

# Libero arbitrio

*Storia di una controversia filosofica*

A cura di Mario De Caro, Massimo Mori  
ed Emidio Spinelli

Primo volume

1997

## Indice

Prefazione	13
1. Libertà, libero arbitrio e destino in Platone di <i>Franco Trabattoni</i>	15
Figure del destino	15
Destino e felicità	17
Il significato del mito di Er	19
Libertà e responsabilità	21
Il libero arbitrio coincide con l'ignoranza	26
Il valore della libertà	30
Bibliografia	37
2. Aristotele e il determinismo di <i>Carlo Natali</i>	39
Aristotele fu determinista o indeterminista, o semplicemente non si pose il problema?	39
Alcuni testi rilevanti	40
L'idea aristotelica della contingenza e della finitudine delle catene causali. Le critiche contemporanee	51
Aristotele fu un momento importante di una lunga evoluzione	54
Bibliografia	56

1ª edizione, maggio 2014

© copyright 2014 by Carocci editore s.p.a., Roma

Impaginazione: Imagine s.r.l., Trezzo sull'Adda (MI)

Finito di stampare nel maggio 2014  
da EuroLit s.r.l., Roma

ISBN 978-88-430-7310-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su Internet:  
<http://www.carocci.it>

## Alle radici del libero arbitrio?

### Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche<sup>1</sup>

di *Emidio Spinelli e Francesco Verde*

#### Premesse di metodo

C'è forse la possibilità che, fra i molti cambiamenti di prospettiva e le vere e proprie svolte che caratterizzano il nuovo clima di pensiero inaugurato dalle filosofie ellenistiche, si lascino individuare anche le radici lontane della prima coerente riflessione sulla questione del libero arbitrio?

Questa domanda, anche volendo tener celato il rischio ermeneuticamente pesante di andare a caccia di presunti “precursori” nel mondo antico di qualcosa che ha fisionomia e struttura tipicamente moderne e contemporanee, è sicuramente difficile e implica analisi complesse. Nelle pagine che seguono – senza avere la pretesa di esaurire tutti i nodi problematici, che pure si possono rinvenire fra le pagine epicuree, stoiche o scettico-accademiche e che si addensano intorno alle posizioni relative al tema dell'agire umano o degli spazi disponibili alle sue più o meno libere scelte – si cercherà da una parte di mantenere salda una prospettiva di lettura storicamente accurata e dall'altra di evidenziare peculiarità specificamente attribuibili a questa o quella soluzione, in grado di rivelarsi forse ancora oggi produttive per il dibattito attuale su quello che l'impostazione di ricerca anglofona ama indicare come *Free Will Problem*. Tutto ciò, però, a patto che si eviti «di partire da una serie di definizioni astratte di determinismo/indeterminismo e di loro varie sottospecie, nonché di sottovalutare eccessivamente l'importanza della riflessione di Aristotele» (così, sulla presunta “data di nascita” del problema del “libero arbitrio”, Na-

1. A parte il primo e l'ultimo paragrafo, pensati e scritti di comune accordo dagli autori (così come comune è la revisione finale del contributo), è bene precisare che il secondo paragrafo è dovuto a Francesco Verde, mentre il terzo a Emidio Spinelli. Il lavoro è stato inoltre svolto e portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2009 “Le filosofie post-ellenistiche da Antioco a Plotino” (prot. 2009FSBR7L).

tali, 2009, p. 16, n 14, in polemica con alcune ricostruzioni più o meno recenti: in particolare cfr. Huby, 1964 e Bobzien, 1998a).

Prima di entrare nel dettaglio delle soluzioni proposte dalle singole scuole, bisogna innanzi tutto sgombrare il campo da un equivoco. Sarebbe pretesa vana, metodologicamente scorretta e anacronistica, interrogare le pagine di un Epicuro o quelle di un Crisippo o i poveri resti del pensiero di un Carneade avendo già ben chiaro e operante un precostituito concetto, ad esempio quello moderno, di libero arbitrio (per un primo orientamento in proposito, cfr. senz'altro De Caro, 2004). Ancor più improduttivo, poi, sarebbe il tentativo di usarlo come canone o unità di misura, in base a cui stabilire una sorta di graduatoria di minore o maggior affinità di questo o quel pensatore rispetto a definizioni o sistemazioni interpretative estranee a quel lontano approccio di pensiero. Questo appare forse il limite maggiore della pur accuratissima e dotta ricostruzione della genesi della nozione di "libera volontà" proposta in Dihle (1982), ma ancora operante anche in autori fra loro molto lontani (cfr. ad esempio Ryle, 1982 e Arendt, 2009, spec. *Parte seconda. Volere*): è quanto viene giustamente sottolineato, in sede introduttiva, nel bellissimo volume di Frede (2011), pubblicato postumo grazie all'interessamento e alla solerzia di Anthony Long, le cui pagine hanno rappresentato un sicuro e costante punto di riferimento, soprattutto nella ricostruzione delle posizioni stoiche (cfr. *infra*, pp. 71-87; sulla questione cfr. anche i contributi di Kahn, 1988; Irwin, 1992; Mansfeld, 1991, nonché Horn, 1996).

Insomma, sarebbe disastroso, sul piano di una produttiva ricostruzione delle opzioni filosofiche ellenistiche, volerle costringere dentro la "camicia di Nesso" di un dibattito moderno (e contemporaneo) impostato secondo strutture epistemologiche e scelte teoriche diverse, in alcuni casi forse perfino incommensurabili. Ciò non significa che alcuni aspetti di questo dibattito non possano essere utilmente illuminati proprio da una prospettiva di lettura antica quale quella offerta da epicurei, stoici, membri dell'Accademia scettica, che comunque si muove senza trascurare nozioni come quella di libertà di decisione, di scelta e di responsabilità morale, ma che nello stesso tempo si rivela, come vedremo subito, così peculiarmente altra e originale.

Una seconda e conclusiva considerazione può forse essere utile per illuminare meglio i presupposti che sorreggono la lettura ellenistica dell'intraccio fra libertà, intesa come autodeterminazione umana, e struttura più generale della realtà, considerata tanto nella sua costituzione ontologica

quanto nel suo ordinamento cosmologico o nella sua fisionomia etica. Ciò che non può mai essere dimenticato, pur senza enfatizzare il ruolo di un presunto "mutamento epocale" segnato dal comparire di ciò che da Droysen in poi siamo abituati a chiamare "ellenismo", sono le mutate condizioni storiche e politiche che sembrano caratterizzare tale periodo<sup>2</sup>. In tal senso, infatti, il ridimensionamento (e in certi casi addirittura la distruzione) dell'indipendenza socio-politica delle *poleis* sembra contribuire in modo preponderante alla diffusione di un sentimento di incertezza. Esso rafforza l'idea secondo cui la libertà umana si trova sempre sotto scacco, in balia di forze oscure, che possono assumere – e assunsero di fatto – nomi diversi (caso, *tyche*, Fato, *Moirai*, *Anagke* e così via). A questo mutato quadro sociale, politico e antropologico cercano di dare risposte le filosofie ellenistiche, non solo proponendo grandi quadri sistematici di spiegazione della realtà, entro cui vanno dunque ricondotte anche le più specifiche tesi relative al "libero arbitrio", ma adottando una sorta di "torsione esistenziale", che porta a escludere la sfera esterna dal controllo diretto dell'individuo e a privilegiare piuttosto, con sfumature e tonalità teoriche diverse, la vita interiore, l'ambito privato del sé quale fondamentale luogo di autorealizzazione.

### Atomismo, libertà e autodeterminazione in Epicuro

Quando si riflette sul concetto di "libertà" nell'epicureismo (per un primo orientamento cfr. Furley, 1967; Englert, 1987; O'Keefe, 2005; nonché Hossenfelder, 2007 e Verde, 2013b), si pensa subito a una delle dottrine più enigmatiche che il pensiero antico abbia trasmesso: il *clinamen*. È noto che negli scritti superstiti di Epicuro non vi è alcuna traccia di questa dottrina, ma un lungo passo del II libro del *De rerum natura* di Lucrezio rappresenta indubbiamente la testimonianza più dettagliata a riguardo. Non tutti gli interpreti, in realtà, sono stati convinti dell'assenza del *clinamen* o *paregklisis* nei testi epicurei; è rimasto celebre il tentativo di Ettore Bignone di inserire nel testo dell'*Epistola a Erodoto* un riferimento

2. Sulla genesi e sulla fisionomia concettuale della categoria storiografica di "ellenismo" cfr. soprattutto Canfora (1995) e i saggi raccolti in Zecchini (2013); per alcune – sensate – riserve critiche al paradigma droyseniano cfr. tuttavia Isnardi Parente (1978).

alla declinazione atomica che, tuttavia, non aveva nulla a che vedere con la “legittimazione” della *libera voluntas* offerta da Lucrezio nel *De rerum natura* (II 256) e, quindi, per esprimersi con Karl Marx (1979, p. 39), con l’introduzione di «quel *quid*» interno agli atomi capace di «contrastare e resistere». Bignone (1920, p. 79, n 1), osservando la presenza di una lacuna al § 43 dell’*Epistola a Erodoto* e fondandosi tanto su Lucrezio quanto su un luogo dossografico di Aezio (fr. 280 Usener), integrava la supposta lacuna inserendo un riferimento al movimento degli atomi per deviazione oltre a quello retto/perpendicolare e a quello per rimbalzo dovuto all’urto. Lo studioso giungeva a tale conclusione anche perché, dato che «del *clinamen* non si parla in nessun altro luogo dell’epistola, cosa questa assai singolare, trattandosi di una teoria importantissima», non trovava luogo migliore per poterne parlare «se non qui».

Tale proposta di integrazione testuale appare piuttosto arida: per questo motivo è stata poco seguita e apprezzata dagli interpreti; anzi, lo stesso Bignone (1973, II, pp. 415-8) poi la abbandonò. È significativo, però, che questo studioso si sia posto il problema della presenza della dottrina del *clinamen* già a partire dall’*Epistola a Erodoto*. Non va trascurato che, seppure nell’*Epistola* vi fosse stato tale riferimento alla *paregklisis*, il problema della relazione tra la deviazione e la *fatis avolsa voluntas* di Lucrezio (II 257) sarebbe rimasto aperto: una volta ammessa l’integrazione di Bignone, la *paregklisis* verrebbe chiamata in causa come una delle tre tipologie del movimento degli atomi, senza alcun cenno alla questione della “libertà”. Si osserva, dunque, da un lato, la complessità intrinseca del concetto epicureo di libertà, dall’altro, la necessità di inserire il problema della libertà all’interno di una “trama evolutiva”, che va ammessa anche nel caso dell’epicureismo, al fine di comprendere la comparsa e lo sviluppo di talune dottrine. Nelle pagine seguenti, quindi, si tenterà di delineare in sintesi i caratteri principali del concetto epicureo di “libertà” che, come si vedrà, è bene considerare nei termini di “autodeterminazione”.

È probabile che la principale difficoltà incontrata da Epicuro nel riconoscere all’essere umano una fonte di “libertà” intesa, appunto, come “autodeterminazione” fu, in qualche modo, il suo stesso sistema materialistico. Il sistema di Epicuro, infatti, si basa sull’esistenza eterna e immutabile di atomi materiali infiniti (ma dotati di un numero per quanto inconcepibilmente elevato, pur sempre limitato di forme) e del vuoto, che è l’unica entità incorporea esistente. Evidentemente il binomio con-

cettuale “materia”-“libertà” costituiva una difficoltà importante che Leucippo e Democrito avevano, per così dire, “risolto” assumendo un forte e convinto determinismo (Sedley, 2011, cap. 5.1). Aezio (Diels/Kranz = DK 67 B 2) trasmette un frammento dell’opera *Sull’intelletto* (*Peri nou*) di Leucippo dove si legge che nulla che sussiste (*ouden chrema*) accade invano, ma tutte le cose (*panta*) conseguono dalla ragione (*ek logou*) e sotto necessità (*hyp’anagkes*). La posizione leucippea è accolta da Democrito per cui, come testimonia Diogene Laerzio (= DL IX 45 = DK 68 A 1), tutte le cose (*panta*) si generano secondo necessità (*kat’anagken*); si tratta di quella necessità che Democrito identificava con il vortice (*dine*) che presiede alla generazione di tutte le cose (*genesis panton*) (cfr. Perilli, 1996, cap. IX). Mentre in Leucippo si osserva la convergenza di ragione/razionalità e di necessità nella costituzione di un unico principio, Democrito definisce esplicitamente la necessità come vortice, un principio motore di movimento e di aggregazione degli atomi, all’interno del quale essi si organizzano autonomamente, principalmente a seconda del peso<sup>3</sup>.

Epicuro non intende scivolare in un determinismo fisico che avrebbe messo a dura prova la possibilità di agire. Un determinismo di questo tipo avrebbe fatto sì che si fosse sempre e già precedentemente determinati dal livello fisico-materiale, ossia da quegli atomi strutturati in modo progressivamente più complesso che costituiscono tutte le cose. Epicuro, al fine di scongiurare il rischio di concedere anche un minimo margine alla necessità e al determinismo (sebbene ciò non escluda che perfino in Epicuro possa esserci un “buon uso” della necessità, cfr. Morel, 2013), secondo la testimonianza di Cicerone, negava la validità del giudizio disgiuntivo, in quanto avrebbe concesso che una delle due alternative fosse logicamente necessaria (cfr. Cic. *ND* I 25, 70; *Fat.* 21 [= fr. 376 Usener]; Sedley, 2005; Warren, 2006). Ciò mostra l’attenzione profusa da Epicuro nel salvaguardare un margine, quanto più possibile ampio, di autodeterminazione; per fare questo, ovviamente, non era sufficiente negare la necessità logica della proposizione disgiuntiva, ma occorreva confrontarsi seriamente con il “pericolo” a cui il riduzionismo fisico avrebbe condannato qualunque tentativo di salvaguardare un possibile concetto di libertà.

3. Cfr. anche DL IX 31 = DK 67 A 1; a riguardo cfr. Morel (2000, pp. 16-31, nonché 2005), per una visione “meno rigoristica” del determinismo democriteo, che lascia un certo spazio perfino alla sorte e al fortuito (su cui cfr. DK 68 B 119).

La nozione di "libertà" in Epicuro, pertanto, deve essere intesa come (tendenziale) indipendenza dalla struttura atomica che, come nel caso di ogni aggregato, costituisce la *dianoia*, ovvero, con Lucrezio, la *mens*. Il concetto epicureo di libertà converge con la possibilità riconosciuta al "soggetto" di autodeterminarsi indipendentemente dalla rigida (e ineludibile) struttura atomica che lo costituisce e, dunque, di compiere azioni che non sono necessitate da altro se non da sé stessi. È difficile ammettere che Epicuro (anacronisticamente) si fosse posto e avesse eventualmente risolto quello che in termini moderni è il cosiddetto *Free Will Problem* (legato alla libertà di decisione, di scelta e alla responsabilità morale), proprio perché la specifica "categoria" epicurea di "libertà" deve essere ricompresa nelle nozioni di "autonomia" e di "indipendenza" delle nostre volizioni (cfr. Bobzien, 2000).

Secondo Epicuro si tratta di concetti essenzialmente evidenti (cfr. Hourcade, 2006), come si evince da un noto passo del libro XXV dell'opera *Sulla natura* (Laursen, 1997, p. 35). Il fatto che nelle azioni umane si diano reciproche correzioni, lodi e biasimi costituisce la prova che coloro che adottano tali "pratiche sociali" confidino fermamente nella propria responsabilità. Costoro sono consapevoli che se tutto dipendesse dalla necessità o dalla propria costituzione fisico-materiale, il biasimo o l'elogio sarebbero pratiche sociali prive di senso. Allo stesso modo, le correzioni reciproche di tipo morale, per esempio, sarebbero azioni vane e prive di qualunque autentica motivazione: che senso avrebbe, infatti, lodare, biasimare o correggere moralmente un'altra persona, se non si danno né responsabilità, né imputabilità delle proprie azioni né, di conseguenza, un autonomo potere causale capace di determinare i propri comportamenti? Forse, però, è necessario parlare prudentemente di "tendenziale" indipendenza (anche se forse Epicuro non lo avrebbe fatto), in quanto il livello atomico-materiale rimane assolutamente fondamentale e inaggrabile.

Come già accennato, questa particolare nozione di autodeterminazione va considerata in opposizione al determinismo leucippo-democriteo. Diogene di Enoanda (un epicureo del II sec. d.C.) testimonia non solo che su alcuni punti dottrinari Democrito commise degli errori, ma soprattutto che non dotò gli atomi di alcun movimento libero, che in effetti venne scoperto solo da Epicuro con il *clinamen* (cfr. rispettivamente Diog. Oen. fr. 6 II 9-III 1 Smith e fr. 54 II 3-III 9 Smith). La testimonianza di Diogene è assai chiara. Democrito, a differenza di Epicuro, non ha dotato gli atomi di alcun movimento libero per via delle loro reciproche collisioni,

asserendo, quindi, che ogni movimento è necessariamente (*katenankasmenos*) determinato. Solo Epicuro introdusse un certo movimento libero negli atomi (*eleutheran tina en tais atomois keinesin*), portando alla luce proprio il movimento per declinazione (*parenklitike*). Sulla scorta di Diogene di Enoanda, dunque, il *clinamen* si configura come la netta (e innovativa) risposta epicurea al determinismo/necessitarismo fisico-cinetico democriteo.

Sebbene la dottrina del *clinamen* non compaia negli scritti superstiti di Epicuro, ciò non significa che Epicuro non ne sia comunque il *protos heurètes*<sup>4</sup>. Che si tratti di un'"invenzione" di epicurei seriori va probabilmente escluso per almeno due motivi, che si segnalano di seguito in ordine di cogenza: 1) Diogene di Enoanda – il cui epicureismo può essere considerato ortodosso con un buon margine di sicurezza – attribuisce chiaramente l'introduzione del *clinamen* come moto libero (ossia come un movimento non determinato dagli urti atomici reciproci precedenti) a Epicuro; 2) gli epicurei, teorizzando il *clinamen*, avrebbero introdotto una dottrina molto (anzi, eccessivamente) "forte" e innovativa rispetto all'originario insegnamento del Maestro, il che sembra piuttosto peregrino (di diverso avviso Magris, 2008, pp. 430-1), sebbene ciò non escluda che gli epicurei seriori abbiano sistematizzato o approfondito talune dottrine, contribuendo, così, all'"evoluzione" dell'originaria posizione teorica di Epicuro, senza per questo trasgredire i suoi principi filosofici fondamentali.

È possibile che Epicuro abbia introdotto il *clinamen* in prima istanza in ambito fisico come movimento atomico non predeterminato, ovvero non condizionato da movimenti precedenti (per esempio da urti e rimbalzi) o dallo stesso peso atomico (come avviene nel caso del movimento perpendicolare in linea retta). Il problema dell'assenza della teoria del *clinamen* nell'*Epistola a Erodoto* si risolve piuttosto pacificamente, se si pensa che il pensiero di Epicuro – come ogni pensiero filosofico, del resto – è in evoluzione: il filosofo avrebbe potuto elaborare una tale dottrina successivamente alla stesura dell'*Epistola a Erodoto*. È forse più problematico giustificare il fatto che fra le dottrine epicuree riferite da Diogene Laerzio (che pure sembra conoscesse gli sviluppi dell'epicureismo da parte degli epicurei) nel X libro delle *Vite* non compaia quella del *clinamen*. Diogene

4. Le principali fonti della dottrina del *clinamen* sono: Cic. *Fat.* 22-23; 46-48, *ND* I 25, 69, *Fin.* I 6, 19; Lucret. II 216-293; Philod. *Sign.* XXXVI 11-17 De Lacy; Plutarch. *De soll. anim.* 964C, *De Stoic. rep.* 1050B-C; Diog. Oen. fr. 54 III 5-7 Smith 1993; Galen. *De plac. Hipp. et Plat.* IV 4, 35 (p. 258 10 13 De Lacy); Plot. *Enn.* III 1 [3], 1; Aug. *Acad.* III 10, 23.

riporta dottrine e testi epicurei alquanto antichi; la stessa *Epistola a Erodoto* è uno scritto probabilmente giovanile (cfr. Verde, 2010a, p. 65). Ciò, pertanto, potrebbe spiegare l'assenza di questa teoria, pur ipotizzando che la copia delle opere di Epicuro consultata da Diogene non dovesse contenere alcun accenno a questa dottrina. Accanto al lungo passo lucreziano e alle testimonianze indirette, per la corretta ricostruzione della nozione epicurea di libertà, non è possibile tralasciare una decisiva fonte papiracea ercolanese contenente il xxv libro del *Sulla natura* o *Peri physeos*<sup>5</sup> (l'opera capitale in ben 37 libri che Epicuro dedicò allo studio della scienza della natura), il cui tema centrale era proprio la "libertà" considerata come "libertà da" piuttosto che come "libertà di" (per una riflessione contemporanea su questa dicotomia concettuale cfr. Berlin, 2000). Nelle parti superstiti di questo libro sembra non esservi traccia del *clinamen*<sup>6</sup>; non può essere escluso che nelle sezioni mancanti del xxv libro o nel resto del *Peri physeos* Epicuro avesse trattato della declinazione atomica. Le parti leggibili del xxv libro, tuttavia, presentano una particolare nozione di libertà intesa come "autodeterminazione" o, meglio, come "indipendenza da", senza cenno alcuno al *clinamen*. Ciò indurrebbe a credere che l'elaborazione teorica del *clinamen* fosse successiva – oltre che a quella dell'*Epistola a Erodoto* – alla stesura del xxv libro.

Se Epicuro ha formulato una nozione di libertà che fa a meno della dottrina del *clinamen*, è probabile che a quell'altezza cronologica non avesse approfondito del tutto la questione e si fosse (erroneamente, forse) convinto che, al fine di giustificare l'indipendenza della *dianoia/mens* dalla materia atomica, non fosse necessario inserire nello stesso moto atomico, cioè direttamente nella materia (e quindi nell'"ordine naturale"), uno "scarto" incerto e non precedentemente determinato/causato da altro. In un momento successivo, probabilmente spinto da discussioni interne o da polemiche esterne alla scuola oppure semplicemente perché giunse alla conclusione che solo rendendo "indeterminata" la materia avrebbe potuto davvero giustificare l'"indipendenza" (o, comunque, la non totale dipen-

5. I papiri del xxv libro sono stati tramandati in tre copie: *PHerc.* 1191; 419/697/1634; 1420/1056. L'edizione critica di riferimento del xxv libro rimane quella di Laursen (1995 e 1997).

6. Di diverso avviso Hammerstaedt (2003, spec. pp. 157-8), che intravede nell'espressione *heterotes ton atomon* di un luogo del libro (Laursen, 1997, p. 22) un possibile riferimento alla deviazione atomica.

denza) di un aggregato atomico (come la *dianoia/mens*) dalla stessa materia, Epicuro avrebbe teorizzato la dottrina del *clinamen* (per questa ipotesi cfr. Masi, 2006, spec. pp. 211-7). Evidentemente, per legittimare una concezione di libertà di questo genere, occorre ammettere che la *dianoia/mens* sia un aggregato, per così dire, "particolare"; tale particolarità non può che dipendere dalla modalità (ancora una volta tutta fisico-materiale) in cui gli atomi che costituiscono la mente sono aggregati. Se alla mente è riconosciuta la possibilità di autodeterminarsi, producendo volizioni che non sono causate e determinate precedentemente da altro, allo stesso tempo va pure garantita l'assoluta particolarità di un aggregato atomico come la *dianoia/mens*.

Si è pensato che il *clinamen* fosse stato introdotto per giustificare il fatto che tali volizioni dell'animo fossero possibili dal punto di vista fisico (cfr. Sedley, 1983, p. 50). Se le traiettorie degli atomi fossero spiegabili facendo ricorso alle sole leggi fisico-meccaniche, il potere delle volizioni nella determinazione di un'azione sarebbe fondamentalmente nullo. Il *clinamen*, quindi, contribuirebbe a definire una situazione di indeterminismo fisico proprio per permettere la "traduzione" in termini fisici di cause non fisiche come le volizioni (cfr. Long, Sedley, 1987, I, pp. 110-1). In tal caso, il *clinamen* avrebbe una causa coincidente con gli stessi moti volontari dell'animo di cui parla Carneade nel *De fato* (23) di Cicerone (cfr. *infra*, pp. 87-91): la deviazione, pertanto, non sarebbe un *motus sine causa* (cfr. Cic. *Fat.* 20 = *SVF* II 952). Tale "definizione" del *clinamen* deve essere letta in termini polemici: dalla prospettiva stoica, infatti, un movimento o una qualunque altra cosa priva di causa semplicemente non si dà, dato che gli stoici ritenevano che esistesse un fitto reticolo di cause connesse e reciprocamente interrelate dall'eternità (oltre che *infra*, pp. 77-83, cfr. anche Isnardi Parente, 1980). Ciononostante, Epicuro non aveva alcuna necessità di asserire esplicitamente che il *clinamen* fosse un movimento senza causa, in quanto il determinismo democriteo, e non quello stoico, preoccupava il filosofo (cfr. Sharples, 2009, spec. p. 436). In questo modo, tuttavia, la deviazione apparirebbe quasi come un movimento eterogeneo rispetto alle leggi fisico-meccaniche che regolano le traiettorie atomiche, laddove alcune fonti invitano a considerare il *clinamen* come una tipologia cinetica accanto alle altre. Più condivisibile, invece, appare l'ipotesi per cui la ragione principale dell'introduzione della deviazione atomica risiede nel fatto che solo uno scarto intrinseco alla stessa materia può ren-

dere qualunque aggregato, *dianoia/mens* compresa, non completamente dipendente dalla struttura atomica che pure lo costituisce.

Nelle sezioni superstiti del xxv libro del *Sulla natura* il tema centrale è l'attento esame dei cosiddetti "prodotti", ossia i diversi stati (fisici) della *dianoia* (terminologicamente definiti: *apogennethen*; *apogennomenon*; *apogeennemenon*) durante il suo sviluppo. Lo scopo a cui Epicuro sembra mirare è quello di legittimare la causalità intrinseca e autonoma dello sviluppo di tali prodotti, al fine di giustificare l'indipendenza della *dianoia* dalla propria costituzione atomica. In questo senso Epicuro critica, da un lato, l'idea che ogni attività sviluppata dalla mente sia l'esito della (pur costitutiva) *systasis* atomica, dall'altro, il fatto che lo sviluppo della mente dipenda dalla sua relazione (meccanica) con la natura e l'ambiente esterno (cfr. rispettivamente Epicur. *Nat.* xxv, Laursen, 1997, pp. 35-6 e 32-4). Si comprende, pertanto, come l'argomentazione epicurea a favore dell'autodeterminazione della mente si fondi sull'attribuzione di un potere causale alla particolare *systasis* atomica della *dianoia*. Giustificata tale capacità di autodeterminazione, Epicuro può lecitamente legittimare lo sviluppo morale del soggetto in vista del pieno raggiungimento dell'imperturbabilità.

Se pure si esclude che nel xxv libro vi sia traccia del *clinamen*, non si può ritenere che la dottrina della declinazione atomica non abbia alcuna relazione con la trattazione del xxv libro. È infatti probabile, come già ribadito, che l'introduzione della declinazione atomica risponda esattamente a una difficoltà che le argomentazioni sollevate nel xxv libro non avevano risolto. Pur ammettendo l'autonomo potere causale della mente, la riduzione della *dianoia* alla sua struttura atomica – che intrinsecamente la costituisce – rimane un ostacolo non del tutto superabile. L'introduzione della declinazione atomica consente di giustificare pienamente l'autodeterminazione della mente, pur rimanendo all'interno di un sistema completamente atomistico.

La trattazione lucreziana del *clinamen* nel II libro del *De rerum natura* non è facile, ma anzi complessa e attentamente articolata (sulla dottrina del *clinamen* cfr., tra gli altri, Masi, 2006, pp. 218-55). In ogni caso si può affermare che le conseguenze a cui la declinazione atomica conduce sono fondamentalmente due: la prima (fisica) concerne la possibilità dell'aggregazione degli atomi; la seconda (fisico-etica) riguarda la giustificazione della *libera voluntas*, che va compresa, però, in termini genuinamente "cinetici".

Per quanto concerne la prima conseguenza, Lucrezio sostiene che ritenere che i corpi più pesanti, muovendosi in linea retta nel vuoto, cadano su

quelli più leggeri, creando così degli urti, è del tutto fuorviante. Nel vuoto i corpi, pesanti o leggeri che siano, si muovono alla medesima velocità, dato che esso non offre alcuna resistenza ai corpi stessi, che lo attraversano. La declinazione, dunque, serve a garantire gli urti fra i corpi e, in ultima analisi, la possibilità stessa della loro aggregazione; il *clinamen*, tuttavia, non va inteso come principio cronologico delle collisioni atomiche, il che costituirebbe un autentico controsenso rispetto all'eternità del cosmo epicureo (cfr. O'Keefe, 2005, pp. 110-22). Si tenga presente, inoltre, che Lucrezio descrive il *clinamen* nel vuoto, ossia in una sorta di "condizione ideale", utile dal punto di vista teorico; il poeta, infatti, è perfettamente consapevole che nei mezzi (come l'aria e l'acqua, per esempio), i corpi più pesanti possono facilmente cadere sui più leggeri, senza alcuna necessità della declinazione. Nel vuoto, tuttavia, questa situazione non si dà in alcun caso, per questo è necessario asserire che i corpi declinino non solo *incerto tempore [...]* *incertisque locis*, ma anche *nec plus quam minimum*. Si tratta di precisazioni decisive.

(1) La declinazione dell'atomo avviene in un momento e in luoghi incerti, ossia non determinati/necessitati da qualcosa di causalmente precedente. Si noti che Lucrezio parla di *loci*, usando dunque il plurale, il che potrebbe provare: [1a] che avvengono diverse declinazioni atomiche e non ne è avvenuta una sola originariamente; [1b] che i *loci incerti* corrispondano in qualche modo ai minimi spaziali teorizzati dagli epicurei e forse già da Epicuro.

(2) L'atomo declina solo di un minimo; se così non fosse, si darebbero (sempre per il corpo atomico) *moti obliqui*, che la realtà stessa esclude (*res vera refutet*). Il riferimento al carattere minimo della declinazione è trasmesso dalla maggior parte delle fonti in merito. Esso riguarda essenzialmente due punti, ovvero: [2a] l'ampiezza dell'angolo di declinazione (ovviamente se l'atomo che declina lo fa obliquamente significa che forma necessariamente un angolo), il che potrebbe essere una prova del fatto che alcune definizioni di angolo come intervallo minimo riferite da Sesto Empirico nel *Contro i geometri* pertengono a un *background* epicureo (cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* III 100-101; 104; 106; nonché Giovacchini, 2010, e Verde, 2013c); [2b] la natura "granulare" dello spazio (testimoniata da Alessandro di Afrodisia, Temistio e Simplicio), cioè la sua costituzione di minimi di natura spaziale (cfr. Alex. Aphrod. in *Aristot. Phys. Schol. Byz.* 314 Rashed, Simpl. in *Aristot. Phys.* 934 18-30 Diels, Them. *Paraphr. in*



*Aristot. Phys.* 184 11-28 Schenkl = fr. 278 Usener, nonché Bicknell, 1990, con il commento di Konstan, 1990 e Verde, 2013a, spec. cap. III.2).

Per ciò che riguarda la seconda conseguenza, ovvero quella fisico-etica, al fine di giustificare la *libera voluntas*, Lucrezio adduce due esempi di non immediata lettura. Il primo si riferisce alla partenza dei cavalli dai *carceres* in una gara circense, mentre il secondo concerne la sensazione di opposizione *in pectore nostro* (dunque nella sede della *mens*) contro una forza esterna che ci costringe verso una determinata cosa. Sono esempi, per così dire, ambedue “cinetici”: nel primo caso ciò è evidente (la partenza dei cavalli), nel secondo caso l’opposizione che sentiamo nel nostro petto rispetto a qualcosa che ci costringe è comunque un movimento. Nell’esempio del cavallo che inizia la corsa Lucrezio intende sottolineare come, nel momento in cui i cancelli dei *carceres* si aprono, il cavallo, pur bramando di correre, non parte subito, così come la *mens* desidererebbe, in quanto l’inizio del movimento si forma a partire dal cuore e dalla volontà dell’animo e solo successivamente si propaga nel corpo e negli arti. Questo necessario “tempo di propagazione” spiega il ritardo della partenza dei cavalli e la distinzione (ancora cronologica) tra l’immediatezza del desiderio della *mens* e l’avvio diretto del movimento da parte della *voluntas* (sulla relazione tra *voluntas* e dottrina dei *simulacra* nell’esempio lucreziano, cfr. Fowler, 1983, spec. p. 343).

Qual è, quindi, la relazione tra questi due esempi e la dottrina del *clinamen*? In entrambi gli esempi la protagonista assoluta è la *mens*, sebbene anche la *voluntas* ricopra un ruolo significativo. Ciò è evidente, in particolare, nel caso dei cavalli nei *carceres*: la *voluntas* viene, per così dire, attivata dal desiderio della *mens*, per questo la *voluntas* è a sua volta in grado di attivare il corpo e gli arti e, dunque, di dare avvio alla corsa. In sostanza, la *mens* ha un ruolo causale decisivo e il *clinamen* (che avviene di volta in volta per gli atomi della *mens*) serve a giustificarne esattamente il potere causale, proprio della materia atomica ma non precedentemente determinato da essa.

La differenza tra la trattazione lucreziana e il xxv libro del *Sulla natura* risulta piuttosto chiara. Mentre nel xxv libro, almeno nelle sezioni leggibili e superstiti, sembra che Epicuro non riuscisse a giustificare intrinsecamente (magari perché non aveva debitamente approfondito la questione) per quale motivo la *dianoia* possedesse la facoltà di autodeterminarsi, nel *De rerum natura* Lucrezio descrive il *clinamen* proprio come movimento indeterminato che, da una prospettiva genuinamente fisica e intrinseca-

mente atomistica, permette alla *mens* di essere causa della *libera voluntas*. Il *clinamen*, pertanto, avvenendo tra gli atomi della *mens* ed essendo un movimento atomico interno all’ordine della natura (e dunque non violento nei suoi confronti) permette ai soggetti di essere «effective agents» (O’Keefe, 2010, p. 78): agenti a tutti gli effetti, quindi, capaci di “avviare” autonomamente le proprie azioni o, per rimanere nell’ambito degli esempi lucreziani, i propri movimenti, senza che questi siano necessariamente sempre predeterminati da cause precedenti o si riducano a quel livello fisico-meccanico che rimane, in ogni caso, basilare e ineludibile.

### La forza del destino: libertà e responsabilità nello stoicismo

Se anche decidessimo, senza porci preliminari e caute questioni di legittimità esegetica, di andare immediatamente a caccia della nozione di “libero arbitrio” nell’altra grande scuola filosofica ellenistica, quella stoica, non solo avremmo di fronte l’ostacolo di dover affrontare due (davvero complessi) concetti (ovvero da una parte quello della volontà e dall’altra, soprattutto, quello della libertà), ma dovremmo subito accettare una prospettiva di lettura che è sì peculiare dello stoicismo, ma che risulta forse estranea ai nostri sopraffini palati teorici contemporanei. Parlare di libertà dell’agire per uno stoico, infatti, implica aver già chiarito o spiegato presupposti indispensabili di natura fisica, logica e perfino teologica; comporta dunque la compiuta elaborazione di una vera e propria *Weltanschauung*, da cui non si può prescindere per la comprensione delle soluzioni di dettaglio proposte (cfr. Frede, 2011, cap. 3; più in generale cfr. già Long, 1996, pp. 152-5 e Sharples, 1996, p. 111). Su questo sfondo, inoltre, ciò che va costantemente tenuto a mente è il carattere fortemente sistematico del pensiero stoico (cfr. DL VII 40): è questa l’unica lente di lettura che consente di chiarire l’*humus* teorica che sorregge anche le riflessioni di questa scuola ellenistica in merito all’esercizio della libertà umana e alle conseguenti attribuzioni di responsabilità che possono derivarne.

I punti più chiari e insieme teoreticamente solidi da cui prender le mosse sono due.

1. Da una parte, la concezione stoica secondo cui l’intera realtà è un tutto o meglio, per esser più precisi, uno *holon*, un intero, caratterizzato da una struttura materiale, animata, razionale e assolutamente ordinata, da

identificare (immanentisticamente) con il *Logos* o ragione universale, e la cui immagine può essere, rispettando in pieno l'*etymon* del vocabolo, assimilata a quella di un *kosmos* perfetto, armonioso, proporzionato e bello – tanto nel quadro complessivo che nel gioco singolo delle sue parti. Non va dimenticato, inoltre, che quando parlano di *kosmos* gli stoici hanno in mente un'entità materiale (costituita dal fuoco divino, con probabile e consapevole recupero di elementi risalenti al pensiero di Eraclito). Tale entità non è immutabile ("dall'eternità all'eternità", come in Aristotele), ma passa attraverso stadi differenti e ha uno sviluppo ciclico, quindi un inizio e una fine, anche se è regolata dalla ferrea legge della necessità (cfr. le testimonianze – diverse per tonalità, provenienza e attendibilità – raccolte in *SVF* II 522-645; per ulteriori rinvii testuali e bibliografici cfr. Natali, 2009, p. 20 e nn 21-22).

2. Dall'altra, la convinzione che questo *kosmos*, che coincide per gli stoici con Zeus o Dio, inteso come il principio attivo, non separato né trascendente, e materiale, "pneumatico" anch'esso (cfr. ad esempio *SVF* II 913; *SVF* II 346a e 931, nonché Jedan, 2009, e i saggi raccolti in Salles, 2009), che imprime la forma adatta alla materia *stricto sensu*, intesa invece come principio passivo, non sia in alcun modo lasciato in balia del caso o della sorte (per gli stoici la *tyche* o sorte o caso, del resto, altro non è che «una causa oscura all'umano ragionamento»: cfr. *SVF* II 966, nonché *SVF* II 965, 967-971). Al contrario, esso appare organizzato in base a un accurato disegno provvidenziale, dunque risponde all'esigenza di fondo di una teleologia del tutto peculiare (cfr. Sedley, 2011, cap. 7), e soprattutto si pone come un raffinatissimo network di relazioni di causa-effetto, entro cui vanno ricompresi, in un rapporto di onnipervasiva *sympatheia*, tutti i singoli eventi, nessuno dei quali può sfuggire a tale adamantina *infinita series causarum* (cfr. in particolare *SVF* II 917-921, nonché II 945-951; per la *sympatheia* stoica, nel suo nesso con la divinazione, cfr. *SVF* II 605-607).

Se si tengono presenti tali premesse, appare inevitabile attribuire alla posizione stoica una tonalità deterministica, la cui maggiore o minore coerenza, tuttavia, va valutata con estrema cautela<sup>7</sup>. La raffigurazione di un

7. Tale posizione deterministica si lega alla «perfezione continua del tutto», alla luce della quale si giustifica una forma di teodicea, che riduce il male semplicemente a «una questione di prospettiva» (Jonas, 2010, spec. pp. 61-3 e 70). Cfr. anche Long (1968) e Kerferd (1978). Più in generale, sulla relazione determinismo/responsabilità/libertà nello stoicismo, cfr. almeno Reesor (1978); Stough (1978); Sharples (1981); Hankinson (1999);

*kosmos*, in cui tutto ciò che accade è inserito in un quadro di nessi causali imm modificabili e rivolti, da sempre e per sempre, verso la migliore realizzazione possibile, infatti, che ambito di manovra lascia alle singole parti che compongono l'intero? E soprattutto: quale spazio specifico è ascrivibile agli esseri umani? Come dobbiamo intendere e dove possiamo collocare la presunta presenza di un margine di scelta autonoma (se non di vero e proprio "libero arbitrio"), attribuibile agli esseri umani in quanto membri sicuramente speciali del tutto?

Il dibattito intorno a tali questioni ha generato una gamma variegata e differenziata di risposte (e di critiche roventi, fin dall'antichità, a partire dall'attacco più forte e filosoficamente interessante proveniente sicuramente dal versante peripatetico – e "libertario", nel senso almeno del concetto di «freedom of decision»: cfr. perciò Bobzien, 1998a – di Alessandro di Afrodisia, su cui cfr. il contributo di Natali in questo volume, *infra*, pp. 123-8). Esse spaziano dall'attribuzione al sistema stoico di forme rigide di fatalismo fino alla proposta di inserirlo nel quadro di un determinismo che alcuni studiosi hanno definito "soft", così da annoverare anche gli stoici nel gruppo numeroso e agguerrito dei "compatibilisti"<sup>8</sup>.

A questo punto vale la pena tentare di interrogarsi – tornando a esaminare anche alcuni testi originali, fondamentali benché frammentari – sulla struttura che gli stoici ipotizzano debba caratterizzare la loro idea di destino e, nello stesso tempo, sulla funzione specifica che essi intendono comunque riservare all'uomo in quanto elemento privilegiato del tutto, vista la presenza in lui, nel suo *hegemonikon*, del *logos* ovvero di una scintilla di razionalità che lo "imparenta" alla ragione universale.

Il termine che meglio racchiude in sé il senso complessivo dell'idea stoica di destino è forse quello di *heimarmene*, un termine di grande spessore teorico e soprattutto di immediata pertinenza fisica, che non sembra

Frede (2003); Jedan (2004); Salles (2005); Forschner (2007); Magris (2008, spec. cap. 35), nonché la breve analisi in Priarolo (2011, pp. 19-22).

8. In proposito, oltre a Sharples (1986), cfr. Hankinson (1999), ma soprattutto, per una difesa convinta del compatibilismo crisippeo (contro ogni accusa di inconsistenza: cfr. ad esempio la posizione estrema di Gould, 1970, spec. pp. 148-52), la densa monografia di Bobzien (1998b). Forse si può perfino arrivare a dire che «on the Stoic view, determinism and moral responsibility are not merely compatible, they actually presuppose each other»: così Long, Sedley (1987, I, p. 392), con rinvii, oltre che al *De fato* ciceroniano (su cui cfr. *infra*, pp. 87-91), a *SVF* II 991, 1002-1003.

tuttavia richiamare *tout court* forme di costrizione inevitabile, ma che mette piuttosto in campo una peculiare idea di necessità<sup>9</sup>.

Nel piano provvidenziale che regge la struttura dell'intero universo una simile distribuzione di ruoli, parti, funzioni risponde inoltre, come già si accennava, a un disegno teo-teleologico che ha come obiettivo primario quello di garantire la totale autoregolamentazione del *kosmos*. Nulla può essere sensato né pensato o compreso senza questa ipoteca teo-teleologica, senza questo postulato basilare, che affida la determinazione del quadro generale (così come dei singoli dettagli) a una forza divina immanente, in grado di governare, ordinare e pre-ordinare in modo totalizzante quella continua catena di cause-effetti, in cui è letteralmente *organizzata* la vicenda della realtà tutta. Proprio il sostantivo "organismo", infatti, costituisce la migliore etichetta per comprendere la struttura dell'universo stoico, inteso come essere vivente animato e intelligente. In esso, come in un corpo organico ben fatto, ciascuna parte svolge una funzione vitale, non tanto isolatamente e per sé stessa, ma in vista del corretto funzionamento del tutto (cfr. ad esempio *SVF* II 633-634). Ciò vuol dire che ogni elemento del tutto, l'uomo per primo e alla sommità, ha come proprio inevitabile compito non quello di separarsi dalle altre parti, ma anzi quello di integrarsi nella rete causale del tutto, disposta dalla provvidenziale architettura divina.

Se ci spostiamo dalla prospettiva del tutto a quella della singola parte e dell'agente razionale umano più in particolare, subito dobbiamo confrontarci con il problema della *compatibilità* – se vogliamo ricorrere a una terminologia più di casa oggi – fra un quadro così deterministicamente orientato del *kosmos* e la possibilità che, nonostante questo quadro, a noi resti aperta l'opzione di un agire libero o quanto meno imputabile di responsabilità moralmente rilevanti, perché non totalmente costretto dalle leggi causali del tutto e dunque autonomamente capace di garantirsi o una forma di felicità intesa come compiuto "ben-essere", tanto interno quanto esterno, o di condannarsi all'infelicità, segnata da comportamenti eticamente scorretti.

9. Cfr. in proposito Natali (2009, pp. 11-3), con la "duttile" precisazione secondo cui la *heimarmene* «può indicare sia l'unica causa divina, sia l'intreccio ineluttabile di tutte le cause, sia la serie di eventi esterni all'individuo agente, con cui si deve venire a patti» (p. 25). Cfr. anche Jonas (2010, p. 64). Più in generale, sulle varie concezioni antiche del destino, cfr. Magris (2008 e 2009, pp. 11-46).

Per risolvere questo problema si potrebbe supporre, come alcuni studiosi pure hanno fatto, una netta distinzione, quasi una dicotomia fra due livelli distinti (cfr. soprattutto Frede, 2003). Da una parte, vi sarebbe la prospettiva cosmica generale o meglio "globale", rispetto a cui non si danno possibilità di scarto alcuno e per cui dunque si deve far valere una forma di determinismo che si accosta decisamente al fatalismo, esteso a tutti gli aspetti del *kosmos*. Dall'altra, dovremmo invece focalizzare la nostra attenzione sulla prospettiva ristretta o meglio "locale" degli eventi che segnano il nostro individuale approccio all'esistenza, caratterizzato non dalla passiva e "pigra" accettazione inconsapevole di ciò che accade e ci accade, ma piuttosto "localmente" valorizzato dal nostro impegno, dal nostro sforzo, dal coinvolgimento attivo nella migliore costruzione possibile della nostra vera natura.

Si può dire che questa sia stata la risposta unica e univoca dello stoicismo antico alla sfida di un possibile compatibilismo, pur sullo sfondo di un approccio deterministico che sembra operante a più livelli, ovvero su piani, diversi ma fra loro concatenati, come quello fisico, quello logico, quello etico, quello teo-teleologico?

Per rispondere in modo non superficiale, può aiutare il ritorno ai testi e l'esame, attento benché necessariamente sintetico, dei contributi singolarmente e diacronicamente offerti da alcuni esponenti di spicco della lunga storia dello stoicismo antico. Senza pretese di assoluta completezza, saranno analizzate solo tre posizioni storicamente date all'interno del pensiero stoico.

### Cleante

Un punto di partenza privilegiato per una simile analisi non può che essere il notissimo *Inno a Zeus* di Cleante (cfr. *SVF* I 537, nonché le pagine monografiche di Thom, 2005 e Meijer, 2007; per il ruolo della preghiera nella prospettiva stoica cfr. inoltre Magris, 1990, spec. pp. 68-74). Sullo sfondo di una tradizione che, senza trascurare forse l'apporto letterario delle pagine omeriche e di quelle della tragedia (Sharples, 2005, p. 207, n 31; per la presenza omerica cfr. Buffière, 1956), affonda le proprie radici tanto in alcune posizioni del Socrate senofonteo quanto in una rilettura originale del *Timeo* platonico (cfr. soprattutto Sedley, 2011, capp. 3 e 7), è proprio in questo *Inno* che troviamo una delle più radicali asserzioni di determinismo fatalistico del mondo an-

tico. La dimensione teologica è dominante, con la celebrazione di uno Zeus che governa secondo una legge universale e immutabile, applicata a ogni essere, che tutto regola e fa compiere e tutto compone in unità e riconduce all'ordine, relegando il ruolo dei singoli elementi e dell'uomo in particolare a una condizione di sottomissione e di obbedienza. In questo schizzo divinamente architettato può esistere solo una dissonanza, che tuttavia si rivela apparente, perché anch'essa infine ricondotta all'interno del piano provvidenziale, affinché meglio risalti la bontà del tutto: è quella legata alla miope follia di quegli uomini che, anziché riconoscere la legge cosmica di Zeus e seguirla, se ne distaccano e abbracciano ciò che è massimamente effimero (fama, guadagno, piaceri, godurie del corpo ecc.). Significativo è il modo (intellettualmente socratico) in cui Cleante etichetta questo "peccato" di malvagità: esso deriva dall'incapacità di fare "la giusta esperienza del mondo", ovvero da una *apeirosyne* che inevitabilmente diventa *lygre*, perché porta solo rovina e distruzione. Sullo sfondo di tali assunzioni, insieme fisiche, teologiche e già etiche, va compresa infine la ricetta che questo *Inno* indica all'uomo, dettando l'unica strada grazie a cui egli può dirsi libero e, soprattutto, rivendicare una seppur minima dose di autonomia morale. Egli non può che rivolgersi a Zeus e pregarlo, affinché «alfine si incontri la sapienza [*gnome*] a cui tu stesso ti affidi per governare il tutto secondo giustizia [*dike*]» (trad. it. Radice, 2002, pp. 239 e 241). Il binomio chiamato in causa è chiaro: sapienza e giustizia, che sono le due facce della medesima medaglia rappresentata dal *Logos* divino. Esse debbono diventare gli ideali regolativi, per così dire, della vita dell'uomo, poiché solo a lui, o meglio solo a quel prototipo assoluto di uomo perfetto che dovrebbe essere il mitico *sophos* stoico, nella sana costituzione data dalla tensione pneumatica della parte direttiva della sua anima o *hegemonikon*, è consentito di assimilarsi a Zeus, di uniformarsi al suo piano provvidenziale, senza traumi e con tranquilla accettazione delle modalità secondo cui teleologicamente si muove e scorre (per un primo orientamento restano utilissime le pagine di Vegetti, 1989, cap. 8).

Si può comprendere allora, a questo punto, perché l'esistenza felice e libera, che deriva da un retto esercizio della virtù socraticamente intesa come conoscenza, venga definita, già da Zenone, come «un corso armonioso di vita», «una corrente favorevole [*europa biou*]». Come indica chiaramente la metafora, dobbiamo essere in accordo con noi stessi e con il tutto, dobbiamo "sintonizzarci" con il corso universale e necessario della natura, poiché il punto più alto della nostra moralità, ovvero l'azione virtuosa come completa realizzazione della natura razionale dell'uomo,

rivela un accordo perfetto, una congruenza totale con l'armoniosa costituzione dell'universo (per tale metafora cfr. almeno *SVF* I 184 e 554; III 4 e 16; cfr. anche *Sext. Emp. Adv. Math.* XI 30 e 110; *Marc. Aur.* II 5; V 9 e 27).

Se è vero, dunque, che per Cleante – così come in seguito per ogni stoico che davvero vorrà dirsi tale – non esiste *chance* alcuna, per cui la nostra libera azione possa modificare quanto detta il fato divino, resta però altrettanto vero che il nostro *logos*, in quanto parte del *Logos* universale, può aspirare alla conoscenza del tutto e delle sue più minute interazioni. Si tratta di una soluzione che, se da un lato sembra porsi perfettamente in linea con l'amore tipicamente greco per la contemplazione, per quella *theoria*, che già Aristotele aveva celebrato come lo specifico e più alto fine umano nella parte conclusiva del libro X della sua *Etica Nicomachea*, dall'altro si amplia, interpretando la libertà di azione dell'uomo «nel senso religioso di essere capaci di discernere l'identità del proprio più intimo principio con il principio del tutto» (Jonas, 2010, p. 70; cfr. inoltre *Sen. ep.* 92, 3).

### Crisippo

Sulle conseguenze di un simile comportamento tornano altri testi stoici antichi. Gli esseri umani – le uniche entità razionali pienamente sviluppate – hanno uno spazio di azione etica ben preciso: possono e debbono agire in accordo con la legge universale divina e conformare la propria volontà individuale a quella del tutto. In questa prospettiva il saggio, l'unico uomo libero secondo gli stoici, si sottomette agli ordini di Zeus e a quel potere divino disposto per il miglior successo di ciascuna cosa e, insieme, del tutto (su tale attitudine "religiosa" cfr. *SVF* I 527, che accoglie tanto l'originale "traduzione" che Seneca offre del messaggio di Cleante in *ep.* 107, 11, quanto la più tarda rielaborazione di Epitteto nel suo *Manuale*, c. 53; cfr. anche *Sen. De vita beata* XV 5 e *DL* VII 87-89, nonché Mansfeld, 1986, pp. 330-8).

La struttura di fondo dell'impianto deterministico, che sembra sorreggere queste soluzioni cleantee teologicamente forti, non doveva in ogni caso essere estranea anche ad altri esponenti della scuola stoica. L'impianto metaforico che ci viene presentato in un passo di 'Ippolito' non sembra lasciar adito a dubbi<sup>10</sup>.

10. Per un'accurata difesa dell'interpretazione tradizionale, che vede nel passo la presenza di teorie riconducibili al primo stoicismo, oltre a Jedan (2004, pp. 153-4) e Forscher (2007, pp. 68-71), cfr. le condivisibili conclusioni di Sharples (2005), che si oppone alla

Essi [*scil.*: Crisippo e Zenone] dimostrarono la tesi che tutto accade secondo il destino ricorrendo ad alcuni esempi come il seguente: se un cane viene legato a un carro, nel caso in cui voglia seguirlo sarà nello stesso tempo inseguitore e trascinato, compiendo in questo modo un atto autonomo accompagnato da necessità; se non fosse disposto a seguirlo, sarà comunque costretto a farlo; la stessa cosa accade naturalmente anche agli uomini: anche nel caso in cui non volessero seguirlo, sarebbero costretti lo stesso ad andare incontro al loro destino (*SVF* II 975; trad. it. di A. Ciriaci, in Magris, 2012, p. 83).

Soprattutto Crisippo, con un tentativo di elaborazione originale rispetto alla questione di una compatibilità fra destino/fato e spazio di azione libera umana, ha tentato di indicare una soluzione nuova. Benché restino ferme la direzione, la velocità, la modalità di andamento del tutto, segnate da una fatale concatenazione causale data da sempre e per sempre, si può tuttavia pensare a una qualche forma di autonomia del soggetto agente. Il cane/uomo, infatti, è legato al carro e dunque non sfugge certo al nesso ferreo dell'organizzazione razionale e provvidenziale del tutto, ma sembra cionondimeno avere di fronte a sé una duplice possibilità. Può esercitare il proprio volere e mettere in atto la propria decisione (non a caso il greco ha qui il verbo *bouletai*), cercando di (e riuscendo a) sintonizzarsi con il ritmo del tutto. Tale sua deliberazione si configura come un gesto che lo rende capace di dominare sé stesso, di avere il potere sul proprio agire (come mostra l'espressione qui utilizzata: *to autexousion*: cfr. anche *infra*, p. 85). Tutto ciò accade, però, non fuori o contro la catena fatale – perché comunque, come leggiamo nella chiusa, volente o nolente, per echeggiare Seneca, non avrebbe altro luogo dove andare, se non quello già stabilito nell'assegnazione universale di ruoli e funzioni (*eis to pepromenon*) –, ma piuttosto in armonia con il suo necessario svolgimento (ovvero, come si legge nel testo, *meta tes anagkes*). L'altra opzione, legata al suo non voler (*me bouletai*, riporta Ippolito') seguire l'onnicomprendente carro, lo priva di ogni spazio di assenso e condivisione del destino, condannandolo invece a una forma di necessità che è brutta e soprattutto quasi "totalitaristica" (questa è la sfumatura che darei all'avverbio *pantos*), oltre che dolorosa, in quanto si trasforma – in metafora, ma anche *de facto* – nel violento tirare di una catena non più accettata, ma infelicitemente subita.

diversa interpretazione di Bobzien (1998b, spec. pp. 351-7), la quale, oltre a negare che il passo «deals with compatibilism and moral responsibility», pensa invece a un'attribuzione più tarda, legata allo stoicismo romano e, più in particolare, a Epitteto.

Gli stoici – come è stato giustamente sottolineato, pensando soprattutto a Crisippo – presentano dunque la «liberté comme élément du destin» (Vuillemin, 1984, p. 129; cfr. anche Long, Sedley, 1987, I, p. 394). Che questa sia stata la strada intrapresa dalla riflessione crisippea sembra confermato da altre argomentazioni, che le fonti gli attribuiscono e che concorrono ad arricchire il quadro della sua opzione fondamentalmente compatibilistica.

Al di là delle riflessioni che si legano alla divinazione o ancora a specifici punti della dottrina della modalità come sostegni, più o meno cogenti o empiricamente dati, della dottrina del destino (cfr., rispettivamente, *SVF* II 939, su cui si vedano Ioppolo, 1984, e Hankinson, 1999, pp. 534-7; *SVF* II 952, su cui cfr. ancora Hankinson, 1999, spec. pp. 519-22 e 526-8), si pensi in primo luogo alla cosiddetta dottrina dei *confatalia*, grazie a cui Crisippo tenta di tenere testa alle obiezioni anti-stoiche condensate nell'*argos logos* o argomento pigro (Bobzien, 1998b, cap. 5, nonché ora Alessandrelli, 2012). Esso insiste nell'accusa per cui, data la necessità ineluttabile della catena fatale degli eventi, risulta del tutto inutile qualsiasi tipo di sforzo da parte dell'uomo, condannato piuttosto a una totale e totalmente "fatalistica" inattività, dunque "irresponsabile" rispetto ad azioni che sono già e da sempre predeterminate. Crisippo prova a replicare mantenendo saldo il postulato di un tutto già causalmente strutturato in un network razionale e provvidenziale, ma facendo spazio, nello stesso tempo, all'idea che il soggetto agente possa dirsi davvero tale, nella misura in cui partecipa consapevolmente al corso segnato dal destino, offrendo la sua collaborazione alla perfetta riuscita di ciò che è stato decretato dal tutto, nel tutto e per il tutto (cfr. il passo VII 88 già ricordato di Diogene Laerzio, con le considerazioni di Verde, 2010b, p. 16).

Vale forse la pena leggere, in proposito, parte di una testimonianza di Diogeniano, che illustra in modo chiaro una posizione che resta comunque problematica e di difficile "digeribilità" teorica<sup>11</sup>.

A tal proposito ricorre a questi esempi: «Che il mio mantello non vada in brandelli non dipende solo dal fato, ma anche dalle cure che gli si prestano; e così lo scampare alla guerra dipende anche dall'essere sfuggito ai nemici, e l'aver figli non

11. In Diogeniano (verosimilmente un epicureo del II sec. d.C.) si legge una lucida critica del fatalismo e della mantica di Crisippo, di cui è probabile egli potesse ancora leggere lo scritto *Peri heimarmenes*: cfr. Isnardi Parente (1990). Si veda inoltre *infra*, p. 120.

si darebbe senza la volontà di giacere con una donna. Come infatti – prosegue Crisippo – l'espressione "Egesarco se ne esce indenne dall'incontro di pugilato" non significa che se ne sia stato a guardia abbassata per tutto l'incontro, perché tanto era destino che ne sarebbe uscito illeso, ma sta ad indicare, da parte di chi la pronuncia, la straordinaria abilità a schivare i colpi di questo atleta, così vale anche in altri campi. Molte cose infatti non si realizzano senza che noi le vogliamo, approfondendo in esse uno straordinario impegno ed entusiasmo: d'altra parte è fissato dal destino che tali cose avvengano proprio con questo impegno e con questo entusiasmo» (SVF II 998) (trad. it. Radice, 2002, pp. 861 e 863).

L'altro tentativo crisippeo di proporre una mediazione teoricamente accettabile fra destino (onnicomprensivo e totalizzante) da una parte e sfera libera umana (pur ristretta e particolare nei suoi ambiti di azione) dall'altra sembra fondarsi sulla complessa distinzione fra diversi tipi di cause, la cui esatta ricostruzione si scontra tuttavia con l'impossibilità di riunire in una sintesi armonica le molteplici e dissonanti notizie che la tradizione ci ha conservato in proposito. Stando a quanto ci dicono numerose fonti, i primi responsabili della moltiplicazione delle cause – della produzione di uno *smenos aition*, come dice Alessandro di Afrodizia (cfr. SVF II 945) – sembrano essere per l'appunto gli stoici (anche se secondo Seneca proprio gli stoici, a differenza di Platone e di Aristotele, evitano qualsiasi *turba causarum*, limitandosi a porre la capacità di causazione tutta e unicamente nel principio attivo, *id quod facit*, nella *ratio scilicet faciens, id est deus; ista enim quaecumque rettulit non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit*: cfr. rispettivamente Sen. ep. 65, 4 e 12 = SVF II 346a, nonché, più in generale, Ioppolo, 1994). Ad alcuni di loro (ovvero, quanto meno, a Posidonio) sono state ricondotte ad esempio non solo una più generale propensione (di colore peripateticheggiante) allo *aitiologeîn* (cfr. perciò un passo di Strabone = T. 85 Edelstein-Kidd), ma anche bipartizioni, tripartizioni e quadripartizioni nella discussione dei differenti tipi di cause. In particolare, però, è Plutarco (SVF II 997) a informarci di una distinzione crisippea fra due tipi di cause: quella perfetta (o *autoteles*) e quella semplicemente iniziale/antecedente (o *prokatartike*) (cfr. anche la testimonianza di Gellio, SVF II 1000, e soprattutto quella di Cicerone, discussa subito *infra*).

Si tratta di una dottrina che ha riflessi importanti per il tema stoico della libertà e che pone questioni teoricamente complesse. Per lo scopo che ci riguarda, ciò che va evidenziato sono i motivi che spingono Crisippo a proporre la bipartizione sopra menzionata. In proposito, dobbiamo esse-

re molto cauti e analizzare con attenzione l'attendibilità soprattutto della presentazione ciceroniana del *De fato* (spec. §§ 41-43 = SVF II 974). Essa, infatti, attribuisce a Crisippo una distinzione delle cause in due coppie opposte (cause *perfectae et principales* vs. *adiuuantes et proximae*), e pretende inoltre di accreditarla come soluzione positiva di alcune difficoltà legate alla coesistenza del fato e della libera volontà del soggetto umano. Crisippo, stando a Cicerone, risolverebbe tali difficoltà facendo del primo, attraverso lo stimolo fornito dalla rappresentazione (o *phantasia*), una causa esterna e cronologicamente anteriore (che si limita a dare l'avvio all'azione, ma non la necessita) e attribuendo *solo* alla seconda l'efficacia decisiva di causa interna e simultanea, legata all'esercizio di un assenso (o *sygkathesis*), incondizionato, sottratto alla sempiterna catena causale del fato e perciò libero. Una volta concessa la genuina paternità crisippea della bipartizione che stiamo esaminando e pur mantenendo la massima cautela rispetto all'attendibilità del resoconto ciceroniano<sup>12</sup>, è utile ricordare che anche l'esempio portato da Crisippo per provare a salvare insieme la "capra" del destino e i "cavoli" della libera azione umana, si presta a più di un dubbio e solleva non poche aporie (cfr. Frede, 2003, spec. pp. 192-9; cfr. anche Brennan, 2001, pp. 279-83, a commento della spiegazione offerta da Bobzien 1998b, spec. pp. 255-71). L'immagine crisippea, infatti, è quella di qualcuno che dà una spinta a un cilindro, mettendolo così in movimento (e qualificandosi come causa ausiliaria, prossima, comunque *solo* esterna). La modalità secondo cui si svolge tale movimento, però, non è più dettata da chi ha dato l'impulso iniziale, ma è legata unicamente alla "natura" del cilindro stesso (che dunque si rivela come la causa principale, perfetta, *soprattutto* interna). Fuor di metafora, dall'esterno provengono sicuramente le rappresentazioni degli oggetti con cui abbiamo a che fare sul piano comportamentale, ma la capacità di dare o negare l'assenso a quelle *phantasiai* (su tale questione cfr. ad esempio le testimonianze accolte in SVF II 59, 65, 72, 84 e 97) e dunque di generare l'impulso o *horme* ad agire dovrà essere riconosciuta, agli occhi di Crisippo, come in nostro

12. Molto critico, al riguardo, è Donini (1975); per una lettura diversa, e più favorevole alla fonte ciceroniana, cfr. Barnes (1985). Sul significato e sulla relazione reciproca fra i tipi di causa ricordati da Cicerone e da altre fonti, si vedano più in generale i seguenti studi: Frede (1987); Görler (1987); Duhot (1989); soprattutto la fine analisi di Schröder (1989 e 1990); Ioppolo (1988 e 1994); Boeri (1992); Sedley (1993); Bobzien (1999).

potere, nella disponibilità tutta interna caratterizzata dal tipo di natura che ci contraddistingue.

La natura che meglio e più coerentemente sembra “destinata” a incarnare questo spazio peculiare, benché limitato, di libertà di azione è (ancora e sempre) quella del mitico *sophos* stoico. Sulla base del suo profilo ideale, del resto, venne pensata ed elaborata la nota metafora dell’attore<sup>13</sup>. Gli stoici assimilano infatti il tempo limitato del nostro destino al ruolo assegnato agli attori sulla scena: come la perfetta “star”, che è in grado di recitare la sua parte preferita così come parti diverse in situazioni e circostanze diverse, anche il saggio, il perfetto *sophos* idealizzato dallo stoicismo antico, accetta qualsiasi ruolo scritto per lui dal divino “regista” del mondo, poiché nessuno può “improvvisare” o mutare il copione che regola il tutto.

Questi sforzi, in particolare crisippeï, di giustificazione teorica (e forse perfino di compatibilismo *avant la lettre*) possono essere apprezzati ad esempio anche, come ha evidenziato Carlo Natali, alla luce di «agguerrite» posizioni contemporanee, quali quelle di uno Schlick o di uno Ayer (Natali, 2009, p. 95; per ulteriori prospettive contemporanee su libertà e determinismo cfr. anche Jedan, 2001 e Giannasi, 2005). L’ipoteca deterministica (insieme fisica, logica, teologica, etica) imposta dalla raffigurazione stoica dell’universo e delle parti che in esso vivono e agiscono, per quanto tenti di configurare scenari possibili e praticabili almeno per l’attribuzione di responsabilità morale all’agente, sembra, sempre e comunque, scontrarsi con obiezioni ricorrenti e formulate sin dall’antichità da avversari dello stoicismo, soprattutto crisippeo, diversi e diversamente orientati (si pensi alle critiche di un esponente del cinismo di età imperiale, Enomao di Gardara: cfr. *SVF* II 978 e soprattutto Brancacci, 2000; né si dimentichi il duro attacco di Diogeniano, per cui cfr. *supra*, n 11, in *SVF* II 952; più in generale cfr. Natali, 2009, pp. 32-5). Tali obiezioni vengono sintetizzate in un passo di Gellio (*SVF* II 1000, con alcune utili notazioni in Gourinat, 2005, pp. 219-22; cfr. anche *SVF* II 913-914), dove, dopo un’accurata testimonianza bilingue (in latino e in greco) sulla definizione crisippea di fato o *heimarmene*, leggiamo:

13. Per la sua prima occorrenza in Aristone di Chio cfr. *SVF* I 351, nonché Ioppolo (1980, pp. 188-207). Più in generale si vedano anche Vegetti (1989, pp. 282-90), nonché Fuentes González (1998, spec. pp. 148 ss.). Cfr. anche un passo di Cicerone (*ND* II 37) e Inwood (1985, pp. 108-9). Per le occorrenze in Epitteto cfr. *infra*, pp. 83-4.

Però i rappresentanti di altre dottrine e discipline contestano vivacemente questa definizione: «Se Crisippo – obiettano essi – è convinto che il fato ha potere ed effetto su tutto e che la serie e i cicli degli eventi che determina non possono essere elusi o evitati, allora anche i difetti e i delitti degli uomini non sono passibili di censura, perché non si possono ascrivere alla volontà di ciascuno, ma a una certa necessità e a una fatale coazione, arbitra onnipotente che fa essere necessariamente tutto ciò che sarà. E dunque sono inique le pene comminate per legge a chi fa del male, se gli uomini non ne sono responsabili, ma esso trae origine dal fato» (trad. it. Radice, 2002, p. 863).

### Epitteto

Un cambio di passo, una vera svolta, anzi, sembrerebbe essere attestata nella storia dello stoicismo antico quando questa corrente mette radici a Roma. Ad esempio, è stato sostenuto che proprio in Epitteto «we have, for the first time in history, a notion of a free will»<sup>14</sup>. Si tratta di un’asserzione impegnativa, che conviene analizzare con attenzione e contestualizzare in modo preciso.

Se infatti è vero che numerosi sono i tratti che contraddistinguono lo sviluppo del cosiddetto stoicismo romano rispetto alle prime origini della scuola sul tema della libertà (ed eventualmente di forme embrionali di “libero arbitrio”), bisogna determinare con la massima cautela ciò che rientra nella tradizione del sistema e ciò che invece si presenta come originalmente nuovo. Da questo punto di vista anche Epitteto, come ogni altro esponente dello stoicismo antico, non mette minimamente in discussione l’assunto di fondo secondo cui è possibile parlare di libertà e dunque di felicità umana *se e solo se* esse sono intese come conformità al disegno provvidenziale che il destino ci ha assegnato (del resto, nella chiusa del *Manuale*, c. 53, Epitteto ribadisce una simile posizione con un esplicito richiamo all’appello “teologico” di Cleante: cfr. *SVF* I 527, nonché *diss.* II 23, 42; III 22, 95; IV 1, 131; IV 4, 34; cfr. inoltre Frede, 2011, pp. 85-6). Torna in lui, in-

14. E ancor più esattamente: «a will which is not forced in its choices and decisions and hence is free to make the right choices»: cfr. Frede (2011, p. 85; cfr. anche *ivi*, p. 46 e più in generale il cap. V). Per una lettura diversa, più propensa, pur enfatizzando la continuità della soluzione di Epitteto (nonché di più tardi esponenti stoici, come ad esempio Filopatore) rispetto al retroterra crisippeo, a considerarla sul piano non fisico-deterministico, ma pratico e rivolto alla “guida etica” della vita cfr. Bobzien (1998b, spec. cap. 7 e 8). Più in generale cfr. Long (2004, cap. 8).

fatti, la metafora dell'attore cui già si accennava, sorretta dalla convinzione per cui il saggio non può fare altrimenti, non può insomma in alcun modo aver compiuto o compiere scelte fra corsi alternativi di azione, visto che una (e solo una, nell'intreccio fatale delle cause) è la via tracciata per lui (e per ogni parte del *kosmos*), da sempre e per sempre, all'interno del piano della divinità (cfr. almeno: *ench.* 8; *diss.* II 14, 7 e I 6, 19-22).

Ma allora, in questo quadro deterministico, qual è lo spazio lasciato alla libertà umana? Per rispondere e comprendere a fondo la posizione di Epitteto, in questo caso sì forse originale, disponiamo fortunatamente di molte sue analisi approfondite, come ad esempio quella affidata a uno scritto intero e corposo, fra le sue *Dissertazioni*, significativamente intitolato *Sulla libertà* (IV 1), i cui punti salienti saranno qui di seguito ripresi e ampiamente sfruttati.

Come punto di partenza ineliminabile bisogna in primo luogo rifarsi alla radicale dicotomia – probabilmente frutto di una personale rielaborazione della coppia aristotelica *hekousion/akousion* – che Epitteto pone fra le cose che sono in nostro potere (*ta eph'hemin*) e quelle che invece non lo sono (*ta ouk eph'hemin*) (basilare il rinvio al c. 1 del *Manuale*; cfr. anche Stephens, 2007, cap. 1). Queste ultime abbracciano uno spettro molto ampio, anzi enorme di realtà, dal momento che comprendono tutto ciò che siamo soliti considerare come beni esterni (dalle ricchezze alla gloria politica, dagli amici agli affetti più intimi, per non citarne che alcuni) o comunque *altro* rispetto alla nostra interiorità. Qui, invece, nella dimensione interna legata al corretto funzionamento della nostra parte direttiva (materiale, sempre e comunque materiale, ovvero lo *hegemonikon*), va ricercato il nucleo dell'unico ambito che davvero possiamo dire sia sotto il nostro controllo e la nostra giurisdizione morale. Il nostro potere, più precisamente, si limita all'uso, alla semplice *chresis*, delle rappresentazioni, e si tratta di un potere di certo esiguo, ma in fondo rassicurante (fra i molti passi cfr. almeno *diss.* I 1, 7, nonché 23, oltre a I 6, 40; III 3, 10; IV 1, 100). In qualsiasi circostanza, infatti, e con un grado di certezza che agli occhi di Epitteto risulta assoluto, noi siamo nella condizione di operare sulle nostre *phantasiai*, così da non sentire il peso del passato, di muoverci a nostro agio nel presente e soprattutto, esercitando la massima cautela, di evitare ogni timore o turbamento rispetto al futuro.

Se dunque è vero che le rappresentazioni derivano dall'esterno e che noi passivamente le riceviamo, altrettanto indubitabile pare la *nostra* capacità di concedere o meno l'assenso al loro presentarsi (per questa convin-

zione cfr. già Zenone, nella testimonianza di Cicerone, *Acad.* I 40 = *SVF* I 61; per la posizione di Crisippo cfr. *supra*, pp. 77-83). Siamo dunque di fronte a eventi mentali che si qualificano come assensi o dissensi di fronte all'occorrenza di dati esterni e che conseguentemente si sostanziano da una parte nella determinazione di intenzioni dell'agire, mentre dall'altra si propongono, se e dove necessario, come freni rigidi rispetto a comportamenti non adeguati<sup>15</sup>. La prospettiva etica di una simile posizione è chiarissima e ci impegna sul piano di una scelta di vita che, secondo Epitteto, è guidata da una "facoltà" del tutto particolare, che egli chiama *prohairesis*, ovvero capacità deliberata di compiere una scelta (cfr. almeno *diss.* I 4, 18-21; I 17, 21-28; II 2, 1-7; III 5, 3; III 6, 4; III 9, 11; IV 1, 69; cfr. inoltre Long, 2004, pp. 207-20; Kahn, 1988, pp. 251-5; Dobbin, 1991; Sorabji, 2007). Il termine, nonostante l'evidente e forse pesante eredità aristotelica, è qui inteso in senso diverso e "inaudito" rispetto alle precedenti tradizioni filosofiche, anche stoiche, cui esso si richiama. La *prohairesis* viene infatti esercitata su di un oggetto molto specifico, e solo su quello: le credenze, le opinioni, i *dogmata*, che rappresentano l'ambito di nostra competenza, perché controllabili rispetto all'uso che ne possiamo e sappiamo fare. Incamminandoci su questo terreno di consapevole controllo dei nostri giudizi in merito a ciò che è buono e a ciò che non lo è, diventiamo capaci di utilizzarli come genuine armi al fine di valutare correttamente e potremo qui dire "volontariamente" cosa accogliere (ovvero tutto ciò che dio ha voluto per noi e verso cui indirizzare il nostro impulso ad agire, cioè, tecnicamente, la nostra *horme*) e cosa rifiutare, nel vastissimo panorama di tutto ciò che da noi non dipende affatto, ossia in quella "acropoli" di rischiose realtà che non ci rendono liberi né felici (cfr. *diss.* IV 1, 86-98). È una conquista non facile, che arriva solo dopo un lungo sforzo, una preparazione (*paraskeue*) che non bada alla fatica, un esercizio (*askesis*) su sé stessi, tutti atteggiamenti che costituiscono una sorta di "auto-pedagogia individuale interiore", ben riassunti dall'uso da parte di Epitteto del termine *autexousios* (cfr. le ripetute occorrenze nella diatriba *Sulla libertà: diss.* IV 1, 56, 62, 68, 100; sulla pedagogia del sé cfr. Long, 2004, cap. 3). Esso,

15. Ciò richiama, forse, un'altra nota metafora dello stoicismo delle prime generazioni, più esattamente di Antipatro di Tarso, quella dell'arciere, che distingue il *telos* dallo *skopos*: oltre a Goldschmidt (1953, pp. 145-53), cfr. Alpers-Gölz (1976), nonché Annas (1993, spec. pp. 401-3), con l'idea che Antipatro sia stato forzato ad assumere la sua posizione in risposta a obiezioni di Carneade; cfr. infine Bobzien (1998b, p. 334).



infatti, non deve essere inteso nel senso della nostra capacità di darci una determinazione di vita morale *in modo del tutto indipendente* da qualsiasi autorità esterna, eventualità che non si dà e che sarebbe di sicuro impensabile per uno stoico degno di questo nome. Il suo vero significato, per Epitteto, va ricercato piuttosto nel fatto che noi possediamo un margine di iniziativa, una sorta di *abilità*, che ci consente di fare ciò che dobbiamo fare, ciò che è sì deterministicamente già stabilito, ma a cui noi diamo un assenso convinto, forte, si potrebbe quasi etimologicamente dire “entusiastico”, sentendo viva in noi la presenza della divinità e della sua provvidenziale pianificazione. Per questo, del resto, ha senso parlare di lode e biasimo, pur in un quadro caratterizzato dall’ingombrante presenza della *heimarmene*, che già ha assegnato a tutti e a ciascuno le debite parti. Si comprende allora come il piano delle attribuzioni di merito o demerito torni a tracciare una separazione netta, un vero e proprio abisso – non politico o legale o sociale, ma valoriale in senso pieno – fra gli stolti da una parte, incapaci di servirsi delle rappresentazioni che li assalgono, e il saggio dall’altra, unico protagonista etico della vera *eleutheria*, così come la intende Epitteto. Qui egli pare riacciarsi a una definizione (forse crisipea) della libertà, intesa come *exousia autopraxias* (cfr. DL VII 121), ovvero come “azione autonoma” o – potremmo interpretare, traducendo liberamente questo difficile e tecnicissimo nesso concettuale – come il pieno possesso della capacità di volgersi alla prassi a partire da sé stessi. Ciò non sfocia tuttavia nella rivendicazione di un “far da sé” quale prerogativa di un soggetto morale che crea le condizioni del suo agire dal nulla. Al contrario, il saggio stoico, libero da passioni e da giudizi errati, è davvero libero (*eleutheros*) perché sa esercitare legalmente la sua potestà comportamentale (la sua *exousia nomime*), proprio «a partire dalla legge divina» (*apo tou theiou nomou*) (cfr. in proposito un passo di Origene conservato in *SVF* III 544). Per fare questo la sua volontà non viene annullata né deve sottostare all’oppressione o all’azione forzata di una divinità esterna ed estranea. Il suo compito è piuttosto quello di esercitare al massimo grado la razionalità di cui è stato reso partecipe, così da poter conoscere il *kosmos* in tutti i suoi dettagli, comprenderne in profondità l’intima legge fatale e infine riconoscere l’ordine del disegno divino e il posto adeguato che ciascuna cosa occupa in esso. Epitteto sembra dunque voler difendere l’idea per cui «the wise person’s will and the divine will coincide», anche se «it is not the case that what motivates a free action is that God wills it» (cfr. ancora

Frede, 2011, p. 80. Per la concezione della divinità in Epitteto, oltre a Long, 2004, cap. 7, cfr. almeno Radice, 1982; Algra, 2007; Ierodiakonou, 2007).

Questo progetto di vita non è frutto di un mero e astratto tatticismo teorico. Si tratta invece di un compito faticoso, che richiede dei modelli cui richiamarsi come punti di riferimento se non normativi, almeno operativi. Ecco allora che nella diatriba *Sulla libertà* Epitteto chiama sulla scena le grandi figure di Socrate e di Diogene di Sinope, tradendo così la duplice radice insieme socratica e cinica di molte sue posizioni (o meglio antistenicocinica? In proposito, oltre a Decleva Caizzi, 1977, cfr. Schofield, 2007). La loro *eleutheria* si è sviluppata in condizioni diverse (nella solitudine della completa *autarkeia* nel caso di Diogene; nel commercio difficile, eppure serenamente gestito, con moglie e figli, per quanto riguarda Socrate). In entrambi, però, la condizione del loro essere liberi si è realizzata come indipendenza totale da tutto ciò che non dipende da noi e, allo stesso tempo, come attiva interpretazione del ruolo che la divinità aveva loro assegnato sul palcoscenico del mondo. In questo richiamo di Epitteto alla storicità concreta, benché elevata al rango di *paradeigmata* per eccellenza, di uomini che hanno portato a compimento la parabola della libertà vediamo forse l’esito finale più maturo dello stoicismo. Oltre ogni astratto rigorismo, ciò che conta è la possibilità di garantire alla volontà del bene uno spazio di azione, forse piccolo (e perfino minuscolo), ma ben riconoscibile e soprattutto aperto a tutte le risorse di inventiva e di iniziativa umana naturalmente connesse con la nostra scintilla di consapevole razionalità.

### Un libero scetticismo: il caso di Carneade

Mentre mancano notizie e testi per individuare una specifica attitudine, anche consapevolmente polemica, del pirronismo antico rispetto al problema della libertà o della libera volontà, abbiamo fortunatamente almeno un documento – e di grande rilievo, com’è il caso del *De fato* di Cicerone – per ricostruire la posizione dell’accademico scettico Carneade sul problema del libero arbitrio.

Un discorso a sé andrebbe fatto per la figura e per l’eventuale ruolo giocato in un simile dibattito da Arcesilao. Un indizio potrebbe essere costituito dalla menzione di una *epeleustike kinesis* o “moto avventizio” dell’anima in un luogo plutarco del *De Stoicorum repugnantibus*, molto

discusso e di difficile interpretazione (cfr. *SVF* II 973; cfr. anche *SVF* II 945). Secondo alcuni studiosi, infatti, dietro tale concetto andrebbe individuata la polemica di Crisippo contro posizioni "libertarie" accademiche, molto verosimilmente riconducibili, per ovvie ragioni cronologiche, ad Arcesilao (cfr. perciò Long, Sedley, 1987, II, p. 339; Spinelli, 1995, p. 231, nonché ora Ioppolo, 2012a). Altri interpreti, tuttavia, hanno pensato che l'attacco crisippeo fosse rivolto contro un altro stoico, Aristone di Chio (cfr. già Rieth, 1933, pp. 105-8 e ora soprattutto Boys-Stones, 1996), mentre altri ancora (così, almeno in un primo momento, Ioppolo 1980, p. 183 e n. 32) hanno supposto che esso mirasse a colpire gli epicurei e la loro dottrina del *clinamen*, stando anche alla trattazione di Lucrezio e, in particolare, agli esempi "cinetici" da lui riportati e già ricordati in precedenza (cfr. *supra*, p. 70). Va, tuttavia, notato che nel passo di Plutarco il movimento avventizio avviene di fronte alle cose indistinguibili (*aparallakta*). Di certo, sembra di poter riconoscere qui l'eco di una terminologia "di casa" in ambito accademico-scettico piuttosto che una trattazione riconducibile agli epicurei e alla loro filosofia, anche se uno specifico passo lucreziano potrebbe far sorgere qualche dubbio in proposito: «Non vedi dunque ora che, sebbene spesso una forza esterna (*vis externa*)/molti spinga e costringa a procedere senza che lo vogliano,/e a lasciarsi trascinare a precipizio, tuttavia c'è nel nostro petto (*in pectore nostro*)/qualcosa (*quiddam*) che può lottare contro (*contra pugna-re*) ed opporsi?»: Lucret. II 277-280, trad. Giancotti).

In quest'opera Cicerone presenta Carneade come critico tanto del determinismo stoico (e più in particolare del tentativo "compatibilistico" crisippeo di far convergere la libertà con il fatalismo, cfr. soprattutto Ioppolo, 2012b) quanto della dottrina epicurea della declinazione atomica.

Come si ricorderà (cfr. *supra*, p. 65), la posizione epicurea è stata esaminata considerandola non come un blocco unitario, ma nel suo sviluppo diacronico. A questo proposito ci si potrebbe chiedere se alla prima "fase" teorica (per intenderci quella testimoniata dal xxv libro del *Sulla natura*) potrebbe connettersi un passo importante del *De fato* (*Fat.* 23, su cui cfr. in particolare Natali, 2012). Qui, dopo una breve descrizione della declinazione atomica (che Cicerone – o la sua fonte –, come poi farà Diogene di Enoanda, contrappone al necessitarismo democriteo), viene riportata l'obiezione di Carneade secondo cui gli epicurei (si noti il riferimento "dialettico" e "cronologico" agli epicurei e non a Epicuro; cfr. Long, Sedley, 1987, II, p. 110) avrebbero potuto fare a meno della declinazione (intesa come *motus sine causa*), dal momento che essi soste-

nevano (*cum docerent*)<sup>16</sup> che esiste un certo moto volontario dell'animo (*quendam animi motum voluntarium*), che, evidentemente, costituiva la risposta epicurea al problema del determinismo<sup>17</sup>. Su questo luogo si è molto discusso, soprattutto per comprendere quale sia il significato essenziale di quella che appare essere una "critica" dai toni fondamentalmente "bonari" più che fortemente polemici che Carneade muove agli epicurei (cfr. soprattutto Sharples, 1991-1993). Senza scendere nei dettagli della questione, evidentemente tale *animi motus voluntarius*, a differenza del *motus sine causa* del *clinamen*, per un verso, non è in prima istanza direttamente connesso alla sfera fisico-materiale (e, infatti, fa a meno del *clinamen*), per un altro, non è *sine causa*, visto che la causa risiede proprio nell'atto volontario dell'animo.

È significativo che qui, perlomeno apparentemente, Carneade in qualche modo sembri quasi "prendere le difese" (verosimilmente in funzione dialettica) degli epicurei. Appare difficile ammettere, tuttavia, che egli, vista la sua "casacca" di accademico scettico, avesse una concezione propria e positiva di libertà (cfr. Sharples, 1996, pp. 80-1; cfr. anche Ioppolo, 2012b, spec. pp. 106-7). Nel passo in questione Carneade si limita a dire che gli epicurei, al fine di salvaguardare la libertà, avrebbero potuto fare a meno di teorizzare la declinazione, considerando il fatto che avevano già ammesso l'esistenza di un moto volontario dell'animo. Evidentemente, se gli epicurei hanno avuto la necessità di introdurre il *clinamen*, è molto probabile che tale moto volontario non risultasse ai loro occhi del tutto sufficiente per giustificare la libertà. La "critica" risiede, dunque, proprio nel fatto che gli epicurei avrebbero potuto salvaguardare la libertà solo in virtù del moto volontario dell'animo (da loro stessi ammesso e teorizzato), ma introducendo il *clinamen* (quindi sbagliando) non lo hanno fatto. Stando dunque alla testimonianza ciceroniana su Carneade, gli epicurei avrebbero teorizzato un'idea di libertà o di autodeterminazione (forse coincidente

16. Per alcuni problemi testuali relativi a questo verbo cfr. Natali (2012, p. 71). Sia che si legga *docerent* (riferito agli *Epicureos*), sia che si preferisca *doceret* (riferito a *Epicurus* della prima linea del § 23 del *De fato*) sembra legittimo attribuire la tesi principale (*esse posse quendam animi motum voluntarium*) esclusivamente a Epicuro e/o agli epicurei.

17. Non necessariamente riduzionistica? Per la posizione non riduzionistica (e, quindi, "emergentista") sull'irriducibilità degli "stati mentali" alle condizioni atomiche fisico-materiali cfr. Sedley (1983); la medesima prospettiva (ma con significative varianti di ordine argomentativo) è ammessa da Wendlandt-Baltzly (2004).

o, quanto meno, non completamente estranea a quella descritta nel xxv libro del *Sulla natura*) non direttamente connessa al *clinamen*, cosa che Carneade, per l'appunto, si premura di evidenziare e di criticare.

Per ciò che riguarda le obiezioni di Carneade al determinismo stoico e alla teoria stoica della causalità, come si è già detto, il testo di riferimento più significativo rimane il *De fato* ciceroniano. Se in *De fato* 20 e 28 Cicerone riporta effettivamente posizioni carneadee, l'Accademico oppone in primo luogo al fato stoico l'idea che la verità o la falsità degli enunciati relativi al futuro non riguardano la necessità del fato (dunque, degli eventi concreti) ma solo il valore degli enunciati<sup>18</sup>. Il luogo decisivo, oggetto di controverse interpretazioni, è *De fato* 31. Alcuni studiosi hanno letto questo passo come la prova del fatto che Carneade abbia ammesso che qualcosa sia in nostro potere; in questo modo, però, la posizione di Carneade convergerebbe con quella crisippea, il che risulta sicuramente inaccettabile. Secondo Carneade il ragionamento di Crisippo era condotto in modo frettoloso; infatti, se tutte le cose accadono per cause antecedenti, esse sono concatenate; di conseguenza, se tutte le cose avvengono di necessità, niente è in nostro potere: *nihil est in nostra potestate*, infatti, è la conclusione dell'argomentazione dialettica di Carneade contro Crisippo. Lo stoico, del resto, non poteva concordare sul fatto che nulla è in nostro potere, anzi, la sua tassonomia delle cause doveva garantire proprio un margine alla nostra azione (a partire dall'assenso). La frase, per così dire, "incriminata" è: «est autem aliquid in nostra potestate», "ma qualcosa è pure in nostro potere" (sulla corretta interpretazione dell'espressione *in nostra potestate* cfr. le diverse posizioni di Ioppolo, 2012b; Gourinat, 2012; Masi, 2012; cfr. anche, per un panorama più generale, Eliasson, 2008). Non sembra proprio che possa trattarsi della posizione di Carneade. L'Accademico, infatti, organizza la sua polemica in modo tale da poter mettere "Crisippo contro Crisippo", in base a una secca alternativa: o Crisippo dice che qualcosa è in nostro potere e nega il fato, oppure nega che qualcosa sia in nostro potere e ammette il fato. La *via media* di Crisippo, agli occhi di Carneade, è inconcludente e mal posta, ossia non è stringente né cogente dal punto di vista argomentativo (cfr. ancora Ioppolo, 2012b, spec. pp. 104-6).

18. Sharples (1996, p. 79) sostiene che in ciò Carneade anticipa l'impostazione di Ryle (cfr. ad esempio Ryle, 1954, cap. 2). In proposito cfr. anche, in questo volume, le osservazioni di Franco Trabattoni: *infra*, pp. 101-2.

Se questo è vero, appare piuttosto difficile ricondurre positivamente a Carneade la posizione secondo cui qualcosa pure è in nostro potere né dunque, tanto meno, la tesi dogmaticamente forte per cui il nostro "arbitrio" rispetto alle azioni da compiere sarebbe effettivamente "libero". Meglio forse, anche in questo caso, sospendere il giudizio... (per una lettura diversa e più "positiva" della posizione di Carneade cfr. in ogni caso le riflessioni di Trabattoni, *infra*, pp. 100-3).

## Bibliografia

- ALESSANDRELLI M. (2012), *Ratio ignava e causalità umana*, *De fato 28-30*, in Maso (2012), pp. 83-102.
- ALGRA K. (2007), *Epictetus and Stoic Theology*, in Scaltsas, Mason (2007), pp. 32-55.
- ALPERS-GÖLZ R. (1976), *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Olms, Hildesheim-New York.
- ANNAS J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford-York (trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998).
- ARENDRT H. (2009), *La vita della mente*, il Mulino, Bologna (nuova ed.).
- BARNES J. (1985), *Cicero's De Fato and a Greek Source*, in J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger (eds.), *Histoire et structure: à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Vrin, Paris, pp. 229-40.
- BERLIN I. (2000), *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano.
- BICKNELL P. J. (1990), *Why Atoms Had to Swerve: An Exploration in Epicurean Physics*, in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", 6, pp. 241-76.
- BIGNONE E. (a cura di) (1920), *Epicuro: Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Laterza, Bari 1920 (rist. L'Erma di Bretschneider, Roma 1964).
- ID. (1973), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze (2ª ed.), (rist. con Nota bio-bibliografica e aggiornamento editoriale di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2007; I ed. 1936).
- BOBZIEN S. (1998a), *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in "Phronesis", 43, pp. 133-75.
- ID. (1998b), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1999), *Chrysippus' Theory of Causes*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 196-242.

- ID. (2000), *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 19, pp. 287-337.
- BOERI M. D. (1992), *La transmission del concepto estoico de causa sinéctica*, in "Méthexis", 5, pp. 99-121.
- BOYS-STONES G. (1996), *The ἐπελευστική δύναμις in Aristotle's Psychology of Action*, in "Phronesis", 41, pp. 75-94.
- BRANCACCI A. (2000), *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Id. (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli, pp. 37-67.
- BRENNAN T. (2001), *Fate and Free Will in Stoicism. A Discussion of Susanne Bobzien*, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 21, pp. 259-86.
- BUFFIÈRE F. (1956), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris.
- CANFORA L. (1995), *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari (2ª ed.) 1995.
- DE CARO M. (2004), *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari.
- DECLIVA CAZZI F. (1977), *La tradizione antistenico-cinica in Epitteto*, in G. Gianantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, il Mulino, Bologna, pp. 93-113.
- DIHLE A. (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- DOBBIN R. (1991), *Prohairesis in Epictetus*, in "Ancient Philosophy", 11, pp. 111-35.
- DONINI P. L. (1975), *Fato e volontà umana in Crisippo*, in "Atti della Accademia delle Scienze di Torino", cl. Sc. Mor., St. e Filol., 109, pp. 187-230.
- DUHOT J. J. (1989), *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, Paris.
- ELIASSON E. (2008), *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Brill, Leiden-Boston.
- ENGLERT W. (1987), *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Scholars Press, Atlanta.
- FORSCHNER M. (2007), *Stoa: Schicksal und Verantwortung*, in U. an der Heiden, H. Schneider (Hrsgg.), *Hat der Mensch einen freien Will? Die Antworten der großen Philosophen*, Reclam, Stuttgart, pp. 60-73.
- FOWLER D. (1983), *Lucretius on the Clinamen and 'Free Will' (II 251-93)*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Napoli, pp. 329-52.
- FREDE D. (2003), *Stoic Determinism*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 179-205.
- FREDE M. (1987), *The Original Notion of Cause*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 125-50.

- ID. (2011), *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A. A. Long, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- FUENTES GONZÁLEZ P. P. (1998), *Les diatribes de Tèlès*, Vrin, Paris.
- FURLEY D. J. (1967), *Two Studies in the Greek Atomists*, Study II: *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- GIANNASI M. (2005), *Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea*, in Natali, Maso (2005), pp. 299-328.
- GIOVACCHINI J. (2010), *L'angle et l'atome dans la physique épicurienne: Réflexions sur une témoignage de Sextus Empiricus*, in "Philosophie antique", 10, pp. 139-66.
- GÖRLER W. (1987), *'Hauptursachen' bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44)*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 130, pp. 254-74 (= Id., *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Brill, Leiden 2004, pp. 40-59).
- GOLDSCHIMDT V. (1953), *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris.
- GOULD J. B. (1970), *The Philosophy of Chrysippus*, Brill, Leiden.
- GOURINAT J.-B. (2005), *Prediction of the Future and Co-Fatedness: Two Aspects of Stoic Determinism*, in Natali, Maso (2005), pp. 215-240.
- ID. (2012), *In nostra potestate*, in Maso (2012), pp. 143-9.
- HAMMERSTAEDT J. (2003), *Atomismo e libertà nel xxv libro ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro*, in "Cronache Ercolanesi", 33, pp. 151-8.
- HANKINSON R. J. (1999), *Determinism and Indeterminism*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 513-41.
- HORN C. (1996), *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 50, pp. 113-32.
- HOURCADE A. (2006), *Le problème de la responsabilité chez Épicure*, in "Studi Classici e Orientali", 52 [ma 2009], pp. 107-39.
- HOSSENFELDER M. (2007), *Epikur: Freiheit als Atomabweichung*, in U. an der Heiden-H. Schneider (Hrsgg.), *Hat der Mensch einen freien Will? Die Antworten der großen Philosophen*, Reclam, Stuttgart, pp. 49-59.
- HUBY P. (1964), *The First Discovery of the Freewill Problem*, in "Philosophy", 42, pp. 353-62.
- IERODIAKONOU K. (2007), *The Philosopher as God's Messenger*, in Scaltsas, Mason (2007), pp. 56-70.
- INWOOD B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford.
- IOPPOLO A. M. (1980), *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli.

- ID. (1984), *L'astrologia nello stoicismo antico*, in G. Giannantoni, M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Bibliopolis, Napoli, pp. 73-91.
- ID. (1988), *Le cause antecedenti in Cic. De fato 40*, in J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli, pp. 397-424 (ora in Id., *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di B. Centrone, R. Chiaradonna, D. Quarantotto, E. Spinelli, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 69-84).
- ID. (1994), *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in *ANRW* II 36, 7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 4491-545 (ora in Id., *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di B. Centrone, R. Chiaradonna, D. Quarantotto, E. Spinelli, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 17-68).
- ID. (2012a), *Chrysippus and the Action Theory of Aristo of Chios*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 43, Supplementary Volume, pp. 197-222.
- ID. (2012b), *La critica di Carneade al concetto stoico di causa in Cic. De fato 31-37*, in "Lexis" 25 (ora in Id., *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di B. Centrone, R. Chiaradonna, D. Quarantotto, E. Spinelli, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 85-98).
- IRWIN T. H. (1992), *Who Discovered the Will?*, in "Philosophical Perspectives", 6, pp. 453-73.
- ISNARDI PARENTE M. (1978), *La dottrina di Epicuro e il "carattere pratico" della filosofia ellenistica*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 33, pp. 3-29 (= Ead., *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991, pp. 43-79).
- ID. (1980), *Stoici, Epicurei e il 'motus sine causa'*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 35, pp. 23-31 (= Ead., *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991, pp. 109-22).
- ID. (1990), *Diogeniano, gli epicurei e la τύχη*, in *ANRW* II 36, 7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 2424-45.
- JEDAN C. (2001), *Zur Aktualität des stoischen Kompatibilismus*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 55, pp. 375-86.
- ID. (2004), *Chrysipp über Determinismus und moralische Verantwortlichkeit*, in B. Guckes (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 141-64.
- ID. (2009), *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Continuum, London-New York.
- JONAS H. (2010), *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino.

- KAHN C. H. (1988), *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in J. M. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 234-59.
- KERFERD G. B. (1978), *The Origin of Evil in Stoic Thought*, in "Bulletin of the John Rylands Library", 60, pp. 482-94.
- KONSTAN D. (1990), *Commentary on Bicknell*, in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", 6, pp. 277-87.
- LAURSEN S. (1995), *The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, in "Cronache Ercolanesi", 25, pp. 5-109.
- ID. (1997), *The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, in "Cronache Ercolanesi", 27, pp. 5-82.
- LONG A. A. (1968), *The Stoic Concept of Evil*, in "Philosophical Quarterly", 18, pp. 329-43.
- ID. (1996), *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2004), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford.
- LONG A. A., SEDLEY D. N. (eds.) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- MAGRIS A. (1990), *"A che serve pregare se il destino è immutabile?". Un problema del pensiero antico*, in "Elenchos", 11, pp. 51-76.
- ID. (2008), *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (a cura di) (2009), *Cicerone-Pseudo Plutarco-Alessandro di Afrodisia. Trattati antichi sul destino*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (a cura di) (2012), *'Ippolito': Confutazione di tutte le eresie*, con un saggio introduttivo di E. Castelli, Morcelliana, Brescia.
- MANSFELD J. (1986), *Diogenes Laertius on Stoic philosophy*, in "Elenchos", 7, pp. 295-382, ora anche in rete: <http://lexicon.cnr.it/index.php/DDD/article/view/291/218>.
- ID. (1991), *The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen*, in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", 7, pp. 107-45.
- MARX K. (1979), *Democrito e Epicuro: Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841*, trad. it. di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze.
- MASI F. G. (2006), *Epicuro e la filosofia della mente: Il xxv libro dell'opera Sulla natura*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- ID. (2012), *La natura del moto volontario. Ut sit in nostra potestate*, in Maso (2012), pp. 151-62.
- MASO S. (a cura di) (2012), *Cicerone De fato*, Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006, Cafoscarina, Venezia.

- MEIJER P. A. (2007), *Stoic Theology. Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods. Including a Commentary on Cleanthes' Hymn to Zeus*, Elburon, Delft.
- MOREL P.-M. (2000), *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, PUF, Paris.
- ID. (2005), *Democrito e il problema del determinismo: A proposito di Aristotele*, *Fisica II*, 4, in Natali, Maso (2005), pp. 21-35.
- ID. (2013), *Epicuro e la desacralizzazione della necessità*, in F. G. Masi, S. Maso (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam, pp. 159-75.
- NATALI C. (a cura di) (2009), *Alessandro d'Afrodisia. Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, Academia Verlag, Sankt Augustin (2ª ed. riveduta).
- ID. (2012), *Carneades' Argument in Cicero's 'De fato' 23b-25*, in Maso (2012), pp. 69-82.
- NATALI C., MASO S. (a cura di) (2005), *La catena delle cause. Determinismo e antedeterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam.
- O'KEEFE T. (2005), *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010), *Epicureanism*, Acumen, Durham.
- PERILLI L. (1996), *La teoria del vortice nel pensiero antico: Dalle origini a Lucrezio*, Pacini Editore, Pisa.
- PRIAROLO M. (2011), *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma.
- RADICE R. (1982), *La concezione di Dio e del divino in Epitteto*, CUSL, Milano.
- ID. (a cura di) (2002), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Rusconi, Milano.
- REESOR M. E. (1978), *Necessity and Fate in Stoic Philosophy*, in J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 187-202.
- RIETH O. (1933), *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Weidmann, Berlin.
- RYLE G. (1954), *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1982), *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari.
- SALLES R. (2005), *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Ashgate, Aldershot.
- ID. (ed.) (2009), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford.
- SCALTSAS T., MASON A. S. (eds.) (2007), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford.
- SCHOFIELD M. (2007), *Epictetus on Cynicism*, in Scaltsas, Mason (2007), pp. 71-86.
- SCHRÖDER S. (1989), *Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus (1. Teil)*, in "Prometheus", 15, pp. 209-39.
- ID. (1990), *Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus (2. Teil)+(3. Teil und Schluss)*, in "Prometheus", 16, pp. 4-26, 136-54.
- SEDLEY D. (1983), *Epicurus' Refutation of Determinism*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Napoli, pp. 11-51.

- ID. (1993), *Chrysippus on Psychophysical Causality*, in J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 313-31.
- ID. (2005), *Verità futura e causalità nel De fato di Cicerone*, in Natali, Maso (2005), pp. 241-54.
- ID. (2011), *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, a cura di F. Verde, Carocci, Roma.
- SHARPLES R. W. (1981), *Necessity in the Stoic Doctrine of Fate*, in "Symbolae Osloenses", 56, pp. 81-97.
- ID. (1986), *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, in "Phronesis", 31, pp. 266-79.
- ID. (1991-1993), *Epicurus, Carneades, and the Atomic Swerve*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies" 38, pp. 174-90.
- ID. (1996), *Stoics, Epicurean and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London-New York.
- ID. (2005), *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, in Natali, Maso (2005), pp. 197-214.
- ID. (2009), *The Problem of Sources*, in M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford-Boston (2ª ed.), pp. 430-47.
- SORABJI R. (2007), *Epictetus on proairesis and Self*, in Scaltsas, Mason (2007), pp. 87-98.
- SPINELLI E. (a cura di) (1995), *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Bibliopolis, Napoli.
- STEPHENS W. O. (2007), *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, Continuum, London-New York.
- STOUGH C. (1978), *Stoic Determinism and Moral Responsibility*, in J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 203-31.
- THOM J. C. (2005), *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- VEGETTI M. (1989), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- VERDE F. (a cura di) (2010a), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma.
- ID. (a cura di) (2010b), *Libertà, fato e grazia. Dagli Stoici ad Agostino*, Lithos, Roma.
- ID. (2013a), *Elachista: La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven.
- ID. (2013b), *ΤΥΧΗ e ΛΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo*, in F. G. Masi, S. Maso, (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam, pp. 177-97.
- ID. (2013c), *Epicurean Attitude toward Geometry: The Sceptical Account*, in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 131-50.

- VUILLEMIN J. (1984), *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Minuit, Paris.
- WARREN J. (2006), *Epicureans and the Present Past*, in "Phronesis", 51, pp. 362-87.
- WENDLANDT L., BALTZLY D. (2004), *Knowing Freedom: Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve*, in "Phronesis", 49, pp. 41-71.
- ZECCHINI G. (a cura di) (2013), *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, Vita e Pensiero, Milano.

## 4

## Libertà e destino da Platone al neoplatonismo di Franco Trabattoni

### La provvidenza in Platone

Nel *Timeo* e nelle *Leggi* il tema del destino viene affiancato, o forse addirittura sostituito, da quello della provvidenza. Abbiamo preferito rimandare la trattazione di questo argomento al presente capitolo per due ragioni. In primo luogo esso compare nei dialoghi platonici tardi soprattutto come un quadro a maglie larghe, che ha lo scopo generale di stabilire le condizioni metafisiche che rendono possibile l'orientamento dell'uomo verso il bene. In questo senso la provvidenza in Platone interagisce solo in modo molto marginale con le tematiche che abbiamo illustrato nel capitolo dedicato a Platone (cfr. *supra*, CAP. 1). In secondo luogo la nozione di provvidenza giocherà un ruolo essenziale soprattutto negli sviluppi del platonismo successivi a Platone: sia perché un importante motivo del contendere sarà il confronto con il provvidenzialismo degli stoici, sia perché il tema teologico, in Platone piuttosto marginale, diventerà un motivo centrale del platonismo soprattutto alla luce delle scelte e delle drastiche selezioni operate dai platonici di età repubblicana e imperiale.

Nel *Timeo* (30c1) troviamo l'unica occorrenza in Platone del termine *pronoia* in cui la parola ha il significato di "provvidenza"<sup>1</sup>.

Così dunque, secondo un ragionamento verosimile, bisogna affermare che questo mondo [...] è stato davvero generato secondo il disegno [*pronoia*] della divinità.

Tuttavia, questa "provvidenza divina" non contamina l'indipendenza delle scelte dell'uomo. Il demiurgo organizza l'anima umana nel modo mi-

1. Il termine *pronoia* compare una volta nel *Fedro*, alcune volte nelle *Leggi* e altre nel *Timeo*, sempre con il significato (eventualmente giuridico, come nel libro IX delle *Leggi*) di "premeditazione", ovvero di "decisione meditata".