



Dodicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:

«*Felicità e cultura dell'anima*»

Stresa, Colle Rosmini, 24-27 Agosto 2011

La felicità necessaria negli Stoici

Roberto Radice



1. Felicità necessaria è una espressione bivalente: e può significare a) tanto il principio che la felicità deve o può essere per tutti gli esseri, b) quanto il fatto che essa deve commisurare il libero volere degli uomini con orizzonti e con realtà che liberi non sono, quali appunto sarebbero le realtà naturali, oggetto della scienza fisica. Siccome l'uomo è anche un corpo naturale in lui rischiano di scontrarsi due principi opposti: quello di libertà e quello di necessità a cui riconduciamo il mondo corporeo.

La prima interpretazione di *Felicità necessaria* sembra essere inadeguata per difetto (in quanto non tiene conto della libertà e della specificità degli esseri che ne sono provvisti), la seconda porta certamente ad una aporia, in quanto confronta la libertà con un principio antitetico che può annullarla.

A noi interessa il secondo significato perché è quello che si storicizza nella tradizione stoica ed è di portata universale. Pertanto; in questa fase del discorso consideriamo come equivalenti felicità e libertà, per sottolineare la prospettiva antropica della sua natura.

tolineare la prospettiva antropica della sua natura.

2. Intanto si deve notare che l'aporeticità del rapporto fra la necessità e la libertà umana fu fin dall'inizio noto agli Stoici sicché non si può sostenere e nemmeno supporre che questi filosofi volessero o potessero eludere il problema e tanto meno minimizzarlo. Dice Cicerone certo in polemica con Crisippo:

«qui introducunt causarum seriem sempiternam (Chrysippus) in mentem hominis, voluntate libera spoliata, necessitate fati devinciunt¹».

Ancor più radicale è la critica di Gregorio (*Contra fatum*), che certamente ricapitola e sintetizza mol-

1. Incatenano la mente dell'uomo alla necessità dei fati dopo averla privata della libera volontà (*De fato*, in *Stoicorum Veterum Fragmenta* [d'ora in poi *SVF*], Ioannes von Arnim [ed.], B. G. Teubneri, Stutgardiae 1964, cap. XI, II, 954, p. 831. Cfr. anche *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002).

te delle obiezioni precedenti:

«“Ogni cosa – direbbe lo stoico – è determinata dalla necessità del destino e il destino governa gli esseri, e tutto ciò che esiste si piega alla sua decisione”. Inoltre, dallo stesso destino “dipendono sia la virtù che il vizio ...” e “quindi non dipende da noi di scegliere in modo libero quello che vorremmo”, al punto che anche la conversione al Cristianesimo avverrebbe o non avverrebbe, indipendentemente da ogni mediazione o predicazione, o scelta solo che il destino l’avesse voluto».

Quindi in tutto il loro pensiero, certamente fin dalle origini, i nostri filosofi operarono *sotto la pressione dei critici*, e nella consapevolezza della natura antitetica della libertà e della necessità, e forse nella convinzione di averla già superata in una sorta di compatibilità strutturale che cercheremo di illustrare, se pure per sommi capi.

3. Non si dimentichi che l’intento degli Stoici e dei filosofi ellenisti fu quello di *realizzare una morale consolatoria* per offrirla all’uomo greco in un momento difficile della sua storia nel quale pativa i danni di una profonda crisi di identità: la terapia della filosofia Stoica consisteva sostanzialmente nell’affrancare l’uomo dalla precarietà degli eventi e dalla volubilità della storia fondando l’etica sulla fisica, cioè ancorando la riflessione sulla felicità e la virtù a quella sulla natura umana (ossia all’antropologia) e quest’ultima, a sua volta, alla essenza del mondo (ossia alla fisica–cosmologia).

D’altra parte, una tale opera di fondazione era allora (ed è tutt’ora) la ragion d’essere della filosofia morale la quale di per sé non avrebbe altro titolo per pronunciarsi sull’uomo se non quello di considerarlo come parte dell’universo mondo: altrimenti perché non lasciare la cura dell’uomo agli psicofarmaci, alle neuro scienze e perché non affidare la direzione dei suoi comportamenti alla psicologia, alla psicanalisi, all’antropologia culturale, o anche alla sociologia, discipline che oggi come oggi godono di una maggior dignità scientifica e di maggiori simpatie rispetto alla Filosofia?

Perché – vorremmo rispondere – è proprio in questa percezione sintetica dei fatti umani che la morale filosofica rendeva e rende qualificati, credibili e saldi i propri referti e nello stesso tempo riesce o per lo meno prova a strappare l’uomo alla precarietà del suo stato e alla debolezza della sua condizione.

4. Anche storicamente la storia della morale filosofica ha seguito questo sviluppo e il passaggio dalla sofistica a Socrate e poi a Platone - Aristotele può essere concepito anche come un’evoluzione dalla morale comportamentale a quella antropologica e da ultimo a quella metafisica. In tal senso, l’Ellenismo in genere e gli Stoici in particolare non fecero che seguire una linea di tradizione consolidata e non inventarono nulla se non un capovolgimento delle gerarchie delle discipline coinvolte dando massimo rilievo alla morale e usando la fisica e la logica come apparati di sostegno.

Mi soffermo un poco su questi principi generali perché non è assurdo credere che nell’Ellenismo i sistemi di supporto (logica e fisica) fossero in qualche misura scelti in ragione della loro proiezione etica, cioè per quel tanto che potevano dare forza e sostanza alla terapia dell’anima. Ma se le cose stanno in questi termini per quale motivo gli Stoici cercarono un fondamento così insicuro per la loro etica che l’avrebbe fin dall’inizio esposta al rischio d’essere priva di “libera volontà” (*libera voluntate spoliata*), cioè d’essere impossibile, inutile e impraticabile?

La posizione stoica parrebbe ancor più incomprensibile se si tiene conto che, ad esempio, il sistema aristotelico, che pure riconosceva ampio spazio alla causalità, ne riconosceva uno altrettanto ampio all’accidente e quindi tollerava che in un universo preordinato e necessario ci fosse spazio per qualcosa che poteva essere o non essere, essere in un modo piuttosto che in un altro:

«l’accidente – dice Aristotele – non implica necessità e come tale può anche non essere»².

Di conseguenza, nell’universo di Aristotele, anche ogni scelta umana poteva seguire o contrastare le regole di natura, almeno in via di principio. Una ragione di più per credere che l’opzione degli Stoici per il determinismo fu senza alcun dubbio consapevole e meditata, perché comportava l’abbandono di un sistema di per sé compatibile con una morale della scelta.

2. ARISTOTELE, *Fisica*, 256 b 9 e seguente. Cfr. anche ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, pp. 420-421.

5. E inoltre il loro determinismo fu straordinariamente duro al punto da meritare il nome di *necessitarismo* quasi fosse una forma di determinismo potenziato, dominato dal concetto della catena delle cause (*eirmos aitiòn*) che è il termine con cui abitualmente i filosofi del portico traducevano l'azione del logos nell'universo.

La formula più semplice che esprime l'universale principio di causalità è che:

«ogni fenomeno ha un suo precedente, dal quale dipende come da una sua causa»³.

Ciò comporta tre conseguenze:

- I. che non può esistere una causa prima
- II. che è impossibile che qualcosa si realizzi senza una causa previa
- III. che è impossibile ogni alternativa allo stato di fatto II 945/1 (821)

La prima posizione che è decisamente antiaristotelica (contro la teoria del primo motore immobile) non è disposta ad ammettere alcun ordine di priorità né gerarchia né punto di inizio fra le cause e porta alla cosiddetta *teoria dell'eterno ritorno*, ossia del ripetersi sempre uguale dell'universo al punto che dopo la dissoluzione del cosmo (*ekpyrosis*) ritorneranno (al seguito *della palingenesi* e *dell'apocatastasi*) le stesse cose e addirittura gli stessi uomini a vivere le stesse vicende. Questa sconvolgente monotonia è una conseguenza diretta del primo principio da noi ripreso da Crisippo il quale comporta «che non possa esistere una causa prima» perché in tal modo ci sarebbe una causa incausata. E questo è impossibile, perché se si ammettesse un movimento senza causa, il cosmo – come dice Crisippo – si frantumerebbe, andrebbe in pezzi, e «perderebbe la sua unità che consiste nell'avere un unico ordine e un'unica direzione»⁴.

Qui, diversamente che nello Stagirita, nel quale si tratta del movimento e del mutamento del mondo e non della sua sostanza, sembra essere in gioco l'esistenza stessa dell'universo tanto che – osserva a buona ragione Alessandro nel *De fato* – «per gli Stoici sostenere che una realtà può generarsi senza cause è ugualmente assurdo che dire che qualcosa può venire dal nulla». Da ciò deriva il principio di necessità (l'*heimarmene*), quello che sopra chiamavamo *principio dell'impossibilità dell'alternativa*.

5a. Credo che questa di Alessandro non sia affatto un'iperbole e che effettivamente negli Stoici *l'eziologia in ultima istanza si identifica con l'ontologia quasi totalmente assorbendola*.

Vediamo allora che cosa intendevano per *causa* questi filosofi .

- I. *L'aitia, sostenevano, è ciò che fa essere qualcosa, ossia ciò che ha un certo effetto, ma non un qualsiasi effetto bensì proprio quello (o quelli) che gli competono*: per tale ragione, con Crisippo, si deve ritenere che «l'essere provvisto di una data natura non può che causare quegli effetti o movimenti che effettivamente si hanno». Si comprende allora che la connessione – cioè la catena – delle cause determinata da un siffatto fondamento non ha nulla di diverso dalla *Ragione Assoluta dell'Universo*, cioè dal *Logos principio* e, unitamente ad esso, dalla regola del suo sviluppo. Sottolinea infatti il filosofo stoico «è impossibile che a condizioni uguali sia della causa sia del causato gli eventi si realizzino a volte in un modo a volte in un altro» (o come direbbe Aristotele, è impossibile che si realizzino accidentalmente).
- II. Oltre a questo *la causa è corpo*⁵, anzi, per essere precisi *tutto ciò che è causa attiva è corpo*⁶.

Con questo si instaura una stringente progressione logica, articolata nelle seguenti posizioni:

tutto ciò che agisce ed è attivo è un corpo⁷

tutto ciò che agisce è corpo⁸

3. Cfr. SVF, II, 945.

4. *Ibid.*

5. Cfr. ZENONE, in SVF, I, 89, 90.

6. Cfr. ANTIPATRO DI TARSO, 16, 1457; DIOGENE DI BABILONIA, 18, 1389.

7. SVF, I, 387-533.

8. SVF, II, 140-363.

tutto è corpo⁹.

L'argomentazione conduce alla ammissione di un principio attivo e di uno passivo¹⁰ e al riconoscimento che, se la materia è il principio passivo, il logos è il principio attivo, ovvero l'origine di ogni singolo ente, corrispondente al fuoco pneuma animatore del mondo. Tali concetti furono di fatto condivisi da tutti gli Stoici antichi, da Zenone, a Cleante a Crisippo e pure dai loro diretti discepoli come ad esempio Archedemo di Tarso.

In tal modo *l'identificazione della causa con l'essere* (cioè col corpo) può dirsi completata nella costituzione di una specie di *ontologia energetica* la quale fisicamente si materializza nel fuoco primigenio, ma in prospettiva filosofica più generale si spinge ad *identificare l'essere con l'agire*.

Se il carattere emergente è quello della energia materiale (del principio attivo sul principio passivo) è evidente che questa non può essere avulsa dai singoli esseri e di conseguenza non deve essere né trascendente (come erano le Idee platoniche) né *solo originaria*, cioè all'inizio della serie (come era per Aristotele), ma doveva essere dentro alle cose stesse come «Logos dovunque diffuso plasmatore della materia informe»¹¹.

Il cosmo stesso – dove l'uomo con la sua specifica libertà deve pur inserirsi – appare come un vivente¹² dotato di sensibilità ed intelligenza¹³ e nel cosmo l'essere umano deve collocarsi *non tanto secondo una logica determinista* (come l'effetto di una pregressa serie di cause e l'anticipatore di una successione di cause) ma secondo una logica organica (cioè come il membro di un organismo, un elemento dell'armonia del cosmo, *per così dire in presa diretta col tutto, assolutamente coinvolto in esso*). A questa logica - che costituisce la vera novità della visione stoica – ho dato il nome di necessitarismo intendendo il termine come l'equivalente di un *determinismo organico*.

Il determinismo – inteso alla maniera della Fisica aristotelica – non aveva la pretesa di essere assoluto né universale, e poi aveva carattere seriale secondo un andamento lineare in cui le cause compaiono in forma gerarchica e numerabile: in esso il movimento si spostava da movente a mosso in quanto *distinti e a contatto* in maniera tale che la serie di causa effetto non poteva essere illimitata altrimenti il moto non si sarebbe mai diffuso per tutto l'essere.

Invece, nello Stoicismo sostanzialmente non si fa differenza fra il motore e il mosso e non c'è una specifica individualità delle cause. Ci aiuterà a comprendere la peculiarità del sistema stoico una proiezione nella concezione contemporanea del determinismo che noi realizziamo sotto la guida di Matteo Giannasi in un articolo dell'eccellente volume miscelaneo *La catena delle cause*.

Dice lo studioso:

«Probabilmente il cambiamento più radicale nel significato di causa avvenne durante il XVII sec [sotto l'influenza dallo Stoicismo] in cui emerse una forte tendenza a considerare le ... cause non come *iniziatori attivi di un cambiamento*, bensì come *nodi inattivi in una catena nomologica di implicazione ...*»¹⁴.

Nella sostanza, per i Filosofi del Portico non c'era che un unico agente causale, armonizzante, attivo su tutti i fronti del cosmo, in tutte le parti dell'essere, esattamente come il principio di vita agisce sulle parti di un corpo. Questo significa che esiste una sola causa e infinite manifestazioni di essa e da ultimo l'essere stesso coincide con l'energia che lo costituisce.

A tal punto meglio si comprende il significato del *necessitarismo stoico*, e, per così dire, la sua natura "esagerata", però rimane irrisolta – ed anzi, semmai, aggravata – la difficoltà a coordinarlo con la libertà umana.

9. SVF, II, 140-363.

10. Cfr. CLEANTE, in SVF, I, 215.

11. SVF, II, 1108 e s.

12. SVF, II, 633 e 645.

13. Cfr. ZENONE, in SVF, I, 111, 113.

14. Cfr. M. GIANNASI, *Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea*, in AA. VV., *La catena delle cause. Determinismo e anti-determinismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, Hakkert, Amsterdam 2005.

6. Ma – a parte tale aspetto – si capisce meglio la funzione fondativa di questa teoria in rapporto all’etica.

In primo luogo il legame “vitale” dell’uomo con l’universo dà alla morale stoica una *universalità veramente sconfinata*, al punto che essa nella sua forma generale, primariamente, è ritagliata non già sulla figura dell’uomo, bensì sulla figura del vivente (in sostanza sul cosmo intero): e quindi, come spiegheremo meglio in seguito, non deve stupire il fatto che si credesse nell’esistenza di virtù e doveri anche per gli animali e, addirittura, per i vegetali.

E poi, in secondo luogo, questo medesimo legame dell’uomo col tutto ha l’effetto di *sottrarre l’individuo alle contingenze* e alle sofferenze della sua vita personale, perché prescrive che la dimensione in cui egli deve realizzarsi – potremmo dire il suo destino di “uomo” – non può essere il particolare, ma l’universale.

Si capisce allora che la fisica stoica addita alla morale quello che dovrà essere il suo piano terapeutico dell’anima umana predeterminando l’attuazione di un *processo sistematico di universalizzazione dell’io*, affinché l’io stesso giunga a cambiare la sua *natura da quella di uomo in quella di saggio*. E ciò avviene semplicemente mutando la percezione che l’individuo ha del mondo in tal modo trasformando l’orizzonte minaccioso del suo destino personale in un orizzonte benefico: *tanto più benefico quanto più ampio è*. E a tale scopo bastano le premesse che abbiamo messo in campo e i termini del *determinismo organico* di cui abbiamo detto: perché se è vero che la catena della cause tiene il mondo e pure ciascuno di noi, è altrettanto vero che le molteplici cause che si dispiegano nel mondo si concatenano fra loro in un’unica Ragione onnipotente fino a «*costituire il migliore dei mondi possibili*»¹⁵. Così il destino di questo mondo è complessivamente e inesorabilmente positivo perché è retto dalla Provvidenza. Crisippo sintetizzerà un tale concetto nella icastica espressione: «*tutto ciò che è fatale è provvidenziale*»¹⁶.

7. Ma – se si porta il discorso alle estreme conseguenze – tutto questo *sembra togliere alla morale ogni carattere pratico e ogni orizzonte operativo*: e non c’è dubbio che così debba essere, una volta ammesso che il bene si attua dovunque per via di provvidenza, ossia si realizza già di per sé, per forza propria e secondo necessità. La libera iniziativa degli uomini non può modificare il destino del mondo, che rimane preconstituito dalla catena delle cause; e non solo l’uomo non può agire sulle sorti del mondo, ma neppure su quelle della storia, e perfino non riesce ad incidere sugli esiti della propria individuale vicenda. Ciò è talmente vero che per lo Stoico, da un lato la realtà è sempre nelle mani della Provvidenza (sicché l’efficacia della libera azione umana pare essere nulla), dall’altro uno stolto e un saggio possono compiere le medesime identiche azioni eppure l’uno essere perdutamente immorale mentre l’altro moralmente perfetto: dal che si deduce che l’azione umana non solo è di per sé inefficace ma anche inespressiva della vera natura di chi la compie.

Anzi per essere più rigorosi, per gli Stoici *non esistono azioni virtuose*, ma solo *intenzioni virtuose*, perché l’atto di per sé e nei suoi effetti resta eticamente indecifrabile e non può dire nulla della natura interiore di chi lo compie. E a rigore e in astratto lo stesso vale anche per i canoni della virtù (per i codici morali) tanto è vero che il saggio appare svincolato dalla legge morale come fosse una sorta di legge incarnata (fonte di morale e non soggetto alla morale)¹⁷.

8. In parole povere questo è un modo per *sprofondare la morale nell’interiorità dell’uomo*. Ed è per questo che Crisippo può identificare la felicità con la virtù (685 A), trasformando ciò che i filosofi concordemente consideravano uno strumento per giungere alla felicità in uno strumento atto a produrla¹⁸, senza coinvolgere alcuna forma di operatività né attendersi alcun esito sul mondo circostante.

Ma, comunque sia, il problema della libertà continuerebbe ad essere irrisolto se non fosse che quest’ultimo passaggio della interiorizzazione dell’etica apre una nuova prospettiva di ricerca, per così dire *una irreversibile via di fuga dal determinismo*, la quale, paradossalmente incomincia proprio nel bel

15. Cfr. CLEANTE, in *SVF*, I, 548.

16. Cfr. CRISIPPO, in *SVF*, II, 962.

17. *SVF*, III, 519, 1247.

18. Cfr. CRISIPPO, in *SVF*, III, 1001.

mezzo del necessitarismo.

9. Osserva Cicerone nel riportare il pensiero degli Stoici¹⁹: se è destino che Socrate muoia in quel giorno, ebbene Socrate morirà in quel giorno e a quell'ora prestabilita, sia che lui lo voglia sia che non lo voglia. Ma se è destino che Edipo nasca da Laio questo non potrà dirsi sia che Laio giaccia con una donna, sia che non giaccia, perché qui si tratta di “fatti connessi”, o come dice Cicerone con un termine divenuto tecnico di *confatalia*. È evidente che ci troviamo in un punto nevralgico della speculazione stoica, posti dinnanzi ad un caso dirimente del rapporto fra la necessità e la libertà, perché se Laio è libero (cioè può non giacere con una donna) la provvidenza non è sovrana e il corso della storia, almeno per un tratto, dipende da un uomo; se invece il futuro è predeterminato (cioè se la tragica vicenda di Edipo dovrà realizzarsi) Laio non ha scelta e, voglia o non voglia, le cause pregresse lo determinano al suo agire come la pronoa ha da sempre fissato.

Tuttavia, l'aspetto più significativo di questo argomento, non sta nella sua esemplarità, ma sta nel fatto che la filosofia stoica nel formularlo sentì il bisogno di catalogare la vicenda di Laio e di Edipo e tutte quelle analoghe ad esse non nella categoria dei *fatalia* (cioè dei fatti determinati direttamente dal destino), bensì in quella dei *confatalia*, cioè fra i fatti connessi al destino, quasi ad indicare l'esistenza di due classi di eventi distinti: gli uni riconducibili alla sfera umana e gli altri al “mondo” nel suo complesso.

Insomma, viene il sospetto che all'interno della filosofia più rigidamente monista che l'antichità ci abbia tramandato corresse una *linea di frattura* che ne minava l'unità, insinuando una forma non marginale di dualismo. Questa idea, in verità, è qualcosa di più di un sospetto e può trasformarsi in una robusta linea ermeneutica se si considera l'evoluzione dello Stoicismo fino alle sue ultime e definitive espressioni: fino ad Epitteto.

10. Il pensiero di Epitteto – considerato come il capolinea e l'apogeo della filosofia del Portico – è costruito su una fisica monista sostanzialmente allineata (se pure secondo una originale sensibilità religiosa) alla tradizionale visione stoica che si basava sull'*ekpyrosis* cioè sulla *reductio ad unum* del cosmo²⁰, sull'eterno ritorno²¹, sul dominio del logos²², e sul potere della Provvidenza anche nelle vicende umane²³. Ma con tre sostanziali differenze rispetto al vetero-stoicismo le quali possono imputarsi in parte ad una personale elaborazione del filosofo, e in parte ad influenze medioplatoniche: mi riferisco a: 1) non immanenza del Dio-provvidenza nella physis, 2) al suo carattere personale e quasi demiurgico e 3) alla limitatezza del suo potere dovuta: a) da un lato alla materia e b) dall'altro lato alla sfera della *proairesis* (ossia la coscienza individuale): la materia prima – a parere di Epitteto – non può dirsi completamente provvidenziale per le sue connotazioni sostanzialmente negative (anche se alla fine sopraffatte dall'azione della pronoa). Il *secondo limite* alla provvidenza consiste nella scelta morale: questa non è neppur essa sottoposta alla provvidenza a motivo della sua libertà. Tuttavia, tali concezioni, non scardinano il concetto stoico di heimarmene, semplicemente gli contrappongono la sfera della interiorità umana che, in quanto tale, sarebbe sottratta alla necessità della provvidenza. La coscienza umana si collocherebbe certamente in un universo necessario, ma come un *corpo estraneo*. E a questo punto la realtà appare duale, fatta di *anima e di materia* che pure in Epitteto non hanno una configurazione ontologica differente e tuttavia sono in costante e insanabile contrasto tanto da rappresentarsi nella forma di un esplicito dualismo. Ma un siffatto dualismo non è fra essere materiale e spirituale ma *fra ciò che è in nostro potere e ciò che non è in nostro potere*. Tale classificazione ha per il nostro filosofo una portata assolutamente universale e *non è circoscritta alla sfera etica o antropologica*.

11. Ora, se l'evoluzione dello stoicismo nello neostoicismo di Epitteto (e in parte anche di Seneca) si conclude in una sorta di *uni-dualismo* (cioè in un dualismo etico impiantato su un monismo ontologico), e

19. Cfr. CICERONE, in *SVF*, II, 956.

20. *SVF*, III, 13, 4.

21. *SVF*, II, 1, 18.

22. *SVF*, III, 13, 7.

23. *SVF*, I, 6, 1.

se la continuità della tradizione del Portico fino a Marco Aurelio non può mettersi in dubbio, perché non ammettere che i segni di questa frattura non fossero già presenti nel pensiero di Zenone Cleante Crisippo e dei loro immediati discepoli? A mio giudizio è ragionevole crederlo e di conseguenza è ragionevole impegnarsi nella ricerca delle fratture del monismo stoico seguendo le tracce del rapporto fra libertà e necessità.

12. *Prima frattura (libertà con e senza scelta)*. Ad una lettura estesa dei frammenti dei primi Stoici risulta che essi dedicarono un considerevole impegno a controbattere le facili obiezioni alla loro morale necessaria, e quindi formularono una serie di argomentazioni, nonché una serie di definizioni della libertà, accompagnate da una minuziosa tipologia delle cause (i critici dello Stoicismo parlavano con un certo disprezzo di uno “sciame” di cause!): tali nozioni nell’insieme costituivano una sorta di armamentario difensivo destinato a neutralizzare le più diverse accuse, ma non a fare sistema fra di loro, sicché spesso risultavano reciprocamente incompatibili.

Nei limiti delle mie conoscenze e dei tempi concessi a questa relazione non avrei difficoltà ad isolare due nozioni di libertà e conseguentemente di felicità: l’una è quella che chiamerei “*la libertà del cilindro*”, l’altra è quella che chiamerei “*la libertà dell’assenso*”.

La libertà del cilindro si merita questo nome, certo non esaltante, a motivo della testimonianza di Gellio²⁴, il quale riferisce:

«Se tu lanci un cilindro di pietra lungo un terreno inclinato e irto, sarai tu stesso l’origine e la causa del suo precipitare, ma poi, quanto prima, quello rotola a precipizio, *non perché tu ne sia ancora la causa, ma perché esso ha in sé, per la forma e per il modo come è fatto, la predisposizione a rotolare*. Ebbene, allo stesso modo l’ordine razionale e necessario del fato dà il là alle cause, ma poi è *la volontà individuale e il carattere naturale degli animi* a prendere il controllo degli impulsi che derivano dalle nostre decisioni e dalla nostra mente e dalle nostre azioni».

Nella metafora qui espressa il lanciatore del cilindro sul piano inclinato rappresenta l’heimarmene, o la provvidenza o la catena delle cause: insomma raffigura il principio della necessità nel mondo. Ma non appena il cilindro – che simboleggia l’assenso, cioè l’organo della libertà dell’uomo – è debitamente sollecitato dalla spinta iniziale e dal piano inclinato, ecco che rotola per conto suo cioè, a detta degli Stoici, è libero. Ora per considerare libero un cilindro solo perché rotola su un piano inclinato occorrerebbe una buona dose di fantasia, a meno che non si consideri la “libertà” come sinonimo di “non – coazione”, o, per fissare il termine ad un livello più profondo, non la si concepisca come il momento della realizzazione della propria natura, o dell’opera propria. In tal senso, ad esempio, la libertà per un giovane non starebbe nel fare quello che gli aggrada – questo semmai sarebbe “capriccio” – ma nel fare quello per cui è predisposto da natura: e se poi si ritiene che l’uomo è un essere razionale, un giovane sarebbe libero solo quando pensa o si istruisce o, meglio ancora, quando fa filosofia. Invece, non sarebbe libero quando si dedica ai piaceri perché così gli aggrada. Il discorso qui espresso, in verità, non è insensato, ma nel contesto in cui si colloca prefigura un *concetto assai debole di libertà e di felicità*, perché è costruito sulla *«forma e sul modo di come un uomo è fatto»* e se questi ultimi dipendono dalle cause pregresse, ancora una volta, tutto si riporta alla heimarmene. Siccome nello scenario ipotizzato il mondo intero risulta diviso fra l’heimarmene e la libera volontà, se ne deduce che della libertà non resta traccia. Nonostante ciò, in questa forma attenuata di libertà, noi potremmo ritenere felice il cilindro in quanto opera in ragione della sua natura.

Ma l’altro tipo di libertà-felicità introdotto dai nostri filosofi non è riducibile a questo ed è molto più consistente. Mi riferisco alla *libertà dell’assenso*. L’assenso è l’accettazione che l’anima razionale dà o non dà ai dati sensibili, decretandone il valore e di conseguenza concedendo ad essi il permesso (o, viceversa, imponendo il divieto) di avviarsi nel successivo processo della conoscenza per dare o non dare forma alla rappresentazione catalettica. Ora, è pur vero che l’egemonico (cioè la parte razionale dell’anima) risponde alla ragione e la ragione ha le sue leggi e le leggi sono necessarie, ma è altrettanto vero che l’uomo può sbagliare, dicendo sì a ciò che non è evidente e dicendo no a ciò che è evidente. Da

24. Cfr. GELLIO, in *SVF*, II, 1000, confermata da Cicerone (cfr. *SVF*, II, 974).

questo appunto nascerebbero le passioni su cui si basa l'etica normativa degli Stoici per la quale l'oggetto percepito [con il suo grado di evidenza] costituisce una causa prossima e non principale.

E poi anche ammesso che nel momento della deliberazione fossero operanti in maniera determinante condizionamenti causali di vario genere, una volta che questi divenissero coscienti (e fossero identificati come condizionamenti) sarebbero di fatto introdotti nella sfera della propria libertà: se possibile potrebbero venir corretti e se non è possibile potrebbero essere accettati o rifiutati: in questi casi la libertà consapevole avrebbe comunque l'ultima parola.

12a. Oltre a ciò, questi concetti vanno inseriti nel pensiero filosofico stoico, che non è statico, ma in progressivo sviluppo, e nel quale l'assenso, da elemento specifico del processo cognitivo diventa un fattore etico via, via sempre più influente: è precisamente in tale prospettiva che si può parlare di assensi *errati*²⁵, o di assenso *debole*²⁶, o *instabile*²⁷ e questi portano rispettivamente all'errore morale o al turbamento o addirittura alle passioni²⁸ o all'ignoranza. Pertanto, se si proietta questa linea di pensiero oltre i limiti del vetero-stoicismo pare ineluttabile il successivo passaggio: dall'*assenso in quanto punto di accesso alla conoscenza* umana viene la *voluntas in quanto punto di accesso alla coscienza* umana, la quale – come va ripetendo Seneca – vanta origini tanto misteriose quanto profonde. La *voluntas* per Seneca non può includersi nel potere della ragione e della scienza, è per sua natura estranea al logos e alle sue regole e per questo è libera. Il senecano «*Velle non discitur*» in un certo senso sancisce e porta a compimento quella frattura che l'irruzione dell'assenso nella gnoseologia stoica a nostro giudizio introduce. In tal modo potremmo dire che la *voluntas* è il primo risultato della secessione dal necessitarismo psicologico. E a nostro avviso una siffatta evoluzione dell'assenso era già in atto nel primo stoicismo, e qui, man mano dilatandosi nella forma e nella estensione, finiva col rappresentare *una interiore adesione ad uno stato di cose, motivata razionalmente in un giudizio*. Del resto è proprio grazie a questa intuizione che Crisippo stabiliva la differenza fra azioni rette e doveri, laddove sostiene: «non compie un'azione retta chi, senza l'assenso della propria coscienza fa un'azione doverosa non volentieri, ma facendo violenza alla propria volontà ...»²⁹.

Ecco quindi illustrata la prima frattura che attiene all'ambito della gnoseologia.

13. La seconda frattura è ancor più profonda e investe tanto la logica quanto l'ontologia. Come il mondo aristotelico pareva aperto e predisposto alla libertà morale nella sua divisione fra il naturale (necessario) e l'accidentale (il possibile) così la logica aristotelica pareva strutturalmente aperta al mondo, di cui in una certa maniera (cioè per via astratta) riproduceva l'aspetto formale. Siccome ogni sinolo (ogni oggetto reale) è costituito da materia e forma, ed ogni forma è astrabile per via intellettuale, essa può venir universalizzata e trattata a sé senza che mai perda del tutto il contatto con le cose, perché è convinzione dello Stagirita che *l'astrazione non travisa la realtà*.

Questo però non avviene nello stoicismo, dove il rapporto fra il significante e l'oggetto significato non è diretto, ma viene mediato da una terza realtà: il significato, cioè, per dirla in termini tecnici, il *lekton*, "l'esprimibile", corrispondente a ciò che può esistere solo in quanto è espresso e che, per il fatto di avere forma universale, ha sede nella mente dell'uomo e non fuori da essa. Ebbene, tali *lekta* – si legge da più parti³⁰ – sono *incorporei*. Questa tesi è davvero sorprendente, soprattutto se si tiene conto che l'identità dell'essere con la corporeità³¹ è per i nostri filosofi praticamente un dogma. Ora, se i *lekta* sono incorporei – considerato che non possono identificarsi col nulla – bisogna «inferire che per gli Stoici essi costituiscono i contenuti di pensiero, in distinzione sia dall'attività che li produce, sia dall'oggetto esterno che ne è il principio remoto»³². Tanto è vera questa distinzione che da un lato i nostri filosofi, o per lo meno

25. Come in SVF, III, 172 e 281.

26. Come in SVF, III, 380.

27. SVF, III, 548.

28. SVF, III, 462.

29. Cfr. CRISIPPO, in SVF, III, 518.

30. Ad esempio in SVF, II, 166.

31. Ad esempio in SVF, III, 487.

32. M. MIGNUCCI, *Il significato della logica stoica*, Riccardo Patron, Bologna 1965, p. 94.

alcuni di loro, sentirono il bisogno di porre una categoria suprema della realtà ancora superiore all'essere che chiamavano "il qualcosa" (ti); e dall'altro lato attribuivano alla categoria dei lekta incorporei, e solo ad essa, il carattere del *vero*, mentre alla categoria del corporeo riferivano la *verità*. Questo perché vero e falso competono ai giudizi, cioè ai contenuti del nostro pensiero, mentre la verità è una qualità della mente e come tutte le qualità è considerata corporea.

A tal punto – sempre secondo Mignucci – «ci si può rendere conto del perché i lekta devono essere annoverati fra le entità incorporee: essi indicano i contenuti della conoscenza, contenuti che, *non essendo individuali*, non possono essere corpi e quindi esistenti. La loro incorporeità pertanto non significa una positiva attribuzione di spiritualità, ma una semplice *manca di esistenza*»³³. La posizione di Mignucci va però precisata alla luce di quanto abbiamo detto all'inizio sulla *ontologia energetica* e sulla sua spinta ad identificare l'essere con l'agire. Sulla base della *ontologia energetica* la categoria dell'incorporeo non contraddice il corporeo come l'essere contraddice il non-essere, ma corrisponde *all'effetto ultimo* (cioè non più seguito da un ulteriore effetto) *dell'agire dei corpi*: prova ne è che gli Stoici chiamavano incorporei, il *luogo* in quanto effetto dell'essere dei corpi, il *tempo* in quanto effetto del muoversi dei corpi, il *vuoto* in quanto effetto del non esserci dei corpi e i *predicati* in quanto effetto ultimo dell'agire dei corpi. Se a questa sequenza vogliamo attenerci, dovremmo ritenere che *i contenuti di pensiero e dei nostri giudizi, sono incorporei perché non sono cause, ossia non godono di alcuna efficacia sul mondo*: sono, di fatto, le conseguenze ultime dell'attività di ragione, *ma eterogenei rispetto ai corpi che costituiscono l'universo*.

14. La terza ed ultima frattura del monismo stoico si trova nel cuore dell'etica, nella teoria della *oikeiosis* che costituisce il fondamento della morale, e, sostanzialmente, l'apice della filosofia del Portico. Per tale motivo questa frattura è di tutte la più significativa.

L'*oikeiosis*, o principio dell'appropriazione, funziona come un a priori etico, potremmo dire quasi di stampo kantiano, se non fosse che non è legato alla sfera umana ma riguarda tutti i viventi, compresi gli animali e le piante: in un certo senso non sarebbe sbagliato dire che per i nostri filosofi anche le piante e gli animali hanno dei doveri e perfino una legge morale da seguire e una propria felicità³⁴.

L'*oikeiosis* si esprime in questi termini:

«appena un essere vivente nasce tende a conciliarsi con se stesso perseguendo quelle cose che contribuiscono a tutelare il proprio essere e ad allontanare la propria fine e tutto ciò che sembra avvicinarla»³⁵.

L'*oikeiosis* è fondamentale perché implica direttamente e in forma stringente: 1) l'universalità dei fondamenti dell'etica; 2) il principio dell'amor sui (dell'egoismo vitale); 3) quello del *sensus sui* (l'autoconsapevolezza); 4) quello dell'amor omnium (la dimensione sociale) e 5) del *sensus omnium* (la dimensione ecumenica e politica). Insomma questa legge riesce a tracciare in forma organica la linea di sviluppo dell'antropologia e della socialità umana in stretta connessione con il regno animale / vegetale di cui l'uomo fa parte.

14a. Tuttavia, quando si tratta di descrivere nei particolari e nella sostanza questo atto originario si ottengono gli esiti che Cicerone riporta nel suo *de Finibus ...*:

«... prima si verifica la propensione dell'uomo per ciò che è secondo natura. Poi, appena l'uomo acquistò l'intelligenza ... e vide l'ordine e per così dire la concordia dei suoi atti ne ebbe una considerazione molto maggiore che per tutte le sue prime predilezioni, e così mediante la conoscenza e la ragione, giunse alla conclusione che in ciò sta quel sommo bene dell'uomo: nell'*homologia* che noi potremmo tradurre con *accordo*. Questa è sì nata per ultima ma soppianta i principi naturali da cui deriva»³⁶.

L'*homologia* corrisponde alla *coerenza morale interiore* o per essere più precisi alla coscienza del-

33. *Ibid.*, p. 99 e seguente.

34. *SVF*, III, 376.

35. *SVF*, III, 182.

36. Cfr. CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, III, 6, 21.

l'ordine che vige nei nostri atti e nei nostri sentimenti e nella *felicità* che ne consegue³⁷. L'homologia, nell'essere umano *non completa ma sostituisce* la natura e come tale è *l'unico bene* e non il *sommo bene*. Ciò spiega la paradossale affermazione dell'etica stoica che fra lo stolto e il saggio non c'è intermedio e che lo stolto agisce sempre in maniera errata³⁸ mentre il saggio sempre in maniera corretta. Inoltre, il principio della coerenza morale fa comprendere l'ulteriore sorprendente affermazione che *non c'è gradazione nei peccati* e « che non delinque in minor misura chi uccide un pollo quando non si deve, rispetto a chi ha strangolato il padre»³⁹. Come si può notare e come peraltro ribadisce lo stesso Epitteto⁴⁰ il fine e la felicità connessa consistono in null'altro che in *un uso conveniente delle rappresentazioni*, nel quale né le azioni conseguenti né tanto meno il loro esito (che sia favorevole o sfavorevole, tragico o innocuo) hanno alcuna rilevanza.

E precisamente in ciò, nell'uomo, sta il superamento definitivo del principio naturale: che mentre *la natura agisce in vista di un fine successivo ancora da realizzare, il saggio agisce per un bene che si realizza nel momento stesso in cui egli agisce*.

Ma, si noti, la contrapposizione non è fra l'uomo e la natura – giacché esistono uomini fermi allo stato naturale, cioè gli stolti, – ma *la contrapposizione è fra il saggio e la natura*. Questa ultima constatazione ci deve indurre ad alcune conclusive considerazioni.

15. Chiediamoci innanzitutto se le fratture che abbiamo descritto devono considerarsi strutturali o accidentali: cioè se sono semplici “incrinature del sistema monistico”, risultato dei colpi inferti dagli oppositori, oppure se fanno parte di un pensiero che – a parte alcuni punti deboli – non perde la sua coerenza anche in questo dualismo. Come si sarà compreso io opto per questa seconda soluzione.

In effetti, il determinismo organico dava forma ad un universo unitario e coeso retto dal sistema delle cause, legate in catena dal logos. Ma quando gli Stoici erano messi alle strette dagli agguerriti oppositori non esitavano a distinguere l'*heimarmene* dal necessario come si legge:

«Gli Stoici sostengono che ciò che è predestinato, per quanto *ineluttabile* (aparabatos) non per questo avviene secondo *necessità*, perché per questi eventi è possibile che avvenga anche il contrario»⁴¹.

Ciò significa che nessuno degli eventi fatali di per sé può dirsi necessario perché il suo contrario comunque non sarebbe impossibile; diventa impossibile per chi si trova coinvolto nella catena, potremmo dire a metà del guado, ma non è tale per chi ne fosse fuori, o al suo inizio. Da questo punto di vista *il logos che pure determina la necessità di tutti gli eventi non è necessitato, ma è assolutamente libero* perché dinnanzi a sé ha tutti i possibili a sua disposizione. Questi però, una volta fissati dalla sua azione divengono necessari. Nella misura in cui l'uomo si avvicina o si assimila al logos i suoi atti verranno iscritti nella catena dei necessari come atti liberi in quanto la provvidenza già prevedeva le scelte umane fin dall'inizio, anche se ne indirizzava gli esiti a suo piacimento. E così se un generale deciderà di combattere una battaglia navale⁴² «questa battaglia non si verificherà necessariamente; e se avverrà in modo contingente, allora la contingenza dell'evento non sarà cancellata dal fatto che tutto avviene secondo il fato»⁴³. E se questo vale per il contingente vale anche per ciò che è libero.

In tal modo si crea una sorta di osmosi bidirezionale fra il libero e il necessario: esiste una necessità che è resa libera non appena viene accettata dalla nostra coscienza (per via dell'assenso) ed esiste pure una libertà che è resa necessaria non appena si inserisce nella catena delle cause.

Ma è evidente che siffatta compatibilità fra il libero e il necessario è tanto meno rilevante quanto più ci si allontana dal logos perché è solo nel logos-principio che la libertà – e di conseguenza la felicità – *diviene totalmente necessità*: nel singolo uomo questo normalmente non avviene. A meno che il singolo

37. R. RADICE, «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 211.

38. Cfr. ZENONE, in *SVF*, I, 216.

39. Cfr. ZENONE, in *SVF*, I, 225.

40. Cfr. EPITTEO, in *SVF*, I, 182.

41. *SVF*, II, 960.

42. *SVF*, II, 961.

43. *SVF*, II, 964.

uomo non si assimili al logos e cioè diventi saggio. Poiché il saggio assume su di sé la volontà del logos, cioè vuole quello che vuole la provvidenza, tutto quanto egli vuole lo realizza. Dunque – dice Crisippo⁴⁴ – tutto quello che il saggio vuole fare, questo gli riesce, e quindi è libero ed anzi è il solo veramente libero, e «nulla fa o subisce per costrizione». Allora «come può essere infelice quello a cui non accade nulla se non quello che vuole?».

Possiamo finalmente concludere che una felicità necessaria per gli Stoici può esistere davvero ma che essa è raggiungibile solo al seguito di un atto (o di un processo) di completa *universalizzazione di sé*. Questa trasforma l'uomo in saggio il quale in tal modo non è più una categoria etica ma *un modo diverso e superiore di essere uomo*: non è quello che l'uomo è talvolta e in rari casi, ma quello in cui l'uomo dovrebbe trasformarsi.

È certo comunque che prima della nascita della razionalità umana, e prima della nascita nell'uomo razionale del perfetto razionale, cioè del *sofos*, nella realtà non c'era dualismo, né libertà né felicità, se non quella del cilindro. La libertà dell'assenso non è *nella* natura umana ma è *dopo* la natura umana, perché è a furia di volersi liberi che ci ritroviamo liberi.

Per tale motivo affermava Epitteto – e su ciò concludo – «se vuoi sei libero», ma non diceva viceversa «sei libero, dunque vuoi».

44. SVF, III, 356.