

**ALDO MAGRIS**

***LA FILOSOFIA ELLENISTICA***

***SCUOLE, DOTTRINE E INTERAZIONI COL MONDO GIUDAICO***

IV di copertina:

Aldo Magris (1949) è professore di Filosofia della Religione all'Università di Trieste. Tra le sue pubblicazioni: *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione* (Milano 1975), *L'idea di destino nel pensiero antico* (Udine 1984-85); *Plotino* (Milano 1986); *Fenomenologia della trascendenza* (Milano 1992); *La logica del pensiero gnostico* (Brescia 1997); *Il Manicheismo. Antologia dei testi* (Brescia 2000).

## PREFAZIONE

Lo sviluppo storico della filosofia greca corre curiosamente parallelo a quello della Bibbia. I primi testi dell'Antico Testamento nella redazione di cui disponiamo cominciano ad essere composti presumibilmente nel V a.C., il secolo di Eraclito, di Parmenide, di Socrate; le ultime parti del Nuovo Testamento sono dell'inizio del II, il secolo di Plutarco, di Epitteto, di Numenio. E' vero che la filosofia greca prosegue poi ancora per circa due o trecento anni, ma sono appunto quelli nei quali andrà sistemandosi anche l'apparato teologico della fede cristiana, in buona parte attinto proprio da essa. Alla fine, Proclo è un contemporaneo di Agostino. Analizzare in dettaglio i rapporti fra il pensiero greco e la Bibbia, ovvero il pensiero ebraico-cristiano di matrice biblica, oltre ad essere una questione assai controversa<sup>1</sup>, richiederebbe un lavoro di dimensioni incalcolabili. Qui mi limito ad offrire a tale scopo solo una sorta di materiale da costruzione, presentando il contenuto della filosofia quale venne o avrebbe potuto venire a contatto con coloro che lavorarono alla composizione della Bibbia o comunque si mossero nell'orizzonte di pensiero da essa segnato. Giacché, nonostante il parallelismo cronologico questo contatto non fu sempre presente ma di fatto ebbe luogo in una fase ben determinata. Difficilmente la cultura giudaica palestinese ebbe notizia di Parmenide o di Platone negli anni della loro attività, come difficilmente la Chiesa del V-VI secolo avrà tenuto conto degli sviluppi del pensiero neoplatonico del tempo se non all'occasione per inquisire e perseguire i suoi rappresentanti pagani. E' soltanto in età ellenistica e al principio del periodo romano che, per ragioni storico-culturali, questo contatto poté essere in qualche misura costruttivo. Si tratta insomma del periodo che gli studiosi di giudaistica hanno recentemente denominato "intertestamentario", vale a dire quello che intercorre fra la fase finale della redazione dell'Antico Testamento (circa 200 a.C.) e la fase iniziale della redazione del Nuovo (circa 50 d.C.). Noi però per esigenze espositive ci permettiamo di allungarlo di un secolo da una parte e dall'altra e in tal modo comprendiamo sia la filosofia delle grandi scuo-

---

<sup>1</sup> Su quali siano le mie personali opinioni al riguardo, ho cercato di esprimermi nel mio libro *Idea di destino*, cit., vol. II (Udine 1985), cap. VIII e nel saggio *Platonismo e cristianesimo alla luce del Contro Celso*, in AA.VV., *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene* (a cura di L. Perrone), Roma 1998, pp. 47-77

le ateniesi, sia quella delle piccole scuole di epoca imperiale, principalmente il medioplatonismo.

In quel che segue cercheremo di illustrare l'aspetto e i contenuti del tipo di filosofia greca che in età ellenistica e romana venne a contatto con i popoli dell'Oriente, nella fattispecie con gli ebrei. Lo faremo entro questi precisi limiti e con questo punto di riferimento, nel senso che, proprio in quanto noi parliamo della filosofia greca con l'occhio rivolto al mondo ebraico e alla Bibbia, non intendiamo né possiamo nel breve spazio di questo libro offrire una presentazione esauriente delle dottrine filosofiche in questione ma solo segnalare selettivamente i punti che possono essere più interessanti e utili per il biblista dedicando solo pochi cenni agli aspetti che in tale ottica appaiono meno rilevanti. Ciò nonostante, anche tenendo conto di una certa scarsità di lavori di sintesi nella letteratura scientifica del nostro paese, forse non sarà inutile mettere a disposizione una panoramica d'insieme.

I testi antichi inseriti come citazioni sono desunti ove possibile dalle traduzioni italiane già esistenti e riportate nella *Guida alle fonti originali*, altrimenti sono stati tradotti da me. La bibliografia, pensata per il lettore non specialista, è limitata alle opere disponibili nella nostra lingua.

## QUADRO CRONOLOGICO

620-520 a.C. ca.	Scuola filosofica di Mileto
580-500 a.C. ca.	Pitagora e la sua scuola
540-470 a.C. ca.	Parmenide ed Eraclito
539 a.C.	Conquista di Babilonia da parte di Ciro re dei persiani. La Palestina, già sottomessa ai babilonesi, diventa provincia dell'Impero persiano achemenide
515 a.C.	Ricostruzione del Tempio di Gerusalemme promossa da Ciro
500-430 a.C. ca.	Empedocle e Anassagora
490-480 a.C.	Insuccessi di Dario e di Serse, re dei persiani, nel tentativo di sottomettere la Grecia. Nascita dell'identità culturale ellenica contrapposta ai "barbari"
469-399 a.C.	Socrate
450 a.C. ca.	Riforma di Esdra. Inizio della redazione "sacerdotale" dell'Antico Testamento (Legge e Profeti)
427-347 a. C	Platone
384-322 a. C.	Aristotele
360-270 a.C. ca.	Pirrone di Elide
350-300 a.C. ca.	Scolarchi dell'Accademia platonica: Speusippo (fino al 339); Senocrate (fino al 314); Polemone (fino al 276)
350-300 a.C. ca.	Probabile redazione del <i>Libro di Enoc</i> , dei <i>Proverbi</i> e di <i>Giobbe</i>
332 a.C.	La Palestina viene conquistata da Alessandro vincitore sui persiani
321 a.C.	L'impero di Alessandro dopo la sua morte (323) viene suddiviso tra i suoi generali o "successori" (diadochi) nell'accordo siglato a Triparadiso in Fenicia: la Palestina viene inglobata nella satrapia d'Egitto governata da Tolomeo. Atene è da allora in poi sotto il dominio dei diversi sovrani di Macedonia
320-270 a.C. ca.	Scolarchi del Peripato: Teofrasto (fino al 287); Stratone di Lampsaco (fino al 270); Licone (fino al 225)
306 a.C.	Seleuco satrapo della Mesopotamia e della Persia si proclama re come Seleuco I Nicator. Conquista della Siria e dell'Anatolia (301)
306-304 a.C.	Fondazione ad Atene della scuola di Epicuro (342-271) e di quella stoica

	(Zenone di Cizio, 336-263)
304 a.C.	Tolomeo si proclama re d'Egitto come Tolomeo I Sotere. Costituzione della comunità ebraica di Alessandria
283-246 a.C.	Tolomeo II Filadelfo re d'Egitto. Fondazione della Biblioteca e del Museo di Alessandria. Inizio della traduzione in greco dell'Antico Testamento (Torah e Profeti), denominata dei "Settanta"
276-242 a.C.	Arcesilao di Pitane scolarca dell'Accademia
263-232 a.C.	Cleante di Asso scolarca del Portico
232-206 a.C.	Crisippo di Soli scolarca del Portico
200-150 a.C. ca.	Composizione dell' <i>Ecclesiaste (Qohelet)</i> ed <i>Ecclesiastico (Siracide)</i>
198 a.C.	Antioco III il Grande, della dinastia seleucide, sottrae la Palestina al dominio tolemaico
196 a.C.	Atene città "libera" sotto il protettorato dei romani, vincitori sulla Macedonia
185-110 a.C.	Panezio di Rodi, esponente dello stoicismo
168 a.C.	Inizio della rivolta dei Maccabei contro Antioco IV Epifane
160 ca.-129 a.C.	Carneade di Cirene scolarca dell'Accademia
150 a.C. ca.	Aristobulo di Alessandria, esponente del giudaismo ellenistico
146 a. C.	Atene rientra con varie autonomie nella provincia romana di Acaia
140 a.C.	Regno di Giudea sotto la dinastia asmonea. Fondazione in questo periodo della comunità di Qumran
135-51 a.C.	Posidonio di Apamea, esponente dello stoicismo
132 a.C.	L'Asia Minore ad eccezione del Ponto diventa provincia romana
127 a.C.	Il regno seleucide perde definitivamente i territori dell'Iran e della Mesopotamia, che vengono conquistati dai Parti
87 a.C.	Atene che si è schierata dalla parte di Mitridate re del Ponto viene assediata e presa dai romani
80-40 ca. a.C.	Antioco di Ascalona ultimo scolarca dell'Accademia, trattati epicurei di Filodemo, <i>De rerum natura</i> di Lucrezio, opere filosofiche di Cicerone
63 a.C.	Occupazione della Siria seleucide e della Giudea da parte dei romani
50 a.C. ca.	<i>Sapienza</i> e primi testi degli <i>Oracoli sibillini</i> . Andronico di Rodi pubblica le opere scolastiche di Aristotele

37-4 a.C..	Erode il Grande re della Giudea
30 a.C.	Occupazione romana dell'Egitto e fine del regno tolemaico
20 a.C.-50 d.C.	Filone di Alessandria
5 a.C. ca.	Nascita di Gesù
50-60 d.C. ca.	Lettere paoline
50-125 d.C. ca.	Plutarco di Cheronea, uno dei primi esponenti del Medioplatonismo
66-70 d.C.	Rivolta giudaica in Palestina e distruzione del Tempio in seguito alla riconquista romana
70-100 d.C. ca	Redazione dei quattro Vangeli canonici e di numerosi altri apocrifi. Letteratura apocalittica farisaica. Opera storica di Giuseppe Flavio
100-120 d.C. ca.	Ultimi testi del Nuovo Testamento ( <i>Apocal.</i> , lettere pseudopaoline)
100-170 d.C. ca.	Diffusione delle maggiori sette gnostiche e giudeocristiane. Attività dei rabbini tannaiti. Filosofia del Medioplatonismo e del Neopitagorismo
115-117 d.C.	Rivolta degli ebrei di Cirene, Cipro e Alessandria. La reazione romana porta alla distruzione della comunità ebraica d'Egitto. Fine del giudaismo ellenistico
170 d.C. ca.	Costituzione ufficiale del Canone ebraico e cristiano della Bibbia
170-220 d.C. ca.	Attività di Numenio di Apamea (medioplatonico-pitagorico) e di Alessandro di Afrodisia (aristotelico). <i>Discorso vero</i> di Celso. Epigrafe epicurea di Diogene di Enoanda. <i>Vite dei filosofi</i> di Diogene di Laerte. Opere di Sesto Empirico
176 d.C.	L'Imperatore Marco Aurelio fonda la Scuola di Atene
180-250 d.C. ca.	Attività della scuola esegetica cristiana di Alessandria, con Clemente e Origene. Attività degli apologisti cristiani contro gli eretici e gli gnostici
190 d.C. ca.	Edizione della <i>Mishnah</i> di rabbi Giuda il Principe
204-270 d.C.	Plotino di Licopoli.

## 1. L'ellenismo

La conquista dell'Impero persiano da parte di Alessandro Magno (334-323) e la formazione delle monarchie ellenistiche che giunge a compimento nell'ultimo scorcio del IV secolo determinano, com'è noto, l'egemonia della cultura greca in tutto il bacino orientale del Mediterraneo e nei paesi adiacenti.<sup>2</sup> Naturalmente, anche in precedenza la grecità non era affatto ignota né estranea al Vicino Oriente antico. Fin dall'età micenea, e poi soprattutto nel periodo classico, esisteva una fitta rete di rapporti commerciali che inevitabilmente diventavano pure veicoli di interazione culturale; e la notevole diffusione di manufatti di fabbricazione ellenica, la presenza particolarmente richiesta di uomini dotati di elevata professionalità (mercenari, navigatori, medici, ingegneri)<sup>3</sup> fa pensare che in Oriente la cultura greca fosse già molto apprezzata se non addirittura sentita, almeno per certi aspetti, come qualitativamente superiore. Tuttavia è solo dopo Alessandro che essa diventa realmente egemone, e ciò per diverse ragioni. Anzitutto era la cultura dei nuovi dominatori, il che ovviamente ne favoriva la penetrazione e lo sviluppo. Però bisogna ricordare che anche i persiani dominarono per duecento anni la medesima area geografica senza che questo determinasse un'espansione della civiltà e della lingua iranica oltre i suoi confini naturali: dobbiamo quindi ammettere che la cultura greca aveva di per sé stessa una capacità di attrazione e di assimilazione che andava al di là di una mera esigenza conformistica di adattamento e di inte-

---

<sup>2</sup> Il processo di ellenizzazione coinvolse principalmente le aree che davano sul mare e il loro retroterra (l'Anatolia, la Siria-Palestina e l'Egitto) che rimasero più a lungo sotto il controllo dei successori di Alessandro e poi di Roma, erede e continuatrice dell'ellenismo. Ne furono però interessati, sia pure in misura minore, la Mesopotamia e l'Iran anche dopo l'avvento al potere dei Parti (150 a.C. circa - 224 d. C.), mentre la successiva dominazione sassanide cercò deliberatamente di eliminare ogni traccia di presenza greca; infine una certa influenza dell'ellenismo dovette verificarsi - anche se non ne conosciamo la vastità - nel regno indogreco di Battriana (odierno Afghanistan-Pakistan), un troncone dell'ex-regno seleucide che sopravvisse fino alla seconda metà del I secolo a.C.

<sup>3</sup> Uomini d'arme provenienti dalla Grecia o dalle colonie erano attivi in Oriente già nel VII secolo: un fratello della poetessa Saffo prestò servizio per il re di Assiria. Durante la dinastia saitica fu fondata in Egitto la città di Naucrati per ospitare i mercanti e i mercenari che lavoravano per il faraone; nel IV secolo un principe egizio ribelle ai Persiani e nominatosi faraone arruolò il re di Sparta Agesilao in persona con tutto il suo esercito! Anche i Persiani nella stessa epoca impiegavano corpi di mercenari greci come truppe di *élite*, evidentemente valutandoli di qualità e tecnica militare superiore, pensiamo ai Diecimila di Senofonte (Alessandro stesso combatté al Granico contro reparti di questo tipo). Fra i medici al servizio del Gran Re ricordiamo Ctesia di Mileto; fra i navigatori Scilace di Carianda. Ingegneri greci della Ionia costruirono il ponte di barche di Serse sull'Ellesponto.

grazione a fini utilitari da parte dei conquistati.<sup>4</sup> Ricordiamo inoltre che essa non fu mai imposta con la forza (il tentativo in tal senso attribuito ad Antioco IV Epifane nel libro dei Maccabei è una leggenda che va ridimensionata come è stato di recente mostrato<sup>5</sup>), neppure sostenendola con il ricatto ideologico della religione, al contrario di quanto avvenne più tardi con l'arabizzazione islamica.

In un primo momento i centri propulsori dell'ellenizzazione furono le nuove città fondate da Alessandro e dai Diadochi (tutte con assetto urbanistico, organismi municipali, usi e costumi modellati su quelli delle antiche *poleis*) e le zone di insediamento dei coloni militari di provenienza greco-macedonica. Ben presto però (fra III e II secolo) la tendenza all'assimilazione prevalse anche nella popolazione indigena, in particolare negli strati sociali medio-alti che col mondo delle "città" (e con gli organi di governo) avevano maggiori rapporti. Ciò comportava anzitutto l'impiego della lingua greca (*koiné*) accanto o, alla fine, in sostituzione di quella locale<sup>6</sup>; l'adozione di un certo abbigliamento e di abitudini caratteristiche quali la frequentazione di teatri, bagni, ginnasi, feste religiose; la condivisione di certi valori di civiltà in base ai quali ci si poteva definire degli *Éllenes* in contrapposizione ai *bárbaroi*<sup>7</sup>; e soprattutto il fatto che ai figli veniva preferibilmente impartita una formazione educativa sul modello greco, la *paidéia*, la quale nella struttura completa del suo tirocinio (*en kýklois paidéia*) comprendeva come parte integrante e al livello più elevato la *filosofia*. In tali circostanze fa la sua comparsa per la prima volta nel mondo mediorientale questa particolare at-

---

<sup>4</sup> Che la cultura greca continuasse ad esercitare un certo fascino agli occhi di un orientale ancora in pieno IV secolo d.C. si desume da un episodio narrato da Ammiano Marcellino (*Storia di Roma*, XVIII, 6.20). Durante le operazioni militari intorno alla città di Amida (oggi Diyarbakir) Ammiano allora ufficiale dell'esercito imperiale incontra un notevole curdo, suddito dei Sassanidi, che lo aiuta nella speranza di farsi portare ad Antiochia per proseguire gli "studi liberali" dei quali era appassionato e che non aveva più la possibilità di coltivare.

<sup>5</sup> Cfr. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 1969, pp. 544-564.

<sup>6</sup> Le situazioni ovviamente erano diverse da luogo a luogo. In Siria e in Egitto la popolazione indigena, anche se ellenizzata, continuò a parlare anche l'aramaico e l'egiziano (copto) che proprio per questo si sono conservati; in Anatolia, invece, il greco si affermò dovunque facendo scomparire le parlate locali.

<sup>7</sup> Si pensi all'episodio narrato da Plutarco *Lucullo*, 26: verso il 70 a. C. il generale romano Lucullo avendo conquistato la città di Tigranocerta ridona la libertà a un certo numero di "Elleni" che il re d'Armenia aveva costretto a vivere colà: ma costoro erano stati deportati non dalla Grecia bensì dalla Cilicia! Così più tardi l'Imperatore Giuliano (IV sec. d.C.) nella *Lettera ai Bostreni* si rivolge agli abitanti di Bostra (Siria meridionale) chiamando "Elleni" quelli di lingua e cultura greca (e quindi pagani). Nell'Egitto tolemaico essendo quella degli "Elleni" una categoria linguistica vi rientravano anche gli ebrei della Diaspora, mentre non-Elleni erano solo gli indigeni egiziani, v. J. Méléze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Parigi 1997, p. 107 ss.

tività spirituale che a differenza di altre (come la letteratura, le arti figurative, la scienza) era completamente estranea alle sue diverse e pur millenarie tradizioni. Infatti non esiste una "filosofia" egiziana, mesopotamica o ebraica antica, per quanto in quelle culture possiamo ritrovare riflessioni anche profonde sulla vita umana, su Dio, sulla natura, ecc.; in India per la verità sì che era sorta una vera e propria "filosofia", e giusto contemporaneamente al suo sorgere anche in Grecia, ma la civiltà indiana era troppo lontana e non ebbe, né in questa né in altre sue forme, alcun sensibile influsso sull'area geografica della quale ci occupiamo.

I contenuti della filosofia greca che si diffusero nell'Oriente mediterraneo come componente della formazione educativa delle classi colte non erano tanto quelli degli autori per noi più noti del periodo classico, anzi va segnalato che solo a partire dal I secolo d.C. si assiste a un rinnovato interesse per la filosofia di Platone e di Aristotele. Erano piuttosto le dottrine elaborate dalle grandi scuole filosofiche attive in quel momento in Grecia, e cioè lo stoicismo e l'epicureismo, oltre ad alcune forme di pensiero scettico. Per almeno tre secoli il dibattito scolastico che si svolgeva generalmente ad Atene impostò una serie di tematiche fisse e da lì veniva poi esportato, in maniera sistematicamente uniforme, in periferia dovunque venisse impartito un insegnamento filosofico per quanti intendevano prenderne conoscenza. Per questa ragione l'Oriente ellenizzato non fu mai sede di un indirizzo filosofico avente caratteri peculiari.

## 2. Le scuole filosofiche: ubicazione e funzionamento

Si vuole ravvisare un carattere precipuo della filosofia ellenistica nella formazione delle "scuole", soprattutto l'epicurea e la stoica, quasi che essa, invece delle grandi figure di pensatori attive nel periodo arcaico e classico, fosse stata rappresentata da tanti eruditi più o meno mediocri l'individualità dei quali scompariva nell'anonimato dell'ambiente scolastico. L'impressione però, sia per questo lato esteriore sia per la rilevanza del contenuto di pensiero, di cui diremo più avanti, è ingannevole. Anche Platone e Aristotele costituirono delle "scuole", perdurate fino in età ellenistica<sup>8</sup>, ed entrambi avevano in parte mutuato questa iniziativa dai sofisti: sappiamo infatti che i sofisti nell'Atene del V secolo e forse anche altrove offrivano dietro lauto compenso il loro insegnamento in materia di retorica e di quelle che oggi chiameremmo "scienze sociali" utilizzando l'abitazione propria o dei loro ospiti (pensiamo all'ambientazione del *Protagora* e del *Gorgia*) oppure locali affittati o messi a disposizione dalla comunità cittadina, in particolare le "esedre" cioè delle aule ad emiciclo annesse ai ginnasi. Com'è noto i ginnasi oltre a servire all'educazione fisica e intellettuale dei giovani erano anche un affollato luogo di ritrovo per il pubblico e quindi di potenziali "clienti" dei filosofi: Socrate stesso li frequentava come si vede dai dialoghi platonici. Platone però si comportò in maniera più aristocratica, com'era nel suo costume. Verso il 380 acquistò una villetta allora alla periferia di Atene, sulla strada che uscendo dalla porta "Dipilo" portava verso Eleusi (il sito è riconoscibile anche oggi in mezzo a una selva di condomini) e quivi ospitava un certo numero di amici ed estimatori interessati a coltivare gli studi matematici da lui prediletti e la libera discussione filosofica. La villetta confinava con un parco civico dedicato all'antico eroe attico Academo, provvisto anch'esso di un ginnasio e di un'"esedra" dove in rarissime occasioni Platone tenne delle conferenze pubbliche: di qui il nome di "Accademia" rimasto alla scuola che però aveva sede nella casa privata, non nel parco, e almeno

---

<sup>8</sup> Intendiamo per "scuola" una riunione di studiosi che condividono certe idee del loro maestro e lavorano stabilmente in uno stesso luogo, in una "sede" materialmente intesa. Pitagora a Crotone e forse anche Parmenide ad Elea avevano raccolto intorno a loro dei discepoli che svilupparono il suo pensiero, ma per lo meno in Elea la "scuola" deve essersi esaurita dopo la seconda generazione e quella pitagorica proseguì altrove, per esempio a Taranto e più tardi in circoli esoterici sparsi un po' dovunque. Gli altri presocratici agivano piuttosto come pensatori individuali, senza un seguito organizzato (i cosiddetti "eraclitei" come il Cratilo ascoltato da Platone erano solo influenzati dagli scritti di Eraclito, non suoi allievi diretti). Solo Democrito ebbe dei discepoli e si parla di numerosi "democritei", ma a quanto sembra essi non ebbero una sede stabile e si erano dispersi ognuno per conto proprio; uno di questi fu Nausifane, maestro di Epicuro.

all'inizio non prevedeva "tassa di iscrizione" per i pochi eletti ammessi a frequentarla (più tardi si introdusse come in tutte le altre scuole un onorario, con ogni probabilità molto elevato).

Aristotele, che per vent'anni fu tra costoro, tornato ad Atene nel 333 dopo il periodo trascorso come precettore di Alessandro, in polemica con i suoi ex-condiscipoli fondò a sua volta una scuola "fuori-porta", ma sul lato opposto della città, dove sorgeva il tempio di Apollo Licio. Il giardino pubblico che circondava il santuario prendeva il nome da un "passeggio" (*perípatos*) al suo interno, forse una specie di pergolato o una costruzione in muratura sul genere dei *Gloriette*, ma non dobbiamo immaginare - anche se molti lo fanno - Aristotele e i suoi studenti che camminano su e giù per il "Peripato" tutto il santo giorno e magari con la pioggia e la neve (perché Atene non è nei Caraibi): le lezioni, tanto più essendo esse a pagamento, avvenivano in locali chiusi adiacenti nei quali si trovavano senza dubbio un'aula e una biblioteca. All'epoca di Teofrasto, successore di Aristotele, sembra che la scuola fosse effettivamente proprietaria del giardino contenente il *perípatos* (dove Teofrasto volle essere sepolto) nonché di alcuni edifici vicini all'area templare riservati all'alloggio degli studenti venuti da fuori; c'era poi anche una sede di rappresentanza decorata da statue delle Muse (un *Mousaïon*) mentre il tempio di Apollo Licio (*Lýkaion*) serviva in qualche modo da "cappella" o da sacrario della scuola, con tanto di effigie di Aristotele. Questi particolari si apprendono dai testamenti dei successori di Aristotele alla direzione della scuola "al Peripato" - chiamiamola così -, che ci sono stati conservati dal grande biografo dei filosofi antichi Diogene di Laerte.<sup>9</sup> Infatti la proprietà veniva legata ai successivi direttori, gli "scolarchi", intesi giuridicamente quali - potremmo dire oggi - responsabili di un club privato a fini culturali, un *thíasos*.<sup>10</sup> La stessa cosa avveniva con i direttori della ex-scuola di Platone: anche qui l'associazione di studi "all'Accademia", dopo che la casa di Platone presumibilmente tornò ai familiari eredi o fu demolita, disponeva a quanto sembra dell'«esedra e di un'«area attrezzata" entro il parco di Academo messa a punto da un amico mecenate, il re Attalo di Perga-

---

<sup>9</sup> Autore del II sec. d. C delle *Vite dei filosofi* (tr.it. Bari, Laterza, 1962), nato a Laerte, in Cilicia (di qui il nome "Laerzio", ma secondo me nell'italiano moderno sarebbe meglio evitare, come del resto si fa con quasi tutti gli autori, la forma aggettivale). Su di lui si v. AA.VV., *Diogene Laerzio storico della filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 1986, in particolare il saggio del suo maggiore studioso, Marcello Gigante. I testamenti di Aristotele, Teofrasto, Stratone di Lampsaco e Licone si trovano nel libro V. Per la struttura e le vicende del Peripato v. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Angeles 1972.

mo.<sup>11</sup> Ma nell'81 a.C. a seguito di vicende belliche tutta la zona fu devastata e di conseguenza l'Accademia come istituzione materiale cessò di esistere, e nel giro di alcuni decenni pure come scuola filosofica.<sup>12</sup>

Ma torniamo agli inizi dell'ellenismo. Nella seconda metà del IV secolo a.C. oltre all'Accademia e al Peripato ebbero notevole seguito anche altre tre scuole filosofiche che si richiamavano alla figura e all'opera di Socrate, ovviamente inteso in una maniera del tutto diversa da quella di Platone. La più celebre, della quale esistevano seguaci fino in età imperiale, era quella dei "cinici" che prendeva il nome dal ginnasio ateniese chiamato "Cinosarge" dove insegnò il suo fondatore Antistene. Era una forma radicale di socratismo in cui il valore assoluto della moralità interiore si traduceva in rifiuto delle convenzioni sociali, della cultura e persino della logica. Allievo di Antistene fu il famoso Diogene di Sinope, quello di cui numerosi aneddoti hanno immortalato i comportamenti stravaganti. Un'altra scuola aveva sede a Megara, una quarantina di chilometri a est di Atene. I suoi esponenti pare si dedicassero soprattutto a elaborare marchingegni dialettici e paradossi che probabilmente volevano dimostrare la fondamentale inconsistenza o contraddittorietà del linguaggio e della logica comune. C'era poi la scuola di Aristippo di Cirene, altro ex-allievo di Socrate, che credette di realizzarne il messaggio proclamando che la felicità derivava dal piacere fisico. Purtroppo non sappiamo molto di queste scuole, ma non per questo dobbiamo giudicarle "minori" come si fa nei manuali moderni: per i loro contemporanei, Platone e Aristotele non costituivano affatto un vertice del pensiero tale da oscurare tutto il panorama della filosofia, ma anzi dovevano sostenere polemiche pesanti contro cinici e megarici davanti a un pubblico che li poneva sullo stesso piano; inoltre esistevano fino al tardo IV secolo ancora numerosi aderenti delle filosofie cosiddette presocratiche: eraclitei, democritei ecc..

Epicuro nel 306 fondò la sua scuola ad Atene disponendo di una villetta suburbana con giardino (*kêpos*, donde la denominazione) nella quale condusse vita in comune con i suoi amici e allievi, in semplicità e con grande fervore intellettuale.<sup>13</sup> Come si vede, una scelta del

---

<sup>10</sup> Sotto il profilo giuridico la faccenda era complicata dal fatto che tutti i direttori erano stranieri residenti ("meteci") e la legge ateniese non consentiva loro proprietà immobiliari sul territorio: perciò si doveva ricorrere all'*escamotage* del "centro culturale".

<sup>11</sup> Diog. d..La., IV, 60; talvolta la voce altisonante di chi faceva lezione nell'esda disturbava i silenziosi esercizi atletici dei frequentatori dell'adiacente ginnasio, donde qualche scerzio (*ib.*, 63).

<sup>12</sup> Su questo v. J. Glucker, *Antiochus and Late Academy*, Gottinga 1978.

<sup>13</sup> Benché nato a Samo, Epicuro era di famiglia ateniese e pertanto poteva acquistare immobili in città.

tutto simile a quella di Platone, autore che peraltro lui personalmente aborrisce. Non sappiamo quanto il club ateniese del "Giardino" continuò ad esistere<sup>14</sup>, ma sicuramente il suo verbo nei secoli successivi si diffuse enormemente fuori della Grecia, portato da maestri itineranti e trasmesso anche e soprattutto attraverso i rapporti personali di amicizia, sul quale l'epicureismo contava assai. E' noto come diventasse la filosofia di gran moda nella Roma tardo repubblicana, dalla quale ci provengono i maggiori documenti primo fra tutti il *De rerum natura* di Lucrezio. E appunto a un esponente di spicco del patriziato romano, Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, apparteneva la sontuosa villa di Ercolano nella cui biblioteca sono stati ritrovati numerosi testi epicurei, i famosi papiri ercolanesi ora oggetto di studio, con passione tutta napoletana, in un Centro che è all'avanguardia in Europa. A questi simpatizzanti, piuttosto che ai filosofi di professione, dobbiamo molto per la conservazione della dottrina, per esempio a un altrimenti ignoto Diogene, di Enoanda in Licia (Anatolia sud-occidentale), il quale a sue spese tappezzò le pareti di un portico delle città natale con una gigantesca epigrafe che recava incisi su pietra i principi fondamentali dell'epicureismo, ritenendo così di contribuire al benessere interiore dei suoi concittadini.<sup>15</sup> In effetti quello degli epicurei si considerava più un messaggio di salvezza (sia pure completamente "laico") che non una filosofia nel senso tecnico: Epicuro stesso veniva venerato come un "Salvatore" (*sotér*)<sup>16</sup> e periodicamente se ne festeggiava la memoria con una devozione analoga a quella che la religione rivolgerebbe a un Santo. Sul piano propriamente filosofico, invece, sembra che l'epicureismo abbia perso terreno a partire dal I sec. d.C. e non svolgeva più un ruolo di rilievo se non negativo, per lo meno allo stato della nostra documentazione, nel dibattito fra i vari orientamenti di pensiero dell'età imperiale pur continuando certo ad avere degli aderenti (per esempio Luciano di Samosata).

---

<sup>14</sup> Da una lettera di Cicerone (*Ad Familiares*, XIII 1, del luglio 51) apprendiamo che l'antica casa di Epicuro, già sede della Scuola e ormai in rovina, apparteneva al demanio municipale di Atene e che l'Areopago (allora massima autorità amministrativa della città) aveva assegnato il terreno per ignote ragioni a Memmio, il dedicatario del *De rerum natura* di Lucrezio. Questi però intendeva demolirla per costruire sulla stessa area un altro edificio di suo interesse e allora Cicerone, per rispetto verso una tradizione filosofica che pure criticava, cerca di dissuaderlo da tale intenzione invitandolo a cedere il fondo a un filosofo epicureo, Patrone, che l'avrebbe meglio valorizzato. Non sappiamo come andarono le cose. E' certo comunque che, dopo un periodo di eclisse, l'esistenza di una scuola epicurea ad Atene è attestata nel II-III secolo d.C. Sulla storia dell'epicureismo v. H. Jones, *The Epicurean Tradition*, Londra 1989.

<sup>15</sup> Diog. d.Eno., fr. 1 Smith

<sup>16</sup> Cfr. *Trattato etico epicureo* (*Pherc.* 346), Napoli, Giannini, 1982, fr. 21, col. IV.27, p. 72 Capasso e Lucrezio, proemi del libro III e V.

Anche la scuola rivale, quella stoica, prendeva il nome dalla sede, che era un portico (la *stoà poikile*, ossia il "Portico dipinto", con affreschi di Polignoto) presso l'entrata occidentale dell'Agorà di Atene, ai piedi dell'Acropoli. Pure in questo caso - superfluo ribadirlo - il fondatore della scuola, Zenone, i suoi successori e i loro numerosi allievi non passavano il tempo a percorrere da un capo all'altro il portico, del resto normalmente affollatissimo, ma con ogni probabilità utilizzavano alcuni ambienti interni per le lezioni e lo studio.<sup>17</sup> Lo stoicismo assunse ben presto una rilevanza internazionale ed esercitò un influsso pari a quello dell'epicureismo sulla classe dirigente romana fino in età imperiale, anche ad opera di maestri che lavoravano in Italia come precettori delle grandi casate patrizie. Una successione regolare degli scolarchi risulta attestata fino a Panezio (seconda metà del II secolo), ma dopo pare che il "Portico dipinto" non fosse più in funzione come sede centrale. Merita ricordare che in un altro portico sul lato opposto dell'Agorà, appartenente a un ginnasio la cui costruzione era stata finanziata dal re d'Egitto Tolomeo II Filadelfo (quello della traduzione dei Settanta), andò a insegnare Antioco, l'ultimo esponente dell'Accademia ex-platonica essendo l'antica sede della scuola ormai inagibile come abbiamo già ricordato.<sup>18</sup> Ma nel giro di qualche decennio, verso la fine del I secolo a.C., pare che tutte le grandi scuole avessero cessato di esistere ufficialmente in Atene: non abbiamo più notizie di scolarchi ufficiali del Peripato e del Portico, il Giardino era stato alienato e l'Accademia non sopravvisse ad Antioco. Dall'era cristiana in poi la filosofia non avrà più la sua sede principale nella prestigiosa capitale dell'Attica e sarà piuttosto rappresentata da insegnanti privati, che aprivano una miriade di scuole nelle grandi e piccole città dell'Impero, offrendo un'istruzione basata su manuali, repertori di tesi su argomenti fissi (dossografia) e resoconti biografici. Molto poco ci è rimasto di questa pubblicistica filosofica indubbiamente assai arida, superficiale e scheletrita nella quale andò perso molto del nerbo del pensiero dei grandi autori ellenistici: qualche esempio ce l'abbiamo nel *Didaskalikós* composto da un altrimenti ignoto Alcino e nei trattati *Su Platone* e *Sul demone di Socrate* di Apuleio, il noto romanziere autore dell'*Asino d'oro* (*Metamorfosi*).

---

<sup>17</sup> I portici (si pensi ad esempio alla Stoà di Attalo ricostruita ad Atene o a quelli oggi visibili a Gerasa e a Palmira in Siria) avevano sul lato interno rispetto alla fila di colonne una serie di botteghe e, possiamo immaginare, anche dei magazzini che eventualmente potevano essere adibiti ad aule e biblioteche. Una spiegazione alternativa è che il "portico dipinto" servisse solo ai primi tempi da punto di ritrovo indicato da Zenone ai suoi studenti non possedendo egli una sede stabile perché era straniero e quindi privo di proprietà immobiliari; in seguito forse acquistò dei locali quando ottenne come sembra la cittadinanza ateniese (Diog. d.La., VII,7).

Tra l'altro può darsi che tutto ciò fosse almeno in parte solo opera di eruditi che non comportava necessariamente un'adesione personale a alle filosofie così sommariamente esposte, tanto poco quanto oggi un professore universitario che tiene corsi o scrive libri su Hegel potrebbe reputarsi uno "hegeliano" alla maniera di Rosenkranz o di Gentile. Ovviamente ci furono delle eccezioni, come il sublime Plotino titolare di una scuola privata di filosofia a Roma, ospite in casa di una nobildonna, fra il 250 e il 270.

A questa disintegrazione del sapere cercò di porre rimedio l'Imperatore filosofo Marco Aurelio, il quale verso il 175 costituì nuovamente ad Atene una specie di "università" avente in organico cinque "cattedre" (con tanto di stipendio statale e per giunta molto elevato per quei tempi) rivolte all'insegnamento della retorica (più o meno la nostra Letteratura) e delle quattro dottrine filosofiche principali: platonica, aristotelica, stoica ed epicurea. Quasi nulla sappiamo delle vicende di questa "università" salvo che da ultimo vi insegnarono esponenti insigni del neoplatonismo, fra cui Proclo. Nel 525 l'Imperatore Giustiniano ne ordinò la chiusura perché i professori neoplatonici ne avevano fatto un centro di resistenza pagana contro l'ormai dominante cristianesimo.

Sul funzionamento delle scuole, almeno nei primi secoli dell'ellenismo, siamo abbastanza bene informati dalla letteratura antica. Fintanto che ebbero una sede stabile in Atene (l'Accademia, il Peripato, il Portico, il Giardino) esse raccoglievano un certo numero di studenti provenienti dal mondo greco o grecizzato, probabilmente non più di qualche decina, che di regola facevano vita in comune per alcuni anni insieme con il professore titolare e i suoi collaboratori o quanto meno risiedevano permanentemente in città. Alle lezioni potevano talvolta assistere (forse versando un onorario *una tantum*) anche comuni cittadini di Atene oppure ospiti illustri di passaggio, interessati a sentire le ultime "novità" in campo filosofico. In qualche caso, il filosofo di grido improvvisava una conferenza per un personaggio di riguardo, come fece lo stoico Posidonio quando Pompeo venne a fargli visita a casa sua a Rodi mentre giaceva a letto ammalato: ovviamente tema della conferenza fu "L'unico bene è l'onestà (e il dolore non è un male)".<sup>19</sup> Per quanto concerne l'attività didattica normale, oltre alle lezioni tenute dallo scolarca su un ciclo didattico fisso che prevedeva l'insegnamento della logica, della fisica e dell'etica, si facevano anche letture guidate di "classici" (nel caso degli Accademici, i Dialoghi di Platone) e delle opere dei filosofi rivali al-

---

<sup>18</sup> Si ricordi l'esordio del V libro del *De finibus* di Cicerone: "Ero stato come al solito, o Bruto, a sentire Antioco nel ginnasio chiamato Tolomeo..."

<sup>19</sup> Cic., *Tusc.*, II, 25.61.

lo scopo di criticarle approfonditamente. Qualora queste opere non fossero risultate accessibili perché gli aspetti più “tecnici” di una filosofia non venivano resi pubblici ma riservati agli studenti “paganti”, c’era comunque sempre qualche studente che aveva frequentato in precedenza le lezioni di un’altra scuola e poteva eventualmente spifferare qualcosa sulle dottrine dei suoi ex-maestri.<sup>20</sup> La vita entro la scuola era così un vero e proprio “seminario” che prevedeva tra l’altro anche la celebrazione di festività civili, religiose o legate alla storia della scuola (come il genetliaco del Fondatore) e frequenti riunioni simposiali secondo il costume della buona società. Lo stretto legame fra studenti e professori faceva circolare numerose dicerie sull’esistenza di abitudini omosessuali (una delle fonti di Diogene di Laerte, che ce le riporta, era particolarmente ferrata su questo argomento), ma senza che ciò possa essere escluso *a priori*, bisogna dire che una certa celebrazione dell’omofilia maschile era caratteristica della cultura greca del tempo. Senza dubbio chi si dedicava allo studio della filosofia in questi ambienti imparava anche uno stile di vita, un portamento, un’arguzia nel parlare e una prontezza nel rispondere alle circostanze, un’eloquenza condita di dotte citazioni da Omero e dai Tragici, che subito gli conferivano una spiccata individualità. Il “filosofo” nella società ellenistico-romana è già di per sé un personaggio. Talvolta poteva essere oggetto di irrisione e di satira (pensiamo alla formidabile parodia di Luciano, *La cena dei Lapiti!*), ma più spesso riceveva pubblici onori e generale considerazione.<sup>21</sup>

Quella che noi abbiamo chiamato una “scuola” si diceva in greco *háiresis*, cioè “scelta”<sup>22</sup>, nel senso che il giovane interessato alla filosofia appunto “sceglieva” a quale maestro o istituzione affidarsi perché quella era la dottrina che veniva meglio incontro ai suoi problemi e alle sue esigenze spirituali. Notiamo di passaggio che Giuseppe Flavio utilizzò lo stesso vocabolo greco per designare le correnti di pensiero attive nel giudaismo palestinese del suo tempo: i farisei, i sadducei e gli esseni, con lo scopo di presentarle al suo pubblico non ebrai-

---

<sup>20</sup> Si spiega anche così la conoscenza delle dottrine scolastiche di Aristotele che emergono dalle posizioni dei megarici o di Epicuro, nonostante quelle dottrine fossero consegnate in opere non pubblicate fino all’edizione di Andronico di Rodi nel I sec.d. C.

<sup>21</sup> In particolare la città di Atene riservò onoranze postume agli scolarchi stoici Zenone e Crisippo; altri filosofi celebri, in vita furono incaricati di missioni diplomatiche importanti: così gli accademici Senocrate e Carneade. Il peripatetico Demetrio di Falero fu governatore dell’Attica. Gli epicurei soltanto non sembra fossero molto apprezzati dalla municipalità ateniese.

<sup>22</sup> La parola greca *scholé* designa piuttosto quello che noi chiameremmo un “corso” di lezioni, o una “classe” cui viene impartito. Lo “scolarca” era perciò originariamente un “preside”, ovvero colui che presiedeva all’organizzazione dell’attività didattica.

co sulla falsariga della filosofia ellenistica<sup>23</sup> (ma in comune c'era soltanto l'idea di un'adesione intimamente convinta e volontaria, e del resto gli uomini di Qumran si definivano appunto *nedibîm*, "i volonterosi"). Più tardi designò le "sette" formatesi nel cristianesimo primitivo, perché le si supposeva influenzate dai filosofi pagani. Si capisce che queste scuole non rilasciavano "pezzi di carta" o attestati di professionalità spendibili sul mercato del lavoro: gli allievi erano normalmente già abbastanza ricchi di famiglia per vivere di rendita e i maestri (pur ricevendo un onorario) almeno ai primi tempi lo facevano animati da una sincera passione più che dal bisogno di assicurarsi il sostentamento. Normalmente, certo, gli studenti frequentavano le lezioni di parecchi esponenti di scuole diverse, uno dopo l'altro o anche contemporaneamente<sup>24</sup>; ma a un certo punto si faceva una "scelta", si diventava allievi stabili ricevendo una preparazione sistematica e completa: chi poi non raggiungeva la carica di scolarca o di "professore associato" e collaboratore della scuola, né passava ad altre attività, poteva fondare nella sua città natale o di residenza una "filiale" della sua *háiresis*.

Non abbiamo notizia ad esempio di stoici passati agli epicurei o viceversa. Aderire a una *háiresis* o professarne gli insegnamenti comportava quindi in linea di principio un certo impegno di fedeltà nei confronti di dottrine che non andavano solo apprese in maniera libesca ma condivise come principi di uno stile integrale di vita: il cambiare opinione era considerato un tradimento, una cosa disonorevole. Rimase celebre il caso di un allievo di Zenone stoico, Dionisio di Eraclea, il quale in preda a sofferenze strazianti provocate da una malattia respinse urlando il principio del suo maestro che il dolore non è un male, e da quel momento in poi rimase immortalato col soprannome di "Voltagabbana" (*Metathémenos*).<sup>25</sup> Questo non sarebbe successo a un epicureo per il quale al contrario il dolore è il male di per sé e in generale gli epicurei furono sempre fra i più coerenti e rigorosi seguaci del loro venerato Maestro, pur essendoci fra loro anche pensatori originali e innovativi. L'Accademia invece subì una notevole trasformazione: in una prima fase trasmetteva l'insegnamento di Platone, in parti-

---

<sup>23</sup> *La guerra giudaica*, II, 8.119; stessa tripartizione in *Antichità giudaiche*, XIII, 9.

<sup>24</sup> Ad esempio Zenone stoico frequentò il cinico Cratete, il megarico Stilpone e gli accademici Senocrate e Polemone (Diog. d.La., VII, 1); Arcesilao, futuro scolarca dell'Accademia, oltre al suo predecessore Polemone sentì anche il megarico Diodoro e lo scettico Pirrone (*Id.*, IV, 33). Cfr. anche Plotino secondo Porfirio, *Vita di Plotino*, 3.

<sup>25</sup> Filodemo, *Storia dei filosofi II: Lo stoicismo da Zenone a Panezio* (Napoli, Bibliopolis, 1994), col. XXX, p. yy Dorandi; secondo Cicerone, *De finibus.*, V, 31.94 e Diog. d.La., VII, 166, soffriva di male agli occhi, ma in Cic., *Tusc.*, II, 25.60 si parla di mal di reni. E' interessante che Dionisio non si fece epicureo ma professò la dottrina di Aristippo.

colare quello di tipo scientifico-matematico (le cosiddette dottrine non-scritte), poi con gli scolarchi Arcesilao (metà del III secolo) e Carneade (metà del II a.C.) assunse un indirizzo agnostico limitandosi ad avere una funzione critica nei confronti delle altre scuole. Non si trattava però di un tradimento quanto piuttosto di uno spostamento di linea dovuta al bisogno di darsi un'identità particolare e forse anche a motivi tattici: c'è infatti ragione di supporre che dietro l'agnosticismo sbandierato in pubblico a scopo di propaganda si continuasse a insegnare, nella cerchia ristretta della scuola, una *Weltanschauung* di tipo platonico.<sup>26</sup> Il già nominato Antioco invece ruppe con l'agnosticismo di facciata e ripropose una dottrina positiva che però nel suo caso era molto vicina a quella stoica<sup>27</sup>, ma il suo magistero non ebbe seguito dopo la sua morte avvenuta nel 67 a.C. A partire dal I secolo d.C. (ma allora di "Accademia" nessuno parlava più) sorsero numerosi centri di insegnamento della filosofia di Platone, anche se in realtà sviluppata in maniera diversa e originale: è il cosiddetto "medioplatonismo", che ebbe una posizione di primo piano nella cultura filosofica dell'epoca imperiale e fu ampiamente utilizzato dai primi Padri della Chiesa.<sup>28</sup>

Anche il Peripato di Atene attraversò fasi differenti. Con Teofrasto e il suo successore Stratone di Lampsaco la scuola si orientò prevalentemente su ricerche di ambito naturalistico e per un certo periodo, forse in parte per ragioni politiche, sembra che trasferì la sua attività ad Alessandria d'Egitto sotto la protezione della dinastia tolemaica.<sup>29</sup> Il nuovo scolarca Licone insegnò bensì ad Atene (siamo verso la metà del III secolo) ma si dedicò piuttosto alla retorica e all'etica, conformemente alla moda filosofica del tempo. Circa un secolo dopo, sotto la direzione di Critolao di Faselide (contemporaneo di Carneade), il Peripato tornò invece ad occuparsi di problemi cosmologici e teologici. Purtroppo non sappiamo quasi nulla di

---

<sup>26</sup> Come riferisce Cicerone (*De oratore*, I, 45) un successore di Carneade, Càrnada, faceva studiare agli allievi iscritti ai suoi corsi le opere di Platone, a cominciare dal *Gorgia*, e difficilmente un'opera del genere si presta a conclusioni agnostiche. Al *Gorgia* fu riconosciuto un valore propedeutico anche dai neoplatonici.

<sup>27</sup> Forse per questo un suo allievo, quel Cratippo di Mitilene che fu precettore del figlio di Cicerone, abbandonò l'Accademia e si mise a professare la filosofia peripatetica: cfr. Filodemo, *Storia dei filosofi I. Platone e l'Accademia* (Pherc 1021 e 164), Napoli, Bibliopolis, 1991, col XXXV.10 p. 171 Dorandi

<sup>28</sup> Sul medioplatonismo il lettore italiano dispone dell'ottimo lavoro di P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1983.

<sup>29</sup> Un allievo di Aristotele, Demetrio di Falero, che governava Atene per conto di Cassandro, fu sconfitto da Demetrio Poliorcete e dovette rifugiarsi in Egitto (Diogene d.La., V, 78 = Demetrio d. Fal., fr. 69 Wehrli); in queste circostanze il Peripato fu danneggiato dalla soldatesca come si desume dal testamento di Teofrasto. In seguito anche Stratone di Lampsaco emigrò

questa ultima fase della scuola peripatetica, le cui posizioni, in generale, dovettero essere scarsamente originali e per lo più appiattite su quelle degli Accademici per via della comune polemica contro lo stoicismo. Quanto poco del genuino insegnamento di Aristotele fosse rimasto nel Peripato si desume dal fatto che uno dei suoi ultimi rappresentanti, Cratippo, contemporaneo e amico di Cicerone, aveva come cavallo di battaglia una propria teoria sulla divinazione! Pressoché scomparso dal panorama culturale fra II e I secolo, l'aristotelismo riapparve come corrente importante dopo l'edizione dei corsi di lezione di Aristotele ad opera di Andronico di Rodi e fu rappresentato in età imperiale da numerosi professori che si dedicarono a commentarle: fra tutti spicca Alessandro di Afrodisia<sup>30</sup> In questa fase però esso non raccoglieva né l'interesse né la simpatia di ebrei o cristiani per la ragione che vedremo (tutto al contrario del Medioevo!): molta maggiore sintonia essi trovavano invece con lo stoicismo e il medioplatonismo, come si nota chiaramente già in Filone di Alessandria e poi nei primi apologisti greci.

Agli orientamenti filosofici sopra indicati si dovrebbe aggiungere lo scetticismo, la tesi cioè che dichiarava l'impossibilità di principio, per l'uomo, di raggiungere una conoscenza certa delle cose dal momento che i dati della sensazione sono inattendibili, i valori mutevoli e socialmente condizionati, le circostanze della vite piene di sorprese e di contraddizioni e su qualsiasi cosa possono sempre due prese di posizione altrettanto legittime e ben argomentate. Dobbiamo quindi limitarci a una "investigazione" (*sképsis*) disincantata e spassionata del mondo prendendo alla buona i meri "fenomeni" (*phainómena*) senza pretendere di dedurre spiegazioni generali con validità assoluta, cioè dei *dógmata*.<sup>31</sup> Questa tesi, introdotta in Grecia da Pirrone di Elide, un contemporaneo di Alessandro e che l'aveva seguito nella sua spedizione in Asia (non senza motivo è stato supposto che nelle sue idee abbiano lasciato traccia

---

ad Alessandria e fu ospitato alla corte di Tolomeo II Filadelfo (Diog. d.La., V, 58 = Stratone, fr. 1 Wehrli).

<sup>30</sup> Sulle vicende dell'aristotelismo ellenistico v. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I (Berlino 1973), II (Berlino 1984 post.).

<sup>31</sup> Sul "fenomenismo" degli scettici cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 10.19-20: "Noi non sovvertiamo quello che, senza il concorso della volontà, ci conduce ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile; e questi sono i *fenomeni*. Quando, invece, investighiamo se l'oggetto è tale quale appare, noi concediamo che esso appaia in quella data maniera, ma investighiamo, non già intorno al fenomeno ma intorno a ciò che si afferma del fenomeno, e questa è altra cosa dall'investigare sul fenomeno stesso. (...) Se anche solleviamo delle questioni direttamente circa i fenomeni, non lo facciamo perché si voglia sopprimere i fenomeni, ma per dimostrare la sconsideratezza dei Dogmatici."

alcune posizioni del pensiero indiano<sup>32</sup>), ebbe una notevole riviviscenza in epoca imperiale grazie alle opere di Enesidemo e di Sesto Empirico. Lo scetticismo però non costituì mai una “scuola” nel senso tecnico del termine, intanto perché non ebbe una sede e un insegnamento stabile, e poi perché appunto non aveva dei *dógmata* di nessun tipo da trasmettere.<sup>33</sup> Di conseguenza esso fu giustamente escluso anche dall’assegnazione delle cattedre imperiali.

Per concludere bisogna dire qualcosa circa l’atteggiamento dei filosofi verso la società e la vita pubblica. In generale si ripete che dopo la dissoluzione della *polis* e l’avvento dei regni dei Diadochi prima, dell’Impero poi, agli esponenti della filosofia ellenistica non fu più possibile “far politica” come da ultimo aveva cercato di fare Platone. Questo non è del tutto vero perché, anche se le trattazioni esplicite di dottrine politiche furono abbastanza rare e non possiamo più aspettarci in questa fase della storia antica opere come la *Repubblica*<sup>34</sup>, tuttavia anche i filosofi non potevano non intrattenere rapporti di vario genere con la realtà politica del tempo e prendere in qualche modo posizione.

Per capire questo è necessario richiamare brevemente il contesto storico in cui ci muoviamo. Circa un quindicennio dopo la scomparsa di Alessandro i generali che controllavano grandi unità militari e territori importanti assunsero esplicitamente il potere abbattendo la finzione dell’impero governato nominalmente dai successori del grande Re; cominciò Antigono Monofthalmo, signore della Siria e dell’Anatolia, seguito subito da Seleuco in Mesopotamia, da Tolomeo in Egitto e da Lisimaco in Tracia; In Macedonia si proclamò re Cassandro, figlio di quell’Antipatro, grande amico di Aristotele, che ne era stato reggente durante la campagna persiana. Tutto ciò avviene nell’ultima decade del IV secolo. Ma alla morte di Cassandro (anche lui protettore del Peripato), Demetrio Poliorcete figlio di Antigono occupò la Grecia e la Macedonia e dopo varie vicende ne divenne re suo figlio Antigono II, fondatore di una dinastia che terminò con la conquista romana del paese. Da ciò si capisce quel che abbiamo accennato più sopra, e cioè che la scuola aristotelica, essendo legata ad Antipatro e a Cassandro, ebbe delle difficoltà dopo l’avvento al potere dei nuovi governanti

---

<sup>32</sup> Cfr. M. Piantelli, *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d’Elide*, “Filosofia”, 29 (1978).

<sup>33</sup> Cfr. Diog. d.La., I, 20, il quale diversamente da altri autori antichi ammette lo scetticismo come scuola nel senso limitato che gli scettici hanno “un criterio logico conformemente ai fenomeni”. Ricordiamo che la celebre distinzione kantiana fra “fenomeni” e noùmeni” è proprio di ascendenza scettica: Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, I, 4.

<sup>34</sup> Zenone stoico fu l’ultimo a scrivere un’opera con questo titolo (*Politéia*) che però appartiene alla fase giovanile “cinica” del suo pensiero ed è tutta una contestazione delle convenzioni sociali in chiave anarcoide (cfr. Isnardi pp. 137-141).

e in queste circostanze si legò piuttosto al grande nemico di Antigono II, il re Tolomeo Filadelfo di Egitto. Viceversa Antigono II era molto favorevolmente disposto verso Zenone e la sua scuola, tanto che vi furono allievi di Zenone che si misero al suo servizio ricoprendo mansioni amministrative e militari. La scuola di Epicuro, nonostante il precetto del “Vivere isolati” pare invece avesse legami molto stretti con Lisimaco, ma non sappiamo cosa accadde dopo che questi cadde in battaglia contro Seleuco nel 278. L’Accademia in una prima fase era di sentimenti antimacedonici e tendeva ad interpretare lo spirito e gli interessi di Atene: non era stata fondata del resto da un concittadino di nobile famiglia? Sotto Arcesilao però si legò piuttosto ai re di Pergamo (territorio di provenienza dello scolarca) che dopo la sconfitta di Lisimaco si erano impadroniti dell’Asia minore occidentale. Solo gli scettici, dispersi qua e là, non avevano alcun referente politico. Carneade fece a suo modo il difensore della libertà della Grecia contro Roma in occasione della famosa ambasceria del 155 a.C., quando in primo discorso fece l’elogio della giustizia e il giorno dopo in un secondo discorso ne dimostrò l’inesistenza alludendo implicitamente alle prevaricazioni dell’imperialismo romano.<sup>35</sup>

A partire dal momento in cui si impose il dominio di Roma, è difficile capire quale fosse la posizione politica delle varie scuole o meglio quali conseguenze politiche traessero gli allievi (romani) dall’insegnamento che avevano scelto di seguire. In linea di massima sembrerebbe che l’epicureismo era la filosofia preferita di coloro che cercavano di sovvertire l’ordine repubblicano per instaurare un potere personale (Cesare, Catilina), mentre lo stoicismo era seguito prevalentemente dalla “destra” conservatrice (Catone, Bruto) ed il “centro” (Cicerone, Pompeo) aveva maggiori affinità con la linea accademico-peripatetica non senza ovviamente simpatie stoicheggianti. Però anche Cassio l’uccisore di Cesare era epicureo e Ottaviano, l’affossatore della Repubblica, era di formazione stoica. Nella prima età imperiale lo stoicismo fu una sorta di pensiero libertario che si affermava contro la violenza del dispotismo, anche a costo della vita, però vi furono anche eminenti epicurei che parteciparono ad esempio alla congiura dei Pisoni contro Nerone e vi trovarono la morte. Nel II-III secolo la filosofia, in particolare quella dei platonici sembra esser stata unanimemente allineata nella fedeltà all’Impero e nella difesa dei suoi valori di civiltà, ad esempio contro il cristianesimo dilagante. Che fosse stato proprio l’Imperatore, divenuto a suo volta cristiano, ad eliminare

---

<sup>35</sup> L’episodio è ricordato dall’apologista cristiano Lattanzio, *Divinae Institutiones*, V, 14-16 e da Agostino, *De civitate dei*, XIX, 21 che si basano su una parte (perduta) del *De republica* di Cicerone dove i due discorsi di Carneade pro e contro la giustizia venivano pronunciati da interlocutori romani del dialogo.

quel che restava della filosofia antica dal panorama culturale con la chiusura della Scuola di Atene dovette essere davvero una grossa delusione.

### 3. Le dottrine principali: etica

Una cosa che accomuna queste scuole filosofiche al momento del loro sorgere è l'ambizione ad essere vere e proprie guide della vita pratica dell'uomo, ad aiutarlo a raggiungere la felicità e a sostenere i travagli dell'esistenza con serenità, con fermezza d'animo, attraverso una retta condotta di vita. A dire il vero la filosofia classica era non meno interessata alla realtà umana, ma per i sofisti la massima realizzazione dell'uomo (quella che si chiamava *areté*, la "virtù") si verificava nel successo della sua attività economica e del suo impegno politico, mentre in Platone lo scopo dell'educazione filosofica era la formazione di una classe dirigente capace di imporre nella società norme e valori adatti al buon funzionamento dello stato, in Aristotele invece quella del sapere scientifico. Già a partire da Socrate, tuttavia, il concetto di *areté* era passato per così dire dall'esteriore all'interiore assumendo un significato squisitamente etico, e ciò rimane fondamentale per tutte le correnti del pensiero ellenistico: il loro ideale di uomo sarà non più il politico di successo, magari spregiudicato, dei sofisti, né l'uomo di governo integerrimo, autoritario e un po' disumano di Platone, e neppure l'intellettuale dedito al puro sapere di Aristotele, bensì il "saggio" (il *sophós*), il quale dal sicuro baluardo della sua fortezza interiore osserva sereno e imperturbato il mondo esterno, ne studia con attenzione i processi, ma senza che le circostanze (la "fortuna" come si diceva, la *týche*) possano mai scalfire la sua superiore autoconsapevolezza. Con tali ambizioni la filosofia assurse al massimo livello nella cultura del suo tempo non solo in quanto vertice del sapere ma anche come maestra di vita, incarnata nei modelli esemplari di perfetto filosofo quali furono considerati ad esempio Epicuro o Epitteto, e la letteratura d'epoca ellenistica mostra bene il fascino che ciò poteva esercitare sui contemporanei. Certo, a scavare un po' più a fondo ci si accorge che la situazione reale aveva una maggiore complessità rispetto a queste idealizzazioni di facciata: il poema di Lucrezio finisce per essere al di là delle intenzioni un manifesto del più disincantato pessimismo sotto la scorza dell'ottimismo epicureo, e nell'opera di Seneca e di Marco Aurelio la malinconia, il senso acuto della finitezza e della miseria umana prevalgono spesso sul razionalismo stoico. Non bisogna prendere troppo alla lettera l'immagine esibita (più che altro a fini propagandistici) del saggio con la sua inossidabile felicità e autosufficienza, pari a un Dio<sup>36</sup>, né farsi ingannare dalla semplificazione di Pascal che tuona contro lo smisurato "orgoglio" dei filosofi senza la fede.

---

<sup>36</sup> Epicuro, *Lettera a Menecio*, 135; fr. 602 Usener; *S.V.F.*, III, fr. 606 Arnim, tr. Isnardi p. 1230; Seneca, *Lettere a Lucilio*, 110.18 (e cfr. Diog. d.La., X, 11).

E' significativo che già Senocrate, terzo scolarca dell'Accademia (morto nel 314), desse della filosofia una definizione che non sarebbe stata assolutamente condivisa dal suo maestro Platone: la filosofia - diceva - è nata per calmare quanto vi è di "inquietante" (*tarachôdes*) nelle vicende della vita.<sup>37</sup> Questa funzione rasserenante della filosofia troverà espressione, tra l'altro, nella forma specifica della letteratura consolatoria, inaugurata dal suo allievo Crantore con la *Consolazione a Ippocle* e seguito da altri autori celebri di opere dello stesso titolo come Seneca, Plutarco, Boezio. Anche gli scettici, per i quali la filosofia non doveva avere contenuti positivi ossia delle "dottrine" (*dôgmata*) qualificate come vere, ritenevano che proprio l'"astensione" (*epoché*) dal giudizio di verità (in quanto nessuna tesi è di per sé più vera di un'altra<sup>38</sup>) poteva togliere all'uomo ogni inquietudine del sapere (*ataraxía*).<sup>39</sup> Il termine *ataraxía* era stato reso celebre da Epicuro, secondo cui lo scopo fondamentale della filosofia starebbe nel raggiungere l'"assenza di inquietudine" e una "credenza certa" riguardo allo stato delle cose (*ataraxía kai pístis bébaios*).<sup>40</sup> Gli stoici da parte loro, pur criticando espressamente la tesi epicurea<sup>41</sup>, arrivavano per altre vie a un risultato analogo. Come scrisse il terzo scolarca del Portico, il grande Crisippo (281-204), il senso ultimo dell'educazione filosofica sta nel facilitare il sereno scorrere della vita (*éuroia bíou*) e nel rendere il saggio insensibile alle passioni (*apathés*)<sup>42</sup> e quindi assolutamente tranquillo.<sup>43</sup> Autori stoici successivi attenuarono in parte la tesi crisippea della "apatia" del saggio sostenendo che egli non sarà del tutto insensibile alle emozioni (è pur sempre un essere umano!), ma soltanto non se ne lascia mai condizionare.<sup>44</sup>

---

<sup>37</sup> Fr. 253 Isnardi.

<sup>38</sup> Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, I, 19.188

<sup>39</sup> Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, I, 6.12; 12.25: "Diciamo fin d'ora che il fine dello Scetticismo è l'imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono di necessità". Cfr. *ib.* III, 24.235 "Ora lo Scettico, vedendo una così grande discrepanza nelle cose, sospende il suo giudizio intorno all'esserci di qualcosa che sia bene o male per natura, o che, assolutamente, si debba fare, anche in questo allontanandosi dalla temerarietà dei Dogmatici; e si attiene, senza preconcetti dogmatici, all'osservanza nella vita comune, e perciò, nelle cose opinabili, si mantiene impassibile, e in quelle che sono di necessità mediocrementè patisce" (tr. Russo).s

<sup>40</sup> *Lettera a Pitocle*, 85, cfr. *A Erodoto*, 82.

<sup>41</sup> S.V.F., III, fr. 449 Arnim (il termine epicureo è qui reso con *atarachía*, erroneamente riportato come *ataraxía* dalla Isnardi p. 1200).

<sup>42</sup> S.V.F., III, fr. 144 Arnim da Epitteto, I, 4.27 che aggiunge anche l'avverbio *ataráchos* v. nota precedente. L'espressione *éuroia bíou* era già di Zenone (fr. 184 Arnim)

<sup>43</sup> S.V.F., III, fr. 632 Arnim, tr. Isnardi p. 1241. Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 105 e il suo saggio *De tranquillitate animi*.

<sup>44</sup> Cfr. Seneca. *Lettere a Lucilio*, 57.

Raramente nella storia del pensiero occidentale è stato affermata con tanta chiarezza la funzione “etica” della filosofia (con termine messo in voga da Aristotele), nella misura in cui essa serve fundamentalmente alla “felicità” dell’uomo (*eudaimonía*), ossia al “felice scorrere della vita”, al “ben vivere” (*êu zên*). Naturalmente la discussione fra le varie scuole verteva su ciò che doveva essere considerato come il principio del vivere felici, il “sommo bene” ossia il “fine” (*télos*) a partire dal quale il saggio delibera le sue scelte circa il bene e il male e i suoi comportamenti concreti: infatti, come dice Seneca, “ogni qual volta vuoi sapere che cosa devi evitare o ricercare volgi lo sguardo al sommo bene, fine di tutta la tua esistenza”.<sup>45</sup> Per l’epicureismo, com’è noto, il sommo bene o il fine era il “piacere” (*hedoné*), che per natura ogni essere vivente ricerca, mentre per la medesima ragione sfugge istintivamente al dolore, il sommo male. Il vocabolo si presta e già nell’antichità si prestava a degli equivoci, ma i testi originali non lasciano dubbi sul vero significato della dottrina: esso va inteso piuttosto nel nostro senso di “benessere” interiore la cui condizione minima è l’assenza di malattie nel corpo e di inquietudini nell’anima, unita ovviamente alla disponibilità di un minimo di sussistenza:

“Noi non ricerchiamo solo quel piacere che muove il nostro istinto naturale con un senso di delizia e che è percepito dai nostri sensi con piacevolezza, ma consideriamo massimo piacere quello la cui percezione consiste nella soppressione del dolore. Infatti, poiché nel liberarci dal dolore godiamo della stessa liberazione e del sentirci esenti da ogni fastidio, e poiché ogni godimento non è altro che piacere, così come tutto ciò che ci offende in qualche modo è dolore, a ragione ogni soppressione del dolore si può chiamare piacere. (...) Per questa ragione Epicuro rifiutò la tesi che possa esservi uno stato intermedio fra piacere e dolore: egli riteneva che quello che ad alcuni sembra uno stato intermedio, in quanto semplice assenza di dolore, fosse non solo piacere, ma piacere supremo.”<sup>46</sup>

“Due sono per Epicuro i beni dai quali risulta poi composto quel sommo bene ch’è la beatitudine: che il corpo sia senza dolore, l’anima senza perturbazione. Questi beni, dal momento che sono perfetti, non sono suscettibili di aumento: in che modo può accrescersi ciò che ha già raggiunto il suo colmo? Il corpo è privo di dolore: che cosa può ancora aggiungersi a questa assenza di dolore? L’animo è costante e placido: e che cosa può ancora aggiungersi a una simile pace? Così come la serenità del cielo non può accogliere maggior chiarore quando splenda di una limpidezza purissima, perfetto è lo stato di quell’uomo che ha cura della sua anima e del suo corpo e da entrambi insieme desume il proprio bene, e raggiunge il compimento supremo dei suoi desideri quando non abbia alcuna tempesta nell’anima, alcuna sofferenza nel corpo. Se poi in sorte gli si aggiungono dall’esterno anche altre gioie, esse non

---

<sup>45</sup> *Lettere a Lucilio*, 71.1. Le diverse tesi al riguardo sono ampiamente riportate nelle due opere di Cicerone, *I termini estremi del bene e del male* (*De finibus bonorum et malorum*) e le *Discussioni tuscolane*.

<sup>46</sup> Cic., *De finibus*, I, 10.37-38 = fr. 397 Usener, tr. Isnardi p. 403; cfr. fr. 419 Usener = Cic. *Tusc.*, III, 20.47. La concezione che la felicità si riduca all’assenza di dolore e non a qualcosa di positiva fu naturalmente criticata dalle altre scuole, in particolare dagli accademici e peripatetici, come si desume dall’opera di Cicerone.

possono accrescere la perfezione del suo bene; ma solo, per così dire, gli fanno da condimento e da blandimento; ché il bene supremo della natura umana si assomma tutto nel benessere del corpo e nella pace dell'anima." <sup>47</sup>

In questa calma o "bonaccia" dello spirito come la chiamava Epicuro (contrapposta alla "tempesta" delle passioni e delle bramosie dannose)<sup>48</sup> stava il piacere di base o "catastematico" distinto da quello in movimento o "cinetico" che nasce dal godimento di oggetti o situazioni di cui si vada appositamente in cerca<sup>49</sup>: per questo la sua teoria si differenziava da quella di Aristippo, sostenitore del mero piacere fisico ottenuto tramite cose esterne.<sup>50</sup> Il piacere nel senso epicureo è costituito certamente da entrambi gli aspetti, ma la prevalenza va al primo. Infatti se il piacere è condizione interiore non può aumentare né mutare sotto il profilo qualitativo, ma solo in quello quantitativo e quindi in maniera inessenziale<sup>51</sup>: non ha importanza procurarsi sempre nuovi strumenti di godimento, bensì contentarsi del poco che si ha e tenere sempre sotto controllo il desiderio, come Epicuro caldamente raccomandava:

"Un tempo illimitato contiene la stessa quantità di piacere che uno limitato, quando i confini dei piaceri si valutino con retto calcolo.

La carne non ammette limiti nel piacere, e il tempo che serve a procurarle tale piacere è anch'esso senza limiti. Ma il pensiero che ha appreso a ragionare intorno al fine e al limite di ciò ch'è pertinente alla carne, e che ha soppresso il timore dell'eternità, ci rende possibile una vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito: esso non rifugge dal piacere né, quando le circostanze ci portano al momento di uscire dalla vita, può dire di andarsene avendo tralasciato qualcosa di ciò che rende questa ottima."<sup>52</sup>

Come si vede, quello che l'epicureismo intende con "piacere" non avrebbe a che vedere tanto con l'eccitazione, l'entusiasmo e ogni fenomeno psicofisico che in qualche modo travolge la coscienza ma piuttosto è una specie di "momento perfetto" vissuto con lucidità e compostezza. Per questo è qualcosa di "assoluto", cioè un possesso della felicità che, non essendo condizionato dal tempo, una volta guadagnato non si potrà perdere mai più e potrà sempre essere ripresentato alla mente attraverso la memoria, eventualmente per darci la forza di superare l'ora del dolore. Anche di questo Epicuro seppe dare l'esempio scrivendo in punto di morte all'amico Idomeneo:

---

<sup>47</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, 66.45 = fr. 434 Usener, tr. Isnardi p. 426.

<sup>48</sup> Cfr fr. 425 Usener

<sup>49</sup> La distinzione è aristotelica (da *Etica nicomachea*, VII, 14, 1154b48) come ricorda Long, *Fil.ellen.*, tr. p. 83.

<sup>50</sup> Diog. d.La., II, 82 e X, 136-137 = fr. 450 Usener.

<sup>51</sup> Cfr. fr. 417 Usener dove si parla di "variazioni non necessarie" al piacere di base rappresentato dall'assenza di dolore.

“Ti scrivo mentre sto vivendo il felice ultimo giorno della mia vita. Mi sono sopravvenuti dolori tali alla vescica e alle viscere che non ce ne possono essere di maggiori: ma a tutti resiste e contrasta la serenità dell’anima, nel ricordo dei nostri ragionamenti filosofici di un tempo. Tu ora, come si conviene alla buona disposizione verso di me e verso la filosofia che hai avuta fin da fanciullo, abbi cura dei figli di Metrodoro.”<sup>53</sup>

Il saggio, di conseguenza, darà corso ai desideri naturali e necessari com’è giusto, a quelli naturali ma non necessari (per esempio i piaceri della tavola e del sesso)<sup>54</sup> con moderazione, laddove eviterà con prudenza quelli non naturali e non necessari (ossia il lusso), per la semplice ragione che essi producono di regola dolori maggiori dei piaceri ottenuti e in ogni caso comportano troppe preoccupazioni.<sup>55</sup> La trattatistica epicurea piena di elogi della modestia e della frugalità, tutta “ortaggi e frutta” come osservò ironicamente san Girolamo<sup>56</sup>, appare pervasa da molto buon senso, forse anche un po’ troppo ostentato e un po’ piatto oserei dire, il che peraltro non impedì agli avversari di malignare anche perché di fatto spesso i simpatizzanti epicurei non si presentavano come modelli esemplari. La prova di una certa superficialità del modo di affrontare i problemi da parte di Epicuro si vede sull’altro versante della questione, quella del sommo male ovvero del dolore, la cui soluzione era di una semplicità disarmante: se un dolore persiste vuol dire che è comunque sopportabile perché se non lo fosse condurrebbe al più presto l’individuo alla morte.<sup>57</sup> Quindi non c’è di che preoccuparsi. Meno che mai si deve temere la morte stessa, giacché una volta essa avvenuta noi perdiamo ogni sensibilità e di conseguenza la capacità di provar dolore.<sup>58</sup> Da qui derivava la

---

<sup>52</sup> Epicuro, *Sentenze principali* [= fr. 5 Arrighetti], 19-20 in Diog. d.La., X, 145, tr. Isnardi p. 199.

<sup>53</sup> Fr. 52 Arrighetti = Diog. d.La., X, 22, tr. Isnardi p. 106. Metrodoro era un altro grande amico e discepolo di Epicuro, che gli premorì.

<sup>54</sup> Con questo si spiega l’importanza che per Epicuro riveste il “ventre” (“principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre; tutto ciò che è saggio e tutto ciò ch’è eccellente deve sempre riferirsi ad esso”, fr. 409 Usener tr. Isnardi p. 417) e qualche accenno al sesso (fr. 22.1 Arrighetti; fr. 413-415 Usener) che la polemica degli avversari ha spesso ingigantito.

<sup>55</sup> Sulla teoria epicurea dei desideri Cic., *De finibus*, I, 13.42-46. La tesi che bisogna accontentarsi della soddisfazione dei bisogni elementari era già del cinico Antistene (fr. 82 Giannantoni) e in generale è di ascendenza socratica. Sulla scelta *razionale* dei piaceri per evitare possibili dolori Epic. *Lettera a Meneceo* [fr. 4 Arrighetti], 128-132. che parla di “calcolo” e “osservazione” (*symmetresis kai blépsis*), *Sentenze principali*, 7.

<sup>56</sup> Fr. 466 Usener tr. Isnardi p. 443.

<sup>57</sup> “Non dura ininterrottamente il dolore della carne; il suo culmine dura anzi un tempo brevissimo; e ciò che di esso appena oltrepassa il piacere non si protrae molti giorni nella nostra carne. Le lunghe malattie poi arrecano alla carne più piacere che dolore”, *Sentenze principali*, 4 tr. Isnardi p. 196.

<sup>58</sup> “La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi”, *Ibid.*, 2

famosa “ricetta” epicurea “a quattro ingredienti”, il cosiddetto *tetraphármakon*, che troviamo esposto in un frammento ercolanense<sup>59</sup>

“<1> Da non temere è Dio, <2> non fa nessun problema la morte, <3> il bene è agevole da ottenere e <4> le cose brutte si possono sopportare con facilità.”

Secondo gli stoici il fine che ispirava il “ben vivere” consisteva invece nel “vivere coerentemente” (*homologouménos zên*) ovvero nel “vivere in coerenza con la natura” (*homologouménos tê phýsei zên*).<sup>60</sup> Questa non era un’anticipazione di Rousseau o dei “Verdi” né un elogio dello stato di natura di contro ai guasti della civilizzazione. Il cinismo bensì, che per primo aveva introdotto tale formula<sup>61</sup>, ne traeva la conseguenza di un anarchismo anticonformista e asociale, ma per Zenone (già discepolo di un cinico) e per i suoi successori bisognava sentire in essa piuttosto due parole chiave della filosofia stoica: *lógos* e *phýsis*, dove *phýsis* è nel senso greco l’insieme dell’apparire, la “vita” o il cosmo, e *lógos* sta a significare il “senso” dell’insieme, la struttura razionalmente ordinata dell’universo. A questo valore universale era connesso uno particolare. La “natura” è anche la mia “natura propria” (*oikêia phýsis*), il mio essere autentico, il mio me-stesso, e siccome l’universo è di natura razionale (avendo esso un *lógos*, noi potremmo dire una “logica”, un “senso”), del pari la mia “natura propria” è costituita essenzialmente dalla razionalità. Allora la “vita coerente” (*homologouménos bíos*)<sup>62</sup> realizza il vero Sé di ognuno nella misura in cui lo pone in accordo con la logica generale del corso delle cose, e rispettivamente ognuno si conforma a questa logica proprio perché fa in modo di essere veramente sé stesso. Ma cosa significa essere sé stessi? Immedesimarsi in ciò che si ha di più “proprio” ed essenziale, che tanto per l’uomo come per il cosmo intero è la razionalità, ed essere razionali vuol dire esser capaci di distinguere ciò che conta da ciò che non conta (quindi di comprendere le cose a fondo) e di discernere il bene dal male (quindi di adottare i corretti comportamenti). L’ideale della *homología* si traduce pertanto nella “virtù” intesa come “disposizione coerente” del soggetto (*diáthesis homologouménos*)<sup>63</sup> a compiere sempre il “bene”. Ma l’unico bene per gli stoici è il “bello” (*tò kalón*), non in senso

---

<sup>59</sup> Papiro ercolanese 1005, col. IV.10-14

<sup>60</sup> Le due espressioni sono equivalenti v. S.V.F., I, fr. 179, tr. Isnardi p. 135 (Zenone) e III, fr. 12 Arnim, tr. Isnardi p. 1061 (Crisippo, cfr. inoltre S.V.F., III, fr. 4-9, tr. Isnardi p. 423, 567, 1058-1059), diversamente dalla ipotesi suggestiva ma fantasiosa di Pohlenz, *Stoa*, tr. it. I, pp.235-237. I volgarizzatori latini rendevano *homologouménos* con *convenienter* o *congruenter*.

<sup>61</sup> Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 101.

<sup>62</sup> S.V.F., III, fr. 3 Arnim, tr. Isnardi p. 1059.

<sup>63</sup> S.V.F., III, 197 = Diog. d.La., VIII, 89.

estetico<sup>64</sup> ma in quello per cui diciamo anche noi “ha dato una bella prova” oppure “non hai fatto una bella cosa”: riferendoci alla traduzione latina *honestum* possiamo usare la parola “onestà” in un senso però più ampio di quello per noi usuale.<sup>65</sup> In effetti quando cerchiamo di capire il senso stoico, e in generale greco, della virtù e dell’onestà, dobbiamo fare attenzione a certe importanti distinzioni. Per noi, educati da secoli di cultura ebraico-cristiana, la moralità è soprattutto una questione di precetti e di divieti che concernono prevalentemente l’aspetto economico e quello sessuale: non a caso una donna “virtuosa” si dice di una che non cede alle opere di seduzione e l’uomo “onesto” si caratterizza per il fatto di non essere un ladro o un truffatore o un donnaiolo. E’ significativo invece che nella concezione stoica ad esempio la sessualità (persino l’omosessualità) sia ritenuta una cosa moralmente irrilevante.<sup>66</sup> Il saggio stoico non si giudica dalla cintola in giù. Il suo possesso della virtù e dell’onestà si vede più dalle connotazioni positive che da quelle negative, e cioè dalla sua sempre vigile lucidità intellettuale, dalla sobrietà, dalla fermezza, dal saper fronteggiare senza eccessi gli eventi tanto favorevoli quanto sfavorevoli, dalla compostezza degli atteggiamenti. Egli userà rettitudine nei suoi rapporti con gli altri non per tema di una sanzione ma perché è ragionevole fare così, e godrà dei beni che eventualmente la vita gli offre (giacché il piacere non è in quanto tale un male) senza mai perdere la sua libertà interiore, senza ritenerli indispensabili.<sup>67</sup>

Come si vede, le due scuole rivali pur arrivando a conclusioni diametralmente opposte avevano delle premesse molto simili. Come l’epicureismo parte dall’osservazione degli

---

<sup>64</sup> Naturalmente gli stoici giocavano anche sull’ambivalenza del termine sostenendo che il saggio è anche la persona più autenticamente “bella” (S.V.F., III, fr. 597 e 598 Arnim tr. Isnardi pp. 1252-1253); il tema è già socratico: si pensi alle parole di Alcibiade su Socrate nel *Simposio* di Platone, che sarebbe brutto di fuori ma bellissimo “dentro”.

<sup>65</sup> S.V.F., III, fr. 30 Arnim = Diog. d.La., VII, 101; fr. 34-37 Arnim = Cic. *De finibus*, III, 8.28-29. Il bello o la virtù è “il proprio dell’anima in quanto anima”: S.V.F., III, fr. 33 tr. Isnardi p. 1065.

<sup>66</sup> S.V.F., I, fr. 249 Arnim, tr. Isnardi p. 209. Va ricordato che dal punto di vista greco l’omosessualità non viene mai considerata, diversamente da quanto facciamo noi, una pratica “contro natura”.

<sup>67</sup> “Zenone stoico sembra aver ritenute indifferenti tutte le cose, salvo il fatto di servirsi ad esempio dell’oro e dell’argento in maniera legittima e onesta: egli considera riprovevole sia il cercarli sia il fuggirli, e prescrive di far uso primariamente di cose modeste e non superflue: di modo che gli uomini, raggiunta una disposizione di spirito priva di timore e di stupore di fronte a tutto il resto (di tutte quelle realtà cioè che non sono né beni né mali), si attengano generalmente a tutte le cose che sono secondo natura e si astengano dalle contrarie in base a un ragionamento e non per timore”, S.V.F., I, fr. 129 Arnim, tr. Isnardi p. 206. Sull’uso saggio e prudente delle cose “indifferenti” (*adiáphora*) si sofferma Epitteto, *Manuale*, 7.

esseri viventi che portati dal naturale amore di sé ricercano il piacere ed evitano il dolore, così la dottrina stoica si basa sulla teoria dell'*oikéiosis* o "appropriatezza"<sup>68</sup> secondo cui essi tendono anzitutto a conservare e realizzare sé stessi; e come nella visione epicurea il piacere muta bensì nelle forme e nelle dimensioni ma non nella sua qualità essenziale, analogamente l'etica stoica dichiara che la virtù pur differenziandosi in giustizia, fermezza, saggezza e moderazione è fondamentalmente una sola - come uno solo è anche il vizio della molteplicità delle sue forme<sup>69</sup>; e infine allo stesso modo in cui per Epicuro la durata del tempo non aumenta la quantità del piacere<sup>70</sup>, anche per gli stoici non conta la durata della vita ma il fatto che sia vissuta "bene" o "coerentemente", cioè secondo natura.<sup>71</sup> In fondo tutte le scuole ellenistiche rispondevano in maniera diversa alle medesime esigenze poste dalla cultura e dalla condizione dell'uomo loro contemporanea ma ciò nonostante si accese fra loro una interminabile polemica. Il bersaglio era da un lato la presunta volgarità della tesi epicurea sul sommo bene, dall'altro la presunta astrattezza di quella stoica, secondo la quale la virtù (identificata con l'onestà) era sufficiente a garantire la felicità della vita umana e perciò la sola cosa da scegliere, mentre i beni esterni (salute, ricchezza, fortuna ecc.) non vi contribuivano di per sé ma il fatto di averli era eventualmente da "preferire" al non averli.<sup>72</sup> A ciò gli Accademici e i Peripatetici obiettavano che i beni esterni non possono sensatamente essere ritenuti uno zero e che il fatto d'essere "preferibili" assegnava loro comunque un certo valore di contributo alla felicità. Non mi soffermo oltre su questa polemica che è ampiamente riportata nelle ope-

---

<sup>68</sup> Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 101 traduce "appropriation" intendendolo come concetto opposto a quello di "alienation".

<sup>69</sup> S.V.F., III, fr. 92 Arnim = Diog. d.La., VII, 101.

<sup>70</sup> *Sentenze principali*, 18-19.

<sup>71</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, 70, 93 e 101.

<sup>72</sup> S.V.F., III, fr. 117 e 127 = Diog. d.La., VII, 102 e 106; fr. 129-130 Arnim = Cic., *De finibus*, III, 50-53. L'elenco dei "preferibili" si trova in S.V.F., III, fr. 136 Arnim: "Dei preferibili alcuni riguardano l'anima, altri il corpo, altri le cose esterne. Riguardano l'anima cose come l'ingegno innato, il progredire, l'acume della mente, l'abitudine a rimaner fermi nel compiere il dovere, la capacità di attuare quelle arti che possono conferire in alto grado al raggiungimento della vita secondo natura. Preferibili concernenti il corpo sono la salute, l'integrità dei sensi e cose analoghe a queste; preferibili esterni l'aver genitori, figli, un possesso misurato, buona accoglienza presso gli uomini. Quanto ai non preferibili, sono le cose opposte a quelle anzidette, per ciò che concerne l'anima, e analogamente per ciò che concerne il corpo e le cose esterne sono quelle antitetiche a quanto detto sopra. Fra le cose né preferibili né da respingersi sono da annoverare, per quel che riguarda l'anima, la rappresentazione, l'assenso e cose analoghe; per quel che riguarda il corpo, l'esser bianchi o neri o con gli occhi cerulei e ogni piacere o dolore o altre cose del genere; le cose esterne né da preferirsi né da respingersi sono quelle di poco conto e che, non essendo capaci di fornire alcun vantaggio, hanno da esse derivante una utilità ben misera" (tr. Isnardi p. 1099).

re di Cicerone<sup>73</sup>, salvo a rilevare che la posizione delle altre scuole di primo acchito passa per essere più convincente solo perché aderisce in modo superficiale all'immediato buon senso, e solo dal punto di vista di quest'ultimo la posizione stoica (che a mi sembra più complessa, più profonda) dà l'impressione dell'astrattezza.<sup>74</sup>

Un tipico esempio della maniera stoica di affrontare i problemi filosofici è il dibattito sulle passioni e la loro origine. La "passione" (*páthos*) è quel turbamento dell'anima che produce inquietudine e disordine, la tempesta dei sentimenti e dei desideri che rende impossibile la coerenza e l'esercizio della virtù da parte del saggio. Essa va dunque estirpata e non moderata come invece sostenevano i peripatetici. Ma da dove nasce la passione? Il problema era già vivo all'epoca di Platone, il quale lo risolse distinguendo nell'anima una parte razionale e una irrazionale e quindi passionale (a sua volta suddivisa in un irrazionale positivo e uno negativo).<sup>75</sup> Crisippo attaccò la soluzione di Platone sostenendo che nulla poteva accadere all'anima senza far perno su ciò che in essa vi era di più essenziale - la razionalità - e pertanto anche la passione non andava intesa come qualcosa di altro e di opposto alla ragione bensì come un fenomeno a suo modo "razionale" ma tale da assumere una forma distorta. Quando infatti io mi abbandono alla passione non agisco veramente alla cieca perché comunque ne sono cosciente e magari per un attimo ci penso su e prendo delle decisioni, valutando positivamente - benché a torto - il mio agire. Come la virtù è una "scienza" (*epistème*), cioè un sapere su quanto si deve fare o non fare<sup>76</sup>, analogamente lo è la passione, salvo che in questo caso si tratta di un sapere erroneo. In questo senso Crisippo definiva la passione un "giudizio" (*krísis*), nell'accezione logico-formale, espresso dall'elemento-guida (*hegemonikón*) dell'anima, cioè la razionalità.

"Tutti questi insieme [cioè Crisippo e altri stoici] ritengono esser la virtù una disposizione e una capacità della parte direttiva (*hegemonikón*) dell'anima, derivante da ragionamento, ancor più, identificantesi col ragionamento essa stessa, e in forma solida e immutabile; e ritengono anche che la parte affettiva e irrazionale dell'anima non sia distinta dalla parte razionale per una specifica differenza e natura, ma che la stessa parte dell'anima, che essi chiamano pensiero e parte direttiva, volgendosi totalmente e mutandosi o in passioni o in forme che seguono una disposizione costante, divenga alternativamente vizio o virtù, senza avere in sé nulla di irrazionale; semplicemente si dice irrazionale quando, essendo divenuto eccessivo l'impulso, e particolarmente forte e dominante, sia trascinata verso un'azione assurda contro

---

<sup>73</sup> Cfr. *S.V.F.*, III, fr. 59 = Cic., *Tusc.*, V, 48-50; fr. 60 Arnim = Cic., *De finibus*, III, 43-45.

<sup>74</sup> Uno stoico del II sec. a.C., Panezio di Rodi, cercherà di ovviare a questo svantaggio elaborando un'etica non per il saggio ma per l'uomo comune, v. Long, *Fil.ellen.*, tr. p. 285; Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 108.

<sup>75</sup> Cfr. *Fedro*, 253c; *Repubblica*, IV, 453c, VI, 588c; *Timeo*, 41d, 69d, 72d..

<sup>76</sup> *S.V.F.*, III, fr. 256 Arnim, tr. Isnardi p. 430.

le scelte della ragione. La passione non è altro che ragione malvagia e sfrenata, che riceve forza e veemenza da un giudizio cattivo ed errato.”<sup>77</sup>

Persino da parte stoica fioccarono le critiche, in particolare da Posidonio, una delle maggiori personalità intellettuali del I secolo a.C., che propose il ritorno a una psicologia di tipo platonizzante, come si vede chiaramente da queste sue affermazioni:

“Quanto alla causa delle passioni, cioè della incoerenza (*anomología*) e della vita infelice, essa consiste nel non seguire in tutto e per tutto il dèmone che sta in noi e di natura affine e simile a quello che governa il cosmo, e al pendere e lasciarsi trasportare verso quello peggiore e animale. Ma costoro [cioè *Crisippo e i suoi seguaci*] trascurando questo, non individuano meglio la causa delle passioni né, parlando della felicità e della coerenza, dicono cose giuste. Non vedono che è nell’anima stessa la facoltà di non lasciarsi guidare da ciò che è irrazionale, infelice, empio.”<sup>78</sup>

Anche noi saremmo portati a dar ragione a Posidonio, ma forse dovremmo prima chiederci che cosa sta realmente dietro a queste comode etichette di “razionale” e “irrazionale” o di “ragione” e “sentimenti”, e se esse non paiono tanto ben esplicative solo perché ci siamo fatti in via pregiudiziale un’idea troppo ristretta di “ragione” e un’idea troppo fantasiosa e romantica dei “sentimenti”. Tutto sommato Crisippo considerava l’uomo una realtà unitaria e con molta maggiore concretezza ne spiegava i processi non come una immaginaria lotta fra due entità diverse, bensì come modificazioni dialettiche di questa realtà stessa. Comunque, il deprecato razionalismo non impedì ai maestri stoici di elaborare un’etica molto rigorosa e ben articolata che teneva conto della complessità dell’essere umano. Agli stoici dobbiamo la nozione del “progresso” morale, dei “doveri”, del rapporto fra etica e diritto, nonché la fun-

---

<sup>77</sup> S.V.F., II, fr. 459 Arnim, tr. Isnardi p. 582s.. Su questa dottrina Pohlenz, *Stoa*, tr. I, p. 289 ss.; Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 68.

<sup>78</sup> S.V.F., III, fr. 460 Arnim, tr. Isnardi p. 581 con qualche correzione (rendo *homología* con “coerenza” come nel resto di questo libro, inoltre la Isnardi erroneamente traduce la seconda comparizione del vocabolo con “inconseguenza”), cfr. Posidonio, fr. 405-423 Theiler. La polemica fra Crisippo e Posidonio è conservata in un’opera del medico Galeno, in gran parte riprodotta in S.V.F., III, fr. 460-482 (Isnardi pp. 452-472, 581-583), cfr. Pohlenz, *Stoa*, tr. I, p. 289 ss. La proposta di Posidonio lasciò qualche traccia nel pensiero di Seneca ma non fu accolta dallo stoicismo scolastico per quel che sappiamo degli autori successivi, forse per il troppo evidente richiamo a Platone (nozione del “dèmone”, cfr. *Repubblica*, X, 15, 617e). Galeno infatti commenta questo passo di Posidonio dicendo che secondo l’autore stoico “il vivere in coerenza con la natura non sta in quello che essi [*cioè gli stoici*] dicono, ma in quello che ci ha insegnato Platone”!

zione della filosofia come direzione spirituale, “cura” o “terapia” dell’anima<sup>79</sup> che sarà poi ampiamente ripresa dal cristianesimo.

---

<sup>79</sup> *Therapeutikón* era il titolo del IV libro del trattato di Crisippo *Sulle passioni*, in quanto ne indicava le modalità di “cura”: S.V.F., II, fr. 461 Arnim, tr. Isnardi p. 453. Sul tema ellenistico della cura delle passioni v. M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1995.

#### 4. Fisica

Pur essendo la filosofia sia per gli epicurei sia per stoici fondamentale un' "arte del vivere"<sup>80</sup>, cioè un' "etica" nel senso in cui poi lo sarà la filosofia di Spinoza, essa richiede un presupposto teoretico per poter essere convincente, ma tale presupposto non sarà di tipo "metafisico" come per Platone e Aristotele (nonché per i moralisti cristiani) bensì "fisico"; o in altri termini l'etica non viene messa in relazione con un fondamento trascendente ma la sua ragione di plausibilità deriva dalla comprensione integrale della *phýsis*, del contesto apparente del mondo in cui viviamo. Secondo Epicuro è lo studio della natura (*physiología*) che insegna al saggio a bastare a sé stesso<sup>81</sup>; e ovviamente per gli stoici vivere in accordo con la natura ne implicava una adeguata conoscenza.

In sede di fisica Epicuro riprendeva l'atomismo di Democrito, rispetto al quale però faceva due importanti distinzioni (va detto che Epicuro era molto orgoglioso della sua autonomia di pensiero e rifiutava categoricamente di aver avuto dei "maestri"<sup>82</sup>). In primo luogo gli atomi, cioè le particelle "indivisibili" secondo lui si differenziano l'uno dall'altro non solo per la grandezza e la forma ma anche per il peso, il che soltanto poteva spiegare il loro movimento (nozione peraltro desunta da Aristotele)<sup>83</sup>; gli atomi, dunque, in numero infinito, vagano nel vuoto a velocità elevatissima (veloci "come il pensiero", dice Epicuro<sup>84</sup>) che è uguale per tutti, non offrendo il vuoto alcuna resistenza<sup>85</sup>, e poiché il loro movimento è pro-

---

<sup>80</sup> Epicurei: Cic., *De finibus*, I, 13. 42 (*ars vivendi*); stoici: S.V.F., III, fr. 202 e 560 Arnim (*téchne toû bíou; téchne perì hólon tôn bíon*) e Musonio Rufo (II sec. d.C.) in Giov. d.Stobi (Stobeo), II, 31.126 (*epísteme toû bíou*). Gli scettici al contrario negavano che tale arte del vivere potesse esistere, v. Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, III, 25.239. Il tema dell'arte di vivere è già presente nel pensiero sofistico, l'idea cioè della vita come un "mestiere" del quale bisogna apprendere e padroneggiare le giuste tecniche e per questo appunto i sofisti non impartivano un insegnamento astratto ma rivolto alla prassi politica, alla gestione degli affari ecc. Altrettanto presente è questo tema in Socrate e nel socratismo, piegato però in senso moralistico (l'arte del vivere e la conoscenza e l'esercizio dei giusti valori), e si sa quanto l'osservazione delle tecniche e il paradigma della competenza tecnica ricorrano nei dialoghi socratici di Platone e in Senofonte. Diogene di Sinope, il filosofo cinico che "radicalizzava" l'insegnamento socratico, scrisse un'opera (perduta) intitolata *Tecnica della morale* (*Téchne ethiké*) secondo Diog. d.La., VI, 80.

<sup>81</sup> *Sentenze vaticane*, 45. La *physiologia* conferisce *ataraxía* anche per Diogene di Enoanda, fr. 3 Smith.

<sup>82</sup> Frr. 233-238 Usener.

<sup>83</sup> *Lettera a Erodoto*, 54; Fr. 275 Usener; per Aristotele cfr. *De coelo*, 307b32.

<sup>84</sup> *Lettera a Erodoto*, 61. Con metafora più poetica Lucrezio dice "più veloci della luce del sole" (II, 162).

<sup>85</sup> *Lettera a Erodoto*, 43 e 61.

dotto dal peso sembra che procedano sempre “verso il basso”, cioè a perpendicolo; ma siccome anche il vuoto è infinito e quindi non ci sono punti di riferimento assoluti, né un “alto” né un “basso”, il movimento “a perpendicolo” è soltanto relativo, nel senso che procede linearmente in direzione opposta ad un punto fissato a piacere: quindi in realtà si può dire che gli atomi si muovono sia “verso il basso” sia “verso l’alto”.

“Quando si parli dell’infinito, non si devono intendere l’alto e il basso nel senso dei due valori estremi. Sappiamo bene che lo spazio al di sopra della nostra testa, rispetto al punto in cui ci troviamo, conduce all’infinito, e che questo spazio - o, al caso, lo spazio al di sotto del punto preso in considerazione, se portato all’infinito - non ci apparirà mai essere allo stesso tempo ‘al di sotto’ e ‘al di sopra’ rispetto allo stesso punto, cosa ch’è impossibile a concepirsi. E’ quindi possibile assumere una direzione del movimento verso l’alto tale che possiamo concepirla estendentesi all’infinito, e una verso il basso; anche se potrà così accadere infinite volte che ciò che si muove da noi verso gli spazi al di sopra della nostra testa vada a colpire i piedi di quelli che stanno al di sopra, e ciò che muove verso gli spazi al di sotto dei nostri piedi la testa di quelli che stanno al di sotto: ciò nonostante tutto il movimento nel suo insieme si dovrà pensare come infinito nelle sue due direzioni opposte.”<sup>86</sup>

Se pertanto il movimento avviene di fatto in tutte le direzioni (anche se da un punto di vista relativo sempre “verso il basso”), gli atomi necessariamente anche si scontrano: l’urto modifica la velocità<sup>87</sup> e porta le particelle a incastrarsi e ad aggregarsi in infiniti modi, dando luogo alla formazione di tutti i corpi che esistono in natura.

La seconda differenza da Democrito è che gli atomi pur essendo indivisibili (non essendoci vuoto al loro interno) possiedono tuttavia delle grandezze minime distinguibili solo col pensiero, per esempio i due emisferi qualora si tratti di un atomo sferico oppure le singole unità con le quali potremmo in teoria “misurarli”.<sup>88</sup>

Nella visione epicurea non esistono esseri che non siano materiali, cioè composti di atomi: questo vale non solo per i corpi inanimati ma anche per i viventi dotati di “anima” e come vedremo anche per gli Dei. La differenza consiste semplicemente nella diversa configurazione degli aggregati, nella loro maggiore o minore velocità e pesantezza. L’anima in particolare è composta di atomi sottilissimi, molto rapidi nei loro movimenti, rinserrati temporaneamente nell’involucro, più massiccio, del corpo e portati naturalmente a disperdersi

---

<sup>86</sup> *Lettera a Erodoto*, 60 nel testo adottato dalla Isnardi per la sua traduzione, pp. 159-160. Gli altri testi (276 Usener) sono influenzati dalla posteriore dottrina della declinazione, assente in Epicuro. Vorrei anche ricordare che essendo gli atomi di forma differente ci sarà una zona della loro massa più pesante di un’altra ed è da questa (a seconda di come l’atomo è collocato) che partirà il movimento a perpendicolo.

<sup>87</sup> *Lettera a Erodoto*, 46.

nel momento in cui tale involucro, in seguito alla morte fisica, viene a mancare. Le particelle dell'anima sono di tre tipi, somiglianti rispettivamente a quelle del fuoco, dell'aria e del vento, più un quarto tipo di natura "differente" dagli altri e non meglio specificata. Mediante l'introduzione di quest'ultimo (e vorrei dire con un pizzico di fantasia) la psicologia epicurea dava spiegazione dei processi psichici troppo complessi per essere ridotti a puri fatti meccanici.

"L'anima è un corpo sottile, sparso per tutto il composto, assai simile a un soffio e avente in sé una certa mistura di calore, per un verso quindi simile all'uno e per un verso all'altro; e c'è poi in essa una parte che per la sua estrema sottigliezza si differenzia anche da questi elementi, e per questo si trova in una particolare connessione col resto dell'organismo. Provano ciò le capacità dell'anima e le sue affezioni, i moti e i pensieri, e tutte quelle facoltà per la cui privazione cessiamo di vivere."

"La natura dell'anima si rivela triplice: e tuttavia tutti questi elementi non sono sufficienti a formare la sensazione, poiché la ragione non ammette che alcuno di essi sia capace di produrre i moti dei sensi, che poi producono a loro volta la riflessione. Occorre ancora assegnare all'anima una quarta natura, ed essa è del tutto priva di nome; niente vi è di più mobile e di più sottile di questa, niente che sia fatto di elementi più piccoli e più leggeri: è da essa che sono diffusi per le membra i moti sensori (...). Questa quarta natura si trova nascosta profondamente entro di noi; niente è altrettanto profondamente nascosto nel nostro corpo: essa è quasi l'anima dell'anima."<sup>89</sup>

Probabilmente ad essa Epicuro riconduceva anche la capacità dell'anima di sottrarsi al condizionamento dovuto al costante bombardamento di atomi esterni, causa di moti perturbatori (*kinéseis tarachôdeis*), e di reagire ad essi con moti autonomi, cioè "dipendenti da noi".<sup>90</sup> Per il resto, gli epicurei davano enorme importanza a una conoscenza "scientifica" dei processi naturali affinché l'uomo potesse condurre una vita serena, non turbata da pericolose illusioni sulla presenza di forze ed eventi misteriosi né dall'angoscia della morte e dell'oltretomba. Come si sa Lucrezio nel suo poema insiste di continuo su questo punto.

La fisica stoica era altrettanto "materialista" di quella epicurea ma l'impostazione era del tutto differente e se si vuole non meno "moderna".<sup>91</sup> Per gli stoici la *phýsis* è interamente fatta di enti materiali, o come si diceva "corporei" non perché la loro struttura sia "corpusco-

---

<sup>88</sup> Lettera a Erodoto, 57-59; Lucrezio, I, 599 ss. Vedi su questo Long, *Fil.ellen.*, tr., p. 49; Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 37.

<sup>89</sup> Lettera a Erodoto, 63 tr. Isnardi p. 162 e Lucrezio, III, 231-248 tr. Isnardi p. 337 (cfr. inoltre fr. 315 Usener); su questo punto v. Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 62. Da notare che la cosiddetta "anima dell'anima" per Lucrezio è la quarta componente, mentre dal passo della Lettera a Erodoto sembrerebbe essere la terza.

<sup>90</sup> Cfr. Epic. *Sulla natura*, fr. 34, 21-27 Arrighetti

<sup>91</sup> L'attualità della fisica stoica è stata rivendicata da S. Samburski, *Physics of the Stoics*, Londra 1959.

lare” bensì perché sono grumi di “energia”, nel senso cioè che è “corporeo” tutto quanto è in grado di produrre o di subire un’azione, quindi lo sono ad esempio anche le entità morali come la virtù o il vizio in quanto hanno degli effetti tangibili.<sup>92</sup> Respingendo le nozioni epicuree dell’atomo e del vuoto, essi ponevano alla base della natura un principio attivo (*tò poiôûn*) e un principio passivo (*tò páschon*); il primo si presenta sotto molteplici aspetti: è fondamentalmente lo stesso *Logos* universale, o in linguaggio religioso “il Dio” (o anche il supremo degli Dei, Zeus), è principio di causalità (*aitía*) e la “Forza” (*dýnamis*) che si manifesta nel “fuoco” artefice della trasformazione degli elementi (motivo desunto da Eraclito) oppure secondo Crisippo nello “spirito” (*pnêuma*) o soffio caldo dei viventi; il secondo è il substrato materiale non qualificato (*hýle ápoios*) su cui si esercita la sua azione formatrice.

“Tutti [Zenone, Cleante, Crisippo] dicono che il principio dell’essere è il fuoco, come già Eraclito, e che di questo sono principi la materia e la divinità, e in ciò concordano con Platone. Ma costui [Zenone] dice che entrambi sono realtà corporee, e che sono l’uno il principio attivo, l’altro il principio passivo, mentre invece [Platone] diceva che il primo principio attivo è incorporeo”.<sup>93</sup>

“Anche gli stoici dicono che due sono i principi, la divinità e la materia senza qualità, e ritengono che la divinità sia il principio operativo, la materia quello passivo e soggetto a mutamento”.<sup>94</sup>

“Gli stoici dicono che ci sono due principi nella natura dai quali tutto deriva, la causa e la materia: la materia giace inerte, in quanto realtà disposta a ricevere ogni forma e inattiva se non ci sia nulla che la muove; mentre la causa, cioè la ragione, forma la materia e le fa assumere le forme che vuole, e da essa produce varie opere”.<sup>95</sup>

L’ordine del mondo prodotto dal *Logos* ha la struttura di una rete infinita di rapporti causa-effetto che si sviluppa nel tempo, tutti concatenati fra loro perché hanno un’unica ori-

---

<sup>92</sup> Sulla corporeità della virtù S.V.F., II, fr. 797 e 848 (Isnardi p. 1028 e 1042; III), fr. 305 Arnim (Isnardi p. 1150); Seneca, *Lettere a Lucilio*, 106.. Le virtù sono corporee come tutte le “qualità” di una sostanza, a sua volta corporea (da notare che la terminologia filosofica dello stoicismo impiega *ousíai*, “sostanza”, nel senso di “materia”). Non esistono realtà “incorporee”, incapaci di agire o di subire: II, fr. 363, 469 Arnim.

<sup>93</sup> S.V.F., I, fr. 98, tr. Isnardi p. 163 (la tesi attribuita a Platone circa l’esistenza di due principi primi, la “materia” e la “divinità” è in effetti di origine medioplatonica, perché nella filosofia di Platone non esiste ancora il concetto di “materia”, elaborato appena da Aristotele; invece in Platone, *Sofista*, 247e si trova la distinzione strutturale, nell’essere, fra ciò che agisce e ciò che subisce); per altri stoici v. S.V.F. III, fr. 300 Arnim = Diog. d.La., VII, 139.

<sup>94</sup> S.V.F., II, fr. 301 Arnim, tr. Isnardi p. 788 ; Zeus nel fr. 323 Arnim: “quella che gli stoici dicono esser materia e sostanza prima, della quale, dicono, Zeus ha fatto tutto il cosmo e ciascuna delle realtà che sono in esso...” (tr. Isnardi p. 795).

<sup>95</sup> S.V.F., II, fr. 303 Arnim, tr. Isnardi p. 789 = Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65.2.

gine nel suo “piano” universale (*oikonomía*) detto anche in termini religiosi la “volontà” o il “pensiero di Zeus”.<sup>96</sup>

“Questo mondo, che è uno, e tutto contiene in sé, è governato da una natura dotata di vita, razionalità e intelligenza; esso reca una strutturazione eterna delle cose, che procede secondo un determinato ordine e una ben precisa connessione, in quanto gli antecedenti determinano causalmente i susseguenti e in tal modo tutte le cose sono strettamente collegate fra loro; nessun fatto avviene mai senza che gli faccia seguito e gli si colleghi come alla propria causa un altro, nessun evento può svincolarsi dai propri antecedenti come se non fosse loro legato da un rapporto di consequenzialità; da ogni evento, invece, ne consegue un altro, che a quello necessariamente si riallaccia come alla propria causa, ed ogni fenomeno ha qualcosa prima di sé, a cui come alla propria causa è congiunto. Nulla è o diviene nel mondo in maniera in-causata, perché nulla in esso è svincolato e separato da ciò che lo precede.

Il mondo infatti sarebbe frammentato e diviso, non potrebbe rimanere unico com'è, governato da un solo ordine e da una sola economia (*oikonomía*), se si introducesse un movimento in-causato: il che avverrebbe, se tutti gli esseri e gli eventi non avessero delle cause precedenti dalle quali scaturiscono di necessità. Una cosa simile sarebbe altrettanto impossibile dell'idea che qualcosa provenga, senza una causa, dal non essere. Questa è la struttura dell'universo, che si snoda a partire dall'infinito e in direzione dell'infinito, operante senza soluzione di continuità.”<sup>97</sup>

“Nemmeno la più piccola parte del tutto si comporta se non secondo quella che è la volontà (*boúlesis*) di Zeus, ma tutto ciò che è animato sta e si muove in virtù di questa. (...) Nulla sta né si muove, neanche la parte più infima, se non secondo la ragione (*lógos*) di Zeus, che è lo stesso che il destino.”<sup>98</sup>

“Poiché l'ordinamento (*oikonomía*) del tutto procede in questa forma, necessariamente noi ci troviamo nella situazione in cui di fatto siamo, anche se è contro natura (*parà phýsin*) che ci accada di essere malati, o acciecati...”<sup>99</sup>

Ora, siccome tutti i fenomeni del mondo sono appesi a questo reticolo universale di processi causali, essi in un certo modo subiscono insieme, solidalmente, ciò che accade a ognuno di essi (*sym-pátheia*)<sup>100</sup> e alla luce di tale concetto si giustificava secondo gli stoici la validità dei vaticini oracolari e delle pratiche divinatorie: infatti essendo ogni cosa solidale con tutte le altre può anche fornire un'indicazione, un segno, di quello che capiterà ad un'altra con la quale apparentemente non avrebbe nulla a che vedere; e l'abilità dell'indovino sta appunto nel cogliere o nel presagire questo nesso altrimenti inafferrabile, o per un'ispirazione intuitiva oppure mediante l'impiego di tecniche adeguate. La divinazione è quindi una semiotica

---

<sup>96</sup> Per questo motivo in Zeus, secondo gli stoici, sono virtualmente contenuti i “principi seminali” (*lógoi spermatikói*) di tutte le cose.

<sup>97</sup> S.V.F., II, fr. 945 Arnim = Alessandro d.Afrod., *Sul destino*, 22.

<sup>98</sup> Crisippo in S.V.F., II, fr. 937 Arnim, tr. Isnardi p. 535.

<sup>99</sup> Crisippo, *ib.*, tr. Isnardi p. 368; Il termine “economia” sarà poi usato da cristiani e gnostici per indicare il progetto salvifico divino.

<sup>100</sup> S.V.F., II, fr. 912, 1013 e 1211 Arnim (Isnardi p. 897, 928, 993); pensiero particolarmente sviluppato in Posidonio, v. fr. 276, 354-357, 379 Theiler (Cicerone traduce *contagio, cognatio*).

che presuppone non già l'intervento occasionalistico divino su ogni presagio ma piuttosto una specie di armonia prestabilita:

“Per gli stoici non è ammissibile un intervento della divinità nel solchi del fegato di ogni vittima e nei voli di ogni uccello: la cosa non sarebbe certo bella, anzi indegna degli Dei e poi non potrebbe in alcun modo effettuarsi; però essi affermano che quando il mondo ha avuto inizio, è stato stabilito che determinati eventi fossero preceduti da determinati segni mostrantesi nelle viscere delle vittime, nel volo degli uccelli, nei lampi, nelle apparizioni, negli astri, nelle visioni avute da qualcuno in sogno, nelle voci degli invasati. Chi tali segni sa bene interpretare è raro che possa ingannarsi; le congetture difettose ed i conseguenti errori di chi invece li interpreta in maniera sbagliata nascono non dai difetti insiti nelle cose, ma dalla inettitudine dell'indovino.”<sup>101</sup>

La connessione seriale delle cause è interamente predeterminata e costituisce ciò che gli stoici definivano il “destino” o il “fato” (*heimarméne*), vale a dire “la ragione secondo cui le cose sono governate nel cosmo per opera della provvidenza (*prónoia*)” la ragione secondo la quale avvennero le cose passate, avvengono le presenti, avverranno le future”, “causa seriale (*heioméne*) dell'essere”.<sup>102</sup> Poiché il “destino” e la “provvidenza” divina sono due termini che designano indifferentemente il medesimo ordine del mondo, tutti gli eventi fatali sono al tempo stesso dotati di un senso e di una finalità intrinseca indirizzata al bene, anche quelli che da un punto di vista umano potrebbero apparire negativi. Crisippo scrisse al riguardo un trattato *Sulla provvidenza* dove si trovava un vasto repertorio di argomenti per dimostrare che ogni fenomeno è in sé stesso buono e utile considerato entro il piano globale dell'universo opera del Dio, mentre il male percepito da noi ne sarebbe solo una conseguenza accidentale e limitata. Un modello per tutta la letteratura filosofica successiva fino a quella che Leibniz duemila anni più tardi chiamerà la “teodicea”, ossia la rivendicazione della “Giustizia” (gr. *dike*) divina in quanto autrice del migliore dei mondi possibili.

In questa sua fatale consequenzialità, omogeneità e razionalità il mondo nasce, si evolve e infine viene un giorno riassorbito nel “fuoco artefice” che l'ha prodotto in una con-

---

<sup>101</sup> Cic., *De divinatione*, I, 52.118 tr. Tescari = Posidonio, fr. 376 Theiler. Oltre a Posidonio, già Crisippo si interessò molto della divinazione, e in particolare del vaticinio delfico di cui si parlava nel mito di Edipo v. S.V.F., II, fr. 939 Arnim, tr. Isnardi p. 381 e Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 30. Sulla sua interpretazione della tragica storia v. Magris, *Idea di destino*, cit., II, pp. 530-531.

<sup>102</sup> S.V.F., II, fr. 913 e 915 Arnim; “seriale” nel senso che procede lungo la “serie” dei rapporti di causa/effetto. La Isnardi nella sua tr. (pp. 380-381) omette senza motivo l'aggettivo “seriale”.

flagrazione universale (*ekpýrosis*, altro motivo desunto da Eraclito)<sup>103</sup>, ma dopo la sua dissoluzione il medesimo fuoco, che poi è anche “il Dio”, si rimetterà all’opera dando luogo ad un rinnovato ciclo cosmico, il cui contenuto di fatti ed eventi sarà esattamente identico al precedente in ogni dettaglio: questo evidentemente perché l’*oikonomía* che il *Logos* elabora è sempre la migliore, e quindi unica.

“Gli stoici dicono che i pianeti, disposti nella stessa costellazione per lunghezza e larghezza, là dove ciascuno era all’inizio quando per la prima volta fu costituito il cosmo, effettuano la conflazione e la distruzione di tutte le cose; poi nuovamente a partire dall’inizio il cosmo si ristabilirà nella stessa forma, e muovendosi nuovamente gli astri i maniera simile ciascuno di essi, così come è stato nel periodo precedente, tornerà a compiere senza variazioni il suo giro. E ci sarà un nuovo Socrate e un nuovo Platone, e ciascun uomo sarà lo stesso con gli stessi amici e concittadini; le stesse cose si seguiranno, le stesse si useranno; allo stesso modo di prima si ricostituirà ogni città, ogni villaggio, ogni territorio. Questo rinnovamento del tutto (*apokatástasis toû pantós*) non avverrà una volta sola, ma più volte: o piuttosto avverrà che le stesse cose si ricostituiscano nella stessa forma all’infinito. (...) Non vi sarà nulla di estraneo rispetto alle cose già precedentemente avvenute, ma tutto quanto procederà in maniera assolutamente immutata fino ai minimi particolari.”<sup>104</sup>

“Il destino rimane uno e uno solo, e parimenti la provvidenza: non possono esserci ulteriori Zeus o Giovi, pur essendoci una molteplicità di mondi”<sup>105</sup>

L’*ekpýrosis* segnava altresì il termine della temporanea sopravvivenza che alcuni pensatori stoici assegnavano all’anima dell’uomo dopo il distacco dal corpo, nonostante essa fosse parimenti una realtà corporea costituita di etere e di *pneuma*, una particella individuale del *Logos* igneo incaricata di governare la persona così come lo stesso *Logos* governa l’universo.

---

<sup>103</sup> S.V.F., fr. 585, 590, 596 Arnim, tr. Isnardi p. 880 e 522 . Tesi respinta da Panezio (Cic., *De nat.deorum*, II, 46.118).

<sup>104</sup> S.V.F., II, fr. 625 Arnim, tr. Isnardi p. 892, cfr. fr. 626 = Origene, *Contro Celso*, IV, 68. Questa teoria dell’“eterno ritorno”, ripresa in epoca contemporanea da Nietzsche, è attestata per la prima volta per i Pitagorici del IV secolo a.C. in questo passo famoso di un allievo di Aristotele, Eudemo di Rodi: “Se il tempo sia identico, come dicono alcuni, oppure no, è cosa che si potrebbe discutere. Giacché ‘identico’ si dice in molti modi. Anzitutto, una cosa pare che sia la medesima *secondo la specie*, per esempio l’estate, l’inverno e le altre stagioni e periodi; analogamente, secondo la specie avvengono anche i medesimi movimenti, nel senso in cui il medesimo sole produce le sue rivoluzioni, gli equinozi e gli altri suoi moti. Se invece uno crede ai Pitagorici, che tutte le cose tornano ad essere identiche *secondo il numero* - cioè che io ancora una volta vi racconterò queste storie tenendo in mano la mia bacchetta a voi seduti ancora in questo modo, e che tutto sarà di nuovo nella medesima maniera - allora è logico che il tempo sarà identico” (fr. 88 Wehrli).

<sup>105</sup> S.V.F., II, fr. 632 Arnim, tr. Isnardi p. 894: in altre parole, i mondi successivi sono tanti ma pure tutti quanti ripetizioni del medesimo, che corrisponde al piano (unico e solo) di Zeus. Quindi anche se si susseguono infiniti mondi Zeus rimane uno e uno solo. Su questa unicità ed eternità del solo Zeus (personificazione del *Logos*) rispetto alla mortalità degli altri Dei (i quali comunque tornano a ripetersi nei cicli cosmici seguenti) v. *infra*.

“[Gli stoici] dicono che l’anima è nata e morirà; ma che non verrà meno subito alla sua separazione dal corpo, ma rimarrà a sé stante ancora per qualche tempo: solo per qualche tempo in realtà quella degli stolti, mentre quella dei saggi si manterrà fino a che non sopravvenga la distruzione del tutto nel fuoco. Così descrivono la sopravvivenza dell’anima, dicendo che noi sopravviviamo allo stato di pura anima separata dal corpo e cambiando la realtà dell’anima in uno stato inferiore; ma le anime degli animali senza intelletto e senza ragione muoiono nell’atto stesso della morte del corpo.”<sup>106</sup>

Quanto alle altre scuole, l’Accademia si occupò di fisica soltanto nella fase più antica, muovendosi naturalmente nel solco segnato dal *Timeo* di Platone<sup>107</sup>, mentre nella fase agnostica la tralasciò del tutto. Analogamente il Peripato si dedicò a questo campo nel primo periodo, prima della svolta introdotta da Licone. Stratone di Lampsaco, il terzo scolarca, fu soprannominato “Il fisico” per il fatto che in pratica abbandonò ogni altra ricerca filosofica per dedicarsi allo studio della natura, ma purtroppo ben poco ci è rimasto per farci un’idea della sua attività; di certo si sa che elaborò una dottrina atomistica abbastanza simile a quella contemporanea di Epicuro, incurante della critica a cui a suo tempo Aristotele aveva sottoposto l’atomismo democriteo. Nonostante ciò, sembra che la filosofia e in particolare le costruzioni dottrinarie dei filosofi, di qualsiasi scuola, in fatto di fisica rimasero abbastanza astratte e non ebbero un rapporto diretto con i reali progressi in sede scientifica e tecnologica avvenuti in epoca ellenistica. Fisici come Eratostene, matematici come Euclide e astronomi come Ipparco svolsero la loro attività al di fuori delle scuole filosofiche, senza riceverne alcuno spunto e senza esercitare su di esse alcun effetto propulsivo.

---

<sup>106</sup> S.V.F., II, fr. 809 Arnim, tr. Isnardi p. 1032; cfr. fr. 811 = Diog. d.La., VII, 157. Si ricordi la concezione di Goethe secondo il quale soltanto l’anima degli uomini geniali sopravvive alla morte. L’idea che certe anime “durano” più di altre pare fosse già di Eraclito.

<sup>107</sup> L’accademico Crantore, allievo di Polemone il successore di Senocrate, compose un commento al *Timeo* di cui si conserva qualche frammento nell’opera di Plutarco *La generazione dell’anima nel Timeo*.

## 5. Logica

La fisica epicurea e quella stoica avevano quello che oggi chiameremmo un fondamento "epistemologico" nella discussione sul problema della validità della conoscenza umana, che entrambe le scuole risolvevano in una maniera oscillante - in termini moderni - fra un realismo ingenuo e un realismo fenomenologico. Per gli epicurei si trattava di un'appendice della fisica chiamata "canonica", vale a dire la "norma" (*kanón*) del conoscere. Criterio assoluto è per loro la sensazione (*áisthesis*) che in quanto processo psichico è sempre vera, anche se il giudizio sui contenuti può essere erroneo a causa di una insufficiente "attenzione" prestata ai fenomeni, la quale sola può offrire una indubitabile "evidenza" (*enárgeia*).

"Niente vi è che possa confutare una sensazione: non può una sensazione omogenea confutarne un'altra perché entrambe hanno lo stesso valore, né lo può una eterogenea, perché il loro giudizio non verte sullo stesso oggetto; né il ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né infine l'una può confutare l'altra, poiché a tutte ci atteniamo. Il solo fatto che la sensazione sia qualcosa di esistente è garanzia della veracità dei sensi. E' un fatto reale che noi vediamo e udiamo, così come che soffriamo. Perciò anche per la conoscenza di ciò che non cade sotto i nostri sensi dobbiamo fare illazioni sulla base dei dati dell'esperienza. Tutti i pensieri, infatti, si sono generati dalle sensazioni, per un processo di incidenza, di analogia, di somiglianza, di unione, con una certa collaborazione del ragionamento."<sup>108</sup>

Il tramite fra il soggetto conoscente e il fenomeno conosciuto è dato dalle "immagini" (*éidola*) cioè delle configurazioni atomiche che continuamente si staccano dagli oggetti reali: avendo la loro stessa morfologia ma composte di materia più sottile: esse penetrano nel corpo del soggetto attraverso dei "pori" appositi e si imprimono nell'anima riproducendovi la figura dell'oggetto esterno (Epicuro aveva ripreso questa teoria da Democrito).<sup>109</sup> Ovviamente l'epicureismo ammetteva anche una conoscenza per analogia o per inferenza (*metábasis*) grazie alla quale possiamo attingere alle cause non visibili di un fenomeno: per esempio parliamo degli atomi e del vuoto che pure non sono oggetto di sensazione.<sup>110</sup> In generale comunque l'epistemologia epicurea era poco sviluppata e non esente da ingenuità (celebre l'affermazione di Epicuro che il sole non sarebbe molto più grande di come effettivamente lo vediamo e che si distrugge e si riforma ogni giorno<sup>111</sup>) a causa del pregiudizio che di ricerche astronomiche non merita occuparsi se non per quel tanto che servono a togliere le "inquietu-

---

<sup>108</sup> Diog. d.La., X, 31 tr. Isnardi p. 283; fr. 247 Usener.

<sup>109</sup> Lettera a Erodoto, 46-48; fr. 24, 20-51 Arrighetti; Lucrezio, II. Per l'origine democritea cfr. Cic., *De finibus*, I, 6.21.

<sup>110</sup> Lettera a Erodoto, 58-59.

dini” della vita, né affannarsi a verificare quale delle ipotesi ugualmente plausibili e rassicuranti sia più fondata.<sup>112</sup>

Anche per gli stoici la conoscenza partiva dalla sensazione, che però andava elaborata dall’intelletto fino alla certezza di presentare l’“apparizione” (*phantasia*) dell’oggetto stesso nella sua realtà: in tal caso diventava una “rappresentazione comprensiva” (*phantasia kataleptiké*), meritevole di ricevere l’“assenso” (*synkatáthesis*) da parte dell’intelletto stesso. Questo era il criterio della verità del conoscere.

“[Gli stoici] dicono che ci sono tre cose collegate l’una all’altra, la scienza, l’opinione e la comprensione che è posta nel mezzo fra queste due, e di esse la scienza è comprensione salda e sicura e non rovesciabile da argomentazione, l’opinione è l’assenso debole e fallace, la comprensione è quella che si trova in posizione intermedia, cioè l’assenso proprio della rappresentazione comprensiva; e secondo loro la rappresentazione comprensiva è quella vera, e tale che non potrebbe essere falsa. Di esse affermano che la scienza risiede solo nei saggi, l’opinione solo negli stolti, la comprensione è comune agli uni e agli altri; fissano questa come criterio di verità.”

“La comprensione è un assenso proprio della rappresentazione comprensiva, che sembra essere in realtà duplice, parte involontario, parte volontario e riposto nel nostro giudizio. La formazione dell’immagine [*mentale*] è infatti cosa che avviene senza alcun atto di deliberazione: essa non dipende dalla persona che la subisce, ma dal fatto che la cosa rappresentata provoca in essa una determinata affezione, in forma bianca se avviene il contatto con un corpo bianco, o dolce se con uno dolce; l’assentire a una simile affezione è in facoltà di colui che riceve la rappresentazione.”<sup>113</sup>

Oltre a questo gli stoici produssero una logica (da loro chiamata “dialettica”) molto articolata e in un senso più ampio di come la intendiamo noi, perché comprendeva anche l’epistemologia, la semiologia, la filosofia del linguaggio e la retorica, il cui elevato valore scientifico è stato apprezzato dai logici contemporanei.<sup>114</sup> Punto di partenza è la concezione stoica secondo cui oltre alla realtà materiale o corporea esiste anche una realtà “incorporea” (*asómaton*) costituita dallo spazio, dal tempo, dal vuoto (al di fuori del cosmo) e infine da quelli che vengono definiti i “dicibili” (*lektá*), vale a dire i predicati universali che si “dicono” di molteplici cose e in generale i “significati”<sup>115</sup>, nella misura in cui essi si trovano inseriti

---

<sup>111</sup> Fr. 345-346 Usener. Testimonianze confermate da papiri ercolanesi.

<sup>112</sup> In questo senso è stato giustamente osservato da M. Isnardi (ed.it. dei testi di Epicuro, Torino, UTET, 1974, p. 30) che l’empirismo epicureo non è di tipo “sperimentale”.

<sup>113</sup> S.V.F., II, fr. 90-91 Arnim, tr. Isnardi p. 703.

<sup>114</sup> Una presentazione d’insieme in B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley 1953; M.Kneale - W. Kneale, *Storia della logica* tr.it. Torino, Einaudi, 1972; M. Mignuci, *Il significato della logica stoica*, Bologna 1965.

<sup>115</sup> L’universale ovvero il significato è “incorporeo” mentre la qualità che esso esprime è “corporea”: così ad esempio la virtù come qualità è corporea in quanto parte integrante

all'interno di un enunciato (*axíoma*). Questo consente allo stoicismo l'elaborazione di una logica formale pura che però, a differenza dell'"analitica" di Aristotele non considera i rapporti fra gli universali astrattamente presi, cioè i concetti o i termini, bensì quelli fra le proposizioni che li esprimono. La dialettica stoica è quindi essenzialmente un calcolo proposizionale che studia la correttezza delle relazioni fra enunciati riguardo alla loro verità e falsità, i nessi di implicazione e di condizionalità, e infine la modalità, cioè il fatto che si presentino come proposizioni reali, possibili o necessarie.

Crisippo, il grande sistematore della "dialettica", propose cinque regole generali, i cosiddetti "Indimostrabili" (*anapódeikta*), riguardo all'implicanza fra due proposizioni, che a suo avviso dovevano essere la struttura generativa di qualsiasi ragionamento scientifico:

- <1> Se è [1], è anche [2]; ma è [1]; dunque è anche [2].
- <2> Se è [1], è anche [2]; ma non è [2]; dunque non è neanche [1]
- <3> Non è possibile che siano [1, 2]; ma è [1]; dunque non è [2]
- <4> O è [1] o è [2]; ma è [1]; non è quindi [2]
- <5> O è [1] o è [2]; ma non è [1]; quindi è [2]<sup>116</sup>

Un altro tema era quello delle proposizioni che hanno fra loro un rapporto di premessa e conseguenza (*synemména*) e in qual modo il nesso condizionale sia vero o falso a seconda del valore di verità o falsità attribuito rispettivamente alla premessa o alla conseguenza. La questione era già stata affrontata da un logico della scuola megarica, Filone, secondo il quale il nesso condizionale è falso solo quando una conseguenza falsa venga fatta derivare da una premessa vera, mentre è vero in tutti gli altri casi (vero $\Rightarrow$ vero, falso $\Rightarrow$ vero, falso $\Rightarrow$ falso). Crisippo sostenne che la connessione era vera solo se il contraddittorio della conseguenza era incompatibile con la premessa, il che equivaleva a dire che il giudizio condizionale coincideva con una tautologia (se [1], allora non [non-1]); analogamente in caso di connessione falsa si doveva dire che la premessa era incompatibile con la compresenza di sé stessa e del suo contraddittorio (se [1], allora non [1, non-1]).<sup>117</sup> Stupiscono tanti arzigogoli nel proclamare la

---

dell'organismo vivente "uomo", mentre il dire che qualcuno è "virtuoso" rappresenta un *lek-tón* incorporeo, cfr. S.V.F., II, fr. 132 = Sesto Emp., *Contro i matematici*, VII, 38 (verità - vero)

<sup>116</sup> Riassunto schematicamente per semplicità S.V.F., II, fr. 245 Arnim (tr. Isnardi p. 496). Il testo di Crisippo usa per le due proposizioni facenti parte dell'implicazione le lettere greche alfa e beta, che però sono da intendere con valore numerico: per questo scrivo [1] e [2]. Cfr. anche i fr. 241 = Diog. d.La., VII, 79 (Isnardi p. 494) e 242 = Sesto Emp., *Contro i matematici*, VIII, 223 (Isnardi p. 356).

<sup>117</sup> Cfr. Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, II, 11.111: "Quelli che si preoccupano della coerenza, dicono esser sana la connessione quando il contrario di ciò che in essa consegue contrasta con ciò che la precede. Secondo costoro (...) è vera la seguente: "Se è giorno, è giorno"" e Cic., *De*

semplice continuità fra premesse e conseguenza in un filosofo che, in sede di fisica, considerava la realtà come interamente prodotta da nessi di causa-effetto; ma appunto qui si vede la rilevanza della teoria dei *lektá*, in base alla quale la sfera logica aveva una sua autonomia formale, non era un nero riflesso della realtà oggettiva delle cose. Lo constatiamo anche nel dibattito sulla logica modale. Un altro megarico, Diodoro detto “Crono” (fine del IV secolo) aveva polemizzato contro il concetto aristotelico del “possibile” in quanto ciò che può passare, ma anche e soprattutto *non* passare in atto<sup>118</sup>, sostenendo al contrario che “possibile” è soltanto quello che si attua o si attuerà. Che cosa altrimenti ci autorizzerebbe a definire “possibile” qualcosa che non è in nessun modo apparso e quindi rimane solo una vuota pretesa? Crisippo invece affermò che il possibile si può appunto “dire” (*lektón*) anche in assenza della sua effettiva realizzazione perché esso va definito in termini puramente formali come ciò che, non è intrinsecamente contraddittorio bensì “capace di essere”(o di essere oggetto di una proposizione vera) a meno che qualche fattore esterno non glielo impedisca.<sup>119</sup>

Mentre per i “dogmatici” la logica aveva una funzione propedeutica e di fondazione epistemologica del sistema, per gli scettici al contrario essa era l’unico ambito di attività filosofica, poiché da essa, a loro avviso, si deduceva tanto l’inattendibilità della sensazione quanto l’impraticabilità di una “rappresentazione comprensiva”, e di conseguenza la tesi che, vivendo l’uomo nella più totale incertezza, non esiste né per principio può esistere una conoscenza adeguata delle cose. Arcesilao, direttore dell’Accademia nella prima metà del III secolo a.C., notò la somiglianza di questa tesi scettica (di Pirrone) con l’atteggiamento del Socrate platonico, il quale anche lui usa mettere in crisi le opinioni dei suoi interlocutori senza mai arrivare a una conclusione alternativa, e su questo modello del criticismo socratico im-

---

*fato*, 8.15: “Crisippo (...) spera che i Caldei (...) non facciano uso di implicazioni, bensì di coordinazioni in modo da enunciare i loro assunti non così: “Se uno è nato al sorgere del Cane, non morirà in mare [Secondo gli astrologici “caldei”, la nascita sotto una costellazione legata al caldo, come la Canicola, non può avere come effetto una morte in acqua]”, ma piuttosto così: “non che uno sia nato al sorgere del Cane e che costui muoia in mare” (...). Il medico dovrebbe esprimere ciò che gli risulta dalla sua esperienza professionale non così: “se a qualcuno pulsano le vene, costui ha la febbre”, ma piuttosto così: “non che a qualcuno le vene pulsino in tal modo e che costui non abbia la febbre””. Il nesso condizionale era falso anche quando il contraddittorio della conseguenza era compatibile con la premessa cioè “se [1], allora [2]” è falso qualora [1] non ha nessun incompatibilità con [non-2], perché vuol dire che [1] e [2] non hanno assolutamente nulla a che vedere l’una con l’altra e di conseguenza non esiste nesso condizionale, v. *S.V.F.*, II, fr. 215 Arnim = *Diog. d.La.*, VII, 73.

<sup>118</sup> Cfr. *Metafisica*, IX, 6.

prese alla sua scuola un indirizzo agnostico, secondo il quale si doveva solo discutere i pro e i contro delle dottrine rivali (epicuree e stoiche) senza proporre una dottrina positiva. Questo anche perché le astruse disquisizioni matematiche degli Accademici antichi non attiravano più nessuno e l'interesse del pubblico era tutto rivolto alla prassi, alla condotta della vita e al raggiungimento della felicità: Arcesilao al riguardo sosteneva, analogamente agli scettici, che precisamente l'astenersi da giudizi di verità (*epoché*) permetteva di vivere tranquilli e di regolare le proprie scelte solo in base al buon senso (*tò éulogon*). Ecco come riferisce la sua dottrina Sesto empirico:

“Contro questa asserzione degli Stoici [circa la rappresentazione comprensiva] polemizza Arcesilao, mostrando che la comprensione (*katálepsis*) non è affatto un criterio intermedio fra scienza e opinione. Difatti quella che gli Stoici chiamano comprensione o assenso mediante rappresentazione comprensiva si viene a generare o nel saggio o nello stolto. Se essa si genera nel saggio, è scienza; se nello stolto, è opinione, e oltre a queste due cose non è stato acquisito altro se non un mero nome. (...) Ma se non c'è rappresentazione comprensiva, non verrà ad esserci neanche la comprensione, giacché questa risulta essere un assenso alla rappresentazione comprensiva. E non essendovi comprensione, tutte le cose saranno incomprensibili. Ma se tutte le cose sono incomprensibili, conseguirà che, persino secondo gli Stoici, il saggio sospenderà il giudizio. (...)

Ma poiché, oltre a ciò, risulta indispensabile rivolgere l'indagine anche sulla condotta della vita - condotta che non può essere tenuta senza un criterio da cui anche la felicità, cioè il fine della vita, riceve una pertinente conferma - Arcesilao sostiene che chi sospende il giudizio su tutte le cose regolerà le scelte e i rifiuti e, in genere, le proprie azioni secondo ciò che è ragionevole, e procedendo in conformità a questo criterio, agirà rettamente.”<sup>120</sup>

Circa un secolo dopo, Carneade fu il massimo esponente di questo indirizzo. Carneade divenne un personaggio di primo piano nel panorama filosofico del suo tempo e lo rimase per secoli (nonostante l'ignoranza al riguardo di don Abbondio...) grazie all'energia e all'acume che dedicò alla polemica contro le filosofie “dogmatiche”, in particolare lo stoicismo. Il suo pensiero (del quale socraticamente non volle mai dare un'esposizione scritta<sup>121</sup>) era in maniera emblematica un *antisistema*, vale a dire era “sistematico” solo per il fatto di demolire metodicamente punto per punto il sistema avversario pur non avendo un'articolazione sistematica esso stesso. Rimasero celebri le sue confutazioni della dottrina

---

<sup>119</sup> S.V.F., II, fr. 201 (= Diog. d.La., VII, 75) - 202 Arnim (Isnardi p. 489 e 747). Per il dibattito acceso della teoria di Diodoro sul possibile e il suo argomento “dominatore” (*kyriéuon*) v. il mio libro *Idea di destino*, cit., II, pp. 452-478.

<sup>120</sup> Sesto Emp., *Contro i matematici* VII [= *Contro i logici*, I], 153-158, tr. Russo pp. 189-191 con qualche modifica per uniformità con gli altri testi citati.

<sup>121</sup> Come anche Arcesilao; in ciò si prolunga la diffidenza verso lo scritto espressa da Platone nella VII Lettera. Fu l'allievo di Carneade, Clitomaco, a pubblicare i contenuti delle lezioni del maestro (Diog. d.La., IV, 67).

stoica del destino, della credenza nella divinazione e inoltre delle concezioni astrologiche che giusto in quel periodo stavano diffondendosi molto a livello popolare, nelle quali dà prova di uno stile argomentativo degno di un illuminista moderno. Per quanto concerne la questione nodale del criterio di verità, Carneade si limitava a precisare l'appello di Arcesilao al buon senso sostenendo che un giudizio sullo stato delle cose non può mai essere vero in senso assoluto però può essere più o meno "probabile" o per meglio dire "persuasivo" (*pithanós*) e che tale persuasività o plausibilità (*pithanótes*) della nostra rappresentazione del mondo va sempre verificata caso per caso, di modo che noi abbiamo motivo di "crederci" (*pistéuein*).

"Il termine "probabile", almeno nella presente evenienza, è usato secondo tre accezioni: in un senso come ciò che è vero e che appare vero, in un secondo senso come ciò che, pur essendo in realtà falso, appare vero, e in un terzo senso come ciò che è comune ad entrambe queste cose. Onde il criterio si identificherà con la rappresentazione che appare vera, ossia con quella che gli Accademici chiamavano anche probabile; ma si dà pure il caso che essa produca un'impressione falsa, talché diviene necessario ricorrere talvolta alla rappresentazione che è comune al vero e al falso. Tuttavia, per il fatto che questo tipo di rappresentazione - intendo dire quella che imita il vero - si riscontra raramente, noi non dobbiamo negare la fiducia a quella che *per lo più* si attiene al vero. Difatti accade che i nostri giudizi e le nostre opinioni trovino un canone nel "per lo più"."<sup>122</sup>

Così Carneade recuperava la nozione aristotelica che in questo mondo contingente tutto funziona soltanto "per lo più" (*hos epì tò polý*), ovvero con regolarità "statistica" come diremmo oggi e non con necessità assoluta, e lo congiungeva al concetto platonico di *pistis* intesa quale "credenza" relativamente plausibile su ciò di cui non si ha "scienza" (*epistéme*). Una tappa importante nell'evoluzione storica dell'idea di "fede" quale sarà poi sviluppata dal pensiero cristiano.

---

<sup>122</sup> Cfr. Sesto Emp., *Adv. Mathem.* VII (= *Contro i logici*, I), 174-175, tr. Russo p. 243.

## 6. Il dibattito sul destino e il libero arbitrio

L'idea che noi uomini siamo esseri "liberi" nel senso che siamo il "principio" (*archê*) delle nostre azioni giuste o ingiuste e che di conseguenza a buon diritto la società commina ad esse premi o punizioni in quanto "sta-in-noi" (*eph' hemîn*) compierle o non compierle, e compierle in un modo o compierle in un altro, era stata formulata in maniera esplicita da Aristotele nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, portando avanti un'esigenza sia del pensiero sofistico (che sottolineava l'autonomia dell'uomo) sia di quello di Platone (che puntava sulla responsabilità del cittadino nei confronti dello stato).

"Le azioni volontarie (*hekousiai*) sono sempre volute nel momento in cui si compiono: e d'altra parte il fine dell'azione è sempre determinato dalle circostanze. Anche del volontario e dell'involontario (*akoúision*) si deve parlare sempre in relazione al momento in cui si agisce; e qui si agisce volontariamente (*hekousíos*): infatti il principio (*archê*) del movimento degli organi in siffatte azioni risiede in chi agisce; e avere in sé il principio di un atto significa avere la facoltà di farlo o di non farlo"<sup>123</sup>

Fondamento indispensabile di ciò era la tesi dell'ontologia aristotelica secondo cui l'essere non è (come in Parmenide) una totalità da sempre compiuta di cui il tempo fa man mano apparire per noi il contenuto preconstituito ma un processo aperto, messo in opera da istanze diverse e indipendenti fra loro: la *natura* (*phýsis*) che solo "per lo più" fa passare regolarmente le potenze in atto cioè realizza le possibilità degli enti; il *caso* (*týche*) come spazio vuoto e indeterminato, aperto dalle eccezioni al "per lo più"; l'iniziativa umana (*téchne*) che di questi spazi vuoti usufruisce per creare eventi altrimenti non previsti, e dunque "liberi".<sup>124</sup>

Il primo a riprendere il problema in età ellenistica fu Epicuro nella sua polemica contro il pensiero di Democrito che a suo dire spiegava anche l'azione umana con i moti necessari degli atomi. A questo punto - dice Epicuro - piuttosto che aderire al "destino" (*heimarméne*) cui ci condannano i "fisiologi" sarebbe stato meglio continuare a credere alle antiche favole (*mýthoi*) degli Dei!<sup>125</sup> Ma non era l'epicureismo stesso a sostenere una spiegazione atomistica del reale? Sì, però Epicuro ammetteva che nell'anima dell'uomo esistesse anche un principio di causalità autonomo, la "causa presso-di-noi" (*aitía par' hemâs*), la quale ci sot-

---

<sup>123</sup> *Et.nicom.*, III, 1, 1110a14-19, tr. Plebe.

<sup>124</sup> Su questo rimando a quanto detto nel V capitolo del mio libro *L'idea di destino nel pensiero antico*.

<sup>125</sup> *Lettera a Meneceo*, 134. Sulla polemica con Democrito v. M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo*, Napoli 1982.

traeva al condizionamento dell'ambiente e motivava azioni libere, suscettibili pertanto di premi e pene da parte della società.<sup>126</sup>

Poco dopo però era comparso sulla scena filosofica il poderoso determinismo stoico, che al contrario si rifaceva positivamente ai presocratici: a Eraclito per la nozione di *heimarméne*, a Parmenide per lo sfondo ontologico del problema. Nella sua versione sistematica e "scientifica" prodotta da Crisippo e da Posidonio, il destino (che poi coincide con la "provvidenza" divina) è l'ordine del mondo in quanto consequenzialità seriale (*heimós*) e interconnessione "simpatetica" (*symploké, sympátheia*) di tutti i processi causa-effetto scaturiti dal *Logos* e in esso pianificati.: infatti tutto è già da sempre presente nell'eternità, salvo poi a svolgersi nel tempo.<sup>127</sup>

"La ragione ci obbliga ad ammettere che tutto avviene per volere del fato, e fato io chiamo quello a cui i Greci danno il nome di *heimarméne*, cioè una serie concatenata di cause e di effetti da cui hanno origine tutte le cose. E' questa una verità eterna che affonda le sue radici nell'eternità e perciò, dato che le cose stanno così, nulla è mai accaduto che non dovesse accadere e, parimenti, nulla accadrà di cui non esistano già, contenute nella natura, le cause che ne provocheranno il verificarsi. Da questo si capisce chiaramente perché il fato è la fonte da cui hanno origine tutte le cose, esistente *ab aeterno* e intesa non secondo le sciocche credenze dei superstiziosi, ma secondo le teorie dei filosofi che hanno studiato la natura, e per quali motivi sono accadute tutte le cose successe nel passato, perché accadono le presenti e accadranno le future. (...)

Inoltre, poiché tutto avviene secondo una predisposizione del fato, se esistesse un uomo che potesse conoscere la catena che lega la serie delle cause, egli saprebbe tutto: perché chi arrivasse a scoprire le cause da cui deriva il futuro, necessariamente conoscerebbe anche il futuro stesso. Ma questo non è concesso se non alla divinità: onde l'uomo deve limitarsi a prevedere il futuro attraverso alcune manifestazioni che gli indicano quanto sta per avvenire. In effetti gli avvenimenti che devono verificarsi non accadono all'improvviso, ma il trascorrere del tempo può essere paragonato allo srotolarsi di una gomena, in quanto non dà mai luogo a fatti nuovi, ma ripete sempre quanto è già prima accaduto. (...) Non v'è dunque ragione che ci si meravigli del fatto che gli indovini riescono a presagire quello che non esiste ancora in nessun luogo: esiste invece tutto, solo che è lontano nell'avvenire."<sup>128</sup>

Ovviamente la nozione del caso non può avere alcun posto nel sistema stoico, se non come espressione della nostra ignoranza delle cause, mentre della nozione del puro "possibile" si può far uso soltanto in sede di logica formale<sup>129</sup>, giacché in realtà possibile è soltanto ciò che è previsto e realizzato dal destino. Quanto alla libertà umana, Crisippo si sforzava di

---

<sup>126</sup> *Sulla natura*, fr. 34,27-33 Arrighetti.

<sup>127</sup> *S.V.F.*, II, fr. 915 = *Diog. d.La.*, VII, 149; fr. 945, 947-949 da *Aless. d.Afrod.*, *Sul destino*, 22-25.

<sup>128</sup> Posidonio, fr. 377 Theiler = *Cic.*, *De divinatione*, I, 55.125-56.128, tr. Giomini. Si noti il tono parmenideo dell'ultima frase: l'essere è già da sempre compiuto, ed il tempo lo manifesta un poco alla volta per il sapere umano, distanziando un evento dall'altro.

darle un certo significato, anche perché altrimenti sarebbe stato incongruente fare appello alle scelte e agli impegni morali richiesti dall'etica stoica. Al riguardo egli distingueva fra una causalità esterna e una causalità interna o "autodeterminante" (*aitía autotelés*): la prima promuove ma non determina le nostre scelte, la seconda invece le compie di fatto mediante l'"assenso" che noi personalmente (cioè in base alla nostra propria costituzione interiore) diamo ai dati dell'esperienza deducendone il conseguente comportamento:

"Delle cause, alcune sono perfette e principali, altre ausiliarie e prossime. Perciò, quando affermiamo che tutto avviene in base a cause antecedenti non vogliamo s'intenda come se si trattasse di cause perfette e principali, ma di cause ausiliarie e prossime. Se tutto avviene per destino, ne consegue pure che tutto avviene in base a cause presupposte, però appunto non cause perfette e principali, bensì ausiliarie e prossime. Il fatto che esse non siano in nostro potere non implica che neanche l'impulso sia in nostro potere. Certo, questa sarebbe la logica conseguenza se dicessimo che tutto avviene in base a cause perfette e principali, per cui, non essendo tali cause in nostro potere, neppure l'impulso lo sarebbe.

Come dunque chi ha spinto un cilindro ha dato bensì inizio al suo movimento, ma non gli ha conferito lui la caratteristica di rotolare, così la visione imprimerà e per così dire segnerà nella mente l'immagine dell'oggetto, ma l'assenso sarà in nostro potere, allo stesso modo in cui - come abbiamo detto - un cilindro spinto dall'esterno prosegue il movimento per capacità e per natura propria."<sup>130</sup>

Ora, siccome siamo alla fine *noi* a dire l'ultima parola, e ad agire, portiamo anche la responsabilità delle nostre azioni, che in tal senso "stanno-in-noi", e di conseguenza rimane giustificata anche per gli stoici la sanzione sociale dei comportamenti umani. Riporto un ampio passo di un autore latino del II secolo d.C., Aulo Gellio (di formazione medioplatonica) che illustra la discussione fra Crisippo e i suoi avversari<sup>131</sup>:

"Crisippo, capo della scuola stoica, definì press'a poco in questa forma il fato, che i Greci chiamano *heimarméne*: "il fato è una serie o catena di realtà, sempiterna e ineluttabile, che si volge e si dispiega per eterne serie di cause di cui è connessa". Ho voluto scrivere qui, per quanto la mia memoria può essere esatta, la definizione stesa di Crisippo in parole greche, perché, se la mia interpretazione sembra a qualcuno oscura, questi possa ricorrere all'originale. Nel libro IV del *Della provvidenza* dice che "il fato è un ordinamento naturale di tutte le cose dall'eternità, in virtù del quale gli uni eventi succedono agli altri e insieme si struggono, ineluttabile essendo tale connessione reciproca".

I sostenitori di diverse opinioni e teorie oppugnano aspramente a tale definizione. "Se Crisippo - essi dicono - pensa che ogni cosa sia mossa e diretta dal fato, e che le successioni e i

---

<sup>129</sup> S.V.F., II, fr. 954 Arnim = Cic., *De fato*, 13; fr. 959-960 = Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 10

<sup>130</sup> S.V.F., II, fr. 974 Arnim = Cic., *De fato*, 18.41-43. Il senso è: come il cilindro si mette in moto a causa di una spinta esterna, però il fatto di muoversi in quel certo modo (cioè di *rotolare*) dipende da come è fatto lui (se fosse un cubo si muoverebbe diversamente), analogamente le specifiche reazioni alle "visioni" (ovvero alle impressioni) esteriori dipendono dalla costituzione del soggetto, non dalle visioni in quanto tali.

<sup>131</sup> S.V.F., II, fr. 1000 Arnim, tr. Isnardi pp. 387-388.

rivolgimenti di questo non possano essere in alcun modo evitati e schivati, non bisogna poi prendersela con le colpe degli uomini, né attribuir queste alla loro volontà, ma ad una necessità determinata e a quella costrizione che deriva dal fato, padrone e arbitro di tutta la realtà, per cui dovrà di necessità avvenire ciò che ancora deve avvenire; è quindi ingiusto che le leggi riservino pene a coloro che operano misfatti, dal momento che verso questi gli uomini non muovono spontaneamente, ma trascinati dal fato". Contro tali obiezioni, Crisippo disserta sottilmente e argutamente, ma quasi tutte le cose che ha scritto in proposito si riassumono in questa affermazione:

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

Per dimostrare questo, si serve di un esempio abbastanza pertinente né privo di spirito. "Come - egli dice - se si lanci una pietra fatta a forma di cilindro per un tratto di terra in discesa e ripido, questo è per la pietra causa iniziale del suo cadere a precipizio, ma poi essa rotola giù precipitosamente non tanto perché tu le imprimi questo moto, ma perché essa stessa possiede nella forma che le è propria la tendenza congenita a rotolare, così allo stesso modo l'ordine, la ragione, la necessità del fato sono all'origine del moto causale primitivo, ma quanto all'impulso dei nostri propositi e delle nostre menti, quanto alle nostre stesse azioni, è la volontà propria dei singoli e la disposizione dell'animo a determinarli".

Aggiunge infine queste parole, che sono in perfetto accordo con quanto ho detto:

"Perciò viene detto dai Pitagorici: 'Per loro volontà stessa gli uomini hanno dolori spontaneamente scelti' <*Carmen aureum*, 54>; in quanto a ciascuno derivano mali da se stesso, ed essi errano e ricevono danno per la loro volontà e per la loro propria intenzione e posizione."

Ma dice anche che non bisogna stare ad ascoltare uomini scellerati e inetti, nocivi agli altri e impudenti, che, quando li si sorprenda a commettere qualche misfatto, si rifugiano nel fato come nell'asilo di un tempio, dicendo che quello che hanno commesso di male non è dovuto alla loro scellerataggine ma al fato. Per primo quel Poeta antichissimo e sapientissimo ha espresso ciò in questi versi:

Ahimé, come i mortali accusano gli Dei!

Dicono che da noi vengono i mali; ma sono essi stessi

che per la loro stolta arroganza soffrono dolori intollerabili <*Odissea*, I, 32-34>"

S'intende che noi non potremmo in nessun caso compiere qualcosa che esorbiti dal piano fatale o tanto meno si contrapponga ad esso: però l'uomo rimane libero nella misura in cui non si lascia trascinare a forza ma aderisce spontaneamente al destino e cerca di interpretarlo facendo coscienziosamente la propria parte all'interno del tutto.<sup>132</sup> Crisippo giungeva

---

<sup>132</sup> Tema di Cleante in *S.V.F.*, I, fr. 527 Arnim (Isnardi p. 244) e Seneca *Lettere a Lucilio*, 107.10; cfr. Marco Aurelio, VII, 55.

ad affermare, per massima coerenza, che il saggio dovrebbe essere ben lieto di ammalarsi, qualora sapesse per certo che il destino prevede questo per lui.<sup>133</sup> Al di là di questi paradossi, il vero rapporto fra libertà e destino dal punto di vista stoico dev'essere compreso sempre alla luce della teoria della *oikéiosis*, secondo cui ogni essere è portato dal suo "istinto" (*hormê*) a realizzare le sue capacità e le sue funzioni, a seguire la sua "natura propria", e così deve fare anche il saggio.<sup>134</sup> Siccome il destino non è se non il *Logos* universale, il quale è presente anche nella mia "natura propria" sotto forma del mio "elemento-guida" (*hegemonikón*) che è la razionalità, allora proprio seguendo la mia natura razionale, essendo me stesso, io opero coerentemente con il destino. Ciò-che-sta-in-noi - la libertà - non è dunque l'opposto del destino ma semmai vi è compreso dentro o "con-destinato" (*syneimarménon*) quale sua componente soggettiva. Ecco al riguardo la formulazione di Crisippo:

"La realtà è costituita in parte da elementi semplici, in parte da elementi composti. Un evento semplice è "Socrate morirà in quel giorno": sia che faccia sia che non faccia qualcosa, il giorno della sua morte è stabilito. Ma se il destino si presenta così: "Edipo nascerà da Laio", non si può dire "sia che Laio abbia avuto rapporti con sua moglie, sia che non li abbia avuti": l'evento è infatti composto e con-destinato. (...) Ecco dunque come si confutano ragionamenti capziosi di quel genere. Dire "guarirai sia avendo chiamato il medico, sia non avendolo chiamato" è un ragionamento capzioso, giacché è altrettanto destinata la guarigione quanto la chiamata del medico."<sup>135</sup>

Contro questo determinismo stoico si scatenò un'accesa polemica che coinvolse le altre scuole ed ebbe una tale risonanza di pubblico che - come si è ricordato - Giuseppe Flavio presentando in ambiente greco-romano la cultura giudaica del suo tempo impiegherà proprio tre diverse valutazioni sul problema destino/libertà per distinguere le tre "sette" dei farisei sadducei ed esseni.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Epitteto, II, 6.9

<sup>134</sup> Cfr. Cic., *Sui doveri*, I, 110 e Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 13-14.

<sup>135</sup> Crisippo in S.V.F., II, fr. 956 Arnim = Cic., *De fato*, 13.30 (*confatalia*); fr. 998 (*synkathéimartai*).

<sup>136</sup> "In questo periodo vi erano tra i Giudei tre correnti di pensiero che tenevano opinioni diverse riguardo alle cose umane. La prima corrente è detta dei Farisei, l'altra dei Sadducei, la terza degli Esseni. I Farisei dicono che certi eventi sono opera del destino, ma non tutti; mentre altri eventi, se avvengono o meno, dipendono da noi. La corrente degli Esseni, invece, sostiene che il destino è signore di tutto quanto avviene, e che nulla accade agli uomini senza che sia conforme al suo decreto. I Sadducei prescindono dal destino, sostenendo che esso non esiste e che le azioni umane non si realizzano in base al decreto, ma che tutte le cose sono in potere nostro, di modo che noi stessi siamo responsabili del nostro bene, e noi subiamo la sfortuna a motivo della nostra irriflessione", *Antichità giudaiche*, XIII, 9.171-173.

Gli epicurei, forse consapevoli di quanto vaga fosse la nozione di “causalità presso-dinoi” esposta dal loro Fondatore, introdussero un’innovazione in chiave radicalmente anteterministica. Secondo questa teoria, attestata solo da fonti del I secolo a.C. e oltre, tutti gli atomi si muovono come gocce di pioggia, spinti dal peso dall’alto in basso (qui intesi come punti di orientamento assoluto, al contrario di quanto pensava Epicuro), ma certuni senza che ce ne sia nessunissima ragione deviano di lato venendo così ad urtarsi e incastrarsi con gli altri. Solo grazie a questa “declinazione” (*parénklisis*) si verifica la formazione dei corpi fisici e il corso degli eventi da essi prodotti, che quindi nonostante una sua relativa regolarità meccanica si svolgerebbe sempre a partire da un fatto assolutamente arbitrario e casuale.

“In quest’ordine di cose desidero farti ancora apprendere che gli atomi, nel loro stesso muoversi a perpendicolo attraverso il vuoto spazio, trascinati dal loro peso, a un momento non precisato e in luoghi non precisati si allontanano un poco dalla loro traiettoria, di quel tanto per cui si può parlare di una declinazione. Se non fossero soliti subire questo spostamento, essi cadrebbero tutti dall’alto per l’immenso vuoto come gocce di pioggia, né vi sarebbe urto o colpo alcuno per dare inizio alle cose, e la natura non avrebbe mai prodotto quindi nulla (...). Infine, se tutti i movimenti si svolgessero in concatenamento reciproco, e se un nuovo movimento nascesse dal vecchio sempre in un ordine stabilito, se i primi elementi, con la loro declinazione, non producessero un movimento tale da rompere le leggi del fato, sì da impedire che la concatenazione delle cause vada all’infinito, donde deriverebbe questa libera facoltà di sottrarsi al fato che vediamo propria degli esseri animati per tutta la terra, per via della quale possiamo andare dovunque la volontà ci guidi?”<sup>137</sup>

Benché si sia voluto nobilitare questa trovata come una geniale anticipazione della fisica quantistica, a me sembra piuttosto una scappatoia e per giunta assai poco chiara e convincente soprattutto se vuol essere una giustificazione dell’agire autonomo dell’uomo. Posso forse ritenermi “libero” per il semplice fatto che gli atomi del mio cervello improvvisamente “declinano” portandomi a comportamenti diversi da quelli previsti? O non ne sono ancora più pesantemente determinato?<sup>138</sup> La *parénklisis* degli atomi può forse spiegare un raptus omicida, non un’azione morale.

Carneade invece cercò di colpire il perno del determinismo stoico, che era il principio di causalità. Intanto, a suo avviso non era ammissibile che tutti i processi causa-effetto fossero collegati fra loro e derivanti da un unico principio, così da essere tutti predeterminati in partenza: è vero che ogni evento in questo mondo ha una causa (non ammetteva infatti neppure la *parénklisis*), però essa ha un valore solo epistemologico, non ontologico, o in altre pa-

---

<sup>137</sup> Lucr., II, 216 ss., tr. Isnardi pp. 312-313. Altre attestazioni si trovano in Cic., *De finibus*, I, 6.18; *De nat.deorum*, I, 25.69; *De fato*, 10.22; Diog. d.Eno., fr. 30 Smith.

role va *indotta* a partire dall'evento accaduto e non *dedotta* da una catena pregressa della quale comunque non sarebbero mai chiari i nessi.

“Se si concede che nulla possa avvenire senza una causa antecedente, che cosa ci guadagniamo dal fatto che tale causa non venga dedotta da un nesso di cause eterne? Ecco, una causa è propriamente quella che produce ciò di cui è causa, per esempio della morte la ferita, della malattia la cattiva digestione, del calore il fuoco. Pertanto, non deve intendersi quale causa di una certa cosa quello che semplicemente la precede, bensì quello che la precede in modo tale da produrla. (...) Che Ecuba abbia messo al mondo Alessandro [Paride] non è stata la causa della rovina di Troia né della rovina di Agamennone il fatto che Tindareo abbia generato Clitennestra. Di tal sorta, altrimenti, bisognerebbe dire che il viaggiatore ben vestito è stata la causa del furto del suo abito da parte di un ladro!”<sup>139</sup>

Ma un collegamento fra tutti i processi causali non è ammissibile anche per una ragione ontologica, e cioè che il principio degli eventi non è uno solo (il *Logos* stoico) ma tre diversi: la natura, il caso e l'iniziativa umana; e poiché essi agiscono indipendentemente l'uno dall'altro non può esistere nessuna pianificazione generale e di conseguenza neppure una prescienza divina che sarebbe alla base delle predizioni oracolari.

“Carneade diceva che neppure Apollo avrebbe potuto prevedere il futuro, se non nella misura in cui l'ordine della natura contenga le cause che ne renderanno necessario il verificarsi. (...) In definitiva, solo una volta conosciute le cause determinanti di un qualsiasi evento possiamo sapere che cosa accadrà in futuro [*ma queste cause nel caso di eventi umani dipendono solo dalla iniziativa imprevedibile dell'uomo*]. Di conseguenza, Apollo non poteva predire nulla neppure riguardo a Edipo, dato che l'ordine della natura non presupponeva affatto le cause in base alle quali era necessario ch'egli uccidesse suo padre e tutto il resto.”<sup>140</sup>

Infine Carneade sosteneva con forza l'incompatibilità del determinismo stoico con la morale, con l'esercizio del diritto e con la pratica della religione, tutte cose che non avrebbero più alcun senso se l'uomo fosse solo una marionetta nelle mani del fato onnipotente.<sup>141</sup> Il sistema argomentativo carneadeo ebbe larghissima fortuna nell'antichità e fu poi ampiamente ripreso dagli autori cristiani nel dibattito sulla predestinazione (i Padri della Chiesa contro gli gnostici, Pelagio contro Agostino, Erasmo contro Lutero): la nostra cultura ne è talmente imbevuta che spesso queste argomentazioni ricompaiono anche oggi nei contesti più diversi (polemiche contro la psicanalisi, contro l'idealismo ecc.) senza che la gente sappia della loro antica origine!

---

<sup>138</sup> Per questi aspetti problematici v. Long, *Fil.ellen.*, tr. pp. 61-66; Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, pp. 76-83.

<sup>139</sup> Cic., *De fato*, 15.34 ss.; va distinto insomma fra causalità e mera precedenza temporale, cfr. Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 24-25.

<sup>140</sup> Cfr. Cic., *De fato*, 14.33; Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 30.

---

<sup>141</sup> Aspetto su cui insiste molto anche Aless. d.Afrod., *Sul destino*, 34-38.

## 7. Il problema religioso

Come abbiamo visto, tutte le scuole ellenistiche elaborano una filosofia che ha quale obiettivo principale quello d'essere una guida per la migliore condotta di vita e per il raggiungimento della felicità e il loro interesse è rivolto a questo mondo sia in quanto ambito dell'agire umano sia in quanto oggetto di conoscenza scientifica. Il problema dell'aldilà è scarsamente sentito, tant'è vero che si constata una generale negazione o (negli stoici) limitazione dell'immortalità dell'anima, né risulta esservi stata una particolare sensibilità per l'esperienza religiosa. Ciò non vuol dire che il problema della religione, in generale, non venisse preso in considerazione, e ciò sotto due forme: in primo luogo l'atteggiamento dei filosofi nei confronti della pratica religiosa (*eusébeia*), in secondo luogo l'elaborazione di un concetto filosofico di Dio, anche indipendentemente da essa. Per quanto riguarda il primo punto, tutti concordavano sulla necessità di mantenere le istituzioni religiose tradizionali e i culti locali esistenti: evidentemente il caso di Socrate messo a morte con l'accusa di empietà (peraltro rivolta anche ad altri personaggi di ambiente sofistico) aveva indotto i filosofi alla prudenza, dal che si vede che la "tolleranza" religiosa in Grecia non era poi così grande. Sul secondo punto veniva alla luce la matrice fondamentalmente illuministica che sta alla base di queste filosofie, perché la loro nozione di divinità era in sostanza una costruzione razionalistica poco o nulla congruente con una eventuale religiosità vissuta.

Soprattutto ambigua era la posizione dell'epicureismo. Infatti, il verbo di Epicuro si era levato espressamente per liberare l'umanità "oppressa dal peso della religione" come dice Lucrezio<sup>142</sup>, cioè dalla paura per le iniziative capricciose degli Dei, gli oscuri vaticini degli oracoli ed i presunti castighi ultraterreni, che le istituzioni religiose erano accusate di fomentare approfittando dell'ignoranza della gente. Nel contempo però Epicuro e i suoi seguaci non perdevano occasione per asserire l'esistenza degli Dei intesi come esseri eternamente felici abitanti negli spazi intermedi fra gli infiniti mondi e proprio per questo assolutamente incapaci di intervenire nelle faccende degli uomini, essendo alieni tanto dall'ira quanto dalla benevolenza nei loro confronti.<sup>143</sup> Si ammetteva persino che avessero forma umana, proprio come si vedono nelle statue, dato che questa è senz'altro la più bella disponibile in natura.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> I, 63.

<sup>143</sup> *Sentenze principali*, 1; fr. 366 Usener; Cic., *De nat.deorum*, I, 17.45 e 20.45; Lucrezio, II, 646 ss.

<sup>144</sup> Cic., *De nat.deorum*, I, 18.47; fr.. 355-357 Usener; Filodemo, *Sugli Dei*, XIII.20, p. 37 Diels. Curiosamente anche nel *Corpus Hermeticum* (*Asclepio*, 23) si ritrova l'idea che la forma umana

Gli epicurei riconoscevano inoltre la necessità di mantenere il culto degli Dei secondo i costumi tradizionali, purché venisse fatto evitando la “superstizione”, vale a dire senza attribuire loro comportamenti sconvenienti e senza aspettarsi dei favori in contraccambio.<sup>145</sup> D'altra parte, la totale estraneità degli Dei e la conseguente negazione della tesi (tanto cara al vecchio Platone) che questo mondo fosse guidato da un'intelligenza divina svelava anche il versante profondamente pessimistico del pensiero epicureo, il quale proprio per dimostrare l'inammissibilità della “provvidenza” sottolineava al massimo (come faranno poi gli gnostici) l'imperfezione, il disordine e l'ingiustizia presenti nella vita e nella società umana.<sup>146</sup> Al riguardo l'accento era talmente forte da indurre gli avversari al sospetto che gli epicurei in realtà fossero degli atei e che la loro sedicente religiosità era solo un'ipocrisia.<sup>147</sup>

“Nella divinità, come non vi è ira, così non vi è neanche benevolenza. Poiché infatti Epicuro riteneva estraneo all'essenza divina il far del male il nuocere, cose che derivano per lo più dalla passione dell'ira, le tolse anche il fare del bene, poiché gli appariva evidente che, se Dio può adirarsi, ne consegue che sia capace anche di benevolenza: così, per non attribuirgli un vizio, lo privò della virtù. La divinità, disse, è beata e incorruttibile proprio perché non si prende cura di niente, non ha alcun compito, non arreca fastidi agli altri.”<sup>148</sup>

“Epicuro vedeva che ai buoni succedono sempre avversità, povertà, pene, esilii, perdite dei loro cari; e che invece i cattivi sono felici, ricolmi di potenza, oggetto di onore... Pensando a tutto questo Epicuro, quasi indotto dall'ingiustizia delle cose (...) affermò che non esiste alcuna provvidenza.”<sup>149</sup>

“La divinità - dice Epicuro - o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?”<sup>150</sup>

---

è quella che maggiormente si addice a Dio; questo però riguarda la legittimità del culto delle statue divine fatte dall'uomo.

<sup>145</sup> Cic., *De nat.deorum*, I, 17.45, Filodemo, *Sulla religione*, fr. 84 108 e 110 , p. 114 e 128 Gomperz (= fr. 387 e 13 Usener); Diog. d.Eno., fr. 19 Smith.

<sup>146</sup> Frr. 359-363, 368-374 Usener

<sup>147</sup> L'accusa fu formulata espressamente da Posidonio, fr. 346 Theiler = Cic., *De nat.deorum*, I, 44.123, cfr. III, 2.3. Nel dibattito di epoca imperiale l'epicureismo è frequentemente associato all'aristotelismo per la negazione della provvidenza, in ciò riscontrandosi secondo gli avversari un cripto-ateismo. Alcuni allievi diretti di Epicuro in effetti negarono l'esistenza degli Dei, v. fr. 152 Usener.

<sup>148</sup> Fr. 365 Usener tr. Isnardi p. 379 (questo e i successivi testi citati sono desunti dall'apologista cristiano Lattanzio); al riguardo cfr. anche Diog. d.Eno., fr. 22 Smith.

<sup>149</sup> Fr. 370 Usener, tr. Isnardi p. 385. Dello stesso tenore era anche la critica di Carneade alla teoria stoica della provvidenza, v. Cic., *De nat.deorum*, III, 26-39; *Lucullo*, 120.

<sup>150</sup> Fr. 374 Usener, tr. Isnardi p. 389.

La visione epicurea del divino tuttavia era più complessa di quanto sembrerebbe. Come tutti gli esseri, anche gli Dei per Epicuro sono composti di atomi, aventi però due particolarità molto singolari: anzitutto, non sono del tipo di quelli che costituiscono i corpi fisici, ma di quelli che formano le “immagini”, quindi molto più leggeri, veloci ed evanescenti; inoltre, queste “immagini” divine non si distaccano dai relativi corpi per colpire i nostri organi di senso come avviene normalmente, bensì sono per così dire immagini pure, prive di un sostrato fisico ma nondimeno “esistenti” come tali, alimentate da un costante infinito afflusso di atomi “immaginari” che si concentrano nella medesima figura divina e la mantengono eternamente omogenea. La teoria è documentata dal seguente passo di Cicerone:

“ Epicuro, che non solo ha visto con gli occhi dell’anima le cose occulte e profondamente nascoste ma anche le tratta come se toccasse con mano, insegna che l’essenza e la natura degli Dei è tale che anzitutto si scorge non con il senso ma con la mente, e non per una qualche solidità né come individualità - come quelle cose che per la loro consistenza chiamo in greco *sterémnia* -, ma per immagini percepite nella loro somiglianza e passaggio; poiché da innumerevoli atomi sorge una sembianza senza fine di immagini del tutto somiglianti e fluisce verso gli Dei, la nostra mente attenta e fissa a tali immagini con grandissimo piacere comprende qual è la natura felice ed eterna”<sup>151</sup>

Con questa stranissima teoria Epicuro riusciva a dar ragione di diverse cose. Primo, gli Dei pur essendo fatti di atomi sono eterni perché il sempre rinnovato afflusso compensa la perdita di quelli che inevitabilmente si disperdono; secondo, gli Dei sono sempre felici perché costituiti di atomi di tipo omogeneo; terzo, gli Dei esistono ma non sono percepibili empiricamente, giacché non sono corpi ma “quasi-corpi”, vale a dire la loro oggettività consiste nell’essere *solo* un *éidolon* che non passa attraverso i sensi esterni ma si imprime direttamente nell’intelletto; quarto, gli Dei sono estranei ad ogni meccanica dei corpi solidi, sono qualcosa di “spirituale” nel senso probabilmente che non hanno tre dimensioni ma solo due, come appunto le immagini mentali.

---

<sup>151</sup> Cic. *De nat.deorum*, I, 19.49 tr. Marinone = fr. 352 Usener (ma tanto Usener che la Isnardi semplificano arbitrariamente il testo leggendo *ad nos* [gli atomi di immagine affluiscono verso di noi] invece di *ad deos* [affluiscono verso gli Dei], con il che si banalizza tutto. Vedi invece l’interpretazione di Sharples, *Stoics, Epic., Scept.*, p. 57 e già Long, *Fil.ellen.*, tr. pp. 64-66). Inoltre *Sentenze principali*, 1; Filodemo, *Sulla religione*, fr. 118, p. 134 Gomperz = fr. 192 Arrighetti; Cic., *ib.*, I, 37.105. Non esiste un “corpo” divino dal quale proviene a noi l’immagine ma il Dio è immagine soltanto: solo così si capisce l’affermazione secondo cui gli Dei sono percepiti solo col pensiero, altrimenti ci sarebbe una normale percezione sensibile, v. fr. 17,4 Arrighetti e Agostino, *Lettera 118.27* = fr. 352 Usener, dove si osserva che le immagini divine non sono “solidi” (quindi bidimensionali?). Epicuro espressamente dichiarava che gli Dei non hanno “carne” ma solo una “analogia” con quella umana (fr. 17.1 e 19.1 Arrighetti, da Filodemo), cfr. il “*quasi corpus*” di Cicerone *ib.* 18.49.

La dottrina stoica ambiva a presentarsi quale alternativa pia rispetto all'“ateismo” epicureo ma in realtà l'impostazione delle due scuole anche in questo caso aveva parecchie somiglianze, pur se gli esiti erano diversi. Come gli epicurei, anche gli stoici fondavano la validità della religione sul fatto che credenze e pratiche religiose sono presenti presso tutti i popoli della terra, donde il dovere di conservarla nel modo in cui è stata tramandata uguale da tempo immemorabile nelle patrie tradizioni<sup>152</sup>; mentre però per gli uni la nozione unanimemente condivisa dell'esistenza degli Dei derivava dall'esperienza delle “immagini” che appaiono al pensiero, per gli altri essa era desunta dall'osservazione del cosmo, la cui bellezza e perfetta funzionalità lo indicava come opera di un'intelligenza superiore a quella umana.<sup>153</sup>

“Se infatti - dice [Crisippo] - vi è nella natura alcunché di tale che non possa pensarsi effettuato dalla mente, dalla ragione, dalla capacità e dal potere dell'uomo, bisogna dedurne che certamente chi ha compiuto ciò è un essere superiore all'uomo. Ora, le realtà del cielo e tutte quelle cose che si volgono con ordine eterno non possono esser state fatte dall'uomo; e quindi chi le ha fatte è superiore all'uomo. Ma questo qualcosa, che potrebbe essere se non la divinità? Se non ci sono gli Dei, che cosa potrebbe esserci nella natura che sia superiore all'uomo? In esso soltanto è la ragione, di cui null'altro può essere superiore. Che quindi vi sia un uomo il quale ritenga che nulla vi sia al mondo di superiore a lui, sarebbe atto di stolta superbia. Dunque vi è qualcosa di superiore; e questo qualcosa è la divinità.”<sup>154</sup>

Un argomento così razionalistico non è evidentemente di natura religiosa, ma filosofica (nasce nella scuola di Anassagora<sup>155</sup>) e tuttavia gli stoici lo adducevano come molto più confacente alle esigenze della religione: infatti, se il mondo è opera dell'intelligenza divina vuol dire che gli Dei provvedono al mondo e quindi anche all'uomo; dunque il culto reso agli Dei può legittimamente presupporre che essi non sono indifferenti ai nostri bisogni. D'altro canto gli stoici non meno degli epicurei ci tenevano a distanziarsi dalla “superstizione” ravvisata soprattutto nei racconti fantastici e immorali della mitologia.<sup>156</sup> A questo lato “scomodo” della religione antica rappresentato dal mito gli stoici cercarono di rimediare applicando su larga scala l'interpretazione allegorica, che di regola vi ritrovava innocue metafore di fe-

---

<sup>152</sup> Cfr. Cic., *De nat.deorum*, I, 16.43 e II, 2.5 (4.12).

<sup>153</sup> S.V.F., II, fr. 1011 Arnim = Cic., *De nat.deorum*, III, 10.25.

<sup>154</sup> S.V.F., II, fr. 1012 Arnim, tr. Isnardi p. 554 = Cic. *De nat.deorum*, II, 6.16

<sup>155</sup> Diogene di Apollonia, fr. 3 Diels: “Non è possibile, senza un ragionamento, che si dia uno stato di cose tale per cui tutto ha le sue misure, l'inverno, l'estate, le piogge, i venti, il bel tempo; e anche gli altri fenomeni, se uno volesse ragionarci sopra, troverebbe che, così come sono, si trovano disposti, per quanto era fattibile, nel modo più bello; il fr. 1015 Arnim si richiama non a caso al Socrate anassagoreo di Senofonte, *Memorie socratiche*, I, 4. Sulla matrice illuministica di questo pensiero v. il mio libro *Idea di destino*, cit., II, pp. 611-636.

nomeni atmosferici<sup>157</sup>, oppure la divinizzazione di aspetti della natura benefici per l'uomo<sup>158</sup> o anche uomini divinizzati come Eracle ecc.<sup>159</sup> Crisippo si distinse in questa operazione con una pedanteria che rasentava il ridicolo e talvolta fece scandalo, come quando dichiarò che la scena di sesso orale di Era a Zeus raffigurata nel santuario di Samo stava a significare l'assorbimento dei "principi seminali" contenuti nel *Logos* da parte della materia!<sup>160</sup>

Tanto esasperato allegorismo lascia capire che gli stoici agli Dei della religione popolare non ci credevano affatto ma erano disposti ad accettarli solo come un inevitabile compromesso, e snaturandoli ad astratte rappresentazioni della dottrina filosofica. Come poi gli stoici da parte loro effettivamente concepissero la natura divina è documentato da testimonianze assai diverse, il che a prima vista dà l'idea di una certa confusione, facile oggetto di polemica da parte degli avversari:

"Crisippo, che è ritenuto il più acuto interprete di tutte quelle che sono le fantasie degli Stoici, raccoglie una gran turba di divinità, ignote a tal punto che non possiamo dar loro una forma neanche per congettura, anche se la nostra mente è capace di foggarsi con l'immaginazione tutto ciò che le sembri. Dice infatti che la potenza divina è riposta nella ragione, nell'anima e nell'intelletto della natura universale, e dice ora che lo stesso mondo è la divinità e lo è l'espandersi universale della sua anima, ora dice che lo è la sua parte direttiva che consiste nell'intelletto e nella ragione e la natura universale o la totalità che tutto abbraccia, ora dice che lo è il circolo del fato e la necessità che predetermina il futuro; identifica poi ancora la divinità con il fuoco e con l'etere; poi con le realtà che dalla natura discendono ed emanano, come l'acqua, la terra, l'aria, il sole, la luna, gli astri, la totalità delle cose che tutto contiene, perfino quegli uomini che sono stati capaci di conseguire l'immortalità. Afferma inoltre che l'etere si identifica con quel Dio cui gli uomini danno il nome di Giove, e che l'aria che si diffonde sul mare è Nettuno, la terra è quella che si usa chiamare Cerere, e allo stesso modo dà spiegazione dei nomi di tutti gli altri Dei. Ma poi dice anche che Giove è quella forza della legge perpetua e eterna che è come la guida della nostra vita e ci addita i doveri; e chiama Giove anche quella stessa necessità del fato che si insegna in eterno come dovranno realmente svolgersi gli eventi futuri - cose di cui nessuna è tale da poter dire che vi sia in essa natura divina."<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Cic., *De nat.deorum*, II, 2.5 e 24.63.

<sup>157</sup> S.V.F., II, fr. 1021 = Diog. d.La., VII, 147; 1076 = Filodemo, *Sulla religione*, 11; 1077 = Cic., *De nat.deorum*, II, 15.39-41. Ci è giunto un manuale in greco di allegoria "teologica" secondo l'impostazione stoica opera di L. Anneo Cornuto, erudito romano parente di Seneca.

<sup>158</sup> Cic., *De nat.deorum*, II, 23.60-61.

<sup>159</sup> Cic., *De nat.deorum*, II, 24.62.

<sup>160</sup> S.V.F., fr. 1071-1074 Arnim, tr. Isnardi p. 417 e 558 (per i "principi seminali" v. *supra.*, n. 90). Probabilmente il rapporto sessuale era stato così rappresentato perché nel mito il matrimonio fra Era e Zeus è sterile.

<sup>161</sup> S.V.F., II, fr. 1077 Arnim, tr. Isnardi p. 392 con qualche modifica; si veda tutto il contesto di Cic., *De nat.deorum*, I, 14.37-15.41.

Allora, Dio è per un verso la mente suprema autrice dell'ordine cosmico, una specie di demiurgo, ma per un altro l'artefice coincide con la sua opera e allora il cosmo stesso (o il "cielo" secondo un'accezione arcaica) è a sua volta Dio.<sup>162</sup> Inoltre Dio come ogni realtà esistente è corporeo, e questo "corpo" è inteso sia come la totalità del reale, cioè il principio passivo, la materia, sia come il principio attivo costituito dal "fuoco" o dallo *pnêuma* intelligente che pervade la materia e la plasma nelle sue diverse forme.<sup>163</sup> Va ricordato che lo stoicismo, in controtendenza rispetto a tutta la metafisica occidentale, ha della divinità una concezione assolutamente dinamica e quindi soggetta alla mutevolezza, anzi in un certo senso anche alla deperibilità che spetta ad ogni natura corporea. Essendo infatti nel contempo causa e materia del divenire, "Zeus" ovvero il "fuoco" originario assume via via la forma e le trasformazioni innumerevoli di tutte le cose del mondo<sup>164</sup>, al punto che qualcuno lo ha paragonato al Proteo di Omero.<sup>165</sup>

Ma se la divinità coincide col mondo, la distruzione finale del mondo comporta anche la morte di Dio? Al riguardo gli stoici distinguevano - alla greca - fra "il Dio" e "gli Dei". Come spiega Plutarco,

"[Gli Stoici] fanno degli Dei puri e semplici modi di essere delle acque e dei venti, li reputano essere delle potenze miste del fuoco, congeneri al cosmo, e di nuovo li fanno bruciare insie-

---

<sup>162</sup> "Dio è un essere immortale, razionale, perfetto o intelligente, beato, non suscettibile di alcun male, sollecito, per la sua provvidenza, del cosmo e di tutto ciò che è in esso; ma non è antropomorfo. E' il demiurgo dell'universo." S.V.F., II, fr. 1021 Arnim = Diog. d.La., VII, 147, tr. Gigante; "Come sostanza di Dio Zenone indica l'intero cosmo ed il cielo: così pure Crisippo (...) e Posidonio" II, fr. 1022 Arnim = Diog. d.La., VII, 148 tr. Gigante; "Costoro [gli Stoici] sotto un solo nome comprendono due cose diversissime, Dio e il mondo, l'artefice e l'opera, e dicono che l'uno non ha alcuna consistenza senza l'altro quasi che la natura si identifichi con la divinità commista al mondo. E confondono le due in modo tale che Dio diviene per loro la mente del mondo, il mondo corpo di Dio" II, fr. 1041 Arnim (Isnardi p. 937).

<sup>163</sup> "Gli Stoici affermano che tutto è corporeo e ritengono che la divinità si identifichi con questo nostro cosmo sensibile. Alcuni ritengono che la sua sostanza fosse di natura ignea. E definiscono la divinità intelletto, perché è anche anima del tutto e involucro della terra e del cielo. Corpo della divinità è il tutto, e occhi sono le luminarie" S.V.F., II, fr. 1026, tr. Isnardi p. 934; "Gli Stoici dicono che la divinità è intelligente, è un fuoco dotato di arte, che procede con metodo a produrre il cosmo, e contiene in sé tutte le ragioni seminali in virtù delle quali ogni cosa avviene per destino; ed è anche soffio vitale (*pnêuma*) che percorre tutto l'universo, e assume denominazioni diverse a seconda dei mutamenti della materia per la quale trascorre" fr. 1027 tr. Isnardi p. 934; cfr. sullo stesso argomento i fr. 1029-1041 e Posid., fr. 349 Theiler.

<sup>164</sup> "Zeus [secondo gli Stoici] è questa realtà che, non valendosi della sua propria natura, è un fuoco grande e continuo, e ora si allenta ora si tende in arco, ora prende figure varie, divenendo e pronto a divenire ogni cosa nelle sue trasformazioni" S.V.F., II, fr. 1045 Arnim. tr. Isnardi pp. 938-939.

<sup>165</sup> Galeno in S.V.F., II, fr. 1056 Arnim (Isnardi p. 942)

me ad esso senza che siano degli esseri sciolti (*apólytoi*) e liberi (*eléutheroi*) alla maniera di chi guida un carro o una nave; bensì come le statue aderiscono inchiodate ai loro basamenti, così, racchiusi nell'elemento corporeo e con esso compenetrati, ne condividono la sorte fino alla distruzione, alla completa dissoluzione e alla trasformazione."<sup>166</sup>

A questa fatalità degli Dei di dissolversi nel fuoco durante l'*ekpýrosis* finale, "come se fossero di cera o di stagno" - osservava un critico<sup>167</sup> - faceva eccezione però Zeus, l'unico Dio assolutamente indistruttibile: infatti egli non era che una personificazione del fuoco stesso il quale dopo aver riassorbito tutte le cose in sé si mette subito in movimento per dar inizio a un rinnovato ciclo cosmico.<sup>168</sup>

Anche l'atteggiamento degli altri indirizzi filosofici verso la religione tradizionale mostrava un'analogia mescolanza di conservatorismo e razionalismo. Persino gli scettici sostenevano che la *eusébeia* andava mantenuta e praticata, pur rilevando le contraddizioni che emergono dal confronto tra le usanze culturali dei diversi popoli e quindi l'inesistenza di un criterio di verità al riguardo

"Attenendoci pertanto ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto. (...) nella guida della natura, in quanto siamo per natura forniti di senso e d'intelligenza; nell'impulso necessario delle affezioni, in quanto la fame ci conduce al nutrimento, la sete verso la bevanda; nella tradizione delle consuetudini e delle leggi, in quanto consideriamo la pietà [*religiosa*] come un bene, l'empietà come un male rispetto alla vita comune; nell'insegnamento delle arti, in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo."<sup>169</sup>

Carneade con il suo piglio illuministico metteva in ridicolo le raffigurazioni mitologiche degli Dei atteggiati come uomini comuni e provvisti di indumenti, armi o attrezzi dei quali un essere divino non potrebbe mai aver bisogno<sup>170</sup>, ma la sua critica della "superstizione" non gli impediva di ergersi a difensore della pratica religiosa messa in pericolo della dottrina stoica del destino.<sup>171</sup> La medesima argomentazione antideterministica ricorreva nei pe-

---

<sup>166</sup> S.V.F., II, fr. 1055 Arnim

<sup>167</sup> Plutarco in S.V.F., II, fr. 1049 Arnim, tr. Isnardi p. 394.

<sup>168</sup> S.V.F., II, fr. 1049 Arnim con citazione da Crisippo (Isnardi p. 382 e 394).

<sup>169</sup> Sesto Emp., *Schizzi pirroniani*, I, 11.23-24, dove va notato che la religione viene messa, secondo la visione greca, nel novero delle tradizioni nazionali alle quali si deve reverenza, i *nómoi* (non a caso in greco "credere in Dio" si dice *theoùs nomízein*); sulle contraddizioni della pratica religiosa nei vari popoli v. *ib.*, III, 24.218-226.

<sup>170</sup> Cic., *De nat.deorum*, I, 29.81; 36.191

<sup>171</sup> All'occasione, tuttavia, Carneade poteva anche argomentare contro l'esistenza di Dio come si vede in Sesto Emp., *Contro i fisici*, I, 139-143 e 180-190: se Dio è un vivente, e anche dotato di sensibilità, quindi è passibile di affezioni, quindi è anche deperibile.

ripatetici, anche loro preoccupati di salvare l' *eusébeia* dal determinismo<sup>172</sup>, quantunque essa fosse per loro, non meno che per Carneade, gli scettici e gli epicurei, una mera formalità dal momento che parimenti negavano un'azione provvidenziale degli Dei verso gli uomini.<sup>173</sup> Una soluzione di compromesso fra speculazione filosofica e religiosità popolare, adottato da tutte le scuole con l'eccezione di epicurei e scettici era quella di identificare gli Dei con gli astri, in particolare con le "potenze" che li guidano. Questa soluzione era stata peraltro già introdotta dal vecchio Platone, proprio con l'esigenza di dare una certa concretezza e "visibilità" agli oggetti della devozione religiosa, secondo lui indispensabile alla saldezza dello stato.<sup>174</sup> Certo, si trattava di un'arma a doppio taglio: lo stoico Posidonio, ad esempio, portando alle estreme conseguenze la tesi che gli Dei sono visibili negli astri, affermò che il tradizionale culto reso alle immagini divine nei templi non aveva più alcun senso ed era sufficiente, oltre che più corretta, la contemplazione devota dei fenomeni celesti.

"Si potrebbe dire che la miglior cosa sarebbe non ammettere fra gli uomini né effigi né immagini degli Dei, giacché bisogna guardare soltanto agli esseri del cielo. Tutti questi infatti sono ciò che l'uomo dotato di intelligenza (*noûs*) venera, considerandoli Dei beati visti da lontano. E difatti a causa dell'istinto verso il divino (*tò daimónion*) tutti gli uomini con forte passione si dedicano a onorare e servire la divinità (*tò thêion*), ad essa rivolti e dediti con convinzione, facendo sacrifici e portando corone di fiori. Allo stesso modo in cui i bambini ancora infanti, staccati dalla madre o dal padre ne hanno un desiderio fortissimo e tendono bramosi le mani e quando i genitori non sono presenti li vedono in sogno, allo stesso modo anche gli uomini giustamente amano gli Dei per via del rapporto di benevolenza e di parentela che li lega ad essi, e in ogni modo ambiscono ad esser loro vicini e a intrattenersi con loro. Per questa ragione persino molti popoli barbari che vivono nell'arretratezza materiale e culturale conferiscono il nome di divinità a montagne, ad alberi inerti, a pezzi di pietra insignificanti, quantunque cose del genere non abbiano in nessun modo un aspetto particolarmente appropriato."<sup>175</sup>

Un'ulteriore fase della trattazione del problema si ha con l'avvento del medioplatonismo nel corso del I secolo d.C. che proponeva un ritorno al pensiero originale di Platone, pur

<sup>172</sup> Alessandro di Afrod., *Sul destino*, 17.

<sup>173</sup> Per la negazione epicurea e carneadea della provvidenza divina v. *supra*, n.116. I peripatetici seguivano Aristotele, secondo il quale (*Metaf.*, XII, 7-9) Dio promuove il moto di tutti gli esseri senza muoversi a sua volta, quindi restando inattivo. Ci furono dei tentativi di attenuare questa posizione da parte di Alessandro di Afrodizia, v. Magris, *Idea d.dest.*, cit., II, pp. 668-670.

<sup>174</sup> *Leggi*, XII, 14, 967e; *Epinomide*, 6, 982c; cfr. *Fedro*, 26, 246e e *Timeo*, 12, 40b.

<sup>175</sup> Fr. 369 Theiler. Sull'identificazione Dei-astri nello stoicismo (mentre "il Dio" è lo *pnêuma* diffuso nel cosmo) v. Cleante in *S.V.F.*, I, fr. 510 Arnim, tr. Isnardi p. 239; *S.V.F.*, II, fr. 613, 1009, 1076 (Isnardi pp. 888, 927, 390); Cic., *De nat.deorum*, II, 21.54. Naturalmente gli Dei sono le stelle e i pianeti non più di quanto siano anche la terra, il mare ecc.: *S.V.F.*, II, fr. 92 e 1027 (Isnardi p. 704 e 934).

alterandolo in realtà parecchio, se non altro perché poneva in primo piano una “teologia” filosofica di cui Platone stesso, rivolto piuttosto alla politica e alla matematica, non si era mai interessato. I medioplatonici invece ponevano al centro del loro pensiero la nozione di Dio come assolutamente trascendente rispetto al mondo e alla materia, e perciò inafferrabile, inconoscibile, innominabile: un tema che sarà poi centrale nella cultura filosofica tardoantica anche nelle sue forme cristiane e gnostiche. Questo Dio però doveva avere un certo rapporto con la realtà naturale e umana, dato che vi esercitava la sua provvidenza, e ciò veniva spiegato in due modi. Secondo una prima versione, Dio è (come nel *Timeo*) il demiurgo che dà forma alla materia ispirandosi alla contemplazione delle idee<sup>176</sup>; in una seconda versione, si prevedeva una mediazione costituita da tre livelli del divino gerarchicamente ordinati: al sommo sta un “primo Dio” concepito quale Intelletto puro che pensa sé stesso (cioè le idee contenute nella sua mente), poi un “secondo Dio” inteso come demiurgo e infine come terzo l’“anima del mondo”. Ecco al riguardo un passo del *Didascalico*:

“Poiché l’intelletto (*noûs*) è migliore dell’anima e dell’intelletto in potenza è migliore quello che in atto pensa tutte le cose e sempre, e più eccellente di questo è la causa di questo e ciò che può esserci al di sopra di questi, tale è il primo Dio, che è la causa dell’eterna attività dell’intelletto di tutto il cielo. Esso lo fa muovere pur rimanendo immobile, come fa il sole nei confronti della vista, quando essa lo guarda, e come l’oggetto del desiderio muove il desiderio, pur rimanendo immobile; così appunto questo intelletto muoverà l’intelletto di tutto il cielo.

Poiché il primo intelletto è in grado eccelso bello, bisogna che anche il suo intelligibile sia in grado eccelso bello, ma in tutto più bello di lui: dunque pensa sé stesso e i suoi propri pensieri, e questa sua attività è appunto l’idea. Inoltre, il primo Dio è eterno, ineffabile, perfetto in sé, cioè senza alcun bisogno, eternamente compiuto e cioè eternamente perfetto, è divinità (*theôtes*), sostanzialità (*ousiôtes*), verità (*alêtheia*), proporzione (*symmetría*), bene (*agathón*). Dico ciò, non intendendo separare queste cose, ma intendendo pensare, mediante esse, un’unità. E’ bene, perché benefica ogni cosa per quanto gli è possibile, essendo causa di ogni bene; è bello perché egli per sua natura è perfetto e proporzionato; è verità perché è principio di ogni verità, come il sole è principio di ogni luce; è padre perché è causa di ogni cosa e ordina l’intelletto del cielo e l’anima del mondo in relazione a se stesso e alle sue intellezioni. Secondo la sua volontà, infatti, ha riempito ogni cosa di sé stesso e, avendo risvegliato l’anima del mondo e avendola rivolta a se stesso, è causa dell’intelletto che in essa risiede. Quest’[ultimo] intelletto, ordinato dal Padre, ordina tutta la natura in questo mondo.”<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Alcino, *Didascalico*, 8-10; Apuleio, *De Platone*, I, 15. Da fonte medioplatonica anche la presentazione del pensiero di Platone che fa Diog. d.La., III, 69 e 76.

<sup>177</sup> *Didascalico*, 10 tr. Invernizzi (*Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, Roma, Abete, 1976) e cfr. Numenio di Apamea, fr. 11, 12, 16 e 21 des Places. Il testo distingue nell’ordine: 1) il “primo Dio” o “primo Intelletto” che pensa sé stesso ossia le idee contenute nella sua mente e muove l’universo senza muoversi, per attrazione (tema che i medioplatonici desumono dalla descrizione di Dio in Aristotele, *Metafisica*, XII); 2) l’“Intelletto del cielo” che vale quindi come “secondo Dio” (così in Numenio, fr. 11 e 12), avente funzioni di demiurgo dell’apparato astronomico; 3) l’Anima del mondo che ha a sua volta un suo proprio intellet-

Il testo prosegue spiegando come mai la fondamentale ineffabilità di Dio non escluda affatto che l'uomo possa averne una sia pur limitata conoscenza (*nósis*). Infatti, poiché Dio è essenzialmente un Intelletto, e poiché anche l'anima umana possiede come sua parte principale l'intelletto, esiste una naturale "parentela" dell'uomo con Dio che gli consente di giungere a lui col pensiero mediante le tre "vie" dell'"astrazione" (*apháiresis*), dell'"analogia" (*analogía*) e della "sublimazione" (*hyperochê*):

"Si avrà dunque una prima intellezione di Dio per astrazione, nello stesso modo in cui concepiamo il punto per astrazione dal sensibile, pensando prima la superficie, poi la linea ed infine il punto. Una seconda intellezione di Dio si avrà per analogia, procedendo in questo modo: nel rapporto in cui si trova il modo nei confronti della vista e delle cose visibili, non essendo egli stesso la vista, ma fornendo a questa la possibilità di vedere, e a quelle (le cose visibili) la possibilità di essere viste, in tale rapporto si trova il Primo Intelletto nei confronti dell'intelligenza dell'anima e delle cose intelligibili: non è infatti l'intelligenza stessa, ma offre a questa la possibilità di pensare e agli intelligibili di essere pensati, illuminando la verità di essi. Un terzo tipo di intellezione di Dio è il seguente: si contempla la bellezza nei corpi, dopo di essa si procede fino alla bellezza dell'anima, poi nella bellezza che c'è nelle attività umane e nelle leggi, poi al vasto mare del bello, dopodiché si concepisce il bene stesso e l'amabile e il desiderabile, come luce luminosa risplendente nell'anima che così si innalza; a ciò si unisce anche la visione di Dio, che eccelle per il suo valore."<sup>178</sup>

Naturalmente i platonici avevano in comune con gli stoici la dottrina della provvidenza (*prónoia*) e quella che con termine moderno chiamiamo "teodicea", cioè la tesi che ogni evento o fenomeno ha un significato positivo nel quadro dell'ordine divino del mondo mentre la presenza del male non è che un fatto marginale e trascurabile, o dovuto a una visione limitata delle cose. A differenza degli stoici, però, i platonici non ritenevano che destino e provvidenza fossero la stessa cosa: la provvidenza è l'istanza suprema che governa tutto in vista del bene, il destino è una funzione ad essa subordinata che regola i rapporti di causa-effetto nei processi della natura e della vita umana.<sup>179</sup>

Sulla base di questa teologia elaborata in termini intellettualistici che ben poco aveva a che vedere con l'esperienza religiosa (anche se veniva caricata di metafore mistiche) i medioplatonici cercavano di integrare nel sistema anche la religione istituzionale effettivamente praticata, della quale comunque riconoscevano la relativa validità. A questo scopo si propo-

---

to, "risvegliato" dal primo, che provvede ai fenomeni naturali in questo mondo. Si noti il linguaggio teologico che sarà ampiamente sfruttato in senso cristiano dai Padri della Chiesa.

<sup>178</sup> *Ib.* Anche questo tema delle "vie" avrà larga eco nel pensiero cristiano tardoantico e medievale.

neva un'altra serie gerarchica parallela nella quale si distinguevano, nell'ordine, "Dio" cioè il Dio filosofico unico principio dell'essere, gli "Dei" identificati con le potenze astrali e perciò detti anche "Dei visibili", e i "dèmoni", categoria in cui venivano raccolti sia i personaggi divini della mitologia e del culto ufficiale sia le diverse entità minori delle credenze popolari.<sup>180</sup> Si capisce che questi ultimi furono poi trasformati dai pensatori cristiani nella categoria dei "demòni", ossia dei diavoli. Quanto ai platonici, in effetti non nascondevano una certa disistima nei confronti della religione istituzionale perché i "dèmoni" sono esseri ambigui e le credenze che li riguardano inclinano troppo alla "superstizione"; ma la superstizione può essere mitigata dall'allegoria filosofica che spiega il significato nascosto dei miti e dei riti e in ogni caso la venerazione delle divinità inferiori era vivamente raccomandata nelle forme previste in ossequio alle tradizioni storicamente consolidate, che sarebbe un delitto sovvertire, e come atto di omaggio al vero, unico Dio filosofico che attraverso i suoi intermediari si manifesta nel mondo.<sup>181</sup> Con questa argomentazione sulla quale si baserà tra l'altro l'attacco contro il cristianesimo da parte del platonico Celso, si conferma quel nesso tra il razionalismo della nozione del divino e della critica alla mitologia e il conservatorismo nei confronti della religione come realtà sociale esistente che caratterizza tutti gli indirizzi della filosofia greca del tempo.

---

<sup>179</sup> Calcidio, *In Timaeum*, 143 Waszink; Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, 38; pseudo-Plutarco, *De fato*, 9, 573b. Il motivo ritorna anche nel neoplatonismo.

<sup>180</sup> Apuleio, *De Platone*, I, 12; *De genio Socratis*, 1, Alc., *Didascalico*, 14-15; Massimo di Tiro, XI, 12.

<sup>181</sup> Apuleio, *De genio Socratis*, 14; Celso in Origene, *Contro Celso*, VIII, 9 e 12.

## 8. La ricezione della filosofia greca nel mondo ebraico

Il pensiero filosofico di cui abbiamo qui sommariamente presentato le forme è il frutto comune, unitario e omogeneo della civiltà ellenistica fiorita attorno alle sponde del Mediterraneo orientale. Non ha nessun fondamento la tesi sostenuta da studiosi tedeschi della metà del secolo scorso secondo cui ad esempio lo stoicismo presenterebbe tratti semitici (Max Pohlenz) mentre l'epicureismo sarebbe pura espressione del genio ellenico (Walter Friedrich Otto). E' vero che Zenone, il fondatore del "Portico", proveniva da Cipro e apparteneva all'etnia fenicia dell'isola, che altri grandi maestri stoici come Crisippo e Antipatro venivano dalla Cilicia (anticamente zona cerniera fra mondo anatolico e mondo semitico), che il quarto scolarca Diogene arrivava addirittura da Seleucia sul Tigri non lontano dall'attuale Bagdad. Ma anche ammesso che fossero bilingui, cioè parlassero greco e aramaico (cosa molto improbabile tranne che per Zenone), il bilinguismo era solo un fatto pratico mentre la formazione culturale di livello (soprattutto nelle grandi città donde provenivano) era esclusivamente greca. Scorrendo l'elenco degli stoici fornito da un papiro ercolanese si notano personaggi di tutte le provenienze: pochi per la verità dalla Grecia continentale e la maggior parte dalle città costiere (già colonie greche) dell'Asia minore, alcuni dai grandi centri della Siria-Fenicia ormai completamente ellenizzati e da Alessandria, non certo polo di cultura "egizia". D'altronde la medesima situazione si riscontra nel corrispondente elenco ercolanese degli Accademici: anche qui abbiamo molti nativi dell'Asia minore greca (Senocrate era di Calcedone di fronte a Bisanzio, Arcesilao di Pitane in Eolia, non lontano da Pergamo) e dalla Cilicia (per esempio Crantore); Carneade e il suo predecessore Lacide erano di Cirene in Libia (colonia dorica purosangue) ma il suo discepolo Clitomaco era un cartaginese sicuramente bilingue con nome di famiglia "Asdrubale", e Antioco veniva da Ascalona in Palestina. Eppure nessuno si è sognato di parlare di aspetti "semitici" dell'Accademia. Quanto all'epicureismo, non ci vedo niente di specificamente ellenico e tanto meno la concezione degli Dei, che è distante un abisso dai contenuti mitico-rituali dell'autentica religione della Grecia arcaica. Epicuro, certo, era nato a Samo da genitori ateniesi e il suo allievo Metrodoro un greco delle colonie (da Lampsaco sull'Ellesponto); però quanti maestri epicurei non provengono proprio dall'area "semitica"! Pensiamo a Filodemo, filosofo e poeta perfettamente integrato nella cultura ellenistica, che era nativo di Gadara, la città della Pentapoli giordana nominata anche nel Vangelo.

L' "Oriente" rimane dunque fuori dalla filosofia delle grandi scuole: rimane nelle culture popolari radicate nelle campagne, soprattutto nelle zone interne dell'Anatolia, Mesopotamia ed Egitto, nelle tradizioni religiose antichissime conservate nei santuari indigeni (i templi egiziani continuarono ad essere costruiti fino all'epoca di Traiano secondo modelli faraonici) e che poi a cavallo dell'età cristiana cominciarono a propagarsi in Occidente sotto forma di religioni misteriche di Iside, Mitra, Sabazio ecc.: questa fu per l'appunto una reazione contro il processo di ellenizzazione che non a caso aveva come bersaglio proprio la filosofia, intesa come vuota e inutile "curiosità". Rimane infine nell'attaccamento tenace della maggior parte degli ebrei dell'epoca alla loro identità religiosa consegnata nella *Torah*, per molti aspetti incompatibile con altre forme religiose e filosofiche del contesto culturale. La *paidéia* ellenica impregnata com'era di contenuti "pagani" difficilmente poteva incontrare la simpatia di un ebreo osservante che oltretutto avrà trovato abominevoli certe sue manifestazioni sociali, ad esempio la nudità esibita nelle terme e nei ginnasi; la morale filosofica aveva un fondamento umanistico e non religioso, ed anche se gli stoici parlavano talvolta di una "Legge" di Zeus<sup>182</sup> si trattava sempre di una normativa razionale che di certo non avrebbe giustificato precetti biblici quali il divieto di mangiare pesci senza scaglie e cose del genere. Circa infine la concezione di Dio nei filosofi, era inaccettabile tanto la negazione della provvidenza negli epicurei e nei peripatetici quanto l'identificazione stoica del divino con il cosmo. Pur tuttavia il giudaismo ellenistico, considerato più da vicino, è un fenomeno assai complesso nel quale l'influenza del mondo greco non ha mancato di farsi sentire in varie maniere.

Dal punto di vista degli ebrei la filosofia greca, quando questa cominciò ad essere loro nota, poteva esser fatta rientrare nella categoria della cosiddetta "Sapienza" (*Chokhmah*), cioè quella riflessione nutrita di esperienza della vita e ispirata dalla fede nel Dio di Israele che doveva fornire gli insegnamenti adatti a suscitare nell'individuo una corretta scelta di valori e di comportamenti. La ricerca "sapienziale" era già in atto nel corso del IV secolo presso la scuola del Tempio di Gerusalemme destinata a formare i rampolli della classe aristocratica e i futuri sacerdoti; secondo il tipico stile della cultura ebraica essa non prevedeva trattazioni teoriche ma piuttosto l'analisi di situazioni concrete e la formulazione di indirizzi normativi sotto forma di brevi aforismi, come quelli che furono poi raccolti un po' alla rinfusa nel libro biblico dei *Proverbi* (analogamente farà la letteratura rabbinica con l'interpretazione dei precetti legali nella *Mishnah* e nel *Talmud*). L'impostazione della scuola era conforme ai temi

---

<sup>182</sup> Cleante in *S.V.F.*, I, fr. 537.2 tr. Isnardi p. 248.

guida del giudaismo postesilico (detto anche del "Secondo Tempio"): distinzione rigorosa fra Israele e gli altri popoli e conservazione della specificità giudaica mediante la rigorosa osservanza della Legge di Mosè; il principio etico fondamentale era quello della retribuzione, secondo cui la giustizia divina castiga inesorabilmente i trasgressori e garantisce ai giusti la sua benedizione, vale a dire la prosperità nella vita presente, dal momento che l'idea di un'esistenza ultraterrena rimane ignota alla religione ebraica di questo periodo. Su questo punto per la verità si accese un vivace dibattito fra gli esponenti di diversi ambienti sapienziali, data l'evidente difficoltà di conciliarlo con l'esperienza effettiva dell'ingiustizia e della sofferenza. Il *Libro di Giobbe*, composto presumibilmente verso la fine dell'epoca persiana, è una violenta, radicale contestazione del principio retributivo attraverso la metafora dell'"esperimento" a cui Dio, su suggerimento del *satan* (il Pubblico Ministero della corte divina), sottopone l'integerrimo protagonista rovesciando su di lui una valanga di disgrazie; gli amici intervenuti a consolarlo sono i rappresentanti della sapienza tradizionale stile *Proverbi*, per i quali la disgrazia non può essere se non castigo del peccato, ma Dio stesso alla fine dà loro torto, pur non accettando le critiche di Giobbe che deve comunque piegarsi di fronte all'esibizione della potenza divina dominatrice dell'universo.<sup>183</sup> Poiché Giobbe non è, nel racconto del libro, un ebreo, si desume che il suo autore non considerava la "sapienza" un patrimonio esclusivo del popolo d'Israele ma aveva una certa apertura universalistica. Contemporaneamente in altri settori della cultura giudaica rappresentati dalla letteratura apocalittica (in primo luogo il *Libro di Enoc*) fornivano una spiegazione completamente diversa dell'origine del male, che non deriverebbe dalla trasgressione umana bensì da un evento accaduto nella sfera divina, la ribellione degli angeli unitisi alle donne terrestri, dalle quali sono nati i malvagi giganti.<sup>184</sup> Anche qui, essendo Enoc - il Rivelatore - cronologicamente anteriore ad Abramo e a Mosè, si ammetteva che l'accesso alla verità fosse disponibile a tutti gli uomini senza presupporre il requisito dell'identità giudaica.

Dopo l'avvento di Alessandro e l'incorporazione della Palestina nel regno egiziano di Tolomeo I Sotere (304 a.C., ma di fatto Tolomeo la controllava già dal 312) si verificò anche nella Giudea un processo di acculturazione ellenistica che attrasse soprattutto i ceti sociali

---

<sup>183</sup> Sulla posizione di *Giobbe* nel dibattito culturale del primo giudaismo cfr. P. Sacchi, *Giobbe e il Patto*, "Henoch", 4 (1982); il lettore potrà consultare con profitto anche le ampie introduzioni all'edizione italiana di G. Ravasi (Torino, Borla 1984) e di L. Alonso Schökel -J.L. Sicre Diaz (*ib.*, 1985).

<sup>184</sup> Cfr. *1Enoc*, 6; cfr. *Gen.*, 6.1. Su questo famoso mito giudaico e la sua fortuna storica rimando al mio libro *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 210 ss.

elevati, anche per l'esigenza di tenere i contatti col nuovo governo e per l'ambizione ad uno *status symbol*. Sorsero in Gerusalemme centri di istruzione ispirati alla più "moderna" *paideia* greca e questo costituì per le tradizionali scuole sapienziali un fattore di concorrenza, ma anche di stimolo e di rinnovamento. Il nuovo stile della "Sapienza" si percepisce nel libro dell'*Ecclesiaste* (in ebr. *Qohelet*), scritto verso la fine del III secolo da un intellettuale ebreo di estrazione aristocratica, forse un diplomatico che ebbe modo di frequentare la corte di Alessandria.<sup>185</sup> L'operazione culturale di *Qohelet* ha questo di particolare, che cerca di rivalutare la tradizione nazionale giudaica e di frenare le tendenze all'assimilazione offrendo ai suoi correligionari una sapienza moderna e disincantata (senza le ingenuità e l'enfasi moralistica dei *Proverbi*, e infatti sulla scia di *Giobbe* il *Qohelet* contesta la validità del principio retributivo<sup>186</sup>), la quale però a sua volta fa tesoro proprio dei contenuti più "pessimistici" provenienti dalla cultura greca. L'autore riecheggia perciò le sentenze di Euripide e di Menandro sullo strapotere della fortuna (la *tyche* dei greci) che rende instabili tutte le cose umane, emula le affermazioni della diatriba socratica e cinica sull'inconsistenza e la vanità di quel poco di felicità che la "parte assegnata" ai mortali<sup>187</sup>, ma per altro verso contro la linea socratico-platonica svaluta la dignità ontologica dell'uomo sottolineandone la comunanza di sorte con gli altri esseri della natura<sup>188</sup>: un tema di origine epicurea. La tesi ricorrente nel libro, che tutto ciò per cui l'umanità si arrovella, del cui possesso si illude e della cui mancanza si tormenta, non è altro che "fumo" (*hèbel*) è invece un motivo desunto nuovamente dal cinismo.<sup>189</sup> Tanta esibizione di pessimismo attinto a fonti ciniche, scettiche ed epicuree ha come contraltare l'appello a osservare con disilluso buon senso le norme etiche tradizionali, unica alternativa a un mondo nel quale nulla di umano ha, fondamentale, alcun valore. È una dichiarazione nichilistica che dovrebbe colpire nelle intenzioni soprattutto l'umanesimo ellenico, e che però proprio dall'ellenismo trae i suoi strumenti espressivi. Per la verità c'è assai poco dello spirito delle Bibbia nell'*Ecclesiaste*: non a caso qualche decennio dopo un altro te-

---

<sup>185</sup> Ed. it. a cura di N. Lohfink, Brescia, Morcelliana, 1997.

<sup>186</sup> *Eccl.*, 7.15.

<sup>187</sup> Questa nozione di "parte" nel senso di "destino" dell'uomo nel *Qohelet* (*Eccl.*, 5.17; il termine ebr. è *chéleq*) sembra un'eco della  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$  di Omero e dei Lirici.

<sup>188</sup> *Eccl.*, 3.19

<sup>189</sup> Diog. d.La. VI, 82 attribuisce la frase che "tutto è fumo (*týphos*)" al filosofo cinico Monimo, un allievo del famoso Diogene.

sto sapienziale, l'*Ecclesiastico* (detto *Siracide*)<sup>190</sup> cercò di rendere più "ortodosso" il vago ideale sapienziale dell'*Ecclesiaste* affermando con forza che unica autentica base della sapienza è la *Torah* di Mosè.

Del tutto diversa la ricezione che la filosofia trovò nell'ambiente della Diaspora alessandrina. La comunità ebraica di Alessandria (la più popolosa e culturalmente vivace del mondo antico) era in prevalenza di lingua e cultura greca, quindi molto integrata, il che tuttavia non significa che fosse anche ben disposta nei confronti dell'egemonia greca sul piano politico. L'apocrifo *Quarto libro dei Maccabei*, scritto in greco nel I secolo a.C., descrive in termini patetici il martirio del sacerdote Eleazaro che contrasta i tentativi del bieco tiranno Antioco Epifane intenzionato a cancellare la fede monoteista del popolo ebraico. In tale contesto profondamente antigreco, l'autore apre tuttavia la sua narrazione dichiarando di voler dimostrare con essa una tesi che di per sé potrebbe stare benissimo in un trattato filosofico stoico: il "ragionamento" (*logismós*) può e deve avere la prevalenza sulle "passioni". La terminologia è stoiceggiante anche dove definisce la sapienza "una conoscenza (*gnôsis*) delle cose umane e divine e delle loro cause"<sup>191</sup> e dove fornisce un lungo elenco delle virtù e delle passioni composto sulla falsariga dei manuali del Portico.<sup>192</sup> A ciò si aggiunge il tema, derivato dal platonismo, dell'immortalità dell'anima e della ricompensa ultraterrena assegnata da Dio a quanti l'abbiano meritata. Questa è una novità nel pensiero giudaico antico, essendo l'idea di un'altra vita completamente assente non solo dalla Bibbia ma anche dalla tradizione sapienziale: tanto *Giobbe* quanto *Ecclesiaste* e *Ecclesiastico* partono dal presupposto che l'uomo vive solo in questo mondo, non ce n'è un altro, e pertanto solo qui deve poter godere, o meno, della felicità come premio dei suoi meriti. Forse fu la lunga e sanguinosa lotta dei Maccabei contro il dominio seleucide (168-142 a.C.) a far sorgere la convinzione (ispirata peraltro dal pensiero greco) che i tanti giusti periti per la fede dovevano pur trovare dopo la morte una ricompensa divina.<sup>193</sup> In termini forse più conformi alla visione biblica il movimento farisaico escogiterà come alternativa la dottrina della resurrezione della "carne", se-

---

<sup>190</sup> L'originale ebraico dell'opera, scritta da Gesù ben Sira verso il 190 a.C., è andato perduto (salvo pochi frammenti); ci rimane la versione in greco col titolo *Sapienza di Sirach*, fatta ad Alessandria una cinquantina d'anni dopo e compresa nella versione dei Settanta.

<sup>191</sup> *4Macc.*, 1.16. La definizione stoica è "scienza (*epistême*) delle cose umane e divine" (*S.V.F.*, II, fr. 35 da *Doxographi Graeci*, p. 373 Diels).

<sup>192</sup> *4Macc.*, 18-27.

<sup>193</sup> Il tema dell'immortalità dell'anima compare già in uno psuedoepigrafo giudaico-alessandrino della metà del II secolo a.C., le sentenze dello pseudo-Focilide.

condo cui i giusti defunti riacquisteranno i loro corpi per rivivere nel nuovo mondo inaugurato dal Messia.<sup>194</sup>

Profondamente intriso di elementi filosofici è l'ultimo testo sapienziale biblico, la *Sapienza*, cosiddetta "di Salomone", scritto in greco (e perciò non compreso nel Canone ebraico ma solo in quello cristiano) ad Alessandria negli ultimi decenni del I secolo a.C.<sup>195</sup> Si tratta di un autentico "Protrettico", un'"esortazione" al vero sapere sullo stile di analoghe composizioni dei filosofi a cominciare da Aristotele, che possiamo distinguere in due parti: una positiva e una più critica nei riguardi del mondo extragiudaico dominato dal paganesimo. Nella prima parte prevale largamente la terminologia stoica. La religione d'Israele - intende dire l'autore - non è una particolarità etnografica né una mera superstizione ma una "conoscenza" (*gnôsis*) che introduce l'uomo ai "misteri" del divino.<sup>196</sup> La *sophía* è immagine ed emanazione di Dio, sua "compagna", identica al *lógos* che governa l'universo, "spirito intellettuale" (*pnêuma noerón*) del quale Dio fa dono ai credenti.<sup>197</sup> Diversamente dall'*Ecclesiaste*, la *Sapienza* ha una visione ottimistica del mondo e la espone utilizzando ancora concetti di matrice stoica e platonica: il creato è intrinsecamente buono perché in esso ad ogni cosa è stata assegnata la sua misura, il suo numero e il suo peso<sup>198</sup> ed anche gli aspetti che a noi potrebbero sembrare negativi hanno in realtà una funzione positiva<sup>199</sup>: questa perfezione dell'ordine del mondo consente perciò al sapiente di raggiungere "per analogia" una conoscenza del suo Creatore, ovvero di conoscere Dio attraverso le sue opere.<sup>200</sup> Di qui prende

---

<sup>194</sup> Più vicino alla Bibbia perché ammette l'unicità della persona creata (corpo e anima) da Dio. La dottrina della resurrezione è attestata, prima del fariseismo, nella religione iranica, che potrebbe averla lontanamente ispirata.

<sup>195</sup> Ed. it. con ampio commento in 3 volumi di G. Scarpata (Brescia, Paideia, 1989-1999). Scarpata in base ad elementi linguistici propone di abbassare la datazione al 40 d.C.

<sup>196</sup> *Sap.*, 6.22. Anche Crisippo parlava della parte "teologica" della filosofia come di una *tele-té*, l'iniziazione misterica, v. S.V.F., II, fr. 42 (da Plutarco, *De stoic. repugn.*, 9, 1035a) e 1008 (tr. Isnardi p. 451 e 553).

<sup>197</sup> *Sap.*, 1.7; 7.22-27; 9.4. Tutti questi concetti sono stoici, salvo quello che la sapienza sia una grazia divina e non risultato di uno sforzo umano. E' stato osservato che alcune raffigurazioni della sapienza in questo testo come figura provvidenziale e salvatrice ricordano le litanie in onore della Dea Iside, molto venerata in epoca tolemaica. Sulla questione già ampiamente discussa v. il recente intervento di L. Mazzinghi, *La barca della provvidenza. Sap. 14.1 e la figura di Iside, "Vivens Homo"*, 8 (1996).

<sup>198</sup> *Sap.*, 11.20-24. La presentazione dell'ordine del mondo in termini geometrico-matematici si ispira chiaramente al *Timeo* di Platone. Di platonico c'è nella *Sapienza* pure la dottrina della sopravvivenza dell'anima dopo la morte (3.4; 4.7; 5.15).

<sup>199</sup> Per es. la morte prematura non è un male: *Sap.*, 4.7 ss.

<sup>200</sup> *Sap.*, 13.5. Il tema della conoscenza di Dio per analogia, che si trova nei manuali medio-platonici del II secolo, ha qui la sua più antica attestazione. La dottrina stoica al riguardo

spunto la parte critica del libro, che formula la tesi centrale del giudaismo ellenistico (ripresa poi da san Paolo nella *Lettera ai Romani*): i pagani non hanno saputo svolgere correttamente questa analogia, non hanno riconosciuto l'unico Dio trascendente quale autore del cosmo, ed al posto del Creatore hanno invece adorato le creature, siano esse fenomeni naturali o vani manufatti usciti dalla mano dell'uomo.<sup>201</sup> In realtà anche la contestazione dell'idolatria non manca di attingere a materiali filosofici greci: si percepiscono tracce della satira antireligiosa dei cinici e dei (rari) teorici dell'ateismo come l'alessandrino Evemero (III sec. a.C.), secondo il quale gli Dei sarebbero stati in origine degli eroi o dei benefattori dell'umanità divinizzati nella memoria popolare.<sup>202</sup>

Si delinea così la tendenza, che sarà tipica anche del cristianesimo antico, a sfruttare la filosofia greca in maniera strumentale, impiegandone le dottrine da un lato per sostenere la propria concezione positiva (ordine cosmico, teodicea, morale), dall'altro per segnalare polemicamente le incongruenze del paganesimo. Questo è l'atteggiamento anche degli intellettuali ebrei di formazione ellenistica che praticarono espressamente la filosofia e ne fecero ampio uso allo scopo di presentare in maniera favorevole e culturalmente elevata la loro religione. Esponenti di rilievo della "filosofia giudaica" alessandrina sono Aristobulo (verso il 150 a.C.) e Filone (ca. 20 a.C. - 50 d.C.).<sup>203</sup>

---

non parlava di "analogia" ma di un'inferenza di tipo sillogistico per cui, posto che l'uomo produca delle cose con ordine e che ci sia una realtà immensa ma ordinata che l'uomo non può aver prodotto, allora il suo autore dev'essere Dio (Crisippo in *S.V.F.*, II, fr. 1011-1012, tr. Isnardi pp. 553-554). Con questo argomento peraltro gli stoici dimostravano anche l'esistenza di molteplici divinità nonché la divinità del mondo medesimo.

<sup>201</sup> Bisogna tuttavia precisare che l'autore della *Sapienza*, pur considerando Dio come l'autore dell'universo (si usano i verbi *ktízein* e *poiên*), come colui che lo ha "fatto essere" (*eis tò êinai*), non pensa ancora ad una creazione "dal nulla" ma all'elaborazione di una materia informe ed eterna, come nell'interpretazione ellenistica del *Timeo* platonico (cfr. *Sap.*, 1.14 e 11.17). Il tentativo di Scarpat (*ad loc.*) di attribuire al giudaismo dell'epoca il dogma della creazione non ha fondamento.

<sup>202</sup> Cfr. *Sap.*, 14-15. L'evemerismo sarà poi sfruttato in funzione antipagana anche dagli scrittori cristiani.

<sup>203</sup> Il tentativo di presentare l'ebraismo come una "filosofia" (e non come una semplice religione nazionale, che agli occhi degli intellettuali sarebbe stata facilmente assimilata a una superstizione) poteva trovare appoggio nelle dichiarazioni di alcuni esponenti della scuola di Aristotele. Già Teofrasto nel suo trattato sulla religione (*Περί ευσεβείας*, fr. 13 Pötscher [Leida, Brill, 1966]) aveva definito i giudei "un popolo di filosofi": la strana affermazione si spiega nel contesto dell'opera teofrastea, che critica i sacrifici di animali durante i riti religiosi come effetto di una degenerazione dell'umanità, cioè un modo surrettizio di giustificare il consumo di carni; i Giudei invece, secondo Teofrasto, non mangiano le carni delle vittime immolate ma le distruggono completamente nell'olocausto, di notte, e intanto digiunano "parlando fra loro del divino (*tò thêion*)" e rivolgendo la loro attenzione agli astri del cielo.

Poiché la fede monoteistica costituiva il principale motivo di frizione con la cultura dell'ambiente, è logico che gli intellettuali ebrei "integrati" cercassero appoggio soprattutto nella filosofia, mettendo in rilievo la tendenza dei pensatori greci (anche quando accettavano l'esistenza degli Dei) a concepire un principio unico e supremo quale reggitore o in qualche modo autore dell'universo: l'idea di Bene o il Demiurgo di Platone, il Primo Motore di Aristotele e lo "Zeus" cosmico degli stoici. Di qui un'operazione di propaganda in favore del monoteismo, che mirava da un lato a sostenere l'identità ebraica, dall'altro a giustificare l'assimilazione, in base al presupposto che proprio i filosofi avrebbero tratto le loro idee migliori da una presunta conoscenza della Bibbia, come afferma per primo Aristobulo.<sup>204</sup> Questo però implicitamente equivaleva ad ammettere che la Scrittura ebraica di per sé non era affatto alternativa o incompatibile rispetto alla riflessione filosofica greca ma anzi prefigurava in qualche modo la possibilità di venire da essa compresa, assimilata e sviluppata. L'idea di Aristobulo, del resto, doveva già essere condivisa dagli autori della traduzione dei Settanta, i quali non si peritavano di impiegare vocaboli ellenici ormai carichi di significato filosofico quali *theós*, *arché*, *kósmos*, *psyché*, *lógos*, evidentemente presupponendo una corrispondenza concettuale con i termini biblici anch'essi semanticamente assai qualificati. L'esempio più clamoroso è senz'altro la resa della celebre autodefinizione divina nell'*Esodo* (3.14) "*ehjeh asher ehjeh*" (letteralmente "sarò chi sarò" ovvero "sarò colui che [vi] sarà [vicino]") col greco *egó eimi ho ón*, "io sono l'essente", dove il participio "essente" è bensì nella forma maschile e non nel neutro astratto, però nondimeno suggerisce un'associazione fra la nozione biblica di

---

Questo comportamento gli sembra molto "filosofico" tenendo conto che da Platone in poi le divinità venivano ormai identificate con i corpi celesti e lo studio dei loro movimenti diventava quindi l'autentico atto religioso, che distingueva la persona avveduta dalla plebaglia ignorante. Un altro peripatetico del III secolo a.C., Clearco di Soli, riferisce un episodio sicuramente inventato in cui un "giudeo" confuta Aristotele in persona sostenendo che l'anima può vivere indipendentemente dal corpo (fr. 6 Wehrli). Anche qui si precisa che i "giudei" sarebbero una comunità di "filosofi" all'interno della popolazione della Siria, ma probabilmente si tratta di un aspetto di quell'interesse per le misteriose culture dell'Oriente che caratterizza il periodo immediatamente seguente all'impresa di Alessandro: infatti si paragonano i "filosofi" giudei ai filosofi dell'India, chiamati "calani" (dal nome di Calano, un guru conosciuto da Alessandro e menzionato da molte fonti, v. su questo il mio art. *Plotino e l'India*, "Annuario filosofico", 6 [1990]). Evidentemente siamo in un periodo in cui l'ebraismo appariva agli occhi dei greci solo come una delle tante curiosità orientali degne di nota e non erano ancora emersi elementi di conflitto.

<sup>204</sup> "E' chiaro che Platone ha seguito, passo passo, la nostra legislazione ed è altrettanto chiaro che si affaticò sopra ciascuno dei punti in essa contenuti (...) Egli infatti amava imparare, come anche Pitagora, che trasferì e dispose molti dei nostri principi nel suo sistema filosofico" (Fr. 2 Denis, tr. in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1997).

Dio e quella filosofica dell'Essere, in verità del tutto assente nel contesto originale ebraico. Non per nulla Filone toglierà ogni riserva passando al neutro astratto e identificando quindi il Dio biblico con l'Ente (*tò ón*)<sup>205</sup>; così l'idea di una possibile armonia, magari anche di una certa complementarità fra ragione umana e Rivelazione divina apre la strada a quella visione "onto-teologica" che in seguito fungerà da cardine del pensiero cristiano, fino alle elucubrazioni di Etienne Gilson sulla cosiddetta "filosofia dell'*Esodo*".

La propaganda giudaica in ambiente ellenistico sfruttava anche la cornice offerta da un movimento religioso di tipo esoterico e fortemente impregnato di riflessione filosofica ma marginale rispetto alle istituzioni culturali del mondo pagano, come l'orfismo, oppure tradizioni "profetiche" dal vago contenuto e di incerta localizzazione come la "Sibilla": nacquero così ad opera di ebrei ellenizzati alcuni pseudoepigrafi nei quali "Orfeo" o "Museo" (suo figlio) inneggiavano all'unico Dio della Bibbia<sup>206</sup> e gli *Oracoli Sibillini*, una raccolta in versi esametri (spesso zoppicanti) composta in Egitto durante un lungo periodo di tempo, dall'età tolemaica a quella degli Antonini, che presentava una rilettura della storia umana dal punto di vista ebraico della storia del mondo, condannando l'idolatria e l'immoralità dei pagani, e annunciando il giudizio divino alla fine del mondo.<sup>207</sup> D'altro canto, della filosofia greca si poteva utilizzare (come abbiamo notato nella Sapienza) anche la carica illuministica contro le favole irrazionali e immorali della vecchia mitologia, mentre per gli aspetti attaccabili da un punto di vista razionalistico della stessa religione biblica (per esempio le rappresentazioni antropomorfe di Dio) si ricorreva all'interpretazione allegorica già ampiamente collaudata dagli stoici, nonché prima ancora negli ambienti orfici.<sup>208</sup> Aristobulo è per noi la prima testimonianza di ermeneutica allegorica ma sicuramente presuppone un'attitudine di questo tipo nel giudaismo alessandrino. Ecco un esempio:<sup>209</sup>

"Anche tu, o re<sup>210</sup>, hai acconsentito che nella nostra Legge sia le mani, sia il braccio, sia il volto, sia i piedi, sia il camminare sono segni della potenza divina (..) Voglio raccomandarti di prendere secondo il loro senso 'naturale' le interpretazioni e di avere di Dio la concezione adeguata, senza cadere in una posizione mitica o umana. Spesso infatti quello che il nostro

<sup>205</sup> *La creazione del mondo*, 71; *Sui premi*, 40.

<sup>206</sup> Citato anche da Aristobulo è il *Testamento di Orfeo* (frr. 245-248 Kern), su cui Riedweg, *Jüdisch-hellen. Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tubinga 1993. In un fr. dello storico giudaico Artapano (*Apocrifi A.T.*, vol V), "Museo" altro non sarebbe che lo stesso Mosè!

<sup>207</sup> L'intera opera (XIV libri) si trova in tr.ingl. in *The Old Testament Pseudepigrapha*, a cura di J. Charlesworth, Londra 1983.

<sup>208</sup> Il papiro orfico di Derveni (fine IV secolo a.C.) interpreta le figure degli Dei greci facendo ricorso a temi e concetti della filosofia presocratica.

<sup>209</sup> Fr. 1 Denis.

<sup>210</sup> Il trattato di Aristobulo era dedicato al re Tolomeo VI Filometore

legislatore Mosè vuol dire, trattando altre cose (intendo quelle relative all'apparenza), indica soggetti 'naturali' e insegnamenti di grandi cose. Dunque, coloro ai quali è possibile intendere bene ammirano la sua sapienza e la sua ispirazione divina per la quale è, appunto, proclamato profeta. A questa categoria appartengono i predetti filosofi e parecchi altri, come pure i poeti che hanno preso da lui grandi spunti (...)

Ebbene, le mani, anche presso di noi, sono intese in maniera più generale: quando tu, cher sei re, invii delle forze [armate] volendo compiere qualcosa, noi diciamo 'il Re ha una grande mano', e chi ascolta è richiamato alla potenza che tu hai. Mosè indica proprio questo nella nostra legislazione, dicendo così: 'Dio ti condusse fuori dall'Egitto, con mano potente'. (...) E' infatti possibile, adoperando la parola in senso traslato, pensare che tutta la forza degli uomini e le loro attività siano nelle mani. Perciò ha fatto bene il Legislatore, in vista dell'elevato, ad adoperare la parola in senso traslato, chiamando 'mani di Dio' le sue opere."

L'opera di Filone, che fortunatamente ci è stata quasi del tutto conservata, è nella sua vastità (non solo i lavori esegetici ma anche i saggi) una colossale allegoria della Scrittura basata sulla nozione ellenistica (e niente affatto biblica) dell'"anima" come essenzialmente distinta dal corpo, che progressivamente si eleva dall'inconsapevolezza e dal vizio verso la verità e il bene.<sup>211</sup> Tuttavia proprio in Filone viene alla luce in maniera molto netta la differenza dell'allegorismo giudaico (e poi anche cristiano antico) rispetto a quello dei filosofi greci. Nel contesto pagano, infatti, le tradizioni relative agli antichi miti, ai culti, ai santuari erano una specie di materiale neutro che l'esegesi del filosofo stoico o platonico (pensiamo ad esempio all'interpretazione del mito di Iside e Osiride nell'omonima opera di Plutarco) valorizzava solo per segnalare in essa l'inconsapevole, oscura e primitiva allusione ai concetti elaborati propriamente dalla *sua* scuola di pensiero; qui invece il pensiero si confronta con una Rivelazione che possiede già dei contenuti concettuali definiti e immutabili, ad esempio l'unicità di Dio o il valore delle prescrizioni della Legge, e quindi ha soltanto da coglierne il senso, senza alterarli, adattandolo a un universo di discorso culturalmente elevato. In un suo testo<sup>212</sup> si distinguono la filosofia nella sua accezione "laica" come attività del pensiero che va alla ricerca dei principi e la speciale e ben più elevata "filosofia" che consiste nel contenuto spirituale, e pure razionalmente accessibile, della Rivelazione: l'una corrisponde nel racconto biblico ad Agar, l'ancella di Abramo alla quale spetta comunque una positiva funzione, l'altra invece a Sara, la moglie legittima e genitrice della sua autentica discendenza. Detto in termini moderni, la ragione è al servizio della fede, mentre non vale l'opposto, cioè che la rappresentazione religiosa sia subordinata al concetto filosofico. In un certo senso Filone è il pro-

---

<sup>211</sup> Come ha sinteticamente espresso E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Parigi 1950<sup>2</sup>, p. 43.

genitore del moderno filosofo cristiano, soprattutto cattolico, il quale sa già prima che cosa si deve dire, che cosa bisogna dimostrare, quali errori si devono evitare allo scopo di restare dentro i canoni della vera fede.

Ciò spiega una certa selettività nell'uso dello strumento filosofico da parte di Filone, che deve tener conto delle esigenze intrinseche alla concezione biblica. In precedenza, ad esempio, la propaganda giudaica faceva uso prevalentemente di motivi stoici, senza percepire apparentemente l'incompatibilità fra il Dio trascendente della Bibbia e la teologia panteizante dello stoicismo; ma pare che già Aristobulo facesse riferimento piuttosto al Peripato, forse non solo perché era la scuola favorita dalla dinastia tolemaica in quel momento, ma anche perché garantiva una certa distinzione ontologica fra Dio e il mondo.<sup>213</sup> Anche Filone fa un uso massiccio di terminologia e tematica stoica quando si tratta di esprimere la presenza di Dio nel cosmo e la gestione di esso da parte della provvidenza divina, però a differenza dello stoicismo sottolinea costantemente la natura incorporea e immortale dell'anima e di Dio e sotto questo profilo la sua ispirazione è prevalentemente platonica, anzi è uno dei primi rappresentanti di quel medioplatonismo che, dopo le complesse vicende dell'Accademia, si richiama direttamente a Platone e, di contro allo stoicismo, teorizza la trascendenza assoluta della divinità.<sup>214</sup> Nello stesso tempo Filone ammette, come i platonici, che Dio possa essere conosciuto attraverso la sua opera, il meraviglioso ordine del cosmo.<sup>215</sup> A questo riguardo è notevole soprattutto la nozione di *Logos*, un concetto tipicamente stoico, che in Filone diventa la personificazione dell'aspetto rivelativo e creativo dell'unico Dio, quasi un suo "figlio" o "vicario" e perciò analogo a un'altra figura centrale della speculazione filosofico-

---

<sup>212</sup> *Sul decalogo*, 96-98.

<sup>213</sup> V. su questo Riedweg, *op.cit.*, pp. 91-92. Aristobulo è definito "peripatetico" da autori cristiani: Clemente alessandrino e Eusebio di Cesarea.

<sup>214</sup> R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989 cerca di dimostrare che Filone si distinguerebbe anche dall'impostazione platonica per affermare un concetto di creazione dal nulla rispetto alla normale concezione platonica di una formazione da parte del demiurgo di una materia preesistente: ma le testimonianze sono ambivalenti per non dire contraddittorie: tutto il giudaismo ellenistico, compreso Filone, non ha espresso con chiarezza il concetto di *creatio ex nihilo* né lo ha contrapposto alla creazione "demiurgica".

<sup>215</sup> Il cosmo, prodotto di Dio che manifesta indirettamente il suo Creatore, è per Filone il significato del "posteriore" di Dio che è concesso a Mosè di vedere secondo *Es.*, 33.23 (*Premii*, 44; *Fuga*, 165). Questa concezione fondava la tesi sostenuta sia dalla propaganda ebraica sia da quella cristiana (cfr. il discorso dell'Areopago in *Atti*, 17) secondo cui oltre alla Rivelazione consegnata nella Scrittura esiste anche una sorta di "rivelazione naturale" che tutti gli uomini possono riconoscere: di qui poi la dottrina delle "prove cosmologiche" dell'esistenza di Dio.

religiosa del giudaismo alessandrino, la Sapienza<sup>216</sup>: queste speculazioni, com'è noto, hanno fornito uno strumento basilare alla successiva speculazione cristologica. Quanto alle altre scuole filosofiche, Filone non mostra alcuna simpatia per l'aristotelismo e l'epicureismo: il motivo fondamentale è in entrambi i casi l'affermazione dell'eternità del mondo (che a suo avviso rende impossibile la fede nella creazione) e la negazione della provvidenza divina; inoltre l'epicureismo era generalmente malvisto anche a causa della sua dottrina del piacere, tanto che persino il *Talmud* lo nomina con disapprovazione.<sup>217</sup> Questo atteggiamento è comune anche agli autori cristiani del II secolo, salvo che l'epicureismo poteva essere occasionalmente utilizzato in funzione antipagana.

---

<sup>216</sup> Il *Logos* è l'"immagine" o anche l'"ombra" di Dio che a sua volta serve da modello per la creazione delle altre cose (*Allegorie delle Leggi*, III, 96; *Confusione delle lingue*, 96; *L'erede delle cose divine*, 231; *La fuga*, 71-72); è l'"archetipo" dell'intelligenza umana (*Sui premi*, 163); Parola di Dio (*La fuga*, 137); autore delle distinzioni che strutturano questo mondo (*Erede*, 131). Anche la sapienza ha in Filone una funzione demiurgica, è strumento personificato della creazione (*Erede*, 199; *Cherubini*, 127; *All.Leggi*, II, 49). Talvolta si dice che il *Logos* e la *Sophia* sono il lato maschile e femminile di un unico essere (*La fuga*, 52), che pare sia stato definito addirittura "secondo Dio" (*Questioni sulla Genesi*, II, 62, secondo la testimonianza indiretta del cristiano Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, VII, 13.1); altrove il *Logos* è detto un "angelo" (*Alleg.Leggi*, III, 177).

<sup>217</sup> Nel *Talmud* il nome 'Apiqoros diventa designazione generica del miscredente, del libero pensatore che nega la *Torah* (*b.Sanhedrin*, 4, 38b e 11, 90a; *Pirqa Aboth*, 2.19). Questa associazione fra apostasia ed epicureismo doveva esserci già nell'ambiente alessandrino; ad esempio quel Tiberio Alessandro nipote di Filone e dedicatario del suo trattato *Sulla provvidenza*, che abiurò il giudaismo e fece una prestigiosa carriera nell'amministrazione romana dell'Egitto, passa per esser stato "epicureo". Nel commento rabbinico alla *Genesi* (tr.it. *Berešit Rabbà*, 19) 'Apiqoros è appellativo del serpente tentatore. E' curioso che tra i filosofi greci il solo Epicuro impieghi il termine *sárx*, "carne", per designare il "corpo" proprio come in ebraico (*Sentenze principali*, 4, 18, 19, 29; *Sentenze vaticane*, 33; cfr. Diog. d.Eno., fr. 44 Smith): questo probabilmente perché il vocabolo greco *sôma* non avrebbe differenziato abbastanza il corpo dall'anima essendo anche quest'ultima un *sôma* (in quanto fatta di atomi). Per influenza del linguaggio epicureo la metonimia carne-corpo ricorre anche nel tardo stoicismo (Epiteto, II, 23.20; Marco Aur., IX, 41).

## 9. Elementi filosofici ellenistici nel giudaismo esoterico.

E' singolare che l'influenza ellenistica, scarsa o nulla nella letteratura rabbinica, trape- li soprattutto negli ambienti "alternativi" dell'esoterismo giudaico. La setta di Qumran, che pure si considerava ultraosservante e nemica acerrima del mondo greco-romano, coltivava un vivace interesse per l'astrologia, senza dire che il diffuso culto degli angeli a Qumran e in tutto giudaismo contemporaneo presentava parecchie somiglianze con il culto pagano dei dèmoni.<sup>218</sup> Le "rivelazioni" dell'apocalittica legata alla figura di Enoc non contenevano solo visioni mistiche del mondo divino ma anche un vasto patrimonio di conoscenze sul mondo naturale: in questi testi (composti fra III e I secolo a.C.) troviamo perciò una vera e propria enciclopedia del sapere che offre (sia pure in maniera assai fantasiosa) la spiegazione degli stessi fenomeni fisici quali i moti del sole e della luna, i terremoti, i fulmini, i venti ecc. che contemporaneamente venivano rubricati nella trattatistica filosofica.<sup>219</sup> Inoltre fa capolino qui anche la concezione greca dell'immortalità dell'anima. Secondo il racconto del *Libro di Enoc* le anime dei giganti (figli degli angeli ribelli e delle donne terrestri) sopravvivono alla morte e si trasformano in dèmoni malvagi<sup>220</sup>; gli esseni (corrente alla quale con ogni probabilità apparteneva la setta di Qumran) sembra parlassero di un "incantesimo" che costringeva le anime ad unirsi ai corpi<sup>221</sup>, il che forse implicava la credenza nella reincarnazione.

Sarebbe almeno da accennare al rapporto molto stretto che certamente dovette esistere fra l'esoterismo giudaico e la tradizione pitagorica. Purtroppo è per noi un mistero la sopravvivenza del pitagorismo, del quale abbiamo notizie sicure solo fino all'età di Platone e che poi ricompare improvvisamente (ma solo da notizie indirette) fra I e II secolo d.C., il cosiddetto medio o neopitagorismo. In realtà doveva trattarsi di una tradizione esoterica mantenuta in piccoli gruppi, completamente ai margini del mondo filosofico delle grandi scuole, che con ogni probabilità praticava speculazioni sul valore numerico delle lettere dell'alfabeto greco e sulle complicate associazioni simboliche da ciò deducibili, il tutto entro il quadro teoretico della derivazione da un principio assoluto (l'Uno o la Monade) di una serie di livelli

---

<sup>218</sup> Filone, *Giganti*, 6, dice che Mosè chiama "angeli" quelli che per i Greci sono i "dèmoni".

<sup>219</sup> Cfr. *1Enoc*, 72-80 (tr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino, UTET, 1982) con la *Lettera a Pitocle* di Epicuro o la corrispondente sezione del *De rerum natura* di Lucrezio. Da notare che già la sezione di *Giobbe*, 37 (probabilmente inserita nel libro più tardi) prevede molti argomenti di fisica e meteorologia come contenuto della "sapienza"; così pure *Sap.*, 7. 16-21

<sup>220</sup> *1Enoc*, 15.9, cfr. 9.3.

<sup>221</sup> Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, II, 8.154.

del reale espressi in termini matematici.<sup>222</sup> Circa gli eventuali rapporti col mondo giudaico, possiamo solo ipotizzare che le cose si siano sviluppate per le ragioni seguenti. Siccome nel pitagorismo i numeri sono gli elementi costitutivi della realtà (*stoichéia tôn ónton*)<sup>223</sup>, e siccome in greco, come del resto anche in ebraico, i numeri vengono appunto scritti utilizzando lettere dell'alfabeto con valore numerico, era logico che negli ambienti esoterici del giudaismo ellenistico le stesse lettere venissero considerate degli *stoichéia*, tanto più in quanto esse sono l'apparato di cui si serve, secondo la concezione ebraica, la Parola divina creatrice del mondo. In tal modo, superando il contrasto per noi apparentemente invalicabile fra politeismo e monoteismo, fra aritmetica e misteriosofia, si apriva lo spazio per sviluppare sia la speculazione simbolica sui numeri già praticata dal pitagorismo, sia quella sui segni del linguaggio e le loro associazioni verbali (grafemi o fonemi che fossero) allo scopo di penetrare il mistero di Dio e la sua logica attraverso le strutture nascoste della creazione, che sarebbero state appunto di natura "linguistica". Queste strutture o "elementi del cosmo" potevano poi essere considerati anche in forma personificata come "angeli" o "potenze" incaricate da Dio di reggere i vari settori dell'universo, donde la loro assimilazione in particolare alle potenze celesti (pianeti o costellazioni) sulla scia della credenza universalmente diffusa nell'astrologia, e come tali essere oggetto di venerazione (eventualmente di pratiche magiche) all'interno di sette giudaiche o giudeocristiane. Sono i "miserabili *stoichéia*" contro i quali si scaglia san Paolo nella *Lettera ai Galati*.<sup>224</sup> Ma in effetti, al di là di questo schema di massima, i documenti in nostro possesso sono scarsi e il loro nesso è largamente congetturale. Già Filone nel suo trattato *Sulla creazione* si sofferma in lungo e in largo sui numerosi significati simbolici del numero 7 per la natura divina. Circa un secolo dopo troviamo uno gnostico cristiano di scuola valentiniana, Marco "il Mago", che elabora un complicato sistema basato su speculazioni numerologiche e alfabetiche che si richiamano in modo evidente al pitagorismo.<sup>225</sup> Svolgendo la propria missione in area ellenistica, Marco faceva ovviamente riferimento al greco, ma le analogie con la teosofia cabbalistica tardo antica e medievale sono talmente sorprendenti<sup>226</sup> da indurre a pensare che speculazioni del genere, più o meno

---

<sup>222</sup> I pochi documenti a disposizione sono stati editi da H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965; della *Teologia aritmetica* di Nicomaco di Gerasa c'è un riassunto di Fozio tradotto in italiano in Fozio, *Biblioteca* (nr. 187), Milano, Adelphi, 1999.

<sup>223</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986a.

<sup>224</sup> *Gal.*, 4,9; cfr. *Col.*, 2,8 e 20.

<sup>225</sup> Riferisce Ireneo, *Contro le eresie*, I, 13-16.

<sup>226</sup> Su questi temi rimando a G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* tr.it. Genova, Il Melangolo, 1982.

ispirate dal pitagorismo ma sviluppate come interpretazione esoterica della *Torah*, dovevano essere già correnti in ambito giudaico e in riferimento alla lingua ebraica. Le stesse fonti antiche parlano di aspetti "pitagorici" degli esseni e più tardi di alcuni gruppi giudeocristiani palestinesi.<sup>227</sup>

Se a questo punto ci poniamo dall'altra parte della barricata e consideriamo il rapporto fra mondo giudaico e filosofia dal punto di vista della cultura ellenistica stessa<sup>228</sup>, allora troviamo che l'atteggiamento dei filosofi nei confronti del giudaismo era generalmente negativo, e si capisce bene il perché. Prendiamo un'opera di Cicerone o di Plutarco e domandiamoci come questi intellettuali di vasta cultura, che coi loro modi urbani e la loro raffinata eloquenza espongono le problematiche delle scuole filosofiche, avrebbero valutato un testo apocalittico o una disquisizione fra rabbini: non sarebbe sembrato loro il frutto di una mentalità primitiva impregnata di superstizione? Non siamo di fronte a due mondi talmente diversi da non poter esserci fra loro alcuna comunicabilità? Non è certo un caso che al giovane Agostino, ammiratore dell'eloquenza di Cicerone e appassionato lettore dei suoi scritti filosofici, il linguaggio inelegante e le espressioni barbariche del testo latino della Bibbia risultassero assolutamente intollerabili,<sup>229</sup>

Si aggiunga che il rifiuto pregiudiziale, da parte degli ebrei, di tutte le tradizioni religiose esterne veniva visto come una forma di prevaricazione. Sintomatica a questo riguardo la posizione di Posidonio, che pure era un orientale nativo di Apamea in Siria (anche se trascorse gran parte della sua vita a Rodi) e tendenzialmente favorevole al monoteismo, per lo meno nella forma stoica del Dio identificato con lo *pnêuma* universale: secondo lui Mosè avrebbe visto giusto nell'assumere come unico oggetto di venerazione il Dio che governa l'universo e nell'abolire il culto degli idoli, però in seguito gli ebrei degenerarono sotto il dominio di "tiranni", si rifiutarono di riconoscere gli aspetti altrettanto positivi presenti in altre forme religiose e mossi da volgare avidità cercarono di imporre il loro dominio sugli altri.<sup>230</sup> La guerra giudaica del 66-70 d.C. e soprattutto le devastazioni e le stragi reciproche se-

---

<sup>227</sup> Sugli esseni cfr. Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, II, 8.154. Ippolito, *Confutazione di tutti gli eretici*, IX, 16 e 27, sottolinea influssi pitagorici nella setta giudeocristiana degli elcasaiti, che tra II e III secolo ebbe ampia diffusione sia in Palestina, sia in Mesopotamia (il giovane Mani appartenne a una delle loro "filiali"), sia nella stessa Roma.

<sup>228</sup> Su questo argomento esiste un'ampia documentazione originale raccolta in *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, a cura di M. Stern, 3 voll., Gerusalemme 1976-1984.

<sup>229</sup> *Confessioni*, III, 5.

<sup>230</sup> Fr. 133 Theiler = Strabone, *Geografia*, XVI, 37-42. I "tiranni" potrebbero essere i re della dinastia asmonea (dopo l'indipendenza dai seleucidi) che pur essendo molto ellenizzati con-

guite all'insurrezione degli ebrei di Cirene, di Cipro e di Alessandria nel 115-117 dovettero scavare un solco invalicabile con gli intellettuali del mondo grecoromano. Ad Apollonio di Tiana fu attribuita in quel torno di tempo la sentenza che agli ebrei andava applicato il trattamento che essi normalmente rivolgevano a ogni altro popolo, perché erano loro i veri "impuri" dai quali bisognava tenersi distanti per non essere contaminati dalla loro empietà.<sup>231</sup> Un apprezzamento del giudaismo si riscontra soltanto in Numenio di Apamea (II secolo d.C.), che definisce Platone un "Mosè di lingua attica"<sup>232</sup>; ma Numenio si qualificava come un "pitagorico", era probabilmente vicino agli ambienti dell'esoterismo giudaico e gnostico, e rappresenta un'eccezione talmente rara da far sospettare che fosse lui stesso un ebreo ellenizzato.

La generale disistima dei filosofi verso gli ebrei si ripresenta ancor più aggravata nei riguardi dei cristiani, visti come un'accollita di gente volgare e ignorante, ma presuntuosa e più o meno potenzialmente sovversiva. Nessuna meraviglia se i filosofi di Atene, nell'episodio peraltro sicuramente immaginario degli *Atti degli Apostoli* non ritennero di dover perdere il loro prezioso tempo ascoltando la predicazione di san Paolo, benché Luca si sforzi di presentarla nel linguaggio di una teologia cosmica stoicheggiante. Quando più tardi il cristianesimo divenne una realtà sociale rilevante e quindi pericolosa, furono proprio gli esponenti della filosofia in quel momento più rappresentativa - il platonismo - a condurre contro di esso una lotta appassionata intesa come una battaglia in difesa della civiltà: e lo vediamo chiaramente nell'opera di Celso. Gli intellettuali cristiani, da parte loro, ebbero l'astuzia di accreditarsi come i fautori del "nuovo" di contro ai filosofi pagani stoltamente ancorati a un mondo ormai passato, e Agostino trovò una formula efficace di antitesi nel dichiarare che la dottrina filosofica insegna solo il "ben vivere" mentre la fede ci offre, in più, la possibilità della vita eterna: "A che cosa mi servirebbe vivere bene, se non posso vivere sempre?"<sup>233</sup> Che poi nonostante ciò il pensiero cristiano abbia potuto assimilare così massicciamente contenuti desunti dalla filosofia greca nelle proprie formulazioni teologiche e morali al punto di trasformarli in una sorta di articoli di fede (pensiamo alla terminologia aristotelica della transustanziazione, alla nozione di "anima" più o meno implicitamente all'opera nelle prese di posizioni cattoliche in sede di bioetica), è invero un enigma che lascia esterref-

---

dussero una vera e propria guerra di religione contro i territori non ebraici della Palestina massacrando gli abitanti o costringendoli a convertirsi.

<sup>231</sup> Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, V, 27 e 33 (tr. it. Milano, Adelphi).

<sup>232</sup> Fr. 8 Des Places. Sembra che Numenio parlasse con ammirazione anche del cristianesimo.

<sup>233</sup> *Commento al Vangelo di Giovanni*, XVI, 2

fatti. Ma la storia segue le sue proprie vie di sviluppo, che spesso smentiscono gli schemi con i quali noi cercheremmo di semplificarla.

## GUIDA ALLE FONTI ORIGINALI

Il lettore italiano non specialista troverà la migliore fonte di informazione sulla prima fase della filosofia ellenistica (III-I sec. a.C.) nelle opere di Cicerone: per l'etica il *De finibus bonorum et malorum* (I termini estremi del bene e del male), le *Tusculanae disputationes* (Discussioni di Tuscolo) e il *De officiis* (I doveri), edite in traduzione con testo a fronte dalla UTET di Torino; per la disputa sul destino il *De fato* da me tradotto e commentato per l'editore Mursia di Milano e il *De divinatione* (Mondadori); per il problema religioso il *De natura deorum* (Sugli Dei), ancora dalla UTET; per il problema della conoscenza gli *Academica*, per i quali vedi più sotto. Inoltre le *Vite dei filosofi* di Diogene di Laerte, tradotto da Marcello Gigante presso Laterza, Bari.

Le testimonianze sulle scuole cosiddette socratiche (cirenaici, megarici, cinici) sono raccolte nelle *Socraticorum Reliquiae* opera del compianto Gabriele Giannantoni (Napoli, Bibliopolis, 1983).

Per Epicuro c'è la fondamentale edizione critica con traduzione di Graziano Arrighetti da Einaudi, nella seconda edizione del 1973 arricchita da numerose testimonianze sull'epicureismo posteriore. Queste ultime sono interamente raccolte in lingua originale negli *Epicurea* di Hermann Usener (1887), ristampa da Teubner, Stoccarda 1966. Entrambe le cose si trovano in italiano nel volume curato per la UTET da Margherita Isnardi Parente: *Epicuro, Opere*, che però nonostante il suo gran pregio è di ardua consultazione per l'assenza di numerazione, di indici dettagliati e di concordanze con le edizioni filologiche. I papiri ercolanesi con opere di Filodemo e altri epicurei posteriori sono in corso di pubblicazione nella collana "La scuola di Epicuro" presso l'editore Bibliopolis, Napoli. Qui anche (1993) l'ultima edizione con traduzione inglese dell'epigrafe di Diogene di Enoanda. Il *De rerum natura* di Lucrezio è disponibile da tempo in diverse traduzioni.

La fonte basilare per lo studio dello stoicismo sono sempre gli *Stoicorum Veterum Fragmenta* (S.V.F., in lingua greca e latina) di Hans von Arnim, del 1905 (ristampa da Teubner, Stoccarda 1964). Di recente la UTET ne ha pubblicato una traduzione italiana ad opera della Isnardi che però ancora una volta persevera ad ostacolare i suoi lettori omettendo la concordanza con l'edizione di von Arnim e l'indice delle fonti, con il che reperire la versione di un testo già noto risulta impossibile. Esiste anche una traduzione integrale della raccolta von Arnim fatta da Roberto Radice per l'Editore Rusconi di Milano (1999<sup>2</sup>). La documentazione degli S.V.F. non è tuttavia completa perché lascia fuori importanti autori come Pane-

zio, ora disponibile da Bibliopolis (1997) in una raccolta di testimonianze a cura di F. Alesse, e Posidonio, del quale abbiamo una pregevole edizione delle testimonianze con approfondito commento storico-filosofico di Willy Theiler (Berlino, De Gruyter, 1982). Dello stoicismo romano esistono invece parecchie opere nella nostra lingua, di utile lettura anche se non si tratta di scritti tecnici o scolastici: così le *Lettere a Lucilio* di Seneca (UTET) e gli altri suoi saggi filosofici (Rusconi), il Diario di Marco Aurelio (Einaudi) e il *Manuale* di Epitteto (che fu già tradotto e commentato dal giovane Giacomo Leopardi).

La conoscenza dello scetticismo è dovuta essenzialmente all'opera di Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*, che nelle sue diverse sezioni (*Contro i logici, Contro i fisici, Contro gli etici, Contro i grammatici*) è stata tradotta in parte presso Laterza (unitamente agli *Schizzi pirroniani*) e in parte da Bibliopolis. La UTET ha tradotto l'intera documentazione sugli Scettici antichi (a cura di Antonio Russo) che comprende oltre ad estratti di Sesto Empirico anche le altre principali fonti su Pirrone, Arcesilao e Carneade, nonché per intero gli *Academica* di Cicerone.

Per l'Accademia nelle sue varie fasi le purtroppo scarsissime fonti originali a disposizione vengono ora pubblicate, con traduzione annessa, nella collana di Bibliopolis "La scuola di Platone" (per ora solo Speusippo, Senocrate e Laodamante). Una raccolta molto accurata delle fonti greche e latine per gli Accademici da Arcesilao a Clitomaco è stata pubblicata da H.J. Mette in due fascicoli della rivista "Lustrum" (26 e 27 del 1984-1985). Dei filosofi del Peripato il poco che rimane si trova (testo e commento, senza traduzione) in Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, Schwabe, ristampa del 1967. Il trattato di Alessandro di Afrodisia *Sul destino*, da me tradotto e commentato per Ponte alle Grazie di Firenze, offre un'ampia disamina della polemica fra stoici e aristotelici sulla questione. I più importanti testi del medioplatonismo e cioè il *Didascalico* di Alcino (o secondo alcuni studiosi, come in questo caso, Albino) e il *De Platone* di Apuleio sono stati tradotti rispettivamente presso la casa editrice Abete di Roma e Rusconi di Milano. Di Numenio di Apamea edizione dei frammenti con traduzione francese di Eduard Des Places (Parigi, Les Belles Lettres, 1973). Gli estratti dell'opera di Celso contro i cristiani si trovano sia separatamente (Milano, Adelphi, 1987) sia nella recente traduzione italiana del *Contro Celso* di Origene (Brescia, Morcelliana, 2000).

Per quanto concerne infine le opere del giudaismo ellenistico, la traduzione italiana dei trattati filosofici ed esegetici di Filone sta avendo luogo presso l'Editore Rusconi e di Giuseppe Flavio sono disponibili in italiano *La guerra giudaica* (Mondadori) e le *Antichità giudaiche* (UTET). Per la letteratura giudaica alessandrina (Aristobulo, Aristeo, il *IV Maccabei*,

pseudo Focilide ecc.) vi è un'ampia traduzione di testi in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. V (opera di L. Troiani, Brescia, Paideia, 1997). I testi principali dell'apocalittica sono tradotti in italiano a cura di P. Sacchi e collaboratori nei volumi I-II della medesima opera, editi da UTET, Torino