retta ragione, si possono giustificare almeno tre diversi atteggiamenti, nella condotta pratica della vita associata, ciascuno dei quali è in qualche modo presente già a partire dallo Stoicismo antico. Il primo consiste nel contestare e ritenere comunque inadeguata la legislazione particolare:

[Χρύσιππε], πῶς δὲ τοὺς κειμένους νόμους ἡμαρτηῆσθαι φησ ἅπαντας καὶ τὰς πολιτείας;

Come puoi dire, [Crisippo], che sono sbagliate tutte quante le leggi in vigore e tutti i regimi politici?<sup>44</sup>

Si osservi a questo proposito che uno dei più risoluti contestatori del potere politico nella Roma repubblicana, Tiberio

<sup>41</sup> Cfr. anche *De Leg.* I 29 e *SVF* III 324.

<sup>42</sup> In *De Officiis* III 68-69 non si legge esplicitamente che i difetti della casa vengono tenuti sotto silenzio, ma ciò è evidente sia per il senso del passo sia per il confronto con Cic., *De Off.* III 50-57.

<sup>43</sup> Si tratta di un modello 'contrattualistico', difeso nell'antichità dai sofisti (Plat., *Rep.* II 2, 358e-359a; Arist., *Pol.* III 9, 1280b) e da Epicuro (*Rat. Sent.* 33); cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 27-34 e 144-147.

<sup>44</sup> Diogen. In Eus., *Praep. Evan.* VI p. 264b (=SVF III 324). Cfr. anche Zenone in *SVF* I 262.

Gracco, era stato probabilmente allievo dello stoico Blossio di Cuma, a sua volta discepolo di Antipatro di Tarso<sup>45</sup>.

La seconda possibilità è quella di impegnarsi a conformare la legge civile con quella suggerita dalla ragione: nel *De Officiis* si legge che una perfetta corrispondenza fra vera legge (*verum ius*) e leggi particolari non è possibile, in quanto noi abbiamo solo l'ombra e i contorni (*umbra et imagines*) della giustizia. Ma si auspica di seguire almeno quelle oscure vestigia della vera giustizia che ci sono concesse<sup>46</sup>. Ciò si traduce nell'impegno del saggio in politica, volto a fissare le leggi e a progredire «verso forme di governo perfette» (πρὸς τὰς τελείας πολιτείας)<sup>47</sup>.

Una terza soluzione della tensione fra *ius gentium* e *ius civile* insiste sul fatto che le istituzioni politiche e i rapporti sociali in vigore sono irrilevanti ai fini della virtù, la quale risiede invece nel pieno esercizio della ragione. Perciò le mutevoli – e spesso ingiuste – leggi dei singoli Stati lasciano indifferente il saggio, forte della sua salda moralità. Questo atteggiamento è ben espresso, per esempio, in un passo di Epitteto:

ὄταν γὰρ ὁ τύραννος εἴπῃ τινὶ 'δήσω σου τὸ σκέλος,' ὁ μὲν τὸ σκέλος τετμηκῶς λέγει 'μή: ἐλέησον,' ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ λέγει 'εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται, δῆσον.' [...] 'ἐγὼ σοι δείξω ὅτι κύριός εἰμι.' 'πόθεν σύ;' 'ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν'.

Quando, infatti, il tiranno dice a qualcuno «Ti incatenerò la gamba», l'uomo che dà valore alla gamba supplica: «no, pietà di me!»; al contrario, l'uomo che dà valore alla sua scelta di fondo dice: «Se ti sembra vantaggioso, incatenala pure [...]. Io ti farò vedere che sono il padrone». «E come potresti riuscirci?» «Zeus mi ha fatto libero»<sup>48</sup>.

Dunque, lo status civile dell'uomo saggio – sia esso schiavo o imperatore – è irrilevante per la sua vera libertà, quella interiore. Siamo così giunti a toccare l'ultimo tema che ci eravamo proposti di affrontare.

### 3. Libertà politica e libertà del saggio

Una delle definizioni più significative della nozione di libertà (ἐλευθερία) si trova ancora nel resoconto del pensiero stoico fornito da Diogene Laerzio:

---

<sup>45</sup> Plut., *Vit. Tib. Gracch.* 8. Sul ruolo politico di Blossio cfr. D. R. Dudley, *Blossius of Cumae*, «Journal of Roman Studies», 31 (1941), pp. 94-99.

<sup>46</sup> Cic., *De Off.* III 69.

<sup>47</sup> Stob., *Ecl.* II 94.7 (=SVF III 611).

<sup>48</sup> Epict., *Diatr.* I 19, 8-9, traduzione in Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, con la collaborazione di R. Radice e G. Girgenti, Bompiani, Milano 2009. Cfr. anche *ibid.*, I 1, 23-24.

[τὸν σοφὸν] μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους. εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας. εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ἣ ἀντιτίθεται ἢ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὐτή.

Solo il saggio è libero, mentre gli stolti sono servi. La libertà è infatti il potere di azione autonoma, mentre la schiavitù è la privazione di azione autonoma. C'è anche un'altra schiavitù, quella [che consiste] nella sottomissione; e una terza, [che consiste] nell'essere proprietà altrui e nella sottomissione, alla quale si contrappone l'essere padrone, che è anch'esso spregevole<sup>49</sup>.

Il termine ἐλευθερία è collegato da un lato all'indipendenza del saggio, dall'altro alla libertà civile e giuridica, opposta alla schiavitù. La libertà come «potere di azione autonoma» (ἐξουσία αὐτοπραγίας) non deve essere intesa, tuttavia, né come *arbitrium indifferentiae*, cioè come capacità di scegliere fra due o più alternative, né come capacità di autodeterminazione dell'agente (che possiamo indicare con il termine, già aristotelico, τὸ ἐφ' ἡμῖν). La possibilità dell'*arbitrium indifferentiae* è chiaramente esclusa dalla nota tesi stoica per cui il mondo è soggetto a ferree leggi deterministiche, che implica l'impossibilità che le cose vadano altrimenti, rispetto a come di fatto vanno: ciò contrasterebbe sia con l'assunto per cui tutto ha una causa determinata, sia con la provvidenza divina, che non può che dirigere il corso degli eventi nella miglior maniera possibile, tagliando fuori così ogni opzione alternativa<sup>50</sup>. L'autodeterminazione, invece, era stata oggetto di notevole attenzione presso gli Stoici, ma non coincide con la nozione di libertà, bensì con la legittimità di attribuire all'agente la responsabilità morale delle sue azioni: io sono responsabile di una certa azione o decisione in quanto, pur non potendo agire diversamente da come faccio, quell'azione o decisione è determinata dal mio carattere, e non da qualche costrizione esterna. E il mio carattere costituisce una maniera unica e peculiare di rispondere alle rappresentazioni provenienti dall'esterno. Questo punto era espresso da Crisippo con una celebre analogia: un cilindro non ha modo di sottrarsi ad una spinta esterna, così come un uomo non può fare a meno di ricevere stimoli dall'ambiente circostante; ma la reazione del cilindro, che consiste nel rotolare, dipende dalla sua forma, ed è perciò diversa da quella che avrebbe, per esempio, un cubo, sottoposto alla stessa spinta; allo stesso modo, ogni agente risponde alle sollecitazioni esterne in una specifica maniera, che è

<sup>49</sup> Diog. Laert. VII 121-122 (=SVF III 355).

<sup>50</sup> Alex., *De Fat.* 22 e 34 (in part. 206, 9-12); Plut., *De Stoic. Rep.* 23, 1045b-f (parzialmente in SVF II 973); Nem., *De Nat. Hom.* 35, 258 (=SVF II 991) e i passi riportati in SVF II 912-933.

conforme al suo carattere e diversa da quella in cui reagirebbe qualsiasi altro agente<sup>51</sup>.

La nozione stoica di ἐλευθερία è dunque molto diversa dai due sensi che *prima facie* potremmo essere tentati di attribuire alla 'libertà': non si è liberi né quando si è capaci di scegliere di agire indistintamente in un modo oppure in un altro; né perché siamo in grado di determinare le nostre azioni ponendoci come loro principio e sottraendoci ai condizionamenti esterni. Si è liberi, invece, quando non ci si lascia dominare da ciò che non rientra nel bene – compresa la salute, le ricchezze, il fatto di non dipendere da un padrone, ecc., che sono indifferenti per il raggiungimento della virtù<sup>52</sup> – ma si obbedisce solo alla ragione. E poiché la razionalità del saggio coincide con quella divina, che regge l'universo, la libertà può essere ricondotta ancora alla ὁμολογία: agire in base alla propria razionalità significa omologarsi al modo di agire della natura, accettando di buon grado tutto ciò che accade. Varie fonti presentano Zenone che ringrazia la sorte per aver affondato la sua nave carica di merci, e averlo così indirizzato alla filosofia<sup>53</sup>. A Cleante viene poi attribuito uno dei contributi più celebri in questo contesto:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμί  
διατεταγμένος, / ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος ἦν δέ γε μὴ θέλω, / κακὸς γενόμενος, οὐδὲν  
ἤττον ἔψομαι.

Guidami, o Zeus, e anche tu, o Destino, / dove sono da voi collocato /  
Seguirò senza indugio; se non voglio, / dopo essere diventato malvagio, dovrò  
nondimeno seguirvi<sup>54</sup>.

Seneca, dopo aver tradotto questo passo in latino, aggiunge:

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*

Il destino guida chi è propenso, trascina chi è riluttante<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Cic., *De Fat.* 41-45 (=SVF II 974); Gell., *Noct. Att.* VII 2 (=SVF II 1000). Dell'ampia bibliografia relativa a questo tema mi limito a segnalare A.A. Long, *Freedom and determinism in the Stoic theory of action*, in *id.* (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 173-199; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998, R. Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Ashgate, Aldershot 2005.

<sup>52</sup> Sugli indifferenti si vedano i passi raccolti in SVF I 191-195; III 117-168; cfr. almeno M. E. Reesor, *The 'indifferents' in the Old and Middle Stoa*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 82 (1951), pp. 102-110; I. G. Kidd, *Stoic Intermediates and the end for man*, «Classical Quarterly», 5 (1955), pp. 181-194 [ristampato in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 150-172]. Sulla posizione eterodossa di Aristone di Chio, in merito al problema degli indifferenti, cfr. inoltre A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 142-207.

<sup>53</sup> Si vedano i passi raccolti in SVF I 277.

<sup>54</sup> Epitt., *Ench.* 53 (=SVF I 527), traduzione modificata da Epitteto, *Tutte le opere*, cit.

Infine, a Zenone e Crisippo viene attribuita una altrettanto celebre similitudine:

Καὶ αὐτοὶ δὲ (scil. Chrysippus et Zeno) τὸ καθ' εἰμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἔάν ἢ ἐξηρημένος κύων, ἔάν μὲν βούληται ἔπεσθαι, καὶ ἔλκεται καὶ ἔπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἰμαρμένης]· ἔάν δὲ μὴ βούληται ἔπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δῆπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν.

Crisippo e Zenone confermarono la tesi per cui tutto avviene per destino avvalendosi di tale esempio: se un cane viene legato a un carro, nel caso che voglia seguirlo, allo stesso tempo è trascinato [da esso] e [lo] segue [alla stessa andatura], attuando la sua autonomia in accordo con la necessità (ossia con il destino); nel caso che, invece, non voglia seguire [il carro], sarà comunque costretto [a farlo]. Lo stesso [vale] senza dubbio per gli esseri umani: infatti anche quando non vogliamo lasciarsi guidare, saranno comunque costretti ad andare incontro al destino<sup>56</sup>.

Al di là delle questioni interpretative specifiche, che qui tralasciamo per ragioni di spazio, il quadro generale che emerge da questi brani è chiaro: il mondo è soggetto a leggi deterministiche, che tuttavia sono dirette da un disegno provvidenziale. L'uomo non può in alcun modo modificare il corso degli eventi: se anche volesse opporsi al destino, questo lo trascinerrebbe a forza nella direzione stabilita. La libertà del saggio consiste dunque nell'accettazione di ciò che accade, dettata dalla duplice consapevolezza che da un lato sarebbe vano cercare di mutarne il corso, e dall'altro che tale corso obbedisce a un disegno razionale, che il saggio riesce, almeno in parte, a comprendere, avendo raggiunto il massimo grado di conformità ad esso.

Sapienza *Università di Roma*

[manmazze88@gmail.com](mailto:manmazze88@gmail.com)

---

<sup>55</sup> Sen., *Epist.* 107.11 (=SVF I 527).

<sup>56</sup> Hipp., *Philos.* 21, p. 571, 11 (=SVF II 975). S. Bobzien, *Determinism and Freedom*, cit., pp. 351-357, ritiene che questo brano non riferisca l'opinione dello Stoicismo antico, ma contenga tesi risalenti all'epoca di Epitteto. Questa tesi è stata tuttavia contestata da R. W. Sharples, *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, in C. Natali-S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 197-214.