

Biblioteca@SWIF

Readings / Classici

ISSN - 1126-4780

*Il Manuale di Epitteto*

Introduzione, note e  
appendici storiche di S. Soleri

Traduzione di M. Falco



## IL MANUALE DI EPITTETO

Il *Manuale*, scritto da Arriano di Nicomedia, è un classico della storia della filosofia. Si tratta di un testo breve e di agevole lettura. Esso fu concepito allo scopo di presentare in forma sintetica il pensiero di Epitteto, filosofo di origine frigia il quale, condotto a Roma come schiavo, aderì allo Stoicismo ed in seguito fondò una scuola che divenne famosa in tutto l'Impero. La sua natura di «prontuario filosofico» fa del Manuale un testo estremamente efficace per chi è alla ricerca di un criterio di orientamento etico nelle questioni della vita quotidiana. Il lettore moderno troverà sicuramente interessante il tentativo, che è poi lo scopo principale della filosofia di Epitteto, di fornire gli strumenti per una corretta valutazione delle nostre rappresentazioni. In una civiltà dominata dal culto dell'immagine, appare di straordinaria attualità il richiamo costante di Epitteto a considerare ciò che ci appartiene veramente e ciò che invece ci è estraneo.

**Monica Falco** è laureata in Lettere Classiche all'Università di Pisa, con una tesi su Esiodo. Insegna greco e latino al liceo classico di Ventimiglia (Imperia).

**Sandro Soleri** è laureato in Filosofia ed insegna nei licei di Sanremo e Ventimiglia. Si occupa di tematiche logico-gnoseologiche e di recente ha pubblicato uno studio su Wittgenstein (*Note al Tractatus logico-philosophicus*, Bibliopolis, 2003).

Bibliotec@SWIF - Readings/Classici  
Collana diretta da  
Enzo Rossi, Gian Maria Greco, Luciano Floridi

*Il Manuale di Epitteto*, introduzione, note e appendici storiche di Sandro Soleri, traduzione di Monica Falco, SWIF Readings/ Classici, 2004, ISSN 1126-4780, [http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto\\_SWIF.pdf/](http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto_SWIF.pdf/)

Introduzione, note e appendici storiche: © Sandro Soleri 2004. Traduzione: © Monica Falco 2004. Realizzazione editoriale: © SWIF 2004.

SWIF - Sito Web Italiano per la Filosofia  
Edizioni Digitali di Filosofia  
URL: <http://www.swif.it/>  
Registrazione ISSN n. 1126-4780



Tutti i diritti riservati.  
È consentita la copia per uso esclusivamente personale.  
Ciascuna copia dovrà riportare la presente pagina, contenente le indicazioni sul copyright.  
Sono consentite, inoltre, le copie a titolo di cronaca, studio, insegnamento, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è vietato l'utilizzo senza il permesso di autori o autrici. Si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito  
Bibliotec@SWIF: [http://www.swif.it/biblioteca/info\\_copy.php](http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php).

SWIF Readings/Classici

*Epitteto*

# **MANUALE**

Traduzione  
di Monica Falco

Introduzione, note e appendici storiche  
di Sandro Soleri

2005

SWIF - Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione n. ISSN 1126-4780

Volume Supplementare 1



## INDICE

INTRODUZIONE AL TESTO	7
Note all'introduzione	28
Rigraziamenti e nota alla presente edizione	32
MANUALE (ENCHEIRIDION)	33
Note critiche	58
APPENDICI STORICHE	73
1. Vita e opere di Epitteto	73
2. Le origini della dottrina di Epitteto	77
2.1. Socrate	78
2.2. Antistene e la tradizione cinica	82
2.3. Lo stoicismo antico	86
2.4. La diffusione della filosofia a Roma	95
Note alle appendici storiche	104
BIBLIOGRAFIA RAGIONATA	109

## INTRODUZIONE AL TESTO

**I**l *Manuale* (in greco: *Encheiridion*) è una raccolta che condensa in 53 brevi capitoli il nucleo essenziale del pensiero di Epitteto che troviamo esposto, in modo più ampio e ragionato, nei quattro libri superstiti delle *Diatribes* redatti da Arriano di Nicomedia.

Lo scopo di quest'opera (anch'essa scritta da Arriano) era probabilmente quello di fornire ai seguaci della filosofia di Epitteto una serie di precetti da fissare nella memoria e da utilizzare come guida dei nostri giudizi sulle vicende della vita quotidiana.

Sappiamo che Epitteto raccomandava ai propri discepoli una sorta di esame di coscienza allo scopo di inquadrare ogni azione compiuta nel corso della giornata alla luce dei principi appresi: «Bisogna avere sottomano ogni giudizio di cui si abbia bisogno [...] Non accogliere il sonno sui delicati occhi / prima di aver ben riflettuto a ciascuna delle azioni compiute durante la giornata/ In che cosa ho errato? Che cosa ho fatto? A quale dovere ho mancato? / Comincia da lì e prosegui l'esame; e, poi, / biasima quel che hai fatto di basso, e gioisci per ciò che hai fatto di buono<sup>1</sup>». A questa esigenza risponde appunto il *Manuale*, che già nel titolo richiama la sua natura di *prontuario* filosofico: *Encheiridion* significa infatti letteralmente: «ciò che sta in mano o ciò che è a portata di mano<sup>2</sup>».

Nella redazione dell'opera Arriano non seguì un criterio sistematico ma si limitò a selezionare alcuni degli elementi più significativi delle *Diatribes* e ad esporli in forma sintetica senza troppo badare all'ordine logico delle osservazioni. Il risultato è un percorso che privilegia le questioni di natura etica e lascia sullo sfondo alcune premesse che nelle *Diatribes* avevano invece maggior risalto (ad esempio i temi di natura religiosa, le analisi riguardanti l'anima e l'ordine della natura, le questioni logiche).



Il *Manuale* possiede comunque una compiutezza formale e una dignità letteraria di cui è testimonianza lo straordinario successo di pubblico goduto nel corso dei secoli. In questa introduzione cercheremo di illuminare alcuni temi centrali dell'opera ricostruendo il loro nesso con le analisi contenute nelle *Diatrìbe*.

Il *Manuale* potrebbe essere descritto come un trattato di difesa personale che mira a garantire all'individuo la felicità e la libertà per mezzo dell'eliminazione delle passioni. In questo senso, la filosofia che in esso è esposta va intesa come una medicina (*pharmakon*) che preserva l'anima da ogni turbamento che potrebbe derivarle dall'influenza del mondo esterno. Lo scopo fondamentale del *Manuale* di Epitteto consiste nell'insegnare a stabilire un corretto punto di vista sulle cose, vale a dire a trovare la giusta prospettiva secondo la quale inquadrare i fatti del mondo. Se si è in grado di raggiungere tale punto di vista si è liberi, altrimenti si è schiavi.

«L'anima è come un catino pieno d'acqua; e il raggio di luce che cade sopra l'acqua sono le rappresentazioni.

Quando, dunque, l'acqua è mossa, sembra che anche il raggio di luce sia mosso, ma, in realtà, non lo è<sup>3</sup>».

Il mondo esterno ha una rilevanza per noi soltanto in quanto immagine presente alla coscienza. Noi, infatti, non conosciamo le cose in se stesse, ma abbiamo a che fare solo con le nostre *rappresentazioni* delle cose; e le rappresentazioni possono essere adeguate o inadeguate, corrette o scorrette, a seconda delle condizioni in cui si trova la superficie riflettente sulla quale esse prendono forma: il nostro compito consiste nel mantenere l'anima in una condizione di serenità e di calma che le consenta di

rispecchiare in modo neutrale quanto le proviene dall'esterno sotto forma di immagine. Come possiamo raggiungere questo obiettivo? Scegliendo di giudicare ogni evento per mezzo della parte egemone della nostra anima, vale a dire la ragione<sup>4</sup>.

La gnoseologia stoica aveva individuato nell'*assenso* la fonte dell'unica forma di libertà concessa all'uomo. Il soggetto conoscitivo si rappresenta il mondo per mezzo di immagini, e il mondo è una totalità ordinata dominata in ogni sua parte da una concatenazione necessaria di cause ed effetti determinata da un Fato immutabile. Sembrerebbe dunque che in nessun caso e a nessun livello sia possibile inserire una via di fuga dal legame necessario che lega un evento all'altro. Ma noi abbiamo il potere di sospendere l'assenso alle nostre rappresentazioni spezzando di fatto, almeno a livello psicologico, la catena delle cause. In questo, appunto, risiede la libertà di cui gode il soggetto conoscitivo. Se la concessione dell'assenso alle rappresentazioni non fosse in potere dell'uomo, anche a livello conoscitivo si realizzerebbe quel rigido ingranare degli eventi tra loro che caratterizza i fatti del mondo; la libertà dell'assenso consente invece di porre gli ingranaggi della nostra facoltà conoscitiva in posizione di *folle* in attesa di collegarli nel modo più conveniente ed adeguato. Due sono le possibilità che a questo punto si pongono di fronte al soggetto: inserire le rappresentazioni in collegamento con la razionalità oppure lasciarsi dominare da esse innescando una reazione immediata di tipo emotivo. Se scegliamo il secondo tipo di circuito saremo travolti dalle nostre rappresentazioni e soffriremo di passioni come la paura, l'odio, l'amore, l'invidia, ecc (che sono, nella loro essenza, null'altro che giudizi inadeguati). Se invece attiveremo il controllo della razionalità allora giudicheremo in modo obiettivo le rappresentazioni e realizzeremo quella condizione di serenità dell'anima indispensabile alla vita sere-

na ed equilibrata<sup>5</sup>.

L'atto fondamentale mediante il quale la ragione pone le premesse per l'esercizio di una condotta di vita virtuosa è la distinzione (*diairesis*) tra ciò che è propriamente nostro e ciò che invece non ci appartiene ed è perciò estraneo. Il *Manuale* di Epitteto si apre appunto ricordando che esiste una partizione essenziale tra due livelli della realtà: quello dell'interiorità del soggetto, cui appartengono tutte le sue operazioni interne (giudizi, desideri, volizioni, etc.), e quello degli accadimenti esterni, su cui il soggetto non ha alcun potere.

«Tra le cose che esistono al mondo, alcune sono in nostro potere, altre no. Dipendono da noi un'opinione, un desiderio, un impulso, un rifiuto e, in una sola parola, quanti sono i nostri atti. Non sono invece in nostro potere il corpo, i beni, la reputazione, le cariche e, per dirlo in una parola, quante non sono nostre azioni. Le cose che dipendono da noi sono per natura libere, non impedito, limpide, quelle che invece non sono in nostro potere sono prive di forza, schiave, piene di ostacoli, estranee».

Nel momento in cui tale distinzione viene fatta nostra per mezzo di una scelta consapevole noi guadagniamo il fondamento della corretta valutazione di ogni rappresentazione: ogni cosa esterna all'io dovrà infatti essere considerata da questo momento come *indifferente* perché estranea e imm modificabile per mezzo del proprio volere. Gli eventi di cui si compone il mondo andranno perciò valutati nel loro valore di semplici immagini (rappresentazioni presenti alla coscienza) *neutre* rispetto a qualsiasi prospettiva di valore. Interpretati così, la morte, le malattie, i giudizi altrui e in generale ogni accadimento che ci occorra nella vita quotidiana non scateranno automaticamente una reazione emotiva

di avversione o di desiderio ma saranno congelati nella coscienza come semplici rappresentazioni su cui esercitare il giudizio razionale.

«Dunque senz'altro di fronte ad ogni rappresentazione che ti colpisca per la sua asprezza allenati a dire: “Sei solo una rappresentazione e non sei affatto ciò che sembri in apparenza”. Poi esaminala molto attentamente con i criteri che hai, e soprattutto con questo come primo: è in relazione con le cose che sono in nostro potere o con quelle che non lo sono; e se è in relazione con qualcosa fra quelle che non sono in nostro potere, sia subito chiaro questo: “Non mi riguarda”<sup>6</sup>».

Il bene ed il male, insomma, non riguardano le cose in sé ma solo ed esclusivamente i nostri giudizi su di esse. Epitteto può così affermare che non sono i fatti in sé a turbare gli uomini, bensì i giudizi che essi esprimono sui fatti<sup>7</sup>. E questi giudizi saranno adeguati o inadeguati (corretti o scorretti) a seconda della prospettiva che scegliamo di assumere in merito ai fatti, vale a dire in funzione della scelta di giudicare gli eventi tenendo conto della *diairesis* oppure facendone a meno.

Questa scelta prospettica è chiamata da Epitteto *prohairesis*, termine che significa appunto «scelta», «preferenza», «proposito», «motivo», ma che può anche essere inteso più in generale come «modo di comportarsi nella vita», «modo di pensare», «linea di condotta». La scelta cui si riferisce la nozione di *prohairesis* non va dunque identificata con la volizione particolare di questa o di quell'altra cosa bensì con *la scelta fondamentale che è a condizione di tutte le altre che possono essere compiute nel corso dell'esistenza*. La *prohairesis* (usualmente tradotta con l'espressione: «scelta morale») è perciò da intendersi come una pre-scelta, un orientamento di fondo che consiste nella decisione di adottare una

determinata prospettiva di giudizio sul mondo e sulla vita<sup>8</sup>.

Nelle *Diatribes*, la *prohairesis* viene descritta come una facoltà gerarchicamente superiore a tutte le altre, assolutamente libera e indipendente, cui ogni altra facoltà è sottomessa.

«Tu non sai che il giudizio si vince da se stesso e non è vinto da altro: la scelta morale niente può vincerla; essa sola può vincersi<sup>9</sup>».

La *prohairesis* è precisamente la «facoltà che usa le rappresentazioni» (afferenti alla coscienza attraverso i cinque sensi): «Essa sola ha la vista acuta e abbraccia con lo sguardo tutte le altre nel loro singolo valore e se stessa<sup>10</sup>». Questi caratteri (in particolare, la preminenza gerarchica e la capacità di autoesaminarsi) sono quelli tradizionalmente attribuiti all'*egemonico*, vale a dire alla facoltà razionale, e ci inducono ad identificare la *prohairesis* con la ragione. In questo senso Epitteto può presentare la *prohairesis* come l'essenza stessa dell'uomo, ciò che lo caratterizza più intimamente quale essere pensante: «Esamina chi sei. Innanzitutto un uomo, cioè un essere che non ha in suo possesso niente superiore alla scelta morale, che ad essa sottomette tutto il resto e che mantiene la scelta morale al riparo dalla servitù e dalla sottomissione<sup>11</sup>».

Anteriormente alla scelta morale (*prohairesis*) non è nemmeno possibile stabilire una distinzione tra il bene ed il male: «L'essenza del bene consiste in un certo orientamento della scelta morale; quella del male consiste, anch'essa, in un certo orientamento della scelta morale<sup>12</sup>»; «Dove si trova il bene? Nella scelta morale. Dove si trova il male? Nella scelta morale. Dove si trova ciò che non è né l'uno né l'altro? Negli oggetti che non dipendono dalla scelta morale<sup>13</sup>».

Che cosa sono dunque, il bene ed il male? Essi

non sono proprietà degli oggetti o dei fatti di cui si compone il mondo perché nel mondo tutto è come è e tutto risponde alle finalità stabilite dalla divinità con la sua provvidenza. Bene e male sono riferibili soltanto ai nostri atti. La nostra *prohairesis*, allora, può essere buona o cattiva a seconda che aderisca e si conformi alla diairesis oppure assuma come principi dell'agire scopi mondani quali gli onori, la ricchezza, i piaceri, e via dicendo. La cattiva disposizione della *prohairesis*, secondo Epitteto, dipende dalla *prohairesis* stessa: «E la scelta morale, che cosa può per natura impedirli? Nessuno degli oggetti che non dipendono dalla scelta morale: essa stessa si impedisce quando è fuorviata. Perciò, da sola diventa vizio o virtù<sup>14</sup>».

L'identificazione tra *prohairesis* e facoltà razionale trasforma così l'opposizione tra virtù e vizio, e tra il bene e il male, in un fatto interno alla ragione, dipendente dalla qualità del suo orientamento di fondo e conseguentemente dei suoi giudizi. In sé, il vizio è nient'altro che un giudizio inadeguato e consiste nel fatto che la ragione non compie tutti i passi necessari a chiarire l'essenza delle cose.

«Che cosa vuol dire “ladri” e “delinquenti”? Che sono fuori strada riguardo ai beni e ai mali. Bisogna dunque adirarsi con loro o non piuttosto compiangere? Mostra loro l'errore, e vedrai come si allontanano dalle loro colpe. Ma, se non hanno gli occhi ben aperti, non hanno niente di superiore a quel che pare loro<sup>15</sup>».

Questa impostazione segna un'adesione marcata ai motivi dell'intellettualismo etico socratico: il male deriva sempre da un uso scorretto della nostra facoltà di giudicare, è l'assenso erroneamente concesso ad una certa rappresentazione. Chi compie il male agisce dunque seguendo una rappresentazione errata, compie cioè il male credendo di fare il bene.

«Quando, dunque, uno assente al falso, sappi che non voleva assentire al falso; ogni anima, infatti, come dice Platone, è privata della verità suo malgrado; il fatto è che quello ha preso il falso per vero. Orsù, nella sfera delle azioni, che cos'abbiamo di analogo a quel che, in questo caso, è il vero e il falso? Il dovere e il contrario del dovere, l'utile e il disutile, ciò che mi concerne e ciò che non mi concerne [...].

Un uomo, pertanto, non può ritenere che una cosa gli sia utile, senza sceglierla? *Non può*. E come si spiegano le parole di Medea: *So bene quali mali sto per fare, ma il tumulto del mio cuore è più forte del mio volere?*<sup>16</sup>

Il fatto è proprio questo, compiacere il suo animo in tumulto e vendicarsi dello sposo, Medea crede più utile che salvare i figli.

*Sì, ma si è sbagliata*. Mostrale con evidenza che si è sbagliata, e non lo farà; ma, finché non glielo mostri, a cos'altro può andar dietro, se non a quel che le pare vero?<sup>17</sup>».

Nell'uomo è presente un'idea innata (prolessi, prenozione) di ciò che è bene e nessuno sceglie il male volontariamente. Il disaccordo tra gli uomini sulle questioni riguardanti il bene ed il male nasce semplicemente perché non si applicano uniformemente le prenozioni innate ai casi particolari che di volta in volta si presentano al giudizio:

«Le prenozioni sono comuni a tutti gli uomini; e tra di esse non c'è contraddizione. Chi di noi, infatti, non riconosce che il bene è utile, che è degno d'essere scelto e che bisogna cercarlo e perseguirlo in ogni occasione? Chi di noi non riconosce che il giusto è bello e conveniente? Quando, allora, nasce la contraddizione? Quando si applicano le prenozioni ai casi particolari; se uno dice: *Si è comportato bene, è un prode*, e un altro: *No, è uno scer-*

*vellato*. Da questo deriva che gli uomini si contraddicono reciprocamente. In tal modo si contraddicono Ebrei, Siri, Egiziani e Romani, non già sul fatto che il santo deve essere onorato più di ogni altra cosa e ricercato in ogni circostanza, ma sulla questione se sia santo o meno il mangiare carne di porco<sup>18</sup>».

Il richiamo continuo alla necessità di fornire giudizi adeguati sulle rappresentazioni chiama inevitabilmente in causa il ruolo della logica. «Il primo e maggior compito del filosofo consiste nel sottoporre a prova le rappresentazioni, nel discernerele e non accettarne nessuna che non sia stata sottoposta a prova<sup>19</sup>». La logica è lo strumento per connettere correttamente le rappresentazioni (in sé né vere né false: verità e falsità risiedono nei nostri giudizi). È in questa sua opera di sorveglianza critica sul *lògos* e di strutturazione del giudizio che la logica dimostra la propria indispensabilità<sup>20</sup>. Epitteto mostra dunque un interesse per le questioni logiche che segna un netto distacco rispetto alla tradizione cinica. La logica fissa le regole e le misure di riferimento in base alle quali diviene possibile distinguere le cose e separare il vero dal falso:

«È per questo motivo, credo, che si prepone la logica alle altre discipline; e, allo stesso modo, se si tratta di misurare del grano, si comincia con l'esaminare la misura. Perché, se non definiamo innanzitutto che cosa è un moggio e, poi, che cos'è una bilancia, come potremo riuscire a misurare o a pesare qualcosa?

E, in questo caso, se non avremo imparato con precisione il criterio che serve a misurare le altre cose e con cui le conosciamo tutte, potremo avere una conoscenza precisa di qualcuna di esse? E come sarebbe possibile? Sì, *ma il moggio è un pezzo di legno, ed è infecondo*. Ma consente di misu-

rare il grano. *Anche la logica è infeconda.* Questo, poi, lo vedremo. E anche se lo si concedesse, è sufficiente che essa sia in grado di distinguere e di esaminare tutte le altre cose e, per così dire, di misurarle e di pesarle. Chi dice queste cose? Solo Crisippo, Zenone e Cleante? Antistene non le dice? E chi è l'uomo che ha scritto: *Il principio dell'educazione consiste nell'esame delle parole?* Non dice così anche Socrate? E a proposito di chi Senofonte scrive che cominciava dall'esame delle parole per cercare cosa ciascuna significasse?<sup>21</sup>».

Senza la logica non saremmo in grado di valutare le nostre rappresentazioni e allora agiremmo a caso senza poter distinguere il vero dal falso, il bene dal male. È pur vero, però, che la logica dev'essere funzionale al progresso morale e dunque essa va studiata non per se stessa ma solo in quanto è condizione del discorso etico. Se perciò qualcuno tentasse di sostituire una dimostrazione logica all'esempio di una vita buona dovrebbe sentirsi rispondere: «Questo è lo strumento di misura, schiavo; non è l'oggetto da misurare<sup>22</sup>».

Nei termini dell'indagine contemporanea, si può osservare a questo proposito che la posizione di Epitteto tende a delegittimare ogni indagine di natura meta-etica e a concentrarsi esclusivamente sull'aspetto normativo dell'etica. A rendere superfluo il costituirsi di un livello autonomo di indagine sui principi primi della morale vale certamente l'idea che i principi in questione, come s'è detto, sono innati e comuni ad ogni individuo. È inoltre rilevante il fatto che Epitteto indichi nella logica formale lo strumento operativo che consente di definire le questioni di natura morale: in contrasto con uno degli assunti più tipici delle teorie contemporanee, Epitteto ritiene che l'etica non costituisca una forma di sapere separato e autonomo, dotato di un proprio paradigma di razionalità distinto da quello

che caratterizza altri campi d'indagine (ad esempio, la descrittività propria del sapere scientifico). In questo senso, la posizione di Epitteto risulta conflittuale non soltanto con il rifiuto di attribuire all'etica lo *status* di scienza (si pensi all'emotivismo di Ayer, secondo cui le proposizioni etiche non comunicano un sapere ma si limitano a veicolare le emozioni e i sentimenti del soggetto che le enuncia); ma altresì con quegli orientamenti che tentano di assegnare alle riflessioni di natura morale una forma peculiare di razionalità «depotenziata» che ne garantisca la legittimità distinguendola da altre forme di sapere «forte» (è il caso dell'intuizionismo di Moore e del recupero della distinzione aristotelica tra scienze teoretiche e scienze pratiche che caratterizza un ampio settore degli studi contemporanei). La logica, secondo Epitteto, definisce i criteri che valgono per il giudizio sia riguardo al vero e al falso, sia riguardo al bene ed al male; ed essa esaurisce il suo compito nel momento in cui fornisce l'indispensabile strutturazione al nostro giudizio consentendoci di articolare in forma sistematica e consequenziale i principi innati riguardanti il bene ed il male. Se dunque accettiamo che compito della meta-etica sia:

1. l'analisi della «logica» degli enunciati morali;
2. l'analisi delle «condizioni di possibilità dell'argomentazione razionale in etica»;
3. l'identificazione preliminare di «ciò che è comune a tutti i punti di vista etici in quanto etici, per eventualmente passare a sottoscrivere una determinata etica a preferenza di tutte le altre<sup>23</sup>»

allora la posizione di Epitteto rende superflua l'accezione 1 perché la logica che governa gli enunciati morali è *la stessa* che governa ogni altro enunciato; rende superflua 2 perché, in generale, le condizioni di possibilità dell'argomentazione razionale (le regole logiche) sono ingiustificabili (vedi a questo proposito quanto esposto in Appendici storiche 2.3



ed in particolare la nota 149); vanifica l'accezione 3 perché, essendo le nozioni morali *innate*, esse non necessitano di fondazione né sono concepibili etiche *alternative* l'una all'altra.

Se appare chiaro il ruolo della logica nel suo rapporto con il campo dell'etica, rimane ancora da chiarire quali proprietà possiedano i giudizi *adeguati* sulle rappresentazioni. È possibile indicare una forma caratteristica comune ad ognuno di essi? Se prendiamo gli esempi contenuti nel § 44 del *Manuale* possiamo notare che Epitteto raccomanda un'analisi degli enunciati che tende a ridurre un giudizio di valore sulle cose esterne ad una semplice descrizione di fatti.

«Sono incoerenti queste affermazioni: Sono più ricco di te, quindi sono superiore a te, Sono più eloquente di te, quindi sono superiore a te. Queste affermazioni invece sono maggiormente persuasive: Sono più ricco di te, quindi il mio patrimonio è superiore al tuo, Sono più eloquente di te, quindi il mio modo di parlare è superiore al tuo. Tu, invero, non sei né patrimonio, né modo di parlare».

La proposizione: «Sono più ricco di te, quindi ti sono superiore» contiene implicitamente un giudizio di valore che assegna alla ricchezza un grado gerarchico superiore alla povertà; nella forma in cui è espressa essa risulta «incoerente» perché la conclusione contiene più di quanto è consentito inferire dalla premessa. Se analizzata correttamente, però, la proposizione si riduce ad una descrizione che stabilisce una semplice equivalenza di significato tra il primo enunciato («Sono più ricco di te») e l'asserzione: «Il mio patrimonio è superiore al tuo»; in questa forma, essa non contiene nulla che assomigli ad una valutazione e il suo contenuto non risulta più sviante. Un altro esempio: anche il giudizio

che vuole la morte terribile è un giudizio di valore.

Esso perde però ogni connotazione negativa quando ci si chiarisce il «che cos'è» della morte e si fornisce una definizione di essa. «È venuto il momento di morire. Perché dici "di *morire*?" Non farne una tragedia, ma di' le cose come stanno: è venuto il momento per la materia di ritornare nuovamente agli elementi di cui è costituita. E che c'è di tremendo in ciò?<sup>24</sup>». Se dunque definiamo e descriviamo la morte come una naturale separazione degli elementi corporei la nostra considerazione di essa si spoglia di quegli elementi emotivi che ce la facevano giudicare negativamente. Ancora un esempio: «Uno si lava velocemente: non dire che si lava male, ma che si lava in fretta. Un altro beve molto vino: non dire che beve male, ma che beve molto. Infatti prima di discernere la sua opinione, come sai se è male? Così non ti accadrà di ricevere le rappresentazioni catalettiche di una cosa ed esprimere assenso ad un'altra<sup>25</sup>».

Anche in questo caso, il giudicare correttamente implica che alla valutazione debba sostituirsi la pura e semplice descrizione. In modo analogo si sarebbe espresso Marco Aurelio:

«Come le vivande cotte e altri commestibili del genere bisogna rappresentarli quali il cadavere di un pesce, di un uccello o di un porcellino; e il Falerno quale succo d'uva; e la porpora quale peli di pecora bagnati nel sangue d'una conchiglia; e il coito quale lo sfregamento d'un budellino e l'emissione di un po' di muco accompagnato da uno spasimo; e queste rappresentazioni, così come sono, colgono a fondo l'essenza delle cose e le mostrano nella loro realtà: così bisogna comportarsi in ogni occasione della vita, ponendo le cose a nudo, quando ci si presentano troppo seducenti, scorgerne la bassezza e spogliarle di quella popolarità di cui si fan belle<sup>26</sup>».

Un giudizio adeguato sulle nostre rappresentazioni è sempre caratterizzato da una forma di questo tipo: esso è una descrizione o una definizione delle cose così come si presentano al nostro sguardo nella loro nudità, indipendentemente da quel *colore* che si aggiunge alla rappresentazione quando giudichiamo gli eventi esterni nella prospettiva del bene e del male.

Si può osservare che questa *traducibilità* degli enunciati valutativi in forma descrittiva sarebbe divenuta, nella filosofia del Novecento di orientamento analitico, lo strumento per mostrare l'irrelevanza etica di un mondo ridotto ad un puro insieme di fatti. Si prenda ad esempio la seguente affermazione di Wittgenstein:

«Ogni giudizio di valore relativo è una pura asserzione di fatti e può quindi essere espresso in una forma tale da perdere del tutto l'aspetto di un giudizio di valore. Invece di dire: "Questa è la via giusta per Granchester", avrei potuto dire altrettanto bene: "Questa è la via giusta che dovete percorrere se volete raggiungere Granchester nel più breve tempo possibile". "Quest'uomo è un buon corridore" significa solo che percorre un certo numero di chilometri in un certo numero di minuti, ecc. Ora, io voglio affermare che, mentre si può mostrare come tutti i giudizi di valore relativo siano pure asserzioni di fatti, nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto<sup>27</sup>».

L'idea di Wittgenstein è che un enunciato di valore, una volta ridotto alla sua vera forma (che è appunto quella descrittiva) perde la sua connotazione originaria e diventa inservibile per l'etica. La tesi di Epitteto è invece diametralmente opposta: la riduzione del giudizio al paradigma descrittivo, infatti, possiede una rilevanza etica fondamentale perché

consente di guadagnare nei confronti delle cose esterne quella imperturbabilità che costituisce il fine principale della valutazione morale.

La rappresentazione delle cose esterne richiede dunque, per essere adeguata, di non caricare la raffigurazione di elementi ad essa estranei. Questo accade però inevitabilmente quando trascuriamo di affidare il giudizio sulle cose esterne alla ragione. In questo caso noi siamo travolti dal significato immediato delle rappresentazioni e subiamo le passioni che si accendono nei confronti delle cose, prime fra tutte il desiderio e l'avversione. In questo senso, le passioni sono vere e proprie malattie dell'anima che bisogna estirpare. «Quando, dunque, vedi uno sbiancare in volto, come il medico in base al colorito del malato conclude: Quest'uomo soffre di bile, quest'altro di fegato, ugualmente concludi anche tu: Quest'uomo soffre di desideri e di avversioni, non sta bene, ha un'inflammatione<sup>28</sup>». Da cosa si originano le passioni? Dal fatto che tentiamo di modificare il corso degli eventi dimenticando che le cose esterne non sono in nostro potere bensì sono regolate da una necessità con la quale non possiamo interferire. «L'affezione non si verifica altrimenti che quando si è frustrati nei propri desideri o si incorre in ciò che si avversa<sup>29</sup>». E l'affezione è uno stato di passività dell'anima e di turbamento continuo dovuto all'impossibilità che il mondo esterno si adegui alla nostra volontà. L'unico rimedio a questo stato di cose è tornare a far prevalere i giudizi della ragione, vale a dire sostituire la descrizione alla valutazione; come avrebbe detto Spinoza, infatti, «un affetto che si presenta come passione cessa di essere tale non appena ci formiamo di esso un'idea chiara e distinta<sup>30</sup>».

Spegnere la facoltà desiderativa è anche l'unico mezzo per realizzare la nostra libertà: infatti «non è con l'ottenimento di ciò che si desidera che si consegue la libertà, bensì con la rimozione del deside-

rio<sup>31</sup>». Non desiderando le cose che non sono in nostro potere, giudicandole indifferenti, non saremo turbati e allo stesso tempo ci sganceremo dal controllo che gli altri individui esercitano su di noi: coloro i quali possiedono i beni materiali, infatti, diventano nostri padroni nel momento in cui noi desideriamo quei beni<sup>32</sup>.

«Volete vivere in preda al timore, in preda alla pena, in preda al turbamento? *Per Niente!*. Dunque, né nel timore, né nella pena, né nel turbamento si è liberi; ma chi si è distaccato dalle pene, dalle paure e dal turbamento, costui per la medesima via, si è pure staccato dalla servitù<sup>33</sup>».

A testimonianza dell'importanza attribuita da Epitteto al tema della libertà, è stato notato che i termini "libero" e "libertà" compaiono nelle *Diatrìbe* per ben 130 volte<sup>34</sup>. Epitteto, però, intende sempre questi termini nell'accezione dell'assenza di impedimenti e di coazioni esterne, non come libertà di fare quel che si vuole. Ciò è in fondo inevitabile dato che l'affermazione della libertà di indifferenza risulterebbe in contrasto con quella di un mondo regolato dalla legge del Fato e dal quale sono perciò banditi il caso e la contingenza. Si potrebbe dire, ribaltando un celebre motto, che nell'universo quale è concepito dalla tradizione stoica *nessuno* è artefice del proprio destino. La libertà di cui parla Epitteto consiste semplicemente nel dominio di sé e nella serena accettazione dell'inevitabile: l'unica iniziativa concessa all'uomo, infatti, è quella di riconoscere razionalmente la necessità del tutto e di adeguarvisi nei giudizi e nell'agire.

Per la sensibilità moderna, tale concezione può forse apparire eccessivamente limitante e riduttiva, ma è l'unica coerente con le premesse assunte da Epitteto. L'individuo, nel cosmo stoico, è semplicemente una parte della totalità e svolge un

ruolo solo in quanto membro di questo insieme ordinato. La libertà di cui ci parla Epitteto assomiglia in questo senso a quella di un ingranaggio che prende coscienza di sé e, comprendendo che non può impedire il suo movimento solidale con tutti gli altri ingranaggi della macchina cui appartiene, accetta il proprio ruolo senza aspirare ad un'autonomia che di fatto risulta impossibile ed impensabile. Detto altrimenti: nessuno può modificare l'ordine del mondo, ma ognuno ha in proprio potere la capacità di modificare il suo giudizio su di esso. Perciò Epitteto raccomanda:

«Non desiderare che gli avvenimenti accadano come vuoi, ma desidera che avvengano come si verificano e sarai sereno<sup>35</sup>».

«Non bisogna dirigere gli eventi, ma seguirli<sup>36</sup>».

«Se vuoi sei libero; se vuoi, non rimprovererai nessuno, non ti lamenterai di nessuno, e tutto avverrà secondo il tuo volere e, contemporaneamente, secondo il volere di Dio<sup>37</sup>».

L'accettazione del Fato viene così a caricarsi di un forte sentimento religioso: adeguarsi all'ordine necessario delle cose significa adeguarsi alla volontà di Dio, identificarsi con quanto da lui stabilito per mezzo della sua Provvidenza. «Schiavo, vuoi qualche altra cosa, se non ciò che è meglio? E c'è qualche altra cosa migliore di quel che Dio vuole?<sup>38</sup>». Da questo punto di vista, il tentativo di sottrarsi al proprio destino trasforma automaticamente la propria condizione esistenziale in una prigione: «E qual è dunque la punizione per quelli che non sanno accettare le situazioni? Il trovarsi appunto nello stato in cui si trovano.

Uno è scontento di essere solo? Rimanga nel suo isolamento. Un altro è scontento dei genitori? Sia perciò un figlio cattivo e si affligga. Un altro ancora è scontento per i figli? Sia un cattivo padre.

«Caccialo in prigione». Quale prigione? Il luogo in cui si trova ora, perché vi si trova suo malgrado. Infatti, dove uno si trova suo malgrado, lì è la sua prigione. Così, nel caso di Socrate, non era in prigione, perché vi stava di buon grado<sup>39</sup>».

Posto che bisogna rimuovere il concetto di bene e di male dalle cose che non sono in nostro potere e trasferirlo alle cose che dipendono da noi, e unicamente a quelle<sup>40</sup>, rimane ancora da chiarire a quale condotta di vita debba uniformarsi il saggio in relazione ai doveri sociali. Cariche, onori, patria, amici e famiglia sono tutte cose esterne sulle quali non abbiamo potere e che pertanto vanno considerate come indifferenti; ciò tuttavia non comporta che si debba adottare un atteggiamento passivo di rinuncia e di equivalenza di tutte le scelte riguardo a questi beni apparenti. Epitteto raccomanda di usare tutte queste cose con proprietà: «Le cose esterne sono indifferenti, mentre l'uso di esse non è indifferente<sup>41</sup>». È necessario, cioè, unire alla imperturbabilità un atteggiamento di sollecitudine verso le cose esterne, badare ad usarle correttamente pur senza attaccarci ad esse o dipendere da esse. Lo stesso vivere è indifferente, ma non è indifferente l'uso che si fa della vita (si può infatti vivere bene o male).

«E che, si deve usare di queste cose negligen-  
temente? Per niente! Tale atteggiamento, in-  
fatti, è a sua volta male per la scelta morale e,  
quindi, contrario a natura. Bisogna servirsi  
delle cose con sollecitudine, perché l'uso non è  
indifferente e, insieme, con fermezza e impertur-  
babilità, perché la materia non ci importa [...].  
Bisogna, infatti, in tutto e per tutto, darsi da fa-  
re abilmente riguardo ad ogni cosa esterna, non  
nel senso di aderirvi, bensì, quale che essa sia, di  
dispiegare la propria abilità riguardo ad essa<sup>42</sup>».

La proposta di Epitteto consiste nel figurare un modello di esistenza in cui ognuno assume l'impegno di giocare nel modo più conveniente con le carte che il destino gli ha messo in mano. «Ricorda che sei attore di un dramma, ed è chi lo allestisce a stabilire di quale dramma: se lo desidera breve, di un dramma breve; se lo desidera lungo, di uno lungo; qualora desideri che tu sostenga la parte di un mendicante, cerca di recitare con bravura anche questa parte, e così per la parte di uno zoppo, di un magistrato, di un privato cittadino: infatti questo è il tuo compito: impersonare bene il personaggio assegnato; sceglierlo spetta ad un altro<sup>43</sup>». Su queste basi si possono giustificare come razionali e naturali anche i doveri imposti all'uomo dalle relazioni che si instaurano nella vita associata. «Non devo, infatti, essere impassibile come una statua, ma rispettare le relazioni naturali e acquisite, come un uomo pio, come un figlio, come un fratello, come un padre e come un cittadino<sup>44</sup>».

Tuttavia Epitteto non accetta di stabilire una distinzione tra le cose esterne allo scopo di attribuire ad *alcune* di esse il valore di beni (Epitteto rifiuta pertanto la dottrina dei *preferibili* sviluppata dalla media Stoà). Le cose esterne sono tutte indifferenti perché se così non fosse si verrebbe a stabilire una dipendenza da esse e sacrificheremmo la nostra tranquillità e felicità.

«Come si può affermare, allora, che degli oggetti esterni alcuni sono secondo natura ed altri contro natura? È come se fossimo indipendenti. Infatti, dirò, nel caso del piede, che è secondo natura che sia pulito; ma, se lo consideri come piede e come una cosa che non è indipendente, dovrà andare anche nel fango, camminare sulle spine, e a volte anche essere amputato per la salvezza del corpo tutto.

Se no, non sarà più un piede. Una considerazio-

ne analoga si deve fare anche per noi. Che cosa sei? Un uomo. Se ti consideri come essere indipendente, è secondo natura vivere fino alla vecchiaia, godere della ricchezza e avere buona salute. Ma se ti consideri come uomo e come parte di un tutto, a causa di questo tutto ti conviene ora ammalarti, ora navigare e correre pericoli, ora sopportare la povertà e, a volte, anche morire anzitempo. Perché ti adiri? Non sai che, preso indipendentemente dal resto, come quello non sarà più un piede, così neppure tu sarai un uomo?<sup>45</sup>».

Nel pensiero di Epitteto sussiste insomma un conflitto tra l'esigenza di garantire all'individuo una salvezza guadagnata per mezzo dell'isolamento dalla realtà esterna e l'esigenza di giustificare la dimensione sociale ed i legami naturali dell'uomo. E non è difficile constatare che quando si tratta di scegliere tra questi due poli è sempre la prima esigenza ad avere il sopravvento a spese della seconda. È pur vero che Epitteto include tra i doveri «di primaria importanza» azioni quali svolgere il proprio ruolo di cittadino, sposarsi, avere dei figli, prendersi cura dei genitori<sup>46</sup>. Tuttavia su questo punto le oscillazioni sono evidenti. Nel ritratto del filosofo cinico cui è dedicato il lungo capitolo III delle *Diatriche*, Epitteto afferma esplicitamente che famiglia, doveri privati e relazioni sociali sono d'impaccio al corretto svolgimento dell'attività di filosofo. La realizzazione della virtù impone infatti di essere pronti in qualsiasi momento ad abbandonare ogni cosa per salvare la propria tranquillità interiore. «Così anche nella vita, se ti sono dati, invece di una piccola radice o di una conchiglietta, una moglie o un figlio, nulla ti impedirà di tenerli; ma qualora il timoniere chiami, corri alla nave, dopo aver gettato tutte quelle cose, senza voltarti indietro<sup>47</sup>».

Per preservare la propria tranquillità interiore si dev'essere dunque disposti a sacrificare ogni legame

– anche quelli più forti- con quanto appartiene alla realtà esterna. Del resto, l'insistenza con cui Epitteto descrive la distanza che deve separare il saggio dall'uomo comune ha spesso un accento di "aristocratico" disprezzo per il volgo (si veda ad esempio il § 33 del *Manuale*) e rivela una scarsa adattabilità dei precetti contenuti nel Manuale alla fondazione di una morale sociale. In questo senso si misura tutta la distanza che corre tra la filosofia di Epitteto ed il messaggio cristiano: al precetto della carità e dell'amore del prossimo, tipici del Cristianesimo, si sostituiscono in Epitteto l'autosufficienza, l'imperturbabilità e l'indifferenza del saggio, il quale è immune da sentimenti "negativi" come la compassione.

A conti fatti, il modello etico proposto da Epitteto si rivolge ad un soggetto considerato sempre nel suo individuale isolamento; e la salvezza che ci viene promessa è sempre una salvezza individuale che risulta difficilmente conciliabile con la cura degli altri.



## NOTE

1 *Diatribes*, III, 10, 1-3. Epitteto cita un detto di Pitagora, Carmen Aur., in Mullach, *Fragm. Phil. Graec.*, I, pp. 195-196. Le citazioni dalle *Diatribes* che compaiono in questo testo sono tratte dall'opera: Epitteto. *Diatribes*, Manuale, frammenti, Introduzione a cura di G. Reale, traduzione e note di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano, 1982.

2 Angelo Poliziano, che tradusse in latino il Manuale, scrive nella sua dedica a Lorenzo de' Medici: «E poiché è bene tenere sempre a portata di mano questo libro, [Arriano] lo intitolò *Encheiridion*, il nome di un piccolo pugnale militare».

3 *Diatribes*, III, 3, 20-21.

4 Gli Stoici distinguevano nell'anima otto funzioni essenziali: i cinque sensi, più la facoltà generativa, la facoltà della parola e la ragione. Quest'ultima era chiamata «*egemònikon*» e costituiva l'elemento gerarchicamente superiore e dominante rispetto agli altri.

5 Cfr. Marco Aurelio (XI, 12): «La sfera dell'anima conserva inalterata la propria forma quando non si protende verso qualcosa, né si ripiega al suo interno, né si disperde, né si adagia, ma risplende della luce con cui vede la verità di ogni cosa e la verità che ha in sé».

6 *Manuale*, § 1.

7 *Manuale*, § 5.

8 «La *prohairesis* è una pre-decisione: non riguarda però il caso singolo, ma ha un valore di principio. La giusta decisione singola dipende dal fatto che noi applichiamo correttamente i concetti di bene e di male e, dato che questi concetti [...] hanno bisogno di essere chiariti e analizzati dal *logos*, è necessaria una chiara pre-decisione, razionale e pregiudiziale, riguardo a ciò che dobbiamo ritenere buono e utile o meno. Questa decisione preliminare è appunto la *prohairesis*. Essa è la premessa di ogni decisione singola, non come atto che avviene una volta tanto, ma come coerente atteggiamento spirituale da cui scaturisce, sul piano della pratica, ogni nostra singola azione» (M. Pohlenz, *La stoa*).

*Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, vol. 2, p. 115). Si noti, tuttavia, che Epitteto (*Diatribes*, I, 17, 25-26) identifica la *prohairesis* anche con il giudizio (dogma). Così commenta G. Reale: «La *prohairesis* è l'atto fondamentale del *logos* o ragione dell'uomo e, dunque, è un giudizio di fondo che condiziona i vari giudizi particolari e, ad un tempo, si esprime e prende corpo nei medesimi. Di conseguenza, ben si comprende come la *prohairesis* sia il fondamento del retto uso delle rappresentazioni e, insieme, coincida con questo; infatti, essa si esplica appunto tramite questo retto uso» (Introduzione a: *Epitteto, Diatribe, Manuale, frammenti*, Rusconi, Milano, 1982, p. 12.

9 *Diatribes*, I, 29, 12.

10 *Diatribes*, II, 23, 5-19.

11 *Diatribes*, II, 10, 1.

12 *Diatribes*, I, 29, 1.

13 *Diatribes*, II, 16, 1.

14 *Diatribes*, II, 23, 19.

15 *Diatribes*, I, 18, 3-4.

16 Euripide, *Medea*, 1078-1079.

17 *Diatribes*, I, 28, 4-8.

18 *Diatribes*, I, 22, 1-4. Cfr. II, 11, 3: «Del bene e del male, del bello e del turpe, del conveniente e dello sconveniente, della felicità, di quel che si addice e che ci riguarda, di quel che bisogna fare e di quel che non bisogna fare, chi è venuto al mondo senza averne il concetto innato?».

19 *Diatribes*, I, 20, 7.

20 Va ricordato che, in questo contesto, 'logica' (teoria del *lògos*) ha una valenza duplice: la disciplina tratta sia l'inferenza valida (come nell'accezione odierna del termine), sia, più estesamente, le procedure per l'accertamento della verità.

21 *Diatribes*, I, 17, 6-12 (Corsivo nostro).

22 *Diatribes*, III, 26, 19.

23 Le definizioni 1 e 2 sono di Carla Bagnoli, *Etica*, in L. Floridi (a cura di), *Linee di Ricerca*, SWIF, 2003, ISSN 1126-4780, pp.179-180, [www.swif.it/biblioteca/lr.](http://www.swif.it/biblioteca/lr.); la

definizione 3 è di E. Lecaldano, *Etica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, Torino, Utet, 1995, vol. III, p. 328.

24 *Diatriba*, IV, 7, 15.

25 *Manuale*, § 45.

26 Marco Aurelio, VI, 13.

27 L. Wittgenstein, Conferenza sull'etica, in: *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Bompiani, Milano, 1987, p. 9.

28 *Diatriba*, II, 13, 12.

29 *Diatriba*, III, 2, 3.

30 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 3.

31 *Diatriba*, IV, 175.

32 *Diatriba*, IV, 1, 60.

33 *Diatriba*, II, 1, 24.

34 W. A. Oldfather, *Epiktetus*, Loeb, Londra, 1928, I, p. XVII.

35 *Manuale*, § 8.

36 *Diatriba*, III, 10, 18.

37 *Diatriba*, I17, 28.

38 *Diatriba*, II, 7, 13.

39 *Diatriba*, I, 12, 21-23.

40 *Manuale*, § 31.

41 *Diatriba*, II, 5, 1.

42 *Diatriba*, II, 5, 6-7; 20.

43 *Manuale*, § 17.

44 *Diatriba*, III, 2, 4.

45 *Diatriba*, II, 5, 24-26.

46 *Diatriba*, III, 7, 26.

47 *Manuale*, § 7.



### **RINGRAZIAMENTI**

Ringraziamo i direttori di *Bibliotec@SWIF-Readings*, Gian Maria Greco, Luciano Floridi ed Enzo Rossi, per gli utili suggerimenti a proposito dell'introduzione, e per i consigli circa l'impostazione generale dell'e-book. Ringraziamo anche il referee anonimo e tutta la redazione di *Readings* per aver seguito con impegno il nostro progetto, dalla fase iniziale fino alla pubblicazione.

### **NOTA ALLA PRESENTE EDIZIONE**

Questa traduzione del Manuale è stata condotta sul testo della II edizione di Schenkl (Lipsia, 1916; ristampa anastatica Stuttgart, 1965) riveduto e corretto da Enrico V. Maltese nell'edizione Garzanti (Milano, 1990).



soprattutto con questo come primo: è in relazione con le cose che sono in nostro potere o con quelle che non lo sono; e se è in relazione con qualcosa fra quelle che non sono in nostro potere, sia subito chiaro questo: «Non mi riguarda<sup>51</sup>».

**2.** Ricorda che proprietà di un desiderio è ottenere un successo in ciò a cui aspiri, proprietà invece di un rifiuto è riportare un successo nel non incorrere in quello che viene evitato, e colui che non riesce ad appagare un desiderio è infelice, come è sventurato colui che incorre nell'avversione. Pertanto se eviterai, soltanto, le cose contro natura, fra quelle che dipendono da te, non incorrerai in nessuna delle cose che avversi; se invece scanderai la malattia, o la morte, o la povertà, sarai in difficoltà.

[2] Togli di mezzo dunque l'avversione da tutte quelle cose che non sono in nostro potere e spostala su quelle cose contro natura che sono in nostro potere. Elimina del tutto il desiderio per il momento presente: infatti qualora desideri una di quelle cose che non sono in nostro potere è necessario che tu fallisca; e d'altra parte ancora non puoi disporre di alcune tra le cose che sono in nostro potere, alle quali sarebbe bene rivolgere il desiderio. Utilizza soltanto lo slancio e l'avversione, tuttavia in modo leggero, con riserva e liberamente.

**3.** Di fronte a ciascuna delle cose che ti allettano o che recano vantaggio o che sono amate, ricorda di indicare, inoltre, di quale specie sono, cominciando dalle più piccole; qualora ti piaccia una pentola, ricorda di dire: «Mi piace una pentola»; così, se andasse in frantumi non ne sarai sconvolto; se baci teneramente tuo figlio o tua moglie, ricorda di dire che baci un essere umano, perché non ne sarai turbato una volta che è morto<sup>52</sup>.

**4.** Qualora tu stia per mettere mano ad una azione, ricorda a te stesso, di quale natura sia l'azione. Se esci per lavarti, richiama a te stesso le cose che avvengono in un bagno pubblico: quelli che spruzzano, quelli che urtano, quelli che oltraggiano, quelli che rubano. E così intraprenderai la tua azione con più sicurezza se dirai subito: «Voglio fare un bagno e mantenere la mia libera decisione, che è secondo natura». E comportati così per ciascuna azione.

In questo modo, infatti, se qualcosa fosse di ostacolo al lavarti, ci sarà a portata di mano questa riflessione: «Non volevo solo lavarmi, ma anche osservare la mia scelta morale secondo natura, ma non la manterrò qualora mi irriti per quello che accade<sup>53</sup>».

**5.** Non i fatti turbano gli uomini, ma i giudizi sui fatti<sup>54</sup>. Per esempio la morte non è nulla di terribile (poiché tale sarebbe sembrata anche a Socrate), ma il giudizio sulla morte, e cioè che sia terribile, quello è terribile. Dunque qualora siamo ostacolati o sconvolti, o addolorati, non dobbiamo mai ritenere responsabile nessun altro, ma noi stessi, cioè i nostri giudizi. È proprio di una persona ignorante incolpare gli altri dei propri insuccessi; è proprio di chi ha iniziato ad essere istruito incolpare se stesso; è proprio di chi si è educato alla filosofia non accusare né gli altri né se stesso.

**6.** Non esaltarti per un pregio altrui. Se il cavallo esaltandosi dicesse: «Sono bello», sarebbe sopportabile; ma tu, quando vantandoti dici: «Ho un bel cavallo», sappi che ti esalti di un pregio del cavallo.

Che cos'è dunque tuo? L'uso delle rappresentazioni. Perciò, quando ti regoli secondo natura nell'uso delle rappresentazioni, allora esaltati: infatti ti esalterai per un pregio che è tuo<sup>55</sup>.

**7.** Come in un viaggio per mare, dopo che la nave è arrivata in porto, se sbarcassi per procurarti acqua, cammin facendo ti potrà capitare di raccogliere una conchiglietta o una piccola radice, e tuttavia occorre che il tuo pensiero si rivolga alla nave e che tu ti volti continuamente indietro, nel caso ti chiamasse il timoniere, e qualora ti chiami, è necessario che tu lasci perdere tutte quelle cose, affinché tu non sia caricato legato come le pecore; così anche nella vita, se ti sono dati, invece di una piccola radice o di una conchiglietta, una moglie o un figlio, nulla ti impedirà di tenerli; ma qualora il timoniere chiami, corri alla nave, dopo aver gettato tutte quelle cose, senza voltarti indietro. Se poi sei vecchio, non allontanarti mai troppo dalla nave, per non mancare, quando sarai chiamato.

**8.** Non desiderare che gli avvenimenti accadano come vuoi, ma desidera che avvengano come si verificano e sarai sereno<sup>56</sup>.

**9.** Una malattia è impedimento del corpo, ma non della scelta morale, a meno che non lo voglia questa stessa. Zoppicare è impedimento della gamba, ma non della scelta morale.

Ripeti questo concetto per ciascuna delle cose che ti possono capitare; infatti troverai che è impedimento di qualcos'altro, non di te stesso<sup>57</sup>.

**10.** Per ciascuna delle cose che ti capitano, ricorda, rivolgendoti a te stesso, di cercare quale facoltà hai in relazione ad essa. Qualora tu veda un bell'uomo o una bella donna, troverai che la facoltà per queste cose è la padronanza di sé; qualora si presenti una fatica, troverai la costanza; per un'ingiustizia troverai la pazienza. Abituato così, le rappresentazioni non ti travolgeranno<sup>58</sup>.

**11.** Non dire mai di nessuna cosa: «L'ho persa»,

ma «L'ho resa». È morto tuo figlio? È stato restituito. È morta tua moglie? È stata restituita. Sono stato privato del podere. Ebbene anche questo è stato restituito. «Ma chi me l'ha portato via è un uomo malvagio»: ma che cosa ti importa per mezzo di chi abbia reclamato la restituzione colui che te lo aveva dato? Finché te lo concede, occupatene come di un bene altrui, come gli avventori della locanda<sup>59</sup>.

**12.** Se vuoi far progressi, lascia perdere riflessioni di questo tipo: «Se trascurerò i miei beni, non avrò mezzi per vivere», «Se non punisco il mio schiavo, diventerà malvagio». È preferibile, infatti, morire di fame, divenuto libero dal dolore e dalla paura, che vivere nell'agiatezza, ma pieno di turbamenti. È meglio che il tuo schiavo sia malvagio che tu sventurato<sup>60</sup>. [2] Perciò comincia dalle piccole cose .

Viene versato dell'olio, viene sottratto un po' di vino: di' a te stesso: «A tanto è venduta l'apatia, a tanto l'atarassia». Nulla si ottiene gratuitamente<sup>61</sup>. Ma qualora tu chiami il tuo schiavo pensa che può non darti ascolto e, pur ascoltando, può non assolvere a nessuno dei compiti che gli assegna; ma non ha certo il privilegio di avere la tua tranquillità interiore in suo potere.

**13.** Se vuoi far progressi, accetta la reputazione di persona del tutto stolta, non voler affatto apparire sapiente: e qualora tu sembri ad alcuni essere qualcuno, non credere a te stesso<sup>62</sup>.

Sappi infatti che non è facile conservare la tua scelta morale conforme a natura ed anche le cose esterne, ma vi è assoluta necessità che se ti preoccupi dell'una trascuri le altre<sup>63</sup>.

**14.** Se vuoi che i tuoi figli, tua moglie e i tuoi amici vivano per sempre sei stolto; infatti vuoi che le



cose non in tuo potere siano in tuo potere e che le cose non tue siano tue<sup>64</sup>. Allo stesso modo se vuoi che il tuo schiavo non sbagli, sei pazzo; infatti vuoi che il vizio non sia vizio, ma qualcos'altro<sup>65</sup>. Ma se non vuoi fallire, quando aspiri a qualche cosa, questo puoi ottenerlo. Quindi esercitati in ciò che puoi.

Padrone di ciascuno è colui che ha la facoltà di procurare o di togliere all'uomo ciò che vuole o non vuole.

Chi dunque vuole essere libero, né desideri né fugga qualcosa che è in potere di altri; in caso contrario è necessario che sia schiavo<sup>66</sup>.

**15.** Ricorda che devi comportarti come a un banchetto.

Un piatto portato in giro è giunto a te: dopo aver teso la mano prendi la tua parte con moderazione; il piatto passa oltre; non trattenerlo; non è ancora arrivato: non seguire troppo l'appetito, ma aspetta finché non sia di fronte a te.

Così devi comportarti con i figli, con la moglie, con le cariche pubbliche, così con la ricchezza; un giorno sarai un degno convitato degli dèi<sup>67</sup>.

Ma poi, qualora tu non prenda le portate che ti sono servite, ma le ignorerai, allora non solo sarai un convitato degli dèi, ma anche eserciterai il potere con loro. Infatti comportandosi così Diogene ed Eraclito e quelli come loro erano a buon diritto divini e così erano chiamati<sup>68</sup>.

**16.** Qualora tu veda che qualcuno piange per un dolore o per la partenza di un figlio, o per la perdita dei propri beni, bada che la rappresentazione non ti trascini via, nel convincimento che si trovi nella disgrazia a causa di fatti esterni, ma subito ci sia a portata di mano questa considerazione: «Non ciò che è accaduto tormenta costui (infatti non tormenta un altro), ma la sua opi-

nione su questo».

Pur tuttavia non esitare, solo a parole, a condividere con lui il suo dolore, e, se capita, anche a gemere con lui: ma bada a non piangere anche dentro di te<sup>69</sup>.

**17.** Ricorda che sei attore di un dramma, ed è chi lo allestisce a stabilire di quale dramma: se lo desidera breve, di un dramma breve; se lo desidera lungo, di uno lungo; qualora desideri che tu sostenga la parte di un mendicante, cerca di recitare con bravura anche questa parte, e così per la parte di uno zoppo, di un magistrato, di un privato cittadino: infatti questo è il tuo compito: impersonare bene il personaggio assegnato; sceglierlo spetta ad un altro<sup>70</sup>.

**18.** Quando un corvo gracchia non in modo propizio, non ti trascini la rappresentazione, ma subito devi distinguere dentro di te e devi dire: «Nessuno di questi auspici si manifesta per me, ma al mio piccolo corpo, o alla mia piccola proprietà, o alla mia povera reputazione, o ai figli o alla moglie. Per me, se lo voglio, tutti i segni sono favorevoli; infatti qualunque cosa accada tra quelle presagite, dipende da me trarne vantaggio<sup>71</sup>».

**19.** Puoi essere invincibile, se non ti cimenti in alcuna lotta in cui non è in tuo potere vincere<sup>72</sup>. [2] Dopo aver visto uno che riceve maggiori onori o che è molto potente o che è stimato per qualche altro motivo, bada a non considerarlo felice in nessun caso, trascinato dalla rappresentazione. Se infatti l'essenza del bene risiede nelle cose che dipendono da noi, né l'invidia né la gelosia hanno spazio: e d'altronde tu non vorrai essere stratego, o pritano, o console, ma un uomo libero. Un'unica strada porta a questa meta: il disprezzo di ciò che non dipende da noi<sup>73</sup>.

**20.** Ricorda che non ti fa violenza chi ti insulta o ti colpisce, ma il giudizio che queste azioni siano offensive. Dunque quando uno ti provoca, sappi che è la tua opinione che ti ha provocato. In primo luogo, quindi, cerca di non essere trascinato dalla rappresentazione: infatti una volta che avrai ottenuto un po' di tempo da dedicare alla riflessione, dominerai te stesso più facilmente<sup>74</sup>.

**21.** La morte, l'esilio e tutto ciò che appare terribile siano davanti ai tuoi occhi ogni giorno, ma più di tutto la morte: e non penserai mai a nulla di meschino né desidererai troppo qualcosa<sup>75</sup>.

**22.** Se aspiri alla filosofia, preparati subito ad essere deriso, a che molti ti scherniscano e dicano: «Improvvisamente ci è tornato filosofo» e «Da dove gli viene questa alterigia nei nostri confronti?». Ma tu non mostrare alterigia; attieniti, invece, a ciò che ti sembra il meglio, pensando di essere stato assegnato dal dio a questo posto. E ricorda che, se resterai fedele agli stessi principi, quelli che prima ti schernivano questi poi ti ammireranno, ma se ti rivelerai inferiore ad essi riceverai una doppia derisione<sup>76</sup>.

**23.** Se mai ti accadesse di volgerti alle cose esterne per voler essere gradito a qualcuno, sappi che avresti perduto la fermezza. Dunque accontentati di essere filosofo; in ogni circostanza, se vuoi anche sembrarlo, sembrarlo a te stesso e ne sarai capace.

**24.** Non ti tormentino queste considerazioni: «Vivrò senza onore e non sarò nessuno in alcun luogo». Se infatti la mancanza di onore è un male, non puoi trovarti nel male a causa di un altro, e neppure nella vergogna. Allora, ottenere una carica o essere invitato ad un banchetto forse sono co-



se che dipendono da te? In nessun modo. Dunque il non averli come può costituire una mancanza di onore? E come potrai non essere nessuno in alcun luogo, tu che devi essere qualcuno solo nelle cose che dipendono da te, nelle quali ti è possibile essere una persona degna di grandissima considerazione? [2] I tuoi amici rimarranno privi di aiuti. In che senso dici «privi di aiuti»? Non avranno da te un soldo, né li renderai cittadini romani. Ma chi ti ha detto che queste cose sono in nostro potere, e non azioni a noi estranee? Chi è in grado di offrire ad un altro ciò che non possiede egli stesso? [3] «Procurati pertanto mezzi», dice uno, «affinché noi li possiamo avere». Se posso procurarli mantenendomi riservato, leale e magnanimo, mostrami la strada e li procurerò. Ma se pensate che io perda i miei beni perché voi otteniate quelli che non sono beni, guardate voi stessi quanto siete ingiusti e sconsiderati.

Che cosa preferite? Del denaro, oppure un amico fedele e riservato? Allora aiutatemi piuttosto a diventarlo e non pretendete che io compia azioni che mi faranno perdere queste qualità. [4] «Ma la patria», dice uno, «per quanto dipende da me, resterà senza aiuti». Di nuovo, ma qual è questo aiuto? Grazie a te non avrà portici, né bagni pubblici. E con questo? Neppure riceve calzature dal fabbro, né armi dal calzolaio: ma è sufficiente che ciascuno adempia al proprio compito. Se invece le procuri un altro cittadino leale e rispettoso, forse che non le sei utile in nulla? «Sì». Quindi neppure tu saresti inutile ad essa. «Dunque», chiede, «quale posto avrò nella città?». Quello che potrai avere conservando nello stesso tempo dentro di te la persona fedele e riservata. Ma se volendo giovare alla patria getterai via queste qualità, quale utilità potrebbe derivarle una volta che tu sia diventato sfrontato e sleale?

**25.** Qualcuno è stato onorato più di te in un banchetto o in un saluto, o nella richiesta di un con-

siglio? Se questi sono beni, devi rallegrarti che quello li abbia ottenuti; se invece sono mali, non irritarti per il fatto di non averli ottenuti.

E ricorda che non puoi pretendere gli stessi risultati se non ti comporti come gli altri per ottenere cose che non dipendono da noi. [2] Infatti come può ottenere lo stesso risultato colui che non va a chiedere udienza a qualcuno, rispetto a chi va? Chi non accompagna, rispetto a chi accompagna? O ancora chi non loda, rispetto a chi loda? Sarai pertanto ingiusto e insaziabile se, pur non pagando questa merce al prezzo al quale si vende, la vorrai ottenere gratuitamente. [3] Quanto costa la lattuga? Un obolo, per esempio. Dunque se uno sborsa un obolo e prende la lattuga, mentre tu non avendolo sborsato non la prendi, non pensare di avere meno di chi l'ha presa: infatti come quello ha la lattuga, così tu hai l'obolo, che non hai speso. [4] Lo stesso vale anche in questo caso.

Non sei stato invitato al banchetto di qualcuno? Perché non hai corrisposto all'ospite il prezzo a cui vende la cena. La vende in cambio di lodi, di servizi. Paga dunque il prezzo che chiede, se ti conviene. Ma se vuoi non pagare quelle cose e prenderle lo stesso, sei insaziabile e stolto. [5] E allora non hai nulla al posto della cena? Hai invece ottenuto questo risultato: non hai elogiato la persona che non volevi elogiare e non hai sopportato quanto avviene all'ingresso della casa di costui<sup>77</sup>.

**26.** È possibile comprendere la volontà della natura da quelle circostanze in cui non siamo turbati gli uni con gli altri. Per esempio, quando lo schiavetto di un altro rompe una coppa, subito sei pronto a dire che sono cose che capitano. Sappi allora che, quando si rompe la tua coppa, devi comportarti allo stesso modo come quando si è rotta la coppa di un altro.

Trasferisci lo stesso comportamento anche a

circostanze più gravi. Sono morti il figlio o la moglie di un altro? Non c'è nessuno che non potrebbe dire : «È il destino degli uomini»; ma quando muore il figlio di qualcuno in particolare, subito questo grida: «Ahimè, oh me infelice!». Sarebbe necessario ricordare che cosa proviamo quando sentiamo questo riguardo ad altri<sup>78</sup>.

**27.** Come un bersaglio non è posto per essere mancato, così neppure esiste nell'universo la natura del male<sup>79</sup>.

**28.** Se qualcuno affidasse il tuo corpo al primo che si è presentato, ti adireresti; ma tu, per il fatto che affidi la tua mente a chi capita cosicché, se questo ti insulta, quella è turbata nel profondo, non te ne vergogni?<sup>80</sup>

**29.** Di ciascuna azione considera le premesse e le conseguenze, e solo così accostati ad essa. Altrimenti in un primo tempo ti avvierai di buon animo, senza aver per nulla calcolato il seguito, ma più tardi, essendosi manifestate alcune difficoltà, ti ritirerai in modo vergognoso. [2] Vuoi vincere i giochi olimpici? Anch'io, per gli dèi: infatti è un risultato prestigioso. Ma considera le premesse e le conseguenze e solo così intraprendi l'azione. Devi essere disciplinato, osservare una dieta, tenerti lontano dai dolci, allenarti per forza, a tempo debito, al caldo, al freddo, non devi bere acqua fredda, non devi bere vino come capita, in una parola devi affidarti all'allenatore come a un medico. E poi in gara dovrai scavare la sabbia per la lotta; talvolta ti potrai slogare un polso, o una caviglia, dovrai ingoiare molta polvere, talvolta sarai frustato e dopo tutto ciò sarai sconfitto. [3] Dopo aver riflettuto su questi aspetti, se ancora lo desideri dedicati alla lotta. Altrimenti ti comporterai come i ragazzini, che ora giocano a fare i lottatori, ora i gladiatori, ora suona-



no la tromba, poi recitano.

Così anche tu adesso fai l'atleta, poi il gladiatore, poi il retore, poi il filosofo, ma con tutta l'anima non fai nulla: tuttavia come una scimmia imiti, qualora tu lo veda, ogni aspetto della realtà e ti piacciono cose sempre diverse. Infatti non sei giunto a qualcosa dopo aver riflettuto e meditato, ma a caso e seguendo un vano desiderio. [4]

Così alcuni dopo aver visto un filosofo e aver ascoltato qualcuno che parla come Eufrate (ma chi è in grado di parlare così come lui?), vogliono anche loro praticare la filosofia<sup>81</sup>. [5] Uomo, considera prima di tutto quale sia l'azione; poi esamina anche la tua natura, per capire se puoi sollevare il peso. Vuoi gareggiare nel pentathlon o nella lotta? Guarda le tue braccia, le cosce, esamina la parte inferiore del dorso. Per natura infatti uno è portato ad una attività, un altro a un'altra. [6] Pensi che praticando la filosofia tu possa mangiare, bere, cercare di soddisfare un desiderio ed essere scontento allo stesso modo?

Devi stare sveglio, sopportare fatiche, allontanarti dai tuoi famigliari, essere deriso da uno schiavetto, essere schernito da coloro che ti incontrano, avere di meno in tutto: nell'onore, nelle cariche pubbliche, in tribunale, in ogni piccola faccenda. [7] Considera questi aspetti, se vuoi ricevere in cambio di queste cose la calma spirituale, la libertà, l'imperturbabilità. Altrimenti non ti avvicinare alla filosofia, bada a non fare come i bambini: ora filosofo, in seguito esattore d'imposte, poi retore, poi ancora procuratore di Cesare. Queste attività non si accordano. Devi essere un solo uomo: o buono o cattivo; devi lavorare o sulla parte dominante dell'anima o sulle cose esterne; devi esercitarti o sulle cose che hai dentro di te o su quelle esterne: insomma devi svolgere il ruolo o del filosofo o dell'uomo comune.

**30.** I doveri si valutano in generale in base ai rapporti interpersonali. Tuo padre: ti viene consigliato di prendertene cura, di rinunciare a tutto per lui, di sopportarlo mentre ti rimprovera, mentre ti percuote. «Ma è un padre cattivo». Forse che per natura sei stato indirizzato verso un padre buono? No, semplicemente verso un padre. «Mio fratello si comporta in modo ingiusto». Proprio perciò conserva il tuo ruolo nei suoi confronti e non guardare cosa fa lui, ma che cosa tu debba compiere perché la tua scelta morale sia conforme a natura; infatti nessuno ti danneggerà, qualora tu non lo desideri; ma allora subirai un danno, quando tu ritenga di subirlo. Così dunque se ti abituerai a considerare le relazioni interpersonali, scoprirai quali siano i doveri che provengono dal vicino, dal cittadino e dallo stratego.

**31.** Per quanto riguarda la devozione verso gli dei, sappi che più di ogni altra cosa è fondamentale avere opinioni corrette su di loro, nella convinzione che essi esistono e che governano l'universo con equità e giustizia, essere disposti a obbedire loro, cedere a tutti gli eventi e assecondarli di buon grado, pensando che sono realizzati dalla migliore intelligenza. Così infatti non ti lamenterai mai degli dèi né li accuserai di essere trascurato. [2] D'altra parte non è possibile che ciò avvenga qualora tu non elimini il concetto di bene e di male dalle cose che non sono in nostro potere e non lo trasferisca solo a quelle cose che dipendono da noi.

Perché se consideri una di quelle cose bene o male, vi è assoluta necessità che, quando non ottieni quello che desideri e ti imbatti in quello che non desideri, tu biasimi e odi i responsabili. [3] Infatti ogni essere vivente è portato per natura a fuggire ed evitare le cose che gli appaiono dannose e le loro cause e a ricercare, invece, e ad ammirare le cose che gli appaiono utili e le loro cause. Pertanto è

impossibile che uno che pensa di essere danneggiato si compiaccia di colui che gli sembra danneggiarlo, come pure è impossibile che gradisca il danno stesso<sup>82</sup>. [4] Quindi anche il padre è insultato dal figlio quando non lo rende partecipe di quelli che al figlio sembrano essere beni; e questo rese nemici tra loro Polinice ed Eteocle: il fatto di credere un bene la tirannide<sup>83</sup>. Per questa ragione anche il contadino, il marinaio, il commerciante, coloro che perdono la moglie o i figli insultano gli dèi. Dove infatti vi è l'utile, lì vi è anche la devozione. Cosicché, chi si preoccupa di nutrire aspirazioni e avversioni, come si conviene, nello stesso momento si preoccupa anche della devozione<sup>84</sup>. [5] È bene in ogni occasione compiere libagioni, sacrificare e offrire primizie secondo il costume dei padri, con purezza e non con trascuratezza, né senza cura, né senza risparmio, né oltre le tue possibilità.

**32.** Quando ti accosti all'arte divinatoria, ricorda che non sai che cosa accadrà, tanto è vero che sei andato dall'indovino per saperlo; ma sei andato da lui ben conoscendo quale sia la natura di un avvenimento, se è vero che sei un filosofo. Se infatti è una cosa di quelle che non dipendono da noi, vi è assoluta necessità che non sia né un bene né un male. [2] Dunque non portare dall'indovino un desiderio o un rifiuto, e non accostarti a lui tremando, ma riconoscendo che ogni avvenimento futuro sarà indifferente e nulla per te e che, qualunque sia la sua natura, sarà possibile servirsene bene, e che nessuno te lo impedirà.

Quindi rivolgiti agli dèi con fiducia, come a consiglieri; e poi, quando sei stato consigliato, ricorda quali consiglieri hai accolto e di chi non terrai conto disobbedendo<sup>85</sup>. [3] Rivolgiti all'arte profetica come Socrate riteneva giusto, nei casi in cui tutta l'indagine si riferisca all'esito e per comprendere la questione in oggetto non sono forniti gli strumenti

né dalla ragione né da un'altra arte<sup>86</sup>.

E così, quando è necessario affrontare un pericolo insieme ad un amico o alla patria non consultare un indovino, per sapere se bisogna correre questo pericolo. Perché se l'indovino ti predice che gli auspici sono sfavorevoli, è chiaro che è annunciata la morte o una menomazione di una parte del corpo o l'esilio; tuttavia la ragione esige di aiutare ugualmente l'amico e di affrontare il pericolo insieme alla patria. Proprio perciò presta attenzione ad un più grande indovino, ad Apollo Pizio, che scacciò dal tempio colui che non aveva prestato aiuto all'amico mentre veniva ucciso<sup>87</sup>.

**33.** Ora imponi a te stesso un carattere e un modello, che osserverai sia trovandoti dinanzi a te stesso sia imbattendoti negli altri uomini. [2] Per lo più mantieni il silenzio o parla il minimo indispensabile e con poche parole<sup>88</sup>. Parla raramente, quando le circostanze richiedono che tu parli, ma non riguardo ad argomenti banali: spettacoli di gladiatori, corse di cavalli, atleti, cibi o bevande, argomenti oggetto di conversazione in ogni luogo; soprattutto non parlare degli uomini, per biasimare, lodare o mettere a confronto. [3] Pertanto, qualora tu sia in grado, indirizza con i tuoi discorsi anche quelli dei tuoi interlocutori verso ciò che è conveniente. Se invece ti capita di essere stretto tra persone di altra natura, taci. [4] Non ridere molto, né di molti argomenti, né senza freni [5] Cerca di evitare il giuramento, se è possibile, in ogni modo, altrimenti a seconda delle circostanze. [6] Evita i banchetti con persone ignare della filosofia e rozze; ma se mai si verifici l'occasione, ci sia da parte tua l'impegno a non scivolare in nessun modo in un discorso volgare.

Sappi, infatti, che se il compagno è sporco, è inevitabile che si sporchi anche colui che gli sta vicino, anche se lui è pulito. [7] In relazione a ciò che

riguarda il corpo, prendi nei limiti della pura necessità: mi riferisco ai pasti, alle bevande, ai vestiti, alla casa, alla servitù; elimina tutto ciò che mira alla magnificenza o al lusso. [8] Quanto al sesso, prima del matrimonio, nei limiti del possibile, bisogna conservarsi casti; e chi lo pratica deve mantenersi entro i limiti del lecito.

Tuttavia non essere odioso né censorio nei confronti di coloro che lo praticano; e non far riferimento ovunque al fatto che tu non ne abusi<sup>89</sup>. [9] Se uno ti riferisce che un tale parla male di te, non difenderti dalle accuse che ti sono state riportate, ma rispondi: «Senza dubbio ignorava gli altri miei difetti, perché altrimenti non avrebbe parlato solo di questi». [10] Non è indispensabile entrare spesso nei teatri. Ma se una volta si presenta l'occasione, dimostra che non ti interessi di nulla se non di te stesso; cioè desidera che avvengano solo le cose che avvengono e che vinca solo chi vince; infatti in questo modo non sarai ostacolato. Trattieniti assolutamente dal gridare, dal deridere qualcuno o dall'agitarti troppo. E dopo essere uscito dal teatro non parlare molto di quello che è successo, a meno che non contribuisca al tuo miglioramento morale; infatti da questo comportamento risulterebbe evidente che ti sei entusiasmato per lo spettacolo. [11] Non recarti a pubbliche recitazioni di alcuno né senza ragione né con leggerezza; ma se vi assisti mantieni la tua dignità, la tua fermezza e nello stesso tempo un atteggiamento non offensivo. [12] Quando devi incontrare qualcuno, soprattutto tra le persone che sembrano illustri, immagina che cosa avrebbero fatto in una simile occasione Socrate o Zenone, e non avrai difficoltà a comportarti convenientemente nella circostanza che ti si è presentata<sup>90</sup>. [13] Quando frequenti un potente, immagina che non lo troverai in casa, che sarai chiuso fuori, che ti sarà sbattuta in faccia la porta, che non si darà pensiero per te.

Ma se, con tutto ciò è opportuno che tu ci vada, vai e sopporta ciò che capita e non dire mai a te stesso: «Non ne valeva la pena», perché è il comportamento proprio di una persona comune, in contrasto con le circostanze esterne. [14] Nelle conversazioni evita di ricordare per molto tempo e smoderatamente alcune azioni che hai compiuto o alcuni pericoli che hai corso: perché se per te è piacevole ricordare i pericoli che hai corso non lo è per gli altri ascoltare le avventure che hai vissuto. [15] Evita anche di far ridere; infatti è un comportamento soggetto a scivolare nei modi delle persone comuni, e insieme può allontanare il rispetto nei tuoi confronti delle persone che ti stanno vicino. [16] È pericoloso anche spingersi al turpiloquio. Pertanto quando accade una cosa del genere, se è opportuno rimprovera pure chi vi si è spinto; altrimenti dimostra il tuo senso di fastidio col tacere, e diventar rosso e con l'aver l'aria adirata.



**34.** Qualora tu riceva la rappresentazione di un piacere, come per le altre rappresentazioni, bada a non lasciarti trascinare da essa: ma fa che il piacere ti aspetti e concediti un rinvio. Poi, ricordati di entrambi i momenti: quello durante il quale godrai del piacere e quello in cui successivamente, dopo aver goduto, ti pentirai e ti rimprovererai; e a questi due momenti contrapponi il fatto che sarai felice e approverai te stesso, dopo esserti astenuto da quel piacere<sup>91</sup>.

Ma se ti sembra un momento opportuno per intraprendere la cosa, stai attento che il suo aspetto piacevole, dolce ed allettante non ti domini, ma considera, in contrapposizione, quanto sia preferibile la coscienza di aver riportato la vittoria contro queste lusinghe<sup>92</sup>.

**35.** Quando compì un'azione, dopo aver capito che deve essere compiuta, non evitare, mentre la

compi, di essere visto, anche se i più dovessero esprimere un'opinione diversa al riguardo. Infatti se non agisci in modo corretto, evita l'azione stessa; se invece agisci in modo corretto, perché hai paura di coloro che ti rimprovereranno non giustamente?

**36.** Come le espressioni: «È giorno» e «È notte» prese distintamente hanno pieno valore, ma combinate insieme non ne hanno, così anche lo scegliere una porzione maggiore avrà valore per il corpo, ma non ne ha per la tutela del rispetto dei invitati al banchetto, come conviene.

Pertanto, quando mangi con un altro, ricorda di non considerare solo il valore dei cibi serviti in relazione al tuo corpo, ma anche di osservare un comportamento rispettoso nei confronti dell'ospite<sup>93</sup>.

**37.** Se assumi un ruolo al di sopra delle tue possibilità, non solo ti sei comportato in modo sconveniente, ma hai anche trascurato il ruolo che era alla tua altezza<sup>94</sup>.

**38.** Come nel passeggiare stai attento a non calpestare un chiodo o a non slogarti la caviglia, così fai attenzione a non danneggiare la parte dominante di te. Se manteniamo questo valore per ogni azione, intraprenderemo l'azione con più sicurezza.

**39.** Per ciascuno il corpo è la misura dei suoi possessi, come il piede lo è della calzatura. Pertanto se segui questo principio, conserverai la misura; se invece vai oltre, di conseguenza è necessario che tu venga trascinato come in un precipizio.

Come anche per la calzatura, se vai oltre la necessità del piede, ecco le calzature dorate, poi quelle di porpora e ricamate. Infatti una volta su-

perata la misura non vi è alcun limite<sup>95</sup>.

**40.** Le donne appena compiuti i quattordici anni sono chiamate «signore» dagli uomini. Proprio perciò vedendo che a loro non spetta nient'altro tranne di giacere insieme agli uomini, cominciano a farsi belle e a riporre in questo ogni speranza. Dunque conviene prestare attenzione affinché capiscano che non sono onorate per nessun altro motivo se non per l'apparire oneste e riservate<sup>96</sup>.

**41.** È segno di mancanza di qualità dedicare troppo tempo alle cure del corpo, come allenarsi a lungo, mangiare, bere, defecare e accoppiarsi in modo eccessivo. Invece bisogna compiere queste attività in modo marginale: tutta l'attenzione sia rivolta alla mente<sup>97</sup>.

**42.** Quando qualcuno ti fa del male o parla male di te, ricorda che agisce o parla perché è convinto che gli convenga. Non è dunque possibile che si conformi a quello che sembra a te, ma si attiene a quello che sembra a lui. Quindi se ha opinioni errate, viene danneggiato quello che appunto si è ingannato. Infatti se uno ritiene falso un sillogismo vero, non è danneggiato il sillogismo, ma chi si è ingannato.

Dunque partendo da queste considerazioni sarai indulgente nei confronti di chi ti insulta. Infatti per ogni insulto di: «Così è parso a lui<sup>98</sup>».

**43.** Ogni cosa presenta due impugnature: una per il trasporto, l'altra no. Se tuo fratello compie un torto nei tuoi confronti, non prendere la cosa dal lato: «Mi fa un torto» (infatti questa non è l'impugnatura per il trasporto), ma piuttosto dal lato «È mio fratello», «È cresciuto con me» e così prenderai la cosa per l'impugnatura con la quale si può trasportare.

**44.** Sono incoerenti queste affermazioni: «Sono più ricco di te, quindi sono superiore a te», «Sono più eloquente di te, quindi sono superiore a te». Queste affermazioni invece sono maggiormente persuasive: «Sono più ricco di te, quindi il mio patrimonio è superiore al tuo», «Sono più eloquente di te, quindi il mio modo di parlare è superiore al tuo». Tu, invero, non sei né patrimonio, né modo di parlare.

**45.** Uno si lava velocemente: non dire che si lava male, ma che si lava in fretta. Un altro beve molto vino: non dire che beve male, ma che beve molto. Infatti prima di discernere la sua opinione, come sai se è male? Così non ti accadrà di ricevere le rappresentazioni catalettiche di una cosa ed esprimere assenso ad un'altra.

**46.** Non definirti in nessuna occasione filosofo e non parlare spesso tra gente comune di principi filosofici, ma fai quello che deriva da questi principi. Per esempio, in un banchetto non dire come si deve mangiare, ma mangia come si deve.

Ricorda infatti che Socrate aveva del tutto eliminato l'ostentazione, a tal punto che andando presso di lui delle persone che volevano essere presentate da lui a dei filosofi, quello li accompagnava: così sopportava di non essere considerato!

[2] E se, tra gente comune, il discorso cade su un principio filosofico, per lo più stai in silenzio: è grande il rischio di vomitare subito ciò che non hai digerito<sup>99</sup>.

E quando qualcuno ti dice che non sai nulla, e tu non sei colpito, allora sappi che inizi la tua attività di filosofo. Poiché anche le pecore non portano il foraggio ai pastori per mostrare quanto hanno mangiato, ma, dopo aver di-

gerito, producono esternamente lana e latte; anche tu dunque non mostrare alla gente comune i principi filosofici, ma le azioni che derivano da quelli «ben digeriti<sup>100</sup>».

**47.** Qualora tu ti sia abituato a vivere con semplicità riguardo al tuo corpo, non vantarti per questo e, se bevi acqua, non dire in ogni occasione che bevi acqua. E se un giorno desideri sottoposti alla fatica, fallo per te stesso e non per il mondo esterno. Non abbracciare le statue, ma se un giorno hai molta sete bevi un sorso d'acqua, poi sputalo e non dirlo a nessuno<sup>101</sup>.

**48.** Condizione e carattere dell'uomo comune: non attende mai un beneficio o un danno da se stesso, ma dall'esterno. Condizione e carattere del filosofo: attende ogni beneficio e ogni danno da se stesso. [2] Segni di chi compie progressi: non biasima nessuno, non loda nessuno, non si lamenta di nessuno, non incolpa nessuno, non parla di sé come se fosse qualcuno o uno che sa qualcosa<sup>102</sup>.

Quando è impedito o ostacolato in qualche cosa, accusa se stesso. E se qualcuno lo loda, lui stesso ride dentro di sé di chi lo loda; e se qualcuno lo biasima non si difende. Va in giro come coloro che sono convalescenti, prestando attenzione a non muovere una delle parti che si stanno ristabilendo in buona salute, prima che diventino forti. [3] Ha allontanato da sé ogni desiderio; ha trasferito l'avversione solo alle cose che, tra quelle in nostro potere, sono contro natura. Verso ogni cosa usa un impulso moderato. Se appare stupido o ignorante, non si preoccupa. In una parola, si guarda da se stesso come da un nemico insidioso.

**49.** Quando qualcuno si vanta di poter capire e interpretare i libri di Crisippo, dì a te stesso: «Se

Crisippo non avesse scritto in modo oscuro, costui non avrebbe nulla di cui vantarsi». Ma io, che cosa voglio? Conoscere la natura delle cose e seguirla. Quindi cerco chi sia in grado di spiegarmela; e avendo sentito che Crisippo è in grado di farlo, ricorro a lui. Ma non comprendo quello che ha scritto; dunque cerco un interprete. E fino a qui non c'è nessun motivo di vanto.

Ma quando trovo l'interprete, tocca a me servirmi degli insegnamenti ricevuti: solo questo è motivo di vanto.

Se invece ammiro l'interpretare in se stesso, che cos'altro ho compiuto se non di fare il grammatico invece del filosofo? Tranne per il fatto che sono esegeta di Crisippo invece che di Omero. Piuttosto, quando qualcuno mi dice: «Leggimi Crisippo», dovrei arrossire, quando non sono in grado di mostrare azioni simili e in accordo con le parole<sup>103</sup>.

**50.** Attieniti a quanti proponimenti tu ti fissi, come fossero leggi, nella convinzione che sei empio se li trasgredisci.

Invece qualunque cosa uno dica su di te, non prestarvi attenzione: infatti questa non è più cosa che ti appartenga.

**51.** A quale tempo ancora differirai il considerarti degno dei beni migliori e il non trascurare in nulla la ragione che opera le distinzioni? Hai ricevuto i principi che dovevi comprendere, e li hai compresi.

Dunque quale maestro attendi ancora, per affidargli la realizzazione del tuo perfezionamento morale? Non sei più un ragazzo, ma ormai sei un uomo maturo. Se ora sei negligente e pigro, e cambi continuamente proposito e stabilisci un'altra data per dedicarti a te stesso, non ti accorgerai di non aver compiuto progressi, ma finirai col vivere e morire come un uomo comune. [2] Pertanto, or-

mai, giudicati degno di vivere come un uomo maturo e che compie progressi; e tutto ciò che appare il meglio sia per te una legge inviolabile.

E se ti si presentano una fatica o un piacere, un onore o un disonore, ricorda che la lotta è ora e che le Olimpiadi sono queste, e che non è più possibile differire e che in un solo giorno e in una sola azione si perde o si salva il progresso morale<sup>104</sup>. [3] Così giunse Socrate alla perfezione morale, non rivolgendo l'attenzione, tra tutte le cose che gli si presentavano, ad altro se non alla ragione. Tu anche se non sei ancora Socrate, devi però vivere come chi desidera essere Socrate.

**52.** Il primo e più necessario ambito in filosofia è quello che riguarda l'impiego dei principi filosofici, come ad esempio il non mentire.

Il secondo quello relativo alle dimostrazioni, come ad esempio per quale motivo non bisogna mentire. Il terzo è atto a garantire e a distinguere chiaramente questi ambiti: per esempio da dove deriva che questa sia una dimostrazione? Oppure che cos'è una dimostrazione? Che cos'è una conseguenza, una contraddizione, la verità e il falso?

[2] Dunque il terzo ambito è necessario per il secondo, il secondo, invece, per il primo; ma quello più necessario e sul quale occorre soffermarsi è il primo. Noi invece operiamo al contrario: infatti indugiamo nel terzo e tutta la nostra cura è rivolta ad esso; mentre trascuriamo del tutto il primo.

Per questo da un lato diciamo il falso, dall'altro abbiamo a portata di mano la dimostrazione che non si deve mentire<sup>105</sup>.

**53.** In ogni occasione bisogna avere sottomano questi pensieri: «Conducimi, o Zeus, e anche tu, o Destino, alla meta che mi avete assegnato: poiché vi seguirò senza esitare; ma se anche



non voglio,  
per viltà, non di meno vi seguirò<sup>106</sup>».

[2] «Chi si è conciliato nobilmente con la necessità,  
presso di noi è un saggio e conosce le cose di-  
vine<sup>107</sup>».

[3] «Ma, o Critone, se così è gradito agli dei, co-  
sì sia».

[4] «Anito e Meleto possono uccidermi,  
ma non possono farmi del male<sup>108</sup>».



## NOTE

48 Cfr. Marco Aurelio (V, 19): «Le cose di per sé non sfiorano in alcun modo l'anima, né hanno accesso alcuno all'anima, né possono modificare o muovere l'anima; essa soltanto modifica e muove se stessa, e rende per sé le cose che la raggiungono dall'esterno tali quali sono i giudizi che su di essa si ritiene degna di esprimere».

49 Ciò che deve essere respinto e abbandonato definitivamente sono le cose esterne, le quali devono essere trascurate come indipendenti da noi e dunque indifferenti; ciò che deve essere differito è il nostro desiderio di esse, in attesa che la ragione esprima un giudizio corretto sulla loro vera natura.

50 «Se alla rappresentazione contrapponi tutto questo, la vincerai e non ne sarai travolto. Ma, innanzitutto, non lasciarti sbigottire dalla celerità del suo apparire, ma di: 'Attendi un po', rappresentazione; dammi il tempo di vedere chi sei e che cosa rappresenti, dammi il tempo di sottoporli ad esame'. E poi, non consentirle di avanzare e di dispiegarti le scene che seguono. Se no ti avrà in pugno e ti condurrà ovunque voglia» (*Diatribes* II, 18, 23-24).

51 I «criteri» di giudizio cui fa riferimento Epitteto sono quei pesi e misure (cioè i criteri della valutazione razionale) dei quali si parla diffusamente nelle *Diatribes* (II, 11; II, 18; III, 2).

52 «Che altro, infatti, potrebbe morire, se non gli esseri mortali?» (*Diatribes*, III, 24, 27).

53 Cfr. Marco Aurelio (III, 11): «Definisci e descrivi ogni oggetto che cade sotto la percezione dei tuoi sensi, affinché tu sappia, dall'esame delle singole parti e del loro insieme, quale ne sia la natura essenziale, quale ne sia il nome, e quali i nomi delle cose donde risulta e in cui si risolverà. Giacché non v'è cosa che tanto valga ad accrescer grandezza all'animo, quanto il poter rendersi ragione di ciascuno degli eventi che accadono nella vita e il saperli contemplare in modo da poter comprendere a che ordine di fatti una cosa appartenga e quale ne sia l'uso e quale il suo valore relativamente all'universo e all'uomo».

54 Cfr. Marco Aurelio (VIII, 49; XII, 22): «Se soffri per una cosa esterna, non è quella che ti disturba, ma il

tuo giudizio su di essa. Ma è in tuo potere cancellare subito questo giudizio»; «Tutto è opinione, e questa dipende da te. Quando vuoi, quindi, sopprimi l'opinione e, come chi ha doppiato il promontorio, troverai bonaccia, calma degli elementi e un golfo al riparo dai flutti».

55 Antistene in Diogene Laerzio VI, 1, 9: «A un giovinetto che si era dato a far da modello ad un artista [Antistene] chiese: -Dimmi, se il bronzo assumesse la voce, di che cosa credi si vanterebbe?-. E quello rispose: -Della bellezza-. E Antistene: -Non ti vergogni dunque di provare la stessa gioia di una statua?-. D'ora in poi, le citazioni da Diogene Laerzio saranno indicate con la sigla: «D.L.».

56 Il nostro desiderio di modificare l'ordine necessario degli accadimenti non può avere alcuna efficacia sulla realtà di fatto e dunque è causa di infelicità. Qualora invece vogliamo semplicemente ciò che accade (amor fati) allora il nostro desiderio è in armonia con la volontà di Dio e la nostra vita diviene felice. Il compito di chi si dedica alla filosofia consiste nel «porre la sua volontà in armonia con gli avvenimenti, di guisa che nessun accadimento accada contrariamente al suo volere e, d'altra parte, nessuno manchi di accadere se vuole che accada» (*Diatribes* II, 14, 7).

57 «Il tiranno mi metterà in ceppi? Che cosa? La gamba. Ma me la taglierà? Che cosa? La testa. Che cosa, invece, non ti incatenerà né ti taglierà? La scelta morale di fondo. Per questo motivo gli antichi prescrivevano: 'Conosci te stesso'» (*Diatribes*, I, 18, 17).

58 «Invero, non avete ricevuto delle facoltà per sopportare ogni accadimento? Non avete ricevuto la grandezza d'animo? Non avete ricevuto il coraggio? Non avete ricevuto la sopportazione? E, avendo un animo grande, che cosa mi può ancora importare delle cose che possono capitare?» (*Diatribes*, I, 6, 28-29). Da questo punto di vista, gli eventi esterni possono essere considerati come mezzi e occasioni per mettere alla prova e rafforzare le nostre capacità (cfr. *Diatribes*, III, 20).

59 Cfr. Marco Aurelio (X, 14): «Alla natura che dà e riprende ogni cosa l'uomo istruito e rispettoso dice: 'Dammi ciò che vuoi, riprenditi ciò che vuoi'. E non lo dice con aria di sfida, ma soltanto perché è docile e ben disposto verso la natura».

60 La felicità consiste nella liberazione dai timori e



dalle paure, vale a dire nell'eliminazione della componente passionale che tende a turbare la serenità dell'anima. Per raggiungere tale meta si dev'essere disposti a rinunciare ai propri beni ed anche alla pretesa di migliorare gli altri qualora si comportino in modo vizioso (ad esempio, lo schiavo che ci deruba).

61 «Anch'io poco tempo fa avevo una lampada di ferro vicino ai miei Dei. Sentito rumore alla porta, accorsi: la mia lampada era stata rubata. Pensai che il ladro non aveva commesso nulla di strano. Che farò ora? Domani -dissi- ne troverai una di coccio» (*Diatribes* I, 18).

62 Antistene diceva: «È meglio capitare tra i corvi che tra gli adulatori: gli uni divorano i cadaveri, gli altri i vivi» (D.L. VI, 1, 4). «Uno gli disse: - Molti ti lodano-. Ed egli: - Che cosa, allora, ho fatto di male?-» (D.L. VI, 1, 8).

63 Epitteto ribadisce l'estraneità delle cose esterne alla condotta virtuosa dell'individuo. Tale concezione sfocia in un accentuato rigorismo che separa nettamente la dimensione etica dall'ambito dei fatti; la realizzazione della virtù è pertanto indipendente dal concorso delle circostanze esterne dell'agire. «Queste cose non stanno in armonia: devi essere un uomo tutto buono o tutto cattivo; devi lavorare la parte dominante della tua anima o gli oggetti esterni, dedicare i tuoi sforzi a quel che è dentro di te o a quel che è fuori di te; in altre parole, devi avere l'atteggiamento del filosofo o quello del profano» (*Diatribes*, III, 15, 13).

64 «Mortale è colui che tu ami, tu ami ciò che non ti appartiene [...] Anche nel momento in cui godi di qualcosa, mettiti innanzi immagini opposte. Che male c'è che, mentre baci il tuo bambino, tu dica balbettando: - Domani morirai -; e all'amico ugualmente: - Domani andrai via tu o io, e non ci rivedremo più- ?» (*Diatribes*, III, 24). Cicerone ricorda che Anassagora, di fronte al figlio morto, commentò: «Sapevo di averlo generato mortale» (*Tusc. disp.*, III, 14).

65 Cfr. Marco Aurelio (XII, 16): «Chi pretende che il malvagio non sbagli è come chi pretende che il fico non produca lattice nei suoi frutti, che i neonati non piangano, che il cavallo non nitrisca, e così via per tutti questi fenomeni necessari».

66 Desiderando le cose esterne noi siamo schiavi due volte: infatti ci troviamo a dipendere dai beni materiali e allo stesso tempo da coloro i quali possiedono tali

beni e che ci possono ricattare o asservirci alla loro volontà. Perciò la vera libertà consiste nel sopprimere ogni desiderio.

67 L'analogia tra la vita ed il banchetto (cfr. le analogie con il viaggio in nave, §7, con il dramma, §17) era già stata utilizzata dal cinico Bione di Boristene (III sec. a.C.). «A quel modo, diceva Bione, che sgombriamo una casa quando il locatore, non potendo riscuotere la pigione, toglie via la porta, toglie il tetto, chiude il pozzo, così -dice- io pure sgombrò dal mio corpiciattolo, quando la natura, che me l'ha dato in affitto, mi porta via gli occhi, le orecchie, le mani, i piedi. Non istò ad aspettare; ma, come finito un banchetto me ne vado senza dispiacere, così dalla vita, quando è giunta l'ora. Come il valente attore fa bene il prologo, bene le parti di mezzo del dramma, bene anche la catastrofe, così pure l'uomo valente si comporta bene al principio della vita, bene nel mezzo, bene anche alla fine. E come un vestito, quando è logoro, lo lascio andare e non me lo trascino più dietro, così non sono pure troppo attaccato alla vita, ma quando non posso più essere felice me ne vado. Come appunto fece Socrate» (O. Hense, *Teletis reliquiae*, 1889, II).

68 «Tu poni la felicità nelle delizie e nel lusso; io, invece, penso che il non avere alcun bisogno sia cosa divina, e l'averne meno possibile sia ciò che più si avvicina al divino» (Senofonte, *Memorabili*, I, 6). Epitteto prende a modello Eraclito di Efeso ed il cinico Diogene di Sinope.

69 Anche la compassione è motivo di turbamento per l'anima e pertanto, in quanto passione, dev'essere eliminata. «Secondo gli Stoici le passioni sono giudizi [...] La compassione è il dolore per un'immeritata sofferenza altrui» (D.L. VII, 111). Lo spettacolo della sofferenza altrui impone un atteggiamento rispettoso che però non deve far dimenticare al filosofo la vera essenza della rappresentazione della morte (in sé priva di valore come ogni altro accadimento esterno). «Così diventami affettuoso [...]; ma se, a causa di questo affetto - quale che sia il sentimento che chiami così-, devi essere schiavo e sciagurato, non ti è profittevole essere affettuoso» (*Diatriba*, III, 24, 59). Questa adesione puramente formale alle vicende che riguardano il prossimo segna chiaramente la distanza che intercorre con il messaggio cristiano, cui la filosofia di Epitteto è stata

spesso accostata a causa della sua forte valenza morale e religiosa. Il compito dell'uomo istruito è ridursi ad un puro occhio contemplante distaccato dalle cose esterne. Cfr. Marco Aurelio (VII, 48): «E parlando degli uomini occorre anche osservare le cose terrene come da un luogo elevato si guarda verso il basso: mandrie, eserciti, campi coltivati, matrimoni, divorzi, nascite, morti, clamore di tribunali, terre deserte, popolazioni barbariche varie, feste, lamentazioni, mercati, tutto questo gran miscuglio e l'armonioso ordine che nasce dagli opposti».

70 Cfr. Marco Aurelio XII, 35: «Uomo, sei stato cittadino in questa grande città: che ti importa, se per cinque anni o per cento? Quel che è secondo le leggi ha per ognuno pari valore. Che c'è di grave, allora, se dalla città ti espelle non un tiranno o un giudice ingiusto, ma la natura che ti ci aveva introdotto? È come quando il pretore che aveva assunto un attore lo congeda dalla scena, 'Ma non ho recitato i cinque atti, ne ho recitato solo tre'. Giusto! Ma nella vita tre atti sono un dramma intero. A stabilire che il dramma è completo, infatti, è chi allora fu responsabile della composizione, ora del dissolvimento; tu invece non sei responsabile né dell'una né dell'altro. Quindi parti sereno: chi ti congeda è sereno».

71 Sulla divinazione vedi § 32 e relative note. Si noti che Epitteto non mette affatto in dubbio il valore e l'efficacia predittiva di eventi quali il gracchiare del corvo, bensì si limita ad esprimere la raccomandazione di considerare gli auspici sfavorevoli come cose indifferenti che riguardano solo il corpo e non l'anima.

72 Il segreto dell'invincibilità risiede dunque nel sottrarsi alle competizioni nelle quali non è in nostro potere conseguire la vittoria. Bisogna pertanto non impegnarsi a combattere per ottenere le cose esterne, le quali sono tutte fuori del nostro potere.

73 Cfr. Marco Aurelio (IV, 49): «Sii come il promontorio, contro cui si infrangono incessantemente i flutti: resta immobile, e intorno ad esso si placa il ribollire delle acque».

74 Cfr. § 42. Epitteto applica al caso delle offese il principio secondo cui a turbarci non sono mai le cose in sé, ma il giudizio che diamo su di esse. «Prendiamo il caso degli insulti: che cosa vuol dire essere insultati? Poniti vicino una pietra, e insultala. E che concluderai? Se uno ascolta come una pietra, che vantaggio ricava chi

lo insulta? Ma se, invece, l'insultatore può contare sulla debolezza dell'insultato per fare breccia nel suo animo, allora ottiene qualcosa» (*Diatriba*, I, 25, 29). «Uccidono, squartano, inveiscono con maledizioni: ma tutto questo in che cosa impedisce alla mente di restare pura, lucida, saggia, giusta? Sarebbe come se uno si fermasse ad una fonte d'acqua limpida e dolce e la insultasse: la fonte, naturalmente, non smette di far sgorgare la sua acqua pura; e se anche quello vi getta dentro del fango o dello sterco, la sorgente in un momento lo disperderà e lo porterà via, e non ne resterà minimamente inquinata. Come potrai, dunque, avere in te una sorgente perenne? Se in ogni istante ti manterrai libero, con benevolenza, semplicità e discrezione" (Marco Aurelio, VIII, 51)».

75 Cfr. Marco Aurelio (II, 11): «Convieni che tu agisca, dica e pensi ogni singola cosa come chi sa che da un momento all'altro può uscire dalla vita». «Chi ha imparato a morire ha disimparato a servire: è al di sopra di ogni potere» (Seneca, *Epistole*, 26).

76 Il filosofo che mostri un'espressione severa e corrucciata non si comporta come deve. «Non ho, infatti, ancora fiducia in quel che ho appreso e cui ho dato il mio assenso; temo ancora la mia debolezza. [...] Che cosa pensate? Un altero cipiglio? Non sia mai! Lo Zeus di Olimpia ha forse un'aria corrucciata? No, il suo sguardo è fermo e calmo, quale dev'essere quello di chi dice: 'La mia parola è irrevocabile e non può ingannare'» (*Diatriba*, II, 8, 24-26). Questa osservazione va inquadrata nel contesto della discussione riguardante il *mestiere* del filosofo contenuta nel § 46. È degno del nome di filosofo solo colui che ha modificato la propria condotta di vita ed i propri atteggiamenti in conseguenza di un'attenta riflessione sugli insegnamenti ricevuti, e non chi sostituisca a ciò solo i modi e gli abiti del filosofo.

77 «Alcuni attribuiscono [a Diogene] anche il seguente aneddoto. Platone lo vide mentre lavava la verdura e gli si avvicinò mormorandogli nell'orecchio: 'Se tu corteggiassi Dionisio, non laveresti la verdura'. Diogene gli rispose ugualmente nell'orecchio: 'E tu se lavassi la verdura, non saresti cortigiano di Dionisio'» (D.L. VI, 2, 58).

78 Il modo corretto di giudicare una rappresentazione consiste nell'escludere ogni reazione emotiva: allora

ogni immagine delle cose esterne si presenterà nel suo valore di semplice immagine ed ogni fatto rivelerà il suo essere un accadimento privo di valore in sé. Questo riesce più facile giudicando le situazioni che riguardano gli altri (delle disgrazie che non ci colpiscono direttamente siamo infatti pronti a dire che esse semplicemente accadono senza che alcuno possa impedirlo) ma costituisce il principio fondamentale su cui dobbiamo giudicare anche gli eventi in cui ci troviamo coinvolti. Il giudizio sul mondo deve dunque essere del tutto impersonale ed escludere ogni riferimento al soggetto: nel mondo tutto è come è e tutto avviene come avviene, ed il soggetto non ha alcuna rilevanza perché il suo atteggiamento non può modificare l'ordine dei fatti.

79 In estrema sintesi, Epitteto sostiene che il male non ha alcuna consistenza ontologica perché ogni cosa, nell'universo, ha una finalità stabilita dal Fato divino e dunque è rivolta al bene in quanto parte di un progetto di ordine universale. Se così non fosse, si dovrebbe ipotizzare che nel progetto divino esistano delle lacune, cioè che Dio avrebbe mancato il bersaglio in alcune sue decisioni. Espresso in questa forma, l'argomento non appare a prima vista convincente: se infatti è vero che un bersaglio non è posto da chi scaglierà la freccia con l'intenzione di mancarlo, tuttavia non è in potere dell'arciere centrare sempre il bersaglio; ma ciò vale solo se ci riferiamo ad un essere umano finito, non se l'arciere è identificato con un essere infallibile quale è Dio. Con ciò Epitteto schiva a priori il problema di valutare quanto nel mondo è in accordo con le intenzioni divine e quanto invece risulta imperfetto e non riuscito. Ogni cosa avviene secondo necessità ed è buona in quanto stabilita da Dio. «Tutto ciò che avviene, avviene giustamente: lo verificherai, se osservi con attenzione. Non dico soltanto che avviene in giusta conseguenza, ma che avviene secondo giustizia e come per opera di qualcuno che assegna quanto spetta secondo il merito». (Marco Aurelio, IV, 10).

80 Cfr. Platone (*Menesseno*, XX): «L'uomo che ripone solo in se stesso tutto ciò che porti alla felicità o vicino ad essa, che non rimane sospeso alla condizione altrui, dalla cui buona o mala vicenda debba oscillare anche la sua, questi si prepara l'ottima vita, questi è saggio, questi è valoroso e prudente».

81 Il filosofo stoico Eufrate (morto nel 118 d.C.), originario della Siria, fu maestro di Plinio il giovane, il quale ne tracciò il seguente ritratto: «Egli discute con sottigliezza, solidità, bella forma e sovente raggiunge quell'elevatezza e pienezza d'espressione che sono proprie di Platone. Ricco, vario, soprattutto persuasivo è il suo parlare [...]. Nessuna rozzezza nel modo di vestire, nessuna durezza nel tratto, una grande serietà; trattare con lui ispira rispetto, non timore. Una grande purezza di vita e pari affabilità: egli persegue i difetti, non gli uomini, e coloro che sbagliano non li punisce, ma cerca di correggerli» (*Epistole*, I, 10).

82 Ogni essere vivente è dotato di un istinto innato (*oikeiōsis*) che lo porta a desiderare come bene ciò che è utile alla propria conservazione e a respingere come male ciò che la ostacola. È impossibile che un individuo apprezzi ciò che ritiene male e respinga ciò che ritiene bene. Questa tendenza propria dell'anima non può essere eliminata, ma il filosofo può *disattivarla* chiarendo a se stesso che le cose esterne sono tutte indifferenti ed estranee. In questo modo, vale a dire rimuovendo le nozioni di bene e di male dalle cose che non sono in nostro potere ed attribuendole solo alle cose che dipendono da noi, l'anima non sarà più spinta a desiderare o a odiare ma accetterà serenamente l'ordine degli eventi voluto dagli Dèi. Il progresso morale dell'individuo viene così a dipendere da un giudizio razionale che rende inoperanti le reazioni di tipo emotivo-passionale; colui che desidera o avversa una cosa esterna segue una pulsione naturale ma sbaglia perché fonda il suo agire sul presupposto errato di trovarsi di fronte ad un bene autentico.

83 Riferimento alla vicenda descritta da Eschilo nella tragedia «I sette contro Tebe». Eteocle e Polinice, i due figli di Edipo, alla morte del padre stabiliscono di regnare su Tebe alternandosi sul trono per un anno ciascuno. Ma il rifiuto di Eteocle di cedere il potere scatena una guerra che si conclude con la morte dei due fratelli. «La vicenda di Eteocle e di Polinice non l'ha determinata altro che il giudizio, ed esattamente il giudizio relativo alla tirannide e all'esilio: per essi, l'uno era il peggiore dei mali e l'altra il migliore dei beni» (*Diatriba*, IV, 29).

84 La devozione verso gli Dèi non va disgiunta dal sen-



timento dell'utilità. Ma ciò può intendersi in due modi: da una parte l'uomo incolto, assegnando un valore alle cose esterne, tenderà a venerare gli Dei per ottenere vantaggi materiali e imprecherà nel caso ritenga di non essere ascoltato o esaudito; il saggio, comprendendo che la vera utilità risiede nella vita priva di turbamenti, venererà invece gli Dei senza pretendere altro vantaggio che la serenità interiore derivante dal riconoscimento dell'ordine voluto dalla provvidenza divina. «Dove, infatti, si trovano l'io e il mio, lì necessariamente piega l'essere vivente: se si trovano nella carne, lì si trova ciò che ci domina; se sono nella scelta morale, il potere dominante è lì; se sono negli oggetti esterni, sarà in essi. Pertanto, solo se il mio io coincide con la scelta morale sarò un amico, un figlio e un padre quale dev'essere» (*Diatriba* II, 22,19-20).

85 «E allora? Bisogna andare dall'indovino senza desiderare né avversare alcunché, come il viaggiatore che s'informa da chi incontra quale di due strade porta a destinazione, senza desiderare che sia quella di destra piuttosto che quella di sinistra; non vuole, infatti, percorrere una di esse, ma quella che porta alla meta. Così dovremmo andare anche dal dio come da una guida, servircene come ci serviamo degli occhi; e ad essi non domandiamo che ci mostrino certe cose piuttosto che altre, perché riceviamo le rappresentazioni di tutti gli oggetti che gli occhi ci mostrano» (*Diatriba*, II, 7, 10-11).

86 Socrate asseriva di essere ispirato nelle sue scelte e nella sua condotta di vita da un demone di natura divina. Secondo la testimonianza di Senofonte, Socrate non faceva segreto della sua credenza nella divinazione. Tuttavia, lo stesso Socrate distingueva tra ciò che gli uomini possono conoscere autonomamente per mezzo della propria ragione e ciò che invece può essere rivelato, per mezzo della divinazione, soltanto dagli dèi: «Così pure diceva folli quanti chiedevano all'oracolo quel che gli dèi hanno concesso agli uomini di risolvere mediante lo studio [...] oppure quel che è possibile sapere ricorrendo al calcolo, alle misure, ai pesi. [...] Diceva, insomma, che bisognava studiare quel che, solo dopo averlo studiato, gli dèi hanno concesso di fare, mentre, quel che non è manifesto ai mortali, bisognava cercare di apprenderlo dagli dèi mediante la divi-

nazione: e, in genere, gli déi sogliono manifestarlo a quanti sono nelle loro grazie» (Senofonte, *Memorabili*, I, 1).

87 Eliano (Var. Hist., III, 44) narra la storia di due uomini i quali, mentre si recavano a Delfo, caddero in un'imboscata di briganti. Uno dei due fu ucciso, mentre l'altro riuscì a fuggire ed arrivò a Delfo per consultare l'oracolo. Ma il dio Apollo lo scacciò dal santuario rimproverandolo perché non aveva soccorso l'amico morente.

88 «[Zenone di Cizio] rimbeccò un giovinetto che diceva sciocchezze con queste parole: - La ragione per cui abbiamo due orecchie ed una sola bocca è che dobbiamo sentire di più, parlare di meno» (D.L. VII, 23).

89 Le raccomandazioni di Epitteto paiono qui rivolte contro gli atteggiamenti eccessivamente disinibiti e liberi dei Cinici in materia di rapporti sessuali. «[Diogene di Sinope] era solito masturbarsi in luogo pubblico e considerare: 'Magari potessi placare la fame, stropicciandomi il ventre'» (D.L. VI, 2, 69). Cratete e Ipparchia, riferisce Diogene Laerzio (VI, 7, 96) facevano abitualmente l'amore in pubblico.

90 «Perciò Zenone, dovendo incontrare [il re] Antigono, non era ansioso. Infatti, su nessuna delle cose cui dava valore quello aveva potere e, quanto a quelle su cui Antigono lo aveva, non si dava pensiero. Antigono, invece, dovendo incontrare Zenone, era ansioso, e si capisce: perché voleva piacergli, e ciò era fuori del suo potere. Dal canto suo, Zenone non voleva piacergli, come è vero che un artista non vuole piacere a chi ignora la sua arte» (*Diatriba*, II, 13, 14-15).

91 «[Diogene di Sinpe] lodava quelli che stavano per sposare e non sposavano, quelli che stavano per intraprendere un viaggio marittimo e vi rinunciavano, quelli che stavano per dedicarsi alla vita politica e non vi si dedicavano, quelli che volevano crearsi una famiglia e non se la creavano, e quelli che si accingevano a vivere insieme con i potenti e poi se ne astenevano» (D.L., VI, 2, 29).

92 Nel Gorgia (493e-494a), Socrate attacca l'identificazione tra bene e piacere paragonando la vita del dissoluto alla condizione di chi possiede botti «forate e putride, in modo da essere costretto a riempirle giorno e notte perché, se così non facesse, patirebbe i dolori più grandi». Poco oltre, all'obiezione di Callicle secondo cui «vivere senza piaceri e senza dolori è vivere come i sassi» e «vivere piacevolmente consiste in ciò, che il

liquido [scorra nella botte] in gran quantità», Socrate ribatte: «ma se molto vi fluisce, necessariamente molto ne esce e bisogna che i fori siano molto grandi [...] Tu mi descrivi la vita del karàdrios, non quella d'un morto o d'un sasso». Il karàdrios era un uccello simile al piviere del quale si credeva che espellesse il cibo mentre mangiava e che perciò si vuotasse nell'atto stesso di riempirsi. La vita di chi vuole solo il piacere è pertanto una continua e insensata ricerca di un equilibrio impossibile da realizzare.

93 Le proposizioni: «È giorno» - «È notte», se unite per mezzo della congiunzione 'e', danno luogo ad una contraddizione («È giorno ed è notte»). Allo stesso modo, non è possibile tentare di congiungere senza contraddizione le esigenze dello spirito e quelle del corpo.

94 Cfr. §17: ognuno deve recitare la parte assegnatagli dal Fato come un attore drammatico.

95 Nel Gorgia (508 a) Platone collega la possibilità della giustizia alla misura ed alla proporzione esistenti nell'universo: «Dicono i saggi che anche il cielo, la terra, gli dèi, gli uomini sono tenuti insieme dall'affetto, dalla costumatezza, dalla temperanza, dalla giustizia, e che appunto per questo l'universo è detto kosmos, cioè ordine, e non già disordine e dissolutezza. A me pare che tu, pur così colto, non ponga attenzione a questo, e che l'eguaglianza proporzionale molto può fra gli uomini e fra gli dèi; tu credi invece che bisogna coltivare la superchieria, e trascuri la matematica». Simone Weil (Cahiers, 125) commenta: «Senso del famoso passaggio del Gorgia sulla geometria (tu dimentichi...). Nella natura delle cose non è possibile alcuno sviluppo illimitato; il mondo (kosmos!) riposa interamente sulla misura e l'equilibrio (da qui l'uguaglianza geometrica) e lo stesso accade nella città. Ogni ambizione è dismisura».

96 Il maestro di Epitteto, Musonio Rufo, aveva sostenuto la necessità di educare le ragazze in modo simile agli uomini (compreso l'insegnamento della filosofia) ed aveva criticato la disparità di trattamento che viene usualmente adottata quando si giudica il comportamento della donna e quello dell'uomo nell'etica coniugale.

97 «Quando agiamo per il ventre o per il sesso, quando agiamo a caso, in modo sconcio, per trascuratezza, in quale direzione abbiamo piegato? In quella delle

pecore. Che cosa abbiamo mandato in rovina? La ragione» (*Diatriba*, II, 9, 4). Epitteto polemizza con l'identificazione epicurea del bene con il piacere: «Se, infatti, le cose stanno così, va' a sdraiarti e dormi, fa' la vita del verme, quella della quale ti sei giudicato degno: mangia, bevi, accoppiati, va di corpo e ronfa» (*Diatriba*, II, 20, 10). «[Zenone di Cizio] diceva che la cosa più sconveniente di tutte è la lussuria, specialmente nei giovani» (D.L. VII, 22).

98 Il male deriva sempre da un falso giudizio su una rappresentazione, e dunque colui che agisce da malvagio è in realtà sviato da un errore di tipo conoscitivo. Cfr. Marco Aurelio (VII, 26): «Quando uno sbaglia nei tuoi confronti, considera subito quale opinione sul bene o sul male l'ha spinto all'errore: se riuscirai a capirlo proverai compassione per lui e non sarai più sorpreso né adirato. Infatti, se hai ancora, anche tu, la sua stessa opinione del bene, o ne hai una simile, devi scusarlo; se invece la tua opinione del bene e del male non è più di questo genere, ti sarà più facile essere indulgente con chi sbaglia».

99 Cfr. § 22. «Ora basta che uno si senta invogliato alla filosofia, come i malati di stomaco a qualche pietanzuccia di cui poco dopo avranno nausea, e subito si dà arie di caposcuola e di maestro. Si lascia crescere la barba, indossa il mantelluccio lasciando scoperta una spalla, litiga con quelli che incontra, e, se vede uno con una mantellina elegante, lo aggredisce. Prima di ciò, esercitati a sopportar le intemperie, o valentuomo, e guarda bene la tua vocazione, che non sia come la voglia di un malato di stomaco e di una donna incinta!» (*Diatriba*, IV, 8).

100 Epitteto attacca l'atteggiamento di chi si dichiara filosofo solo perché ha appreso superficialmente qualche nozione teorica. La pratica filosofica comporta un mutamento morale nell'individuo e non una semplice adesione intellettualistica ai principi filosofici generali (in questo senso si confronti quanto asserito nel § 52). «Quelli che hanno ricevuto solamente e semplicemente i principi della filosofia, vogliono subito vomitarli, come fanno i malati di stomaco con il cibo. Comincia a digerirli, poi a non vomitarli in tal modo [...]. Ma, una volta assimilati, mostraci, di conseguenza, qualche mutamento nella parte dominante della tua anima,

come gli atleti mostrano come sono cambiate le loro spalle con gli esercizi e il cibo che hanno preso, come quelli che hanno appreso un'arte mostrano i risultati dell'insegnamento che hanno ricevuto» (*Diatribes*, III, 21, 1-4).

101 Diogene di Sinope «d'estate si rotolava sulla sabbia ardente, d'inverno abbracciava le statue coperte di neve, volendo in ogni modo temprarsi alle difficoltà» (D.L. VI, 2, 23).

102 «L'uomo virtuoso non disputa con nessuno e, per quanto può, impedisce agli altri di disputare. Ci è di esempio in questo, come in ogni altra cosa, la vita di Socrate, il quale non solo rifuggiva egli stesso, in ogni circostanza, di disputare, ma neppure consentiva che altri lo facessero. [...] Il fatto è che era perfettamente consapevole che nessuno può essere padrone della parte dominante dell'anima di un altro, Pertanto non voleva nient'altro che quello che era suo proprio» (*Diatribes*, IV 5, 1-4).

103 «Noi, infatti, non abbiamo bisogno di Crisippo per se stesso, ma perché pensiamo di arrivare, grazie a lui, a comprendere la natura» (*Diatribes*, I, 17, 18). Epitteto polemizza contro ogni forma di sapere che non produca un miglioramento morale e contro ogni apprendimento mnemonico di libri cui non segua un effettivo progresso interiore dell'individuo (cfr. §52). Nelle *Diatribes* (I, 4, 13-15) troviamo la seguente analogia con il caso dell'atleta: «Tu, dunque, mostrami il tuo progresso nelle tue azioni. Supponiamo che io dica, per esempio, ad un atleta: 'Fammi vedere le tue spalle', e quello mi risponda: 'Guarda i miei manubri'. I manubri sono affar tuo! Io voglio vedere l'effetto che i manubri hanno prodotto. 'Prendi il trattato Sull'impulso e guarda come sono stato capace di leggerlo'. Schiavo, non è questo che io cerco, ma come ti comporti nei tuoi impulsi e nelle tue ripulse, nei tuoi desideri e nelle tue avversioni, come sono i tuoi progetti, i tuoi propositi, come ti prepari, se in armonia con la natura o no; perché, se in armonia, mostramelo, e ti dirò che progredisci; ma se in disarmonia, vattene, e non limitarti a commentare libri». «L'uomo si appoggi un poco su se stesso; non esponga cose d'altri ma ci dica qualche cosa lui. A chi è vecchio o si volge verso la vecchiaia fa vergogna non avere altra

gezza che quella che deriva da ricordi di libri. Questo l'ha detto Zenone. E tu? Quest'altro Cleante. E tu? Fin quando ti servirai delle parole altrui?» (Seneca, *Epistulae*, 33).

104 «Se solo sonnacchi un po', tutto quel che hai raccolto finora svanisce. Fa dunque attenzione alle rappresentazioni, e veglia su di esse. Perché non è poca cosa ciò che custodisci: è il pudore, la fedeltà, la costanza, l'impassibilità, l'assenza di dolore e di paura, l'imperturbabilità e, insomma, la libertà». (*Diatriba*, IV, 6-7).

105 Epitteto afferma la prevalenza dell'etica, vale a dire il livello della «applicazione dei principi» quale campo d'indagine fondamentale della riflessione filosofica. La logica fornisce all'etica gli strumenti per dimostrare la validità delle norme morali (fermo restando che Epitteto considera tali norme un patrimonio innato comune ad ogni uomo, come abbiamo visto nell'Introduzione). Tuttavia lo studio della scienza logica può degenerare in un'analisi fine a se stessa delle regole che governano il ragionamento determinando una separazione improduttiva di tale sapere dalla vita pratica, col risultato paradossale di aver sottomano la dimostrazione che non si deve agire male e di non essere in grado di uniformare il nostro comportamento a tale principio. L'attacco di Epitteto può estendersi ad ogni forma di apprendimento scolastico che sia incapace di trovare un punto di contatto con la vita. «Anche in filosofia ci perdiamo in cose inutili [...], impariamo per la scuola anziché per la vita» (Seneca, Ep. A Luc., 106, 12).

106 Versi di Cleante (fr. 527 *Arnim*) riportati da Stobeo (*Florilegium*, VI, 19). Seneca (Epist., 107, 11) aggiunse la frase: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt». «Conducimi o Padre, dominatore dell' alto cielo / dovunque tu voglia; non esiterò ad ubbidirti. / Vengo sollecito. Se mi opponessi, ti dovrei comunque seguire, ma fra i gemiti / e subirei da uomo malvagio, quello che era giusto sopportare da virtuoso. / I fati conducono chi li vuole, trascinano chi non li vuole».

107 Versi di Euripide (fr. 956 *Nauck*).

108 Anito e Meleto erano gli accusatori di Socrate nel processo che si concluse con la condanna a morte del filosofo (399 a.C.). L'atteggiamento di

Socrate davanti ai giudici conferma la distinzione che sussiste tra la sfera morale e le cose esterne (cfr. *Diatriba* II, 2, 15: «Ritieni tu che se Socrate avesse voluto conservare i beni esteriori avrebbe detto, presentandosi ai giudici: -Anito e Meleto possono certo uccidermi, ma non recarmi danno-?»). Le frasi citate sono quelle attribuite a Socrate da Platone nel *Critone* (54e) e nell'*Apologia* (18a). «Sappiate dunque che se condannate a morte me, che così vi parlo per il vostro bene, più che a me recherete danno a voi stessi. A me, infatti, nessun danno possono recare Meleto e Anito perché non potrebbero, convinto come sono che un uomo migliore non può ricevere danno da uno peggiore. Essi potrebbero bene uccidermi, mandarmi in esilio, privarmi dei diritti politici, reputando tali cose, i più grandi mali; ma io non li reputo tali. Per me male è fare quello che fa costui: tentare di uccidere ingiustamente un uomo» (*Apologia*, 18a).Cfr. *Critone*, 43d: «*Critone* - Ma tu vedi, Socrate, che dell'opinione della gente è pur necessario curarsi. Proprio la situazione in cui siamo dimostra che la gente è in grado di fare non poco male, per non dire il peggiore, a chi vede calunniato. Socrate - Magari, *Critone*, la gente fosse capace di fare i mali peggiori! Sarebbe allora capace anche del più gran bene, e sarebbe bello. Ma non sono capaci né dell'una né dell'altra cosa, non sanno far diventare un uomo né saggio né stolto, e si muovono invece come capita».

## APPENDICI STORICHE

### 1. VITA E OPERE DI EPITTETO

**E**pitteto nacque a Ierapoli (*hierà pòlis*, "città santa"), in Frigia, intorno al 50 d.C.. Nulla di preciso è stato tramandato riguardo alla sua prima giovinezza (un'iscrizione lo definisce *figlio di schiavi*; lo stesso nome *Epiktetos* significa "acquistato", il che rimanda appunto alla sua condizione servile). Ierapoli era a quei tempi una città molto ricca ed era uno dei centri principali del culto di Cibele, dea della fecondità chiamata anche «Gran Madre», che era venerata con cerimonie di natura orgiastica particolarmente sfrenate (i suoi sacerdoti giungevano a mutilarsi in ricordo di Attis, dio della vegetazione, eviratosi per Cibele e da lei riportato alla vita strappandolo dal regno dei morti; le grotte con le sorgenti d'acqua calda che si trovavano nei pressi di Ierapoli erano tradizionalmente considerate come porte degli Inferi). In città abitava una nutrita colonia di ebrei e un accenno di San Paolo, il quale nomina la città di Ierapoli nella *Lettera ai Colossesi* (IV, 12), testimonia che anche il culto cristiano poteva contare numerosi seguaci in quella regione. L'ambiente culturale in cui crebbe Epitteto era dunque caratterizzato da una forte sensibilità religiosa, e ciò dovette influire in modo marcato sulla sua educazione influenzando anche gli sviluppi successivi della sua riflessione filosofica, ispirata da un forte sentimento di dipendenza del mondo da Dio.

Ancora in giovane età, Epitteto fu condotto a Roma e venduto come schiavo ad Epafrodito, liberto di Nerone<sup>109</sup>. I rapporti di Epitteto con il suo nuovo padrone non furono facili, se ci fidiamo delle testimonianze che fanno dipendere l'infermità fi-

sica del filosofo (Epitteto era zoppo) dai maltrattamenti cui egli fu sottoposto da Epafrodito. Un giorno, racconta Celso, Epafrodito tormentò Epitteto fino a rompergli una gamba rendendolo così invalido per il resto dei suoi giorni. «Questa gamba finirà per spezzarsi» avrebbe commentato Epitteto durante il supplizio, per concludere di lì a poco: «Ti avevo detto che si sarebbe spezzata<sup>110</sup>». Questo aneddoto, il cui intento palese è di esaltare la figura di Epitteto quale erede della tradizionale impassibilità di matrice cinico-stoica, contrasta però con la testimonianza di Simplicio, il quale riferisce che Epitteto fu «debole di fisico e zoppo fin da tenera età<sup>111</sup>».

Al di là dei contrasti, Epafrodito dovette comunque riconoscere ed apprezzare le doti intellettuali di Epitteto perché gli concesse di frequentare, nonostante la sua condizione di schiavo, le lezioni del filosofo Musonio Rufo (30 – 102 d.C. circa), uno dei rappresentati più insigni dello stoicismo romano. Così Epitteto ricorda il periodo trascorso alla scuola di Musonio: «Quando Musonio parlava, noi, seduti accanto a lui, credevamo davvero, ognuno per sé, che qualcuno gli avesse parlato dei nostri difetti: così fortemente egli era legato alla realtà, così vividamente poneva davanti agli occhi di ciascuno le sue debolezze. È una clinica, uomini, la scuola di un filosofo: non si deve uscirne gioiosi, ma pieni di dolori<sup>112</sup>». Epitteto apprese da Musonio Rufo i principi fondamentali della filosofia stoica e imparò a riconoscere nell'uso della ragione l'origine di quella libertà interiore che caratterizza il saggio e lo distingue dall'uomo comune. Musonio poneva a fondamento di una condotta di vita virtuosa la corretta valutazione delle rappresentazioni e la distinzione tra ciò che è in nostro potere e ciò che non dipende da noi, principi che sarebbero poi diventati il cardine del-

la riflessione filosofica di Epitteto.

Non sappiamo con precisione quando Epafrodito decise di affrancare Epitteto, ma possiamo collocare con una certa approssimazione intorno all' 80 d.C. l'inizio dell'attività di Epitteto, ormai uomo libero, come maestro di filosofia. Racconta Simplicio che Epitteto «ebbe talmente care le forme della più accentuata povertà che la sua casupola di Roma non ebbe mai bisogno di chiavistelli, giacché non conteneva altro che un lettuccio e la coperta su cui egli dormiva<sup>113</sup>». Le lezioni di Epitteto, sulla scorta dell'insegnamento socratico, si svolgevano attraverso la forma del dialogo e per mezzo di discorsi comprensibili a tutti (diatribe). «Sia che con diatriba s'intendesse la discussione il dialogo in senso socratico, sia la dissertazione e la lezione su argomenti diversi, sia la predica popolare, la diatriba ha sempre indicato un rapporto diretto e concreto tra maestro e discepoli, indipendentemente da qualsiasi forma di insegnamento professorale, sistematico, in organizzazione scolastica<sup>114</sup>». Fedele al suo programma di educazione per mezzo di un'attività di tipo maieutico, Epitteto non lasciò nulla di scritto. La trascrizione dei suoi insegnamenti fu opera del discepolo Arriano di Nicomedia<sup>115</sup>, al quale dobbiamo la redazione dei quattro libri superstiti delle *Diatribè* (originariamente in otto libri) ed il *Manuale*.

Nel 94 d.C. Epitteto dovette lasciare Roma a causa del decreto di espulsione dei filosofi voluto dall'imperatore Domiziano (81–96 d.C.). La ragione di questo provvedimento (che colpiva anche matematici e astrologi) risiedeva nel timore che le scuole filosofiche (e in particolare quella stoica) potessero costituire un centro di resistenza al potere imperiale o potessero turbare la vita sociale con i loro programmi educativi miranti a formare uomini liberi in luogo di sudditi devoti. La diffidenza degli imperatori nei confronti dei filosofi aveva del resto



già fatto vittime illustri (è il caso di Seneca) ed espulsioni e bandi si erano susseguiti per tutto il I secolo d.C.. Alcuni accenni di Epitteto nelle *Diatribes* testimoniano che il clima politico nella Roma imperiale rendeva malsicura la vita del filosofo (Simplicio riferisce che, nonostante i rischi, Epitteto aveva preso un'esplicita e coraggiosa posizione di condanna della tirannia di Domiziano). Neppure la semplice discussione filosofica di tipo socratico pareva trovare interlocutori ben disposti a Roma: nell'interrogare qualcuno, racconta Epitteto, «c'è sempre pericolo che l'interlocutore prima sbotti: "Che t'importa, buon uomo? Chi sei per me?", e poi, se seguiti a dargli fastidio, che alzi il pugno e ti colpisca<sup>116</sup>».

La notizia del bando ci porta comunque a concludere che all'epoca dei fatti Epitteto doveva godere di una certa fama negli ambienti filosofici romani e di un discreto numero di seguaci. Lasciata Roma, Epitteto si trasferì a Nicopoli in Epiro (la «città della vittoria»), fondata da Augusto dopo la vittoria di Azio (31 d.C.). Qui Epitteto riprese l'insegnamento e si circondò di nuovi discepoli, vivendo in povertà e dedicando tutto il suo tempo alla scuola e alle lezioni. La sua fama crebbe col passare del tempo e attirò nella sua scuola un gran numero di allievi. La base delle lezioni era costituita dalla lettura dei classici dell'antica Stoà (Zenone, Cleante, Crisippo), delle opere di Platone, di Senofonte e di Diogene di Sinope. Epitteto non volle mai sposarsi, scegliendo il celibato nonostante il precetto del suo vecchio maestro Musonio (il quale considerava il matrimonio un dovere che realizza la partecipazione attiva dell'individuo alla comunità). Ormai in tarda età, però, Epitteto adottò un orfanello ed accolse in casa sua una donna perché lo accudisse. La scuola di Epitteto divenne celebre in tutto il mondo e sembra che lo stesso imperatore Adriano (117-138 d.C.) si sia recato a

Nicopoli per chiedere consiglio al vecchio filosofo. La data della morte di Epitteto va collocata intorno all'anno 130 d.C..

## 2. LE ORIGINI DELLA DOTTRINA DI EPITTETO

La filosofia di Epitteto si iscrive nel quadro dello Stoicismo (con una decisa accentuazione dei temi più caratteristici dell'antica Stoà a dispetto delle innovazioni dottrinali introdotte da autori di ispirazione eclettica come Panezio e Posidonio), ma risente anche di forti influenze socratiche, sia perché si collega idealmente ai motivi fondamentali che avevano ispirato il pensiero originale di Socrate, sia perché recupera temi e spunti propri di alcuni «socratici minori», primi tra tutti gli esponenti del Cinismo. Tra gli autori più citati da Epitteto nelle *Diatribes* e nel *Manuale* si trovano appunto Socrate, gli antichi stoici Zenone di Cizio, Cleante di Asso (suoi i versi sul fato nell'ultimo paragrafo del *Manuale*) e Crisippo; quindi Antistene, Diogene di Sinope, Platone, Senofonte. Il legame storico di *parentela* tra l'antico stoicismo e Socrate è accreditato da Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* (VII, 2): Zenone di Cizio, fondatore della Stoà, fu discepolo sia di Cratete cinico che di Stilpone di Megara<sup>117</sup>. Nella scuola stoica sarebbero pertanto confluite due tradizioni di pensiero che avevano avuto origine direttamente dall'insegnamento di Socrate: la scuola cinica (secondo la linea di successione: Antistene - Diogene di Sinope - Cratete), e la scuola Megarica (secondo la linea di successione: Euclide di Megara - Eubulide di Mileto - Stilpone di Megara). Questa sorta di *albero genealogico* della scuola stoica potrebbe essere una ricostruzione a posteriori voluta dagli stessi Stoici per nobilitare se stessi, ma al di là della sua attendibilità storica rimane il fatto che nello stoici-

smo sussistono indubbi legami dottrinali con il pensiero di Cinici e Megarici (con i primi per quanto riguarda l'etica, con i secondi per le teorie logiche). Il «ritorno a Socrate» che caratterizza molti aspetti della riflessione di Epitteto può essere interpretato come una valorizzazione di alcuni elementi teorici che già si trovavano incorporati nello Stoicismo antico e che era necessario recuperare per ridare alla riflessione teorica quel carattere rigoroso che era stato *tradito* dagli autori della media Stoà. Analizzeremo ora, partendo proprio da Socrate, alcuni tratti essenziali delle dottrine che maggiormente influenzarono il pensiero di Epitteto o alle quali l'autore del *Manuale* si richiama esplicitamente.

## 2.1. Socrate

**C**ìò che Epitteto ammira in Socrate è innanzitutto uno *stile* filosofico fondato sul confronto dialogico con finalità maieutiche e sull'analisi razionale dei problemi. Socrate è il filosofo che non possiede un contenuto di verità precostituito da comunicare nella forma della lezione scolastica ma che professa apertamente la propria ignoranza e ricerca la verità per mezzo del dibattito orale. Epitteto rimarrà per tutta la vita fedele all'esempio socratico rifiutando la parola scritta come mezzo per veicolare i propri insegnamenti e impostando le proprie lezioni nella forma del dialogo, del dibattito con finalità esortative e della predica popolare (*diatriba*).

«Come si comportava Socrate? Induceva il suo stesso interlocutore a testimoniare in suo favore, e non aveva bisogno di nessun altro testimone. Quindi poteva ben dire: *Lascio perdere tutti gli altri; in tutti i casi, mi basta la testimonianza del mio contraddittore; non chiedo il suffragio degli altri,*

*ma solo del mio interlocutore. E infatti evidenziava così chiaramente le conseguenze dei concetti che chiunque, rendendosi conto della contraddizione, poteva allontanarsene*<sup>118</sup>».

Socrate è anche il filosofo che per primo ha posto l'accento sull'analisi della propria interiorità, ovvero, per usare la terminologia del *Manuale* (§ 29), colui che si è concentrato sulla parte dominante della propria anima piuttosto che sulle cose esterne.

Il «conosci te stesso» socratico costituisce il fondamento e la condizione della stessa distinzione morale perché consente una comprensione autentica di quanto ci appartiene essenzialmente (ciò che è veramente nostro, avrebbe detto Epitteto) e di quanto invece non ci appartiene (ciò che è a noi *estraneo*). Questa distinzione, che sarà rielaborata da Antistene e diventerà centrale nella riflessione di Epitteto (l'*incipit* del *Manuale* riguarda proprio la differenza tra le cose che sono in nostro potere e quelle che non sono in nostro potere), è bene esemplificata, nel suo legame con l'indagine su se stessi, in un brano dell'*Alcibiade I*:

«Socrate - Quindi senza conoscere se stessi e senza essere saggi non saremmo in grado di sapere ciò che è male e ciò che è bene per noi. Alcibiade - Come sarebbe mai possibile, Socrate? [...]

Socrate - E come potremmo sapere che le cose nostre sono nostre se non conosciamo noi stessi?

Alcibiade - Già, come?

Socrate - E se non conosciamo le nostre cose, neppure quelle che appartengono ad esse?

Alcibiade - Pare di no.

Socrate - Noi eravamo dunque del tutto scorretti poco fa, quando ci siamo trovati d'accordo che vi sono persone che, senza conoscere se stesse, conoscono tuttavia le cose che loro appartengono e che altri conoscono ciò che appartiene alle loro

cose. Perché pare che sia compito di un'arte unica discernere queste tre cose: se stessi, le proprie cose e ciò che a queste cose appartiene<sup>119</sup>».

Una delle conseguenze più significative che scaturiscono dalla conoscenza di sé è il dominio delle passioni: «Il primo tratto e massimamente peculiare di Socrate era quello di non lasciarsi mai andare alla collera nel corso di una discussione, di non proferire mai alcun insulto, di non essere mai aggressivo, ma di essere paziente con chi lo insultava e di porre fine alle dispute<sup>120</sup>». Nel giudizio di Epitteto, Socrate incarna così la figura del saggio che è indifferente alle circostanze esteriori, che ha eliminato ogni ostentazione dal suo atteggiamento, che è cosciente della propria ignoranza e «non biasima nessuno, non loda nessuno, non si lamenta di nessuno, non incolpa nessuno, non parla di sé come se fosse qualcuno o uno che sa qualcosa<sup>121</sup>».

Epitteto esalta dunque un Socrate come maestro ed esempio di moralità, si sofferma prevalentemente sul lato *pratico* del suo insegnamento e sulla sua condotta di vita virtuosa come già avevano fatto Senofonte e i Cinici<sup>122</sup>; ma non dimentica che per Socrate la possibilità di essere virtuosi dipende dalla conoscenza e che la sfera morale è indissolubilmente legata a quella teoretico-conoscitiva (*intellettualismo etico*). Socrate mantenne un atteggiamento sprezzante davanti ai giudici e rimase sereno al momento della morte perché godeva di quella libertà interiore che deriva dalla capacità di valutare razionalmente ogni evento e di giudicarlo secondo una prospettiva adeguata. Dalla filosofia di Socrate si ricava pertanto quella dipendenza della moralità dalla conoscenza razionale (ciò che nel pensiero di Epitteto diventa la valutazione adeguata delle proprie rappresentazioni) che costituisce uno dei presupposti fondamentali degli insegnamenti contenuti nel *Manuale*. Socrate inse-

gnava che la possibilità di un'esistenza virtuosa è legata alla ricerca della *definizione* di virtù, vale a dire al tentativo di rispondere alla domanda: «Che cos'è la virtù?». Epitteto attribuisce un'importanza decisiva all'indagine logico-linguistica socratica:

«Compito della logica è discernere ed esaminare il resto e, si potrebbe dire, il misurarlo e pesarlo [...]. E Socrate non l'afferma? Di chi scrive Senofonte che incominciava dall'osservazione dei termini, quale fosse il significato di ognuno?<sup>123</sup>».

È la ricerca della definizione che consente a Socrate, in opposizione al relativismo sofista, di elevarsi al piano del concetto e di scoprire che la virtù non coincide con gli esempi particolari che di essa possono essere di volta in volta esibiti come sue esemplificazioni fattuali. La virtù è dunque *unica*. Nell'interpretazione di Epitteto, il significato essenziale di questa operazione era quello di decontestualizzare la nozione di virtù, vale a dire di rendere il dover-essere indipendente dalle circostanze esterne sganciandolo dal legame con i fatti. Si apriva così la porta ad un altro dei temi fondamentali del *Manuale*, vale a dire l'estraneità della morale alla sfera degli accadimenti fattuali ed il confinamento della scelta morale esclusivamente all'ambito dell'interiorità del soggetto: «Così infatti non ti lamenterai mai degli dèi né li accuserai di essere trascurato. D'altra parte non è possibile che ciò avvenga qualora tu non elimini il concetto di bene e di male dalle cose che non sono in nostro potere e non lo trasferisca solo a quelle cose che dipendono da noi<sup>124</sup>». Questa posizione portava inevitabilmente ad un accentuato rigorismo etico: il dover-essere morale va realizzato senza tenere in alcun conto le disposizioni particolari del soggetto individuale o le circostanze esterne che possono costituire un impedimento all'azione. E dato

che la scelta morale dipende dalla valutazione razionale degli eventi, Epitteto accettava l'identificazione socratica di virtù e conoscenza e poteva concludere che solo chi conosce il bene può compierlo e che chi pecca lo fa a causa della propria ignoranza<sup>125</sup>.

## **2.2. Antistene e la tradizione cinica**

**I**l contrassegno principale del Cinismo è una sensibile svalutazione della conoscenza quale fattore decisivo per la realizzazione di una condotta di vita virtuosa. Già in Antistene, considerato l'ispiratore della scuola cinica, troviamo l'asserzione che «la virtù è sufficiente alla felicità e che di nulla ha bisogno se non della forza di Socrate; che la virtù è nelle azioni e non ha bisogno di moltissime parole né di moltissime cognizioni<sup>126</sup>». Questa tendenza a concentrare l'attenzione sulla vita pratica e sull'esempio, relegando ai margini le tematiche di ordine logico-gnoseologico, si andò progressivamente accentuando nei seguaci del Cinismo fino a determinare un'ideale di saggezza fondato sull'autosufficienza (*autarchia*) del saggio e sulla liberazione dai bisogni. Il filosofo cinico conduce una vita povera ma dignitosa, adotta lo stile di vita del cane randagio (di qui il nome della scuola) rifiutando tutto ciò che è superfluo, si concentra esclusivamente sul proprio progresso morale attraverso l'esercizio, la fatica e la rinuncia. Il tema del «conosci te stesso» socratico viene così interpretato nel senso di un distacco del saggio da tutte le circostanze esterne che potrebbero distrarre la sua attenzione dal compito di realizzare la virtù. Il cinico rifiuta il piacere perché rende l'uomo schiavo e tende a polemizzare di continuo contro le convenzioni che regolano la vita sociale perché costituiscono inutili sovrastrutture che impediscono un'autentica conoscenza di sé. Da ciò deriva anche

il rifiuto dell'impegno politico, gli atteggiamenti «anarchici» e provocatori, i toni esasperati e polemici tipici della predicazione cinica. Il cinico vive «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un pezzo di pane<sup>127</sup>». Preferisce considerarsi cittadino del mondo piuttosto che di una particolare *pòlis* e tende ad assumere anche nel vestiario tratti distintivi che ne segnalano la scelta di vita: il mantello raddoppiato per dormirci dentro, il bastone da viandante e la bisaccia in cui conservare il minimo indispensabile alla sopravvivenza, un aspetto trascurato e sudicio<sup>128</sup>. Ecco come Epitteto fa parlare il filosofo cinico in un brano delle *Diatribè*:

«Guardatemi: non ho casa, né patria, né possedimenti né servi: dormo sulla nuda terra, non ho moglie né figli né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un solo logoro mantello. Nondimeno, cosa mi manca?

Non sono privo di dolori, non sono privo di paure, non sono libero? Quando uno di voi mi ha visto frustrato nei miei desideri, o vittima delle mie avversioni? Quando mi sono lamentato di Dio o di un uomo, quando ho accusato qualcuno? Qualcuno di voi mi ha forse visto scuro in volto? Come incontro quelli che voi temete e ammirate? Non come schiavi? Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?<sup>129</sup>».

Epitteto trova parecchi motivi ispiratori nella filosofia dei cinici: l'esaltazione della virtù come esercizio *eroico*; il ripiegamento sulla dimensione soggettiva ed il rifiuto delle cose esterne; l'etica della rinuncia e la conseguente polemica contro il piacere e la passionalità; l'ideale dell'autosufficienza del saggio, ed anche una certa svalutazione della sfera teoretico-conoscitiva di cui troviamo traccia nel *Manuale*. Ma Epitteto non è disposto a seguire il

Cinismo nei suoi aspetti più *folkloristici*, vale a dire in quell'ostentazione bizzarra di atteggiamenti anticonvenzionali che già avevano attirato su Antistene i rimproveri di Socrate<sup>130</sup> e che avevano portato Platone a definire Diogene di Sinope «un Socrate diventato pazzo<sup>131</sup>». A ciò Epitteto contrapponeva un ideale etico (proprio dello Stoicismo) che rendeva il saggio capace di mostrare in ogni occasione austerità, misura, dignità e autocontrollo. Alcuni dei precetti contenuti nel § 33 del *Manuale* sembrano diretti proprio a contrastare alcuni 'sviamenti' tipici del Cinismo quali l'uso del linguaggio osceno e la battuta mordace che scatena il riso della folla<sup>132</sup>.

Un discorso a parte va fatto per Antistene, del quale Epitteto sottolinea la continuità con Socrate dicendo che per entrambi l'educazione filosofica iniziava con l'indagine sui nomi (*episkepsis ton onomàton*)<sup>133</sup>. Molte testimonianze attribuiscono ad Antistene un significativo interesse per le problematiche d'ordine logico ed in particolare per la definizione, da lui intesa come «discorso appropriato» (*oikèios lògos*). Secondo Diogene Laerzio, Antistene fu il primo a dire che il lògos «manifesta cosa era o è una cosa<sup>134</sup>» e Aristotele aggiunge che secondo Antistene «non è possibile esprimere nulla se non con il lògos proprio, uno per ciascuna cosa<sup>135</sup>». Si è sovente identificato questo «lògos proprio», che predica «uno di uno», con la tautologia, attribuendo ad Antistene un'interpretazione così rigida del «ti ésti» socratico da paralizzare la predicazione e consentire solo giudizi di identità del tipo: «l'uomo è l'uomo», «il buono è il buono» ecc<sup>136</sup>. Più verosimilmente, l'*oikéios* lògos antistenico doveva costituire una definizione alternativa a quella platonica e aristotelica basata sul genere e sulla specie, ed è in questo senso che devono interpretarsi gli attacchi di Aristotele contro gli «antistenici»<sup>137</sup>.

Un esempio di predicazione «uno a uno» potrebbe essere costituito dal giudizio che Diogene Laerzio attribuisce ad Antistene: «Ciò che è buono è bello, ciò che è male è turpe<sup>138</sup>». Il punto che più ci interessa è che Antistene affrontava la questione del lògos definitorio nei termini dell'opposizione tra «*oikéios*» e «*allòtrios*» («*proprio*» - «*estraneo*»): egli era mosso dalla convinzione «che solo un certo tipo di discorso possa esprimere una data cosa e sia perciò discorso della cosa. Il problema non è posto in termini di vero-falso, ma di proprio-estraneo<sup>139</sup>».

Le categorie del «proprio» e dell'«estraneo» si prestavano ad assumere una valenza decisiva anche in ambito morale, connotando la ricerca antistenica della definizione in senso marcatamente etico (sulla scia dell'insegnamento socratico). In altri termini, individuare l'*oikèios logos* consentiva ad Antistene di definire con esattezza l'ambito delle cose che hanno davvero valore ai fini della realizzazione della virtù e di separare da esse l'ambito delle cose estranee e indifferenti. Ad Epitteto sarebbe bastato "tradurre" la ricerca antistenica del lògos «proprio» nei termini dell'uso «proprio» delle rappresentazioni per fare di Antistene l'ispiratore di una delle tesi centrali del *Manuale*:

«In tal modo si ottiene la libertà. Perciò [Diogene] diceva: -Da quando Antistene mi ha liberato non ho più patito la schiavitù-. Come lo liberò? Ascolta che cosa dice: -Mi insegnò quel che è mio e quel che non è mio. I possedimenti non sono miei, i parenti, i servi, gli amici, la reputazione, i luoghi familiari, la compagnia della gente, tutto ciò mi è estraneo.- Che cosa dunque è tuo? -L'uso delle rappresentazioni.

Egli mi mostrò che quest'uso lo possiedo incoercibile e non soggetto ad impedimenti. Nessuno può impacciarmi o costringermi con la violenza ad

usare le rappresentazioni altrimenti che come voglio-»<sup>140</sup>.

Il giudicare con chiarezza cui spesso invita Epitteto («Di fronte a ciascuna delle cose che ti allettano [...] ricorda di indicare, inoltre, di quale specie sono», *Manuale* § 3) diviene insomma la condizione per poter agire in modo virtuoso; e i giudizi che conseguono da questa attività di definizione (le equivalenze del tipo: «amare una donna = amare un mortale») potrebbero verosimilmente essere intesi quali esempi di *oikéios lògos* in senso antisthenico.

### 2.3 Lo stoicismo antico

**L**a scuola stoica fu fondata da Zenone di Cizio, il quale ebbe come successori Cleante di Asso e Crisippo di Soli. Dal punto di vista dell'evoluzione storica della scuola si possono distinguere tre fasi:

#### ANTICA STOÀ

III sec. a.C.

Zenone di Cizio (332-262 a.C.)

Cleante di Asso (312-232 a.C.)

Crisippo di Soli (277-204 a.C.)

#### MEDIA STOÀ

II / I sec. a.C.

Panezio di Rodi (185-100 a.C.)

Posidonio di Apamea (135-51 a.C.)

#### NUOVA STOÀ

I / III sec. d.C.

Seneca (4 a.C. - 65 d.C.)

Epitteto (50 d.C. - 130 d.C.)

Marco Aurelio (121-180 d.C.)

La filosofia stoica si articolava in tre campi d'in-

dagine (logica, fisica ed etica) in rapporto di stretta dipendenza funzionale: «Gli Stoici paragonano la filosofia ad un essere vivente: alle ossa ed ai nervi corrisponde la Logica, alle parti carnose l'Etica, all'anima la Fisica. [...] E nessuna parte è separata dall'altra [...] ma sono tutte piuttosto strettamente congiunte fra loro<sup>141</sup>». A differenza dell'impostazione cinica, caratterizzata da una polemica svalutazione della conoscenza, gli Stoici ritenevano dunque che le norme etiche dovesse essere fondate e giustificate sulla base di un'esatta comprensione delle regole del ragionamento e sull'indagine della realtà naturale.

La gnoseologia stoica era caratterizzata da un'impostazione accentuatamente empirista: la fonte di ogni conoscenza è la sensazione (*àisthesis*), la quale veicola nell'anima rappresentazioni (*phantasiai*) della realtà esterna<sup>142</sup>. Registrate dalla memoria, le rappresentazioni danno origine ai concetti o processi (anticipazioni), così chiamati perché consentono di anticipare i dati della conoscenza sul modello delle esperienze passate<sup>143</sup>. Criterio di verità è l'evidenza, cioè la *forza* con la quale una rappresentazione sollecita il nostro assenso determinandosi come «rappresentazione comprensiva» o «catalettica» (dal verbo *katalambàno*, *afferro*). Da queste premesse, però, gli Stoici (in polemica con gli Epicurei) non concludevano che la scienza dovesse giustificare le proprie asserzioni sulla base di un procedimento di generalizzazione induttiva. Perché si produca autentica conoscenza, infatti, è necessario che i dati della sensazione, ovvero le rappresentazioni, siano connessi tra loro secondo rapporti logici. «Gli Stoici, sebbene empiristi in gnoseologia, richiedevano che tra il 'segno' e ciò che è designato vi fosse non già un semplice legame empirico, ma una connessione logica<sup>144</sup>». Ad esempio, non basta che la rappresentazione che mi attesta la presenza di fumo sia dotata di evi-

denza, ma è necessario connettere tale rappresentazione alla sua conseguenza necessaria (la presenza del fuoco) in uno schema inferenziale del tipo: «p ... q» («se c'è fumo allora ci dev'essere del fuoco»<sup>145</sup>). Nella gnoseologia stoica, insomma, «malgrado le certezze della 'rappresentazione catalettica', [le rappresentazioni vanno] verificate alla prova dell'inferenza logico-concettuale. La rappresentazione catalettica propone la presenza di qualcosa che potrebbe essere fumo (salvo inganno dei sensi): solo dopo la verifica inferenziale, solo dopo che si è verificata estensionalmente la conseguenza del fumo, il fuoco, si è sicuri della certezza della percezione. La logica-semiotica stoica è lo strumento di verifica della percezione<sup>146</sup>».

Da questa impostazione deriva che verità e falsità non sono proprietà attribuibili alla singola rappresentazione, ma caratterizzano solo il giudizio, vale a dire la connessione delle rappresentazioni. Tale principio trova costante applicazione nella filosofia di Epitteto: le rappresentazioni in sé, in quanto immagini, sono né vere né false; veri o falsi (adeguati o inadeguati) sono i giudizi che esprimiamo connettendo quelle rappresentazioni ad altre (ciò che accade, ad esempio, con l'idea della morte quando la giudichiamo un evento terribile, *Manuale* § 5). E dato che il giudizio va interpretato nella forma dell'implicazione: «se...allora», giudicare una rappresentazione (vale a dire un'azione, un evento, etc.) significa tenere conto di tutto ciò che da essa segue logicamente. Di qui l'insistenza con la quale Epitteto raccomanda: «Osserva gli antecedenti e le conseguenze. [...] Innanzitutto di a te stesso chi vuoi essere; poi fa ogni cosa di conseguenza<sup>147</sup>».

Il corretto giudizio sulle rappresentazioni si esprime mediante un calcolo razionale di tutto ciò che da esse consegue logicamente (nel *Manuale* questo principio trova esplicita applicazione al caso di chi

intenda recarsi ai bagni pubblici, § 4, e a quello di chi voglia intraprendere la carriera dell'atleta, § 29); in questo senso la logica può insegnarci ad attuare comportamenti coerenti con le premesse assunte e si costituisce perciò come indispensabile complemento dell'indagine etica. «Mentre uno leggeva dei sillogismi ipotetici, Epitteto osservò: è una legge del sillogismo ipotetico anche questa, che bisogna accettare quel che discende dall'ipotesi. Ma di gran lunga più rilevante è questa legge della vita, secondo cui bisogna fare quel che discende dalla natura<sup>148</sup>».

Nonostante lo scarso spazio riservato alle tematiche logiche, Epitteto mostra una conoscenza non superficiale degli insegnamenti fondamentali dello Stoicismo nel campo della logica (si veda ad esempio l'accento alla disgiunzione ed alla congiunzione di due proposizioni contraddittorie nel § 36 e quello al sillogismo nel § 42). Nelle *Diatrube* sono rintracciabili riferimenti che mostrano una chiara consapevolezza della natura a priori della logica e dei suoi principi<sup>149</sup>. La prevalenza accordata all'etica non deve perciò essere fraintesa nel senso di una generica svalutazione della razionalità. Epitteto si limita infatti ad esprimere una riserva critica nei confronti di un sapere che può chiudersi su se stesso generando ricerche sterili e distogliendoci dai problemi fondamentali dell'esistenza, come suggerito nel § 52 del *Manuale*: la logica si rivela in tutta la sua importanza quando viene utilizzata per giustificare un principio morale (nell'esempio, la norma che vieta di mentire); ma quando concentriamo la nostra attenzione *esclusivamente* su problematiche di natura logica (domandandoci cosa sia una dimostrazione, o una contraddizione, ecc.) e sganciamo la logica dal suo rapporto funzionale con l'etica, allora essa diventa una scienza improduttiva. Sulla scorta della tradizione socratica e antistenica, la pre-

cisazione del significato delle espressioni, che è resa possibile dalla logica, è la condizione imprescindibile per assegnare alle rappresentazioni il giusto valore dal punto di vista etico. La logica, dunque, rimane «sullo sfondo» del *Manuale* semplicemente perché essa è costantemente presupposta, non per il fatto che Epitteto ne prescinda.

Analogo discorso può farsi per quanto riguarda la Fisica e la Cosmologia, riguardo alle quali Epitteto si muove nel quadro di un'accettazione di fondo della dottrina elaborata dalla scuola stoica. Lo Stoicismo interpretava la natura come un grande organismo vivente prodotto dall'interazione di due principi corporei: uno passivo, la materia, ed uno attivo, il lògos (chiamato anche *pneuma*, *soffio vitale*, identificato sulla scorta della filosofia di Eraclito con il fuoco). Il lògos, principio razionale e ragione ordinatrice dell'universo, vivifica la materia conferendo al cosmo nella sua interezza e ad ogni sua singola parte una tensione (*tònos*) che costituisce la forza di coesione interna di ogni cosa esistente. La fisica stoica era così caratterizzata da un rigoroso *immanentismo* (la spiegazione della natura, in polemica con la dottrina platonica, non faceva ricorso a principi trascendenti) e da un *panteismo* conseguente all'identificazione del principio attivo, o lògos, con la divinità (Zeus). Di qui derivava anche l'idea di una profonda unità del cosmo e di un ordine razionale, determinato dal lògos, che regola la catena degli eventi secondo una legge necessaria e immodificabile (*Fato*) assegnando ad ogni ente una precisa finalità.

L'etica stoica assumeva come suo motivo fondamentale il riconoscimento e l'accettazione di ogni accadimento in quanto determinato da una legge di sviluppo assolutamente necessaria. Seppure con significative differenze da un autore all'altro, il senso della scelta morale assumeva così per gli Stoici il valore di un'adesione razionale

all'ordine del tutto, al «vivere secondo natura» (vale a dire, in accordo con la necessità del Fato).

«Per questo motivo il fine è costituito dal vivere secondo natura, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo. Ed in ciò consiste la virtù dell'uomo felice e il facile corso della vita, quando tutte le azioni compiute mostrino il perfetto accordo del demone che è in ciascuno di noi col volere del signore dell'universo<sup>150</sup>».

Il compito dell'uomo consiste semplicemente nel volere il proprio destino (*amor fati*). Tuttavia, la scelta morale di conformarsi all'ordine del cosmo presuppone un principio di libertà, e l'inserimento della libertà in un sistema costruito sull'assunto della necessità assoluta del Tutto risulta evidentemente problematico. Lo Stoicismo, in sintonia con le dottrine dei Megarici, metteva al bando le idee di possibilità, di casualità e di contingenza a favore della inviolabile necessità della catena causale. Ogni tentativo di conciliare l'ordine immutabile del Fato con la nozione modale del possibile offriva in questo senso il fianco a comprensibili accuse di contraddittorietà<sup>151</sup>. Come poteva dunque giustificarsi l'idea di una scelta da parte del soggetto individuale?

La soluzione prospettata dagli Stoici consisteva nell'isolare la facoltà del giudizio dalla catena necessaria delle cause attribuendo all'individuo il libero uso della capacità di assentire o meno alle rappresentazioni fornite dai sensi. L'unico spiraglio di libertà che si apre nel cosmo stoico riguarda dunque l'uso delle nostre rappresentazioni. «Dice Crisippo: a quel modo che chi ha dato la

spinta a un cilindro gli ha dato l'inizio del movimento, ma non la capacità di girare, così la rappresentazione imprime sì l'oggetto, ma l'assenso sarà in nostro potere<sup>152</sup>». Ed Epitteto, sulla stessa linea di pensiero, ribadisce che «la speciale costituzione del nostro intelletto [...] ci consente non solo di ricevere le impressioni dagli oggetti sensibili, quando veniamo in contatto con essi, ma anche di scegliere tra questi oggetti, di togliere, di aggiungere, di combinare insieme alcuni di essi da noi stessi e di passare [...] dagli uni agli altri che sono in qualche modo somiglianti<sup>153</sup>». La dottrina del libero assenso consentiva così di creare una sorta di zona franca nel processo di trasmissione delle rappresentazioni alla coscienza che senza questo correttivo avrebbe determinato uno stato di pura passività nel soggetto conoscitivo.

La volontarietà e libertà dell'assenso si configurava, secondo gli stoici, come capacità di determinare l'agire secondo norme razionali. Tutti gli esseri viventi (vegetali, animali, uomini) sono caratterizzati dalla tendenza all'autoconservazione (*oikeiosis*), e dunque a dirigere le proprie scelte sulla base di un'elementare distinzione tra ciò che è utile e ciò che è dannoso a questo scopo. Ma mentre nelle piante tale tendenza è inconsapevole e negli animali è guidata dall'istinto, l'uomo stabilisce una partizione tra le varie possibilità seguendo la propria ragione: «E poiché gli esseri razionali hanno ricevuto la ragione per una condotta più perfetta, il loro vivere secondo ragione coincide rettamente col vivere secondo natura, in quanto la ragione si aggiunge per loro come plasmatrice ed educatrice dell'istinto<sup>154</sup>».

Ne consegue che la virtù coincide sempre con l'agire motivato da una valutazione razionale, mentre il vizio risulta da un *falso giudizio*

*della ragione* determinato da un assenso troppo frettolosamente concesso a una qualche rappresentazione. Anche le passioni devono sempre essere interpretate come falsi giudizi e vanno perciò estirpate. Le passioni si generano da una «perverzione del pensiero» che è causa dell'instabilità dell'anima<sup>155</sup>. Il saggio deve raggiungere la condizione dell'*apatia* (*impassibilità, assenza di passione*) come presupposto indispensabile alla serena valutazione delle rappresentazioni.

Gli Stoici potevano così recuperare, da un lato, l'ideale cinico dell'autosufficienza del saggio, il quale realizza la propria felicità in assoluta indipendenza dall'influenza del mondo esterno; e, dall'altro, i motivi dell'intellettualismo etico socratico: la virtù scaturisce dal sapere e chi pecca lo fa sempre per ignoranza del bene; dunque bene e male coincidono, rispettivamente, col sapere e col non sapere. Bene e male non sono proprietà dei fatti (l'ordine razionale del cosmo impone infatti di valutare come buoni tutti gli accadimenti) bensì, ancora una volta, dei giudizi che formiamo sui fatti, che possono essere adeguati o inadeguati, e delle nostre scelte, che possono essere buone o cattive. Il saggio realizza la vera libertà nel momento in cui riconosce l'ordine razionale del Fato e aderisce ad esso: «Se vuoi sei libero; se vuoi, non rimprovererai nessuno, non ti lamenterai di nessuno, e tutto avverrà secondo il tuo volere e, contemporaneamente, secondo il volere di Dio<sup>156</sup>».

La dichiarata indipendenza della scelta virtuosa dalle circostanze esterne e la sua riduzione ad un giudizio di tipo conoscitivo determinava il carattere rigoristico dell'etica stoica. Come non c'è via di mezzo tra il vero ed il falso, così «non c'è via di mezzo tra la virtù e il vizio<sup>157</sup>». La perfezione morale raggiungibile dal saggio non ammette alcuna gradazione, e quindi l'alternativa si pone tra la realizzazione perfetta della virtù e il rimanere nel

vizio. «Come chi è sommerso nell'acqua, sebbene poco distante dalla superficie così da poterne quasi emergere, non può respirare affatto meglio che se fosse nel profondo [...]; così chi si sia alquanto avanzato nell'abito della virtù non è punto meno in miseria di chi non sia avanzato affatto<sup>158</sup>». Da questo punto di vista, il saggio deve realizzare la virtù disinteressandosi di tutto ciò che è estraneo e non contribuisce al suo perfezionamento morale: i beni e le circostanze esterne (come la ricchezza, la salute, la buona reputazione, ecc.) devono essere considerati come cose indifferenti (*adiafora*)<sup>159</sup>.

«Gli Stoici affermano che tutti i beni sono eguali e che ogni bene è desiderabile in altissimo grado e non suscettibile né di diminuzione né di accrescimento. Delle cose che sono essi dicono che alcune sono buone, altre cattive; altre ancora né buone né cattive. Buone sono le virtù, prudenza, giustizia, forza, moderazione, ecc.; cattive sono i vizi, stoltezza, ingiustizia, ecc.; indifferenti sono tutte le cose che non portano né vantaggio né danno: per esempio vita, salute, piacere, bellezza, forza, ricchezza, buona reputazione, nobiltà di nascita e i loro contrari, morte, infermità, pena, bruttezza, debolezza, povertà, ignominia, oscura nascita e simili [...]. Questi dunque non sono beni, ma sono cose indifferenti e degne di essere desiderate in senso relativo, non assoluto<sup>160</sup>».

Aristone di Chio, discepolo di Zenone, poteva allora concludere che «il fine è il vivere perfettamente indifferente a tutto ciò che non è né virtù né vizio, non ammettendo alcuna distinzione fra cose indifferenti, ma considerandole tutte uguali<sup>161</sup>».

## 2.4. La diffusione della filosofia a Roma. La Media Stoà. La filosofia a Roma in età imperiale.

I primi contatti del mondo romano con la cultura e la filosofia greca risalgono probabilmente al periodo dell'espansione in Magna Grecia (la conquista di Taranto avviene nel 272 a.C.) e si intensificano progressivamente dopo la conquista della Grecia (battaglia di Pidna, 168 a.C.). La cultura greca iniziò a diffondersi grazie all'insegnamento di schiavi e liberti provenienti dai territori conquistati (è il caso di Livio Andronico, giunto a Roma dopo la presa di Taranto) e, in seguito, per iniziativa di filosofi - come Panezio di Rodi - che soggiornarono a Roma svolgendo attività di insegnamento ed entrando in contatto con personalità di rilievo nel campo della politica.

Il primo incontro «ufficiale» dei Romani con la filosofia avvenne in occasione della famosa ambasceria inviata da Atene a Roma nel 155 a.C., che vide come protagonisti l'accademico Carneade di Cirene, lo stoico Diogene di Babilonia ed il peripatetico Critolao. In attesa di essere ricevuti dal Senato, presso il quale dovevano perorare la causa di Atene (condannata ad una forte multa per aver saccheggiato Oropo), i tre filosofi tennero pubbliche lezioni attirando un gran numero di giovani romani. A destare la maggiore impressione sull'uditorio fu Carneade, il quale in due giornate successive tenne dapprima un discorso a favore della virtù, e poi, con argomenti altrettanto convincenti, un discorso che dipingeva la virtù come una forma di stoltezza. Uno degli *effetti collaterali* di questo incontro fu quello di destare viva preoccupazione negli ambienti più conservatori di Roma, che, vedendo nella filosofia greca una pericolosa forma di pervertimento delle virtù romane, agirono in modo da contrastarne la diffusione. Esemplare, in questo senso, la posizione di Catone il Censore: «Razza

cattivissima e indocile è quella dei Greci, e fa' conto che sia un profeta che ti dice questo: se, quando che sia, codesta gente ci darà la sua scienza, manderà tutto in rovina<sup>162</sup>».

A riprova delle difficoltà che il pensiero filosofico incontrò nel suo approccio con la mentalità dei romani, nel 161 a.C. il Senato romano giunse a proibire la residenza a Roma per tutti i retori e i filosofi greci. Le proibizioni dell'insegnamento e le espulsioni di filosofi e retori continuarono, come vedremo, anche nel periodo imperiale; tuttavia, la diffusione della cultura greca risultò inarrestabile e coinvolse strati sempre più ampi della classe dirigente romana. Fu in particolare la filosofia stoica, con i suoi ideali di austerità e l'accento posto sull'idea di dovere, a rivelare le maggiori doti di compatibilità con le esigenze etico-politiche dei romani e con gli ideali tradizionali della *virtus*. Ma l'assimilazione da parte della società romana dei modelli etici proposti dallo Stoicismo richiedeva un'attenuazione di quel rigorismo che aveva contraddistinto l'antica Stoà. All'ideale *eroico* del saggio che conquista la virtù in solitudine, per mezzo di un cammino individuale che esclude ogni influenza delle cose esterne, doveva sostituirsi un modello di esistenza più adeguato alle esigenze dell'uomo comune ed ai doveri che caratterizzano la vita sociale e la dimensione politica. Non più, quindi, l'immobilità spirituale e la perfezione apatica del saggio che respinge come «estranei» e «indifferenti» i valori su cui si regolano di fatto le società storiche (nobiltà di nascita, ricchezza, amicizia, ecc.), ma un'ideale di vita che tiene in conto e giustifica le scelte ed i valori propri del vivere associato in un processo di graduale perfezionamento dell'individuo in direzione della virtù.

Per raggiungere questo scopo bastava recuperare ed accentuare l'indicazione, già presente nella fase antica della Stoà, secondo la quale è possibile

stabilire una classificazione gerarchica degli indifferenti e quindi raccomandare alcune delle «cose esterne» come più desiderabili rispetto ad altre. Posto che esistono azioni «doverose» in senso assoluto, perché dettate dalla ragione, ed altre non conformi al dovere e perciò cattive, sussiste tuttavia un'ampia gamma di azioni intermedie che possono recare «un certo contributo alla vita equilibrata della ragione» e che pertanto sono degne di essere scelte in quanto dotate di valore<sup>163</sup>. Tali azioni coincidevano in gran parte con i doveri più generali del cittadino, ad esempio «onorare i genitori, i fratelli, la patria, avere buoni rapporti con gli amici<sup>164</sup>». In questo modo al rigore della distinzione etica si sostituiva una concezione più articolata dei doveri, che consentiva una rivalutazione di quegli aspetti della vita materiale che in precedenza venivano giudicati estranei al perfezionamento morale dell'individuo.

«Dunque è degno di essere scelto tutto ciò che ha un valore: nel campo spirituale la dote naturale dell'ingegno, la capacità tecnica, il progredire e simili; nel campo materiale la vita, la salute, la forza, la buona complessione fisica, l'integrità degli organi, la bellezza e simili; nel campo dei beni esterni la ricchezza, la gloria, la nobiltà di natali e simili<sup>165</sup>».

Furono Panezio di Rodi ed il suo allievo Posidonio di Apamea ad introdurre e diffondere a Roma questa versione trasformata dello Stoicismo. Panezio, amico e consigliere di Scipione Emiliano, soggiornò a lungo nella capitale e nel 129 d.C. divenne scolarca della Stoà (succedendo ad Antipatro di Tarso). Con Panezio la dottrina stoica subì l'influenza di elementi della filosofia platonica ed aristotelica inaugurando quell'impostazione eclettica che fu poi caratteristica delle filosofie di que-

st'età<sup>166</sup>. Il contributo aristotelico alla visione etica di Panezio si concretizzava proprio nella rivalutazione delle circostanze che accompagnano l'azione virtuosa. Secondo Aristotele, la felicità «ha bisogno, in più, dei beni esteriori [...]: è impossibile, infatti, o non è facile, compiere le azioni belle se si è privi di risorse materiali. Infatti, molte azioni si compiono per mezzo degli amici, della ricchezza, del potere politico, come per mezzo di strumenti. E coloro che sono privi di alcuni di questi beni si trovano guastata la felicità: per esempio, se mancano di nobiltà, di prospera figliolanza, di bellezza; non può essere del tutto felice chi è affatto brutto d'aspetto, chi è di oscuri natali, o chi è solo e senza figli; e certo lo è meno ancora chi ha figli o amici irrimediabilmente malvagi, o chi, pur avendoli buoni, li ha visti morire<sup>167</sup>». Su questa linea, Panezio e Posidonio potevano classificare ricchezza e salute come beni ed affermare che «la virtù non è sufficiente, ma che occorrono anche buona salute, abbondanza di mezzi e forza<sup>168</sup>».

A questo ribaltamento di prospettiva si accompagnava anche una diversa considerazione delle passioni, considerate non più come falsi giudizi della ragione ma come pulsioni che si originano nell'anima in modo autonomo rispetto alla sua componente razionale. Riconoscere l'esistenza di un livello emotivo irrazionale nell'anima umana (livello che può essere controllato e dominato dalla ragione ma non *eliminato*) determinava un nuovo ideale etico che non escludeva dalla sfera della virtù componenti quali il piacere e la gioia e che all'*apatia* sostituiva l'obiettivo di un'armonizzazione delle diverse esigenze della ragione e del corpo. Il rilievo concesso alle disposizioni individuali ed alle circostanze in cui agisce il soggetto determinava così una minore rigidità del dover essere morale: le norme, dovendo essere di volta in volta adattate alle singole situazioni,

finivano così per assomigliare ai regoli di piombo utilizzati per le misurazioni a Lesbo (l'esempio è di Aristotele), i quali, in virtù della malleabilità del materiale, si adattavano alle superfici irregolari modificando di volta in volta la propria forma<sup>169</sup>.

Se questa *umanizzazione* degli ideali etici veniva incontro all'esigenza di fornire precetti adeguati all'uomo comune, d'altro lato il classico tema stoico dell'ordine razionale del cosmo, propugnato da Panezio, poteva agire come una potente base teorica di giustificazione degli assetti e delle gerarchie sociali. L'ordine universale determinato dal *lògos*, che assegna a ciascun ente un compito ed una precisa finalità organica al Tutto, si specchia nell'ordine della comunità politica, all'interno della quale ogni membro deve restare al proprio posto e svolgere il compito assegnatogli dalla sorte. L'attività politico-sociale, non più relegata tra le cose *estranee*, poteva così esser considerata occasione di realizzazione e perfezionamento della virtù. E proprio nel quadro di questa accettazione dell'ordine gerarchico del cosmo Cicerone poteva allora svolgere la sua difesa della proprietà privata: «Come il primo dovere della giustizia è di non offendere alcuno, se non si è provocati da ingiuria, così dovere della giustizia è di usare delle cose comuni e delle cose private come proprie. Non vi sono però cose private per natura, ma per antico possesso [...]. Tuttavia, poiché quei beni comuni per natura diventano di proprietà privata, ognuno si tenga ciò che ebbe in sorte; se poi qualcuno desidererà per sé l'altrui, violerà il diritto dell'umana società<sup>170</sup>».

Il rapporto tra filosofia e politica, tuttavia, tornò a complicarsi nel periodo imperiale, come testimoniano i ripetuti bandi di espulsione dei filosofi da Roma (come quello del 71 d.C., sotto Vespasiano, e quello del 94 d.C., voluto da Domiziano, di cui fece

le spese anche Epitteto). Lo Stoicismo si era affermato presso l'aristocrazia senatoria che si opponeva al potere degli imperatori in nome della difesa delle antiche prerogative del Senato, e con i nomi di *filosofi* e *Stoici* si vennero gradualmente ad identificare coloro che appartenevano al *partito* di opposizione alla politica imperiale. Tacito cita a questo proposito «l'arrogante setta degli stoici, che rende turbolenti e desiderosi di disordini<sup>171</sup>» e Dione di Prusa, nel suo Discorso contro i filosofi, definisce i filosofi «peste della città e dei governi». Gli imperatori agirono con spietata determinazione contro i loro avversari. Sotto Tiberio (14-37 d.C.) fu esiliato lo stoico Attalo e venne messo a morte Cremuzio Cordo; Caligola (37-41 d.C.) ordinò la morte di Giulio Cano; Seneca, esiliato da Claudio (41-54 d.C.), fu condannato a morte da Nerone (54-68 d.C.) nel 65 d.C.; sempre sotto Nerone vennero messi a morte Rubellio Plauto (62 d.C.), e Trasea Peto (67 d.C.); sotto Vespasiano perse la vita Elvidio Prisco (70 d.C.).

Questo conflitto con il potere mostra che la dottrina stoica era suscettibile di essere interpretata secondo due opposte prospettive. Da una parte, abbiamo visto che il quadro teorico della filosofia stoica, grazie alla sua concezione di un ordine cosmico che si specchia nell'ordine della polis, poteva autorizzare un atteggiamento *conservatore* di accettazione dell'assetto politico vigente e della stratificazione gerarchica dei ruoli all'interno della società. Da questo punto di vista la filosofia stoica poteva adeguarsi alle esigenze della Roma repubblicana (come nelle intenzioni di Cicerone) ma poteva risultare efficace anche come *ideologia* funzionale al disegno imperiale giustificando il potere del principe in nome di quella ragione universale che assegna ad ognuno la propria posizione nella gerarchia del cosmo. Non è forse un caso che Augusto avesse eletto a proprio consigliere appun-



to un filosofo stoico, Ario Didimo di Alessandria. D'altra parte, nelle radici ciniche della dottrina stoica erano rintracciabili alcune istanze che potevano agire in senso diametralmente opposto all'uso che dello Stoicismo era stato fatto da Panezio, Posidonio e Cicerone. Il principio dell'uguaglianza e della fratellanza degli uomini, così come il motivo della libertà interiore che il saggio oppone alla norme della vita sociale ed alla sfera politica, contenevano infatti un messaggio *eversivo* che poteva essere utilizzato, come di fatto accadde, in senso antagonista al tentativo di subordinazione della società e delle istituzioni messo in atto dagli imperatori nel I secolo d.C.. L'azione repressiva contro i filosofi dimostra come gli imperatori intuissero con chiarezza il pericoloso risvolto politico contenuto negli ideali di libertà propugnati dagli Stoici. Significative, a questo riguardo, sono le parole di Seneca: «Che significa cavaliere, liberto, schiavo? Sono parole nate dall'ingiustizia. Da ogni angolo della terra è lecito slanciarsi verso il cielo<sup>172</sup>».

Il *partito* dei filosofi non aveva forza sufficiente per vincere il suo braccio di ferro contro l'imperatore e finì per modificare il senso delle sue proposte etiche. La libertà interiore del saggio, che in un primo tempo aveva rappresentato la condizione per giudicare e criticare la sfera politica, si trasformò in un rifugio nel quale il saggio poteva godere di quell'autonomia che ormai gli era negata, nella sfera dell'agire, da un potere dispotico che aveva annullato le libertà personali. «Ritirati in te stesso quanto puoi!» scriveva Seneca<sup>173</sup>. Lo Stoicismo in età imperiale, riconoscendo il divorzio insanabile con la politica, concentrò la propria attenzione sull'interiorità della coscienza tornando a sottolineare con forza quell'opposizione tra l'io e le cose esterne che la media Stoà aveva tentato di conciliare nel suo tentativo di armonizzare etica e politica.

Di qui alcuni tratti tipici della filosofia di questo periodo: la restrizione dell'indagine ai temi di natura etica (e il disinteresse per la logica e la fisica), l'analisi psicologica dell'interiorità, la ricerca di una salvezza tutta individuale guadagnata in opposizione alle influenze perturbatrici della realtà esterna (ricchezza, onori, posizione sociale, ecc.), la forte carica religiosa di cui si colora la rivalutazione della sfera interiore. Con Seneca la filosofia diventa colloquio intimo dell'anima con se stessa ma anche strumento pedagogico, esortazione alla virtù e al bene.

A questo fine si affermò una forma di comunicazione filosofica (il dialogo, l'epistola) che ricercava un rapporto diretto con l'interlocutore e che manteneva un tono divulgativo, popolare, privo di tecnicismi inutili.

Arriano si manterrà fedele a questa impostazione scegliendo di tramandare gli insegnamenti di Epitteto nella forma della diatriba («conversazione», «dialogo») la quale richiama direttamente lo stile comunicativo di Socrate e del Cinismo. La diatriba, cui i cinici Bione di Boristene e Telete (III sec. a.C.) avevano per primi conferito dignità di stile filosofico, era una sorta di dialogo o di predica rivolta ad un pubblico non specializzato. Essa affrontava i temi filosofici (prevalentemente di carattere etico) in un linguaggio semplice che presupponeva un costante riferimento del maestro all'uditorio. Ecco come Musonio Rufo, maestro di Epitteto, sintetizzava il compito del maestro di filosofia: «Dico che il maestro, quand'è un vero filosofo, non deve cercare di portare un mucchio di parole o di dimostrazioni ai suoi discepoli, ma toccare ogni punto quanto è opportuno, colpire la mente dell'ascoltatore, presentare argomenti persuasivi, evitare quelli non facili, e soprattutto attirarsi gli ascoltatori facendo vedere che parla delle cose più utili e agisce in modo conforme a quel che sostiene<sup>174</sup>».

Una filosofia che in un'epoca di importanti muta-

menti politici si concentra sulle tematiche di ordine etico e che pone perciò in secondo piano le grandi questioni logiche e ontologiche che avevano caratterizzato l'antica Stoà; una forma di comunicazione a carattere esortativo e dialogico, che tenta di fornire risposte ad un uditorio più vasto e meno qualificato di quello delle antiche scuole; un'impostazione di fondo che tende a privilegiare la dimensione interiore dell'individuo e che rivaluta la distinzione tra la dimensione privata e quella pubblica. È in questo clima culturale che si avvia e prende forma la riflessione di Epitteto.

## NOTE

109 Epafrodito, entrato a far parte della guardia del corpo di Nerone, avrebbe in seguito aiutato il suo imperatore a suicidarsi (68 d.C.) e fu per questo condannato a morte da Domiziano (Svetonio, *Nerone*, 49, 5; *Domiziano*, 14, 2).

110 Celso in *Origene, Contro Celso*, VII, 53.

111 Simplicio, *Commento al Manuale*, IV, in: Schenkl, p. VII, test. XLVII.

112 *Diatriba*, III, 23, 29-30.

113 Simplicio, *Commento al Manuale*, IX.

114 F. Adorno, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano, 1983, vol. 2, p. 323.

115 Arriano di Nicomedia (95-175 d.C. circa) fu discepolo di Epitteto intorno agli anni 117-120. Fece una brillante carriera politica sotto l'imperatore Adriano raggiungendo le cariche di console e legato imperiale. Quando abbandonò la vita politica si dedicò alla stesura delle sue opere filosofiche e letterarie. Oltre alle *Diatriba* ed al *Manuale*, scrisse l'opera: *Anabasi di Alessandro*, in sette libri.

116 *Diatriba* II, 12, 17-25.

117 Diogene Laerzio riferisce anche che Zenone fu alunno dei platonici Senocrate e Polemone.

118 *Diatriba* II 12, 5. Cfr. Platone, *Gorgia*, 474a: «Di quel che affermo io so recare un solo testimone, e precisamente colui col quale discuto, e lascio da parte tutti gli altri; so far votare uno, e con tutti gli altri non parlo».

119 Platone, *Alcibiade* I, 29 c-e.

120 *Diatriba* II 12, 14.

121 *Manuale* § 48.

122 «Egli fu il più temperante di tutti gli uomini nei piaceri d'amore e della gola, poi, fu il più tollerante del freddo, del caldo, e di ogni altra fatica, inoltre fu educato ad usare d'ogni cosa con tanta misura che, pur possedendo molto poco, molto facilmente si procurava il necessario» (Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 1-2).

123 *Diatriba*, I, 17, 6-12. Cfr. Senofonte (*Memorabili*, IV, 6, 1): «Socrate riteneva che quanti conoscono che cosa sia ciascun oggetto, possono spiegarlo anche agli altri, ma, quanti non lo conoscono, diceva che non era strano che s'ingannassero e ingannassero gli

altri. Per ciò, stando con gli amici, non cessava mai di esaminare che cosa sia ciascun oggetto».

124 *Manuale*, § 31.

125 Cfr. *Manuale*, § 42.

126 D.L. VI, 1, 11.

127 D.L. VI, 2, 38.

128 «Una volta [Diogene] vide un fanciullo che beveva nel cavo delle mani e gettò via dalla bisaccia la ciotola dicendo: -Un fanciullo mi ha vinto nel fare con poco-» (D.L. VI, 2, 37). «Una volta [Diogene] aveva ordinato ad un tale di procurargli una casetta; poi ché quello tardava, egli si scelse come abitazione una botte» (D.L. VI, 2, 23).

129 *Diatriba* III, 22, 47-49.

130 «Volgendo Antistene la parte lacera del suo mantello in modo che fosse visibile a tutti, Socrate vide e disse: -Attraverso i fori del tuo mantello vedo il tuo desiderio di gloria-» (D.L. VI, 1, 8).

131 D.L. VI, 2, 54.

132 Dione Crisostomo (*Oraz.*, 32, 10) scrive: «Dei cosiddetti cinici v'è gran numero nella città; [...] ai crocevia, negli angiporti, all'ingresso dei templi, questi uomini radunano e traviano schiavi e marinai ed altra simile gente, snocciolando scherzi e grande varietà di pettegolezzi e di arguzie volgari: in realtà essi non fanno alcun bene, ma gran male».

133 *Diatriba*, I, 17, 6-12.

134 D.L. VI, 1, 3.

135 *Metafisica*, 1024b 26-32.

136 Cfr. Platone, *Sofista* 251b: «Abbiamo preparato un bel pasto ai giovani e a quei vecchi che cominciano tardi a imparare; perché subito han pronta per chiunque l'obiezione che è impossibile che i molti siano uno e l'uno molti. E se la godono a non ammettere che si dica buono l'uomo, ma solo buono il buono e uomo l'uomo». Aristotele (*Metafisica* 1024b 26-32) attribuisce ad Antistene, come conseguenza della predicazione «uno di uno» anche la tesi sofistica che non si può contraddire e dire il falso (cfr. Platone, *Eutidemo* 285e-286b).

137 Aristotele, *Metafisica*, 1043b 23-25. Per una trattazione esauriente dell'argomento si veda: Vincenza Celluprica, *Antistene: logico o sofista?*, in: *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, fasc.2, Bibliopolis, 1987, pp. 285-328.



138 D.L. VI, 1, 12.

139 Vincenza Celluprica, op. cit., p. 327.

140 *Diatriba*, III, 24, 67.

141 D.L. VII, 1, 40.

142 Le rappresentazioni furono intese da Zenone e Crisippo come 'modificazioni' dell'anima, mentre Cleante le interpretò come «l'impronta che si fa con i sigilli sulla cera» (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 228, 372).

143 Per gli Stoici, in opposizione alla tradizione platonico-aristotelica, i concetti avevano una realtà esclusivamente mentale e non possedevano alcuna consistenza ontologica.

144 V. Celluprica, *La logica antica*, Torino, 1978, p. 173.

145 In questo senso, gli Stoici potevano affermare che «il segno è una proposizione che fa da antecedente in una proposizione ipotetica valida ed è rivelatore del conseguente» (Sesto Empirico, *Contro i logici*, II, 244).

146 U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1996, p.32. L'interesse degli Stoici per la logica era mediato dai Megarici, che avevano concentrato la propria attenzione sulle tecniche dialettiche e confutatorie di Socrate, studiando la struttura dell'argomentazione. Di qui l'originale impostazione della logica degli Stoici, i quali fondarono una logica proposizionale in alternativa alla logica terministica di Aristotele. Particolare importanza assumeva lo studio del condizionale ("p q", "se p allora q") e l'individuazione dei cinque schemi fondamentali dell'argomentazione (ad esempio: "se p allora q; ma p; quindi q") chiamati «indimostrabili» perché non hanno bisogno di dimostrazione in quanto di per sé evidenti.

147 *Diatriba* III,15, 2; III, 23, 1.

148 *Diatriba* I, 26, 1.

149 Si vedano ad esempio i passi in cui Epitteto dimostra la necessità delle leggi logiche evidenziando la circolarità cui mette capo ogni tentativo di fondazione: «Uno dei presenti gli domandò: 'Fammi vedere come la logica è necessaria'. 'Vuoi che te lo dimostri?'. 'Sì'. 'È dunque necessario che ti faccia una dimostrazione'. 'Sicuro!'. 'Come capirai se ti faccio un falso ragionamento?'. Il nostro uomo stava zitto. 'Vedi -disse- come tu stesso dimostri la necessità della logica, una volta

che, senza di questa, non puoi neppur capire se è necessaria o no» (*Diatribes*, II, 25). Cfr. *Diatribes* II, 20, 1: «Le proposizioni vere ed evidenti le adoperano di necessità anche quelli che le contraddicono: anzi, la prova più grande dell'evidenza di un'affermazione è, si può dire, il fatto che sia trovata necessaria e utilizzata da quello stesso che la contraddice».

150 D.L. VII, 88.

151 Si veda ad esempio la definizione del possibile fornita da Crisippo: «Possibile è ciò che né è né sarà vero», attaccata da Cicerone nel *De fato* VI-VII. Nella scuola Megarica si erano confrontati sull'argomento Diodoro Crono e Filone di Megara. «La nozione di potenza - che è in certo modo qualcosa di intermedio tra l'essere e il non essere [...] - non poteva essere accettato dagli eleatizzanti Megarici, i quali identificano il possibile con ciò che è, ossia, in termini aristotelici, con ciò che è già in atto» (Celluprica, *La logica...*cit. p. 171). Di qui la definizione di Diodoro: «Possibile è ciò che è o sarà». «Filone, invece, definiva il possibile mediante il concetto di 'disposizione naturale', di quella 'capacità' che ciascuna cosa ha di realizzarsi, anche se non si realizzerà mai, come nel caso di un filo di paglia che ha la possibilità di bruciare anche se si trova in fondo al mare» (ibidem).

152 Cicerone, *De fato*, 4-43.

153 *Diatribes* I, 6, 10.

154 D.L. VII, 86.

155 D.L. VII, 110. «Secondo gli Stoici le passioni sono giudizi. [...] Infatti l'avidità presuppone che il denaro sia bello ed analogamente l'ubriachezza e l'intemperanza e altre passioni» D.L. VII, 111.

156 *Diatribes* I, 17, 28.

157 Stobeo, *Egloghe*, II, 65.

158 Cicerone, *De finibus*, III, 48.

159 «Il termine indifferente ha un duplice significato. In primo luogo designa ciò che non contribuisce né alla felicità né all'infelicità, per esempio ricchezza, gloria, salute, forza e simili; infatti anche senza queste è possibile conseguire la felicità, dal momento che secondo l'uso che di esse si fa possono apportare felicità o infelicità. In secondo luogo il termine indifferente designa ciò che non desta né propensione né avversione, per esempio l'aver sulla testa un numero di capelli pari o dispari o tenere il dito disteso o contratto. Non in que-

sto senso sono definite indifferenti le cose prima menzionate, perché esse possono generare sia propensione sia avversione» (D.L. VII, 104).

160 D.L. VII, 101-102.

161 Aristone di Chio in D.L. VII, 160.

162 In Plinio, *Natur. hist.*, 29, 7.

163 D.L. VII, 105.

164 D.L. VII, 108.

165 D.L. VII, 106.

166 La filosofia greca, trapiantata in Roma, non diede origine a contributi innovativi rispetto alla tradizione, ma ad una contaminazione reciproca delle dottrine nota come 'eclettismo' (dal verbo greco *eklègo*, 'seleziono', 'scelgo'). «Pensi ciascuno come vuole: vi dev'essere libertà di giudizio. Noi ci atterremo sempre ai nostri principi: ricercheremo cioè sempre in ogni questione quello che abbia maggior carattere di probabilità, senza essere vincolati a regole di nessuna scuola, alle quali ubbidire di necessità» (Cicerone, *Tusc. disp.*, IV, 4). Cfr. Seneca: «Che male c'è a utilizzare i filosofi delle altre scuole nella misura in cui sono nostri?» (*De Ira*, I, 65); «Possiamo discutere con Socrate, dubitare con Carneade, riposarci con Epicuro, vincere l'umana natura con gli Stoici, oltrepassarla con i Cinici» (*De brev. vit.*, XIV, 2).

167 *Etica Nicomachea*, I, 1099a 30-1099b 5.

168 D.L. VII, 128, 103.

169 «Infatti, di ciò che è indeterminato anche la norma deve essere indeterminata, come è il regolo di piombo che si usa nell'edilizia di Lesbo: esso infatti si piega alla forma della pietra e non rimane rigido, e altrettanto è del decreto rispetto ai fatti» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 10, 1137b 29-31).

170 Cicerone, *De officiis*, I, 7, 20-21.

171 Tacito, *Ann.*, XIV, 57.

172 Seneca, *Epist.*, 31.

173 Seneca, *Epist.*, 7.

174 Musonio, *Diatriba*, I (pp. 5, 11 -6, 4 Hense).

## BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

### 1. TESTI ESSENZIALI SULLO STOICISMO

Sullo Stoicismo ricordiamo due opere fondamentali:  
Radice R. (a cura di) (1998), *Stoici Antichi: Tutti i frammenti*, raccolti da H. von Arnim, Rusconi, Milano;

Pohlenz M. (1967), *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1967.

### 2. EDIZIONI DELLE OPERE DI EPITTETO

Alla fine del Settecento comparve la fondamentale opera di J. Schweighauser: *Epicteteae philosophiae monumenta* (Lipsia, 1799-1800), in cinque volumi: il primo ed il secondo libro contenevano, rispettivamente, le Diatribe e relative note; il terzo libro conteneva il Manuale, i Frammenti e gli indici; il quarto, il Commentario di Simplicio al Manuale (l'unico commentario antico pervenutoci integro); il quinto, la Parafrasi cristiana del Manuale ad opera di San Nilo e le note al Commentario di Simplicio.

Tra le successive edizioni critiche dell'opera di Epitteto segnaliamo due fondamentali lavori:

H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis Bodleiani recensuit Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, Encheiridion ex recensione Schweighauseri, Gnomologiorum Epictetorum reliquiae, Indices*, coll. Teubner, Lipsia 1894 [1916, 1965]; W. A. Oldfather, *Epiktetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and the Fragments*, coll. Loeb, Londra, 1928.

In lingua italiana segnaliamo:

*Epitteto, Le Diatribe e i Frammenti*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1960 [1989]; *Epitteto, Diatribe, Manuale, frammenti*, Introduzione a cura di G. Reale, traduzione e note di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano, 1982.

### 3. TRADUZIONI ITALIANE DEL MANUALE

Il Manuale è uno dei testi filosofici che in Italia ha goduto di maggior fortuna presso il pubblico (anche non specializzato) ed è stato proposto in un numero elevatissimo di edizioni. Una parte rilevante delle pubblicazioni presenta la famosa e pregevole traduzione di Giacomo Leopardi, databile intorno al 1825.

Tra le versioni più recenti in lingua italiana ricordiamo:

*Epitteto, Il Manuale*, a cura di G. De Ruggiero, traduz. italiana di Giacomo Leopardi e traduz. latina di Angelo Poliziano, Mursia, Milano, 1971 [1985];

*Epitteto, Manuale*, a cura di Enrico V. Maltese, con la versione latina di Angelo Poliziano e il volgarizzamento di Giacomo Leopardi, Garzanti, Milano 1990;

*Il Manuale di Epitteto*, nella versione di Giacomo Leopardi, a cura di Claudio Moreschini, Salerno, Roma 1990;

*Il Manuale di Epitteto*, presentato e riletto da Dino Basili nella traduzione di Giacomo Leopardi, Mondadori, Milano 1994;

*Epitteto, Manuale*, introduzione, traduzione e note di Martino Menghi con la versione di Giacomo Leopardi, Rizzoli (Bur), Milano 1996.

### 4. STUDI CRITICI SU EPITTETO

#### 4.1. Volumi

Bonhöffer A. (1890 [1968]), *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, F. Enke, Stuttgart.

Bonhöffer A. (1894 [1968]), *Die Ethik des Stoikers Epictet*, F. Enke, Stuttgart.

Bonhöffer A. (1912 [1964]), *Epictet und das Neue Testament*, A. Topelmann, Giessen.

Colardeau T. (1903), *Etude sur Epictète*, A. Fontemoing, Paris, 1903.

Germain G. (1964), *Epictète et la spiritualité stoï-*



- cienne, Ed. du Seuil, Paris.
- Gretenkord J. C. (1981), *Der Freiheitsbegriff Epiktets*, Studienverlag Brockmeyer, Bochum.
- Hijmans B. L. (1959), *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Van Gorcum, Assen.
- Jagu A. (1956), *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- Moreau J. (1964), *Epictète ou le secret de la liberté*, coll. 'Philosophes de tous les temps', XI, Seghers, Paris.
- Radice R. (1982), *La concezione di Dio e del divino in Epitteto*, Cusl, Milano.
- Riondato E. (1965), *Epitteto, I: Esperienza e ragione*, Antenore, Padova.
- Terzi C. (1938), *Il razionalismo morale di Epitteto*, Ist. Delle Ed. Accademiche, Udine.
- Xenakis J. (1969), *Epictetus: Philosopher-Therapist*, M. Nijhoff, The Hague, 1969.

#### **4.2. Articoli**

- Calogero G. (1933), "Introduzione ad Epitteto", Leonardo, IV, pp. 235-2141.
- Cassanmagnago C. (1977), "Il problema della prohairesis in Epitteto", *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXIX, pp. 232-246.
- D'Agostino V. (1930), "Intorno al concetto di libertà in Epitteto", *Archivio italiano di psicologia*, VIII, pp. 298-331.
- Decleva-Caizzi F. (1977), "La tradizione antisteni-co-cinica in Epitteto", in G. Giannantoni (a cura di) (1977), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Il Mulino, Bologna, pp. 93-113.
- Delatte A. (1953), "Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique", *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, XXXIX, pp. 166-186.

- Dobin R. (1991), "Prohairesis in Epictetus", *Ancient Philosophy*, XI, pp. 111-135.
- Jossa G. (1977), "Epitteto e i cristiani", in Jossa G. (1997), *Giudei, pagani e cristiani: quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico*, Napoli, pp. 81-108.
- Gigante M. (1969), "Il filo del mantello", *La parola del passato*, XIV, pp. 214-216.
- Laurenti R. (1960), "Epicuro in Epitteto", *Sophia*, XXVIII, pp. 59-68.
- Laurenti R. (1962), "Il filosofo ideale secondo Epitteto", *Giornale di Metafisica*, XVII, pp. 501-513.
- Laurenti R. (1966), "Musonio ed Epitteto", in *Sophia*, XXXIV, pp. 317-335.
- Laurenti R. (1985), "Classi e ascesa sociale in Epitteto", *Index. Quaderni camerati di studi umanistici*, XIII, pp. 407-424.
- Pesce D. (1939), "La morale di Epitteto", *Rivista di filosofia*, XXX, pp. 250-264.
- Segalla G. (1963), "Il problema della volontà in Epitteto", *Studia Patavina*, X, pp. 340-379.
- Starr C. G. (1949), "Epictetus and the tyrant", *Classical Philology*, XLIV, pp. 20-2.



## Bibliotec@SWIF Readings/Classici

Collana diretta da Enzo Rossi, Gian Maria Greco, Luciano Floridi

### *Editing e Grafica*

Fabrizio Martina, Rossella Rosciano, Rocco Satalino

### *Redazione*

Chiara Dendena, Cristiana Ferrari, Nicola Setari

© Sandro Soleri 2004.

© Monica Falco 2004.

© SWIF 2004.

SWIF - Edizioni Digitali di Filosofia

URL: <http://www.swif.it/>

Registrazione: ISSN n. 1126-4780

*Il Manuale di Epitteto*, introduzione, note e appendici storiche di S. Soleri, traduzione di M. Falco, SWIF Readings/Classici, 2004, ISSN 1126-4780, [http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto\\_SWIF.pdf](http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto_SWIF.pdf)

Readings è una collana di e-book composta da numeri speciali della rivista SWIF. Lo scopo del progetto è quello di rendere disponibili al pubblico italiano, in forma gratuita, testi filosofici che possano contribuire all'analisi dei classici alla luce di problematiche filosofiche attuali, e favorire la diffusione di influenti linee del pensiero contemporaneo.

La collana si articola in tre sezioni: *Classici* (opere di grandi autori del passato); *Contemporanea* (testi chiave per comprendere gli sviluppi recenti del sapere filosofico); *Scienza* (classici del pensiero scientifico di rilevanza filosofica).

Tutti i diritti riservati. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite, inoltre, le copie a titolo di cronaca, studio, insegnamento, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è vietato l'utilizzo senza il permesso di autori o autrici. Si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito Bibliotec@SWIF:

[http://www.swif.it/biblioteca/info\\_copy.php](http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php)

Per citare un testo di si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, *Titolo*, introd. di Nome (se presente), trad. di Nome (se presente), SWIF Readings/Sezione (inserire il nome della sezione: Classici, Contemporanea o Scienza), Anno, ISSN 1126-4780, URL (esempio: [http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto\\_SWIF.pdf](http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto_SWIF.pdf)).



Bibliotec@SWIF

*Bibliotec@* è il servizio dello SWIF che tramite la pubblicazione di saggi, testi inediti, classici e traduzioni, si rivolge a studenti e docenti di filosofia. Il fine è incentrare l'attenzione sul dibattito dei problemi filosofici contemporanei, cogliendone gli aspetti teorici più salienti in modo non-storicistico. *Bibliotec@* è attualmente costituito da: Calls for Comments, Linee di Ricerca e Readings.  
[www.swif.it/biblioteca](http://www.swif.it/biblioteca)

**Calls for Comments**

*Calls for Comments* è il servizio finalizzato alla discussione filosofica di testi che sono stati accettati per una presentazione al pubblico oppure per la pubblicazione.  
[www.swif.it/biblioteca/cxc](http://www.swif.it/biblioteca/cxc)

Linee  
di  
Ricerca

*Linee di Ricerca* è un e-book in progress finalizzato all'aggiornamento filosofico, in cui ciascun capitolo fornisce una visione panoramica e critica di una specifica area di ricerca della filosofia contemporanea.  
[www.swif.it/biblioteca/lr](http://www.swif.it/biblioteca/lr)