

Benedetto Lo Piccolo

Interpretazione pedagogica del pensiero di Seneca



ISTITUTO DI STUDI E RICERCHE ECONOMICHE E SOCIALI



FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



IRES, collana dell'Istituto di Studi e Ricerche Economiche e Sociali

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Benedetto Lo Piccolo

Interpretazione pedagogica del pensiero di Seneca

FrancoAngeli

In copertina: Jacques-Louis David, Morte di Seneca, 1773, olio su tela

Copyright © 2018 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag. 7
1. La tematica del volere in una prospettiva educativa negli studi critici generali sullo stoicismo e in quelli specifici su Seneca	» 9
1. L'uomo nel suo naturale cammino esistenziale	» 29
1. La volontà di fronte alla natura	» 29
2. Il volere umano di fronte alla vita e alla morte	» 43
2. Conoscenza e volontà nelle loro espressioni educative	» 57
1. Ragione e volontà	» 57
2. La volontà di fronte al male e al bene	» 66
3. La fase conoscitiva	» 76
3. La virtù come volontà di costante progresso morale della persona umana	» 92
1. Virtù come stabilità del volere	» 92
2. La sovranità del volere	» 111
Bibliografia	» 125
Edizioni critiche delle opere consultate	» 125
Opere critiche	» 126
Bibliografia ragionata	» 131

Introduzione

Questo lavoro intende approfondire l'idea di educazione in Lucio Anneo Seneca che ha dominato gli studi critici, fino a tutto l'Ottocento, alla ricerca di un pensiero rigorosamente sistematico nello stoicismo, anche se considerato un pensiero minore rispetto alle filosofie di Platone e Aristotele, quindi, poco originale ed eclettico, sostanzialmente stoico, un generico umanitarismo.

Nel mondo d'oggi, caotico e superficiale, è più facile non sentire e non vedere che guardarsi dentro e riflettere sul vuoto e l'infelicità della propria esistenza. Di qui l'interesse al "ritorno a se stessi"¹ alla cura del sé; e il ritorno al dialogo e all'educare la coscienza che sembra aver perso quella forza intenzionale e significativa². L'uomo è nel mondo, ma sceglie di vivere il proprio esserci, la propria esistenza, seguendo un progetto inautentico, senza voler fare sacrifici, senza approfondire la conoscenza del sé e del mondo, un'esistenza basata sulle opinioni, sul "si dice", un'esistenza senza traguardi, senza la volontà di autorealizzarsi, senza la consapevolezza che l'uomo nel mondo è artefice del proprio destino³.

Tale situazione mette in risalto quella che tra le emergenze pedagogiche attuali ritengo la più importante: la mancanza di fiducia che i ragazzi hanno in se stessi, nella possibilità di superare i limiti delle proprie capacità ed acquisire competenze che ti conducono verso un naturale

¹ Foucault M., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 67-ss.

² Husserl E., *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

³ Laberthonnière L., *Teoria dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, VIII ristampa.

confronto con il mondo. Hanno paura delle “prestazioni” e del “confronto”, rifuggono dalle responsabilità, amano alterare la realtà attraverso gli stupefacenti, oppure dietro la “console” di un video gioco che li aliena e li allontana dal coinvolgimento sociale, dalla partecipazione responsabile. Uomini che non si prospettano un futuro, che non hanno progetti, uomini che non si pongono il problema del senso della vita, del mondo, uomini senza filosofia direbbe Seneca: “senza filosofia l’anima è malata, anche il corpo, se pure sano e in forze... Perciò se vorrai stare bene, cura soprattutto la salute dell’anima, e poi quella del corpo”.

Per Laberthonnière la volontà, l’impegno, lo spirito di sacrificio, la dedizione sono la testimonianza diretta che l’educatore deve operare per rendersi protagonista di un’azione pedagogica disinteressata, basato sull’amore profondo per l’altro, che lo rende formatore di persone che “appartengono a se stesse interiormente” essendo “responsabili di quanto pensano e vogliono”⁴.

Ritornare al concetto di volontà e alla visione del mondo nello stoicismo, e in Seneca in particolare, può essere un esercizio pedagogico fondamentale che concorre a contribuire, a ridefinire l’animo contemporaneo, l’animo nell’era digitale, l’animo del post-umano direbbe Bostrom⁵, per dare slancio a una nuova filosofia per la vita che pretende nuove modalità educative legate alla contemporaneità, che la tecnologia sta mettendo a dura prova, che consentano di dar luogo e far consolidare una formazione scolastica che mette al centro la dimensione antropologica calcolando con molta attenzione le implicazioni etiche e culturali.

Per gli stoici l’educare alla sapienza e lo sviluppo dell’autocoscienza consentono all’uomo virtuoso di conquistare la propria vita raggiungendo l’autocontrollo. Esercizio necessario, oggi, e che ritroviamo in Eduard Zeller⁶, autorevole rappresentante di quest’interpretazione dello stoicismo.

⁴ Ivi, p. 41.

⁵ Bostrom N.A., “History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2005, pp. 1-25. Sulla teoria del transumanesimo: <http://www.transhumanism.org>. Inoltre, si possono trovare numerosi spunti sulla teoria nel volume di S. Young, *Designer Evolution: a transhumanist manifesto*, Prometheus Books, New York, 2006.

⁶ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. I, Leipzig, 1892.

Considerando gli studi scientifici sull'argomento, solo agli inizi del Novecento i critici guardano allo stoicismo romano e a Seneca e cercano di studiare lo stoicismo non tanto come *pura teoresi*, bensì come filosofia per la vita, rispondente alle più profonde esigenze dell'animo. Su questa linea interpretativa si muove Max Pohlenz⁷, il più accurato studioso dello stoicismo.

Questa nuova prospettiva valorizza l'intimo peculiare significato della filosofia stoica e dà rinnovato impulso agli studi specifici su Seneca, mirati a rivalutarne la personalità e il pensiero; la storiografia contemporanea sviluppa ulteriormente questa svolta interpretativa privilegiandone un approccio problematico, sia del sistema stoico sia dei singoli filosofi, ed esaminandone gli entrambi particolari aspetti, non ancora sufficientemente e ampiamente trattati. Qui è rappresentativo della più recente critica lo studio di Voelke sull'idea di volontà nel pensiero stoico⁸.

1. La tematica del volere in una prospettiva educativa negli studi critici generali sullo stoicismo e in quelli specifici su Seneca

Nell'approccio al problema della volontà in Seneca, la maggiore difficoltà che si incontra è costituita dalla pressoché inesistenza di studi specifici sulla questione.

Occorrerà, dunque, desumerla prima dall'esame della produzione seneciana e poi dagli studi generali sullo stoicismo, tenendo presenti le tre impostazioni critiche che hanno determinato l'evoluzione storiografica. Da tali studi critici è possibile individuare alcuni problemi-chiave dai quali emerge più chiaramente la questione del volere umano, come rapporto tra la conoscenza e l'atto morale, tra la volontà e la conoscenza (o ragione), tra la volontà individuale e il destino (o problema del determinismo cosmico).

⁷ Pohlenz M., *La Stoà: storia di un movimento spirituale* (trad. it. di B. Proto), La Nuova Italia, Firenze, 1967.

⁸ Voelke A.-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, Paris, 1973.

Nello specifico, il concetto di volontà non trova particolare riconoscimento e della dottrina stoica vengono sottolineate la centralità dell'etica e l'importanza della motivazione pratica ed è lo Zeller che valorizza la tendenza interpretativa di riconoscere negli stoici i sostenitori di una gnoseologia come fondamento di ogni comportamento morale⁹, come la molla per ogni agire volontario, tale che lo stoicismo romano (e in esso Seneca) viene considerato un'appendice spuria ed eclettica, contrassegnata dall'accentuazione di sentimenti umanitari.

Si richiama a quest'interpretazione anche A. Dyroff¹⁰ che, oltre a ribadire i principi dell'etica stoica, afferma che essa si nutre di un intellettualismo esclusivo del concetto di volontà, mentre, d'altro canto, si assiste a un crescente interesse per gli stoici dell'età imperiale, tra cui anche Seneca, sul quale iniziano a venir fuori opere critiche di una certa rilevanza. Tra gli studi specifici di questo periodo è da segnalare l'opera di C. Pascal, in cui l'analisi filosofica è ancora inficiata dai pregiudizi di eclettismo e incoerenza dottrinali¹¹. Concetto Marchesi, nel suo volume su Seneca, anche se tende a difendere la personalità del filosofo, dedica all'aspetto dottrinale una parte minima rispetto a quella in cui elenca le vicende biografiche e politiche¹² e riconosce nella scuola stoica l'esistenza di un determinismo rigoroso, affermando che l'esercizio del potere dell'uomo non può essere considerato volontario, ma solo predestinato¹³.

Una svolta radicale nell'approccio critico al problema, in contrasto con la precedente interpretazione, si ha nel primo Novecento. Vernon Arnold¹⁴ pone lo stoicismo accanto alle grandi religioni monoteistiche e rivaluta la considerazione dell'importanza dello sforzo volontario all'interno della dottrina stoica della rappresentazione catalettica. Per

⁹ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V, Reiseland, Leipzig, 1982, pp. 355-359.

¹⁰ Dyroff A., *Die Ethik der alten Stoa*, S. Calvary & Co., Berlin, 1897, pp. 149-150.

¹¹ Pascal C., *Seneca*, Aracne, Catania, 1906.

¹² Marchesi C., *Seneca*, Rizzoli, Milano, 1944.

¹³ Ivi, pp. 317-318.

¹⁴ Vernon Arnold E., *Roman Stoicism: being lectures on the history of the stoic philosophy with special reference to its development within the roman empire*, CUP, Cambridge, 1911. Oppure l'edizione di Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

gli stoici la volontà, chiarisce l'autore inglese, è un potere indipendente e autonomo, ma il suo culmine è nel volere, paradossalmente, la sottomissione all'Essere supremo¹⁵. Il problema del volere umano costituirebbe dunque un'aporia, origine di un'aperta conflittualità che gli stoici non riescono a risolvere, la cui consistenza sta nel fatto che essi, pur sostenendo la libertà della volontà individuale, rifiutano di ammettere che il potere dell'uomo sia limitato dal destino.

Al nuovo indirizzo interpretativo si legga anche l'opera di Max Pohlenz con cui la nozione di volontà, nello stoicismo e in Seneca, trova la prima e fondamentale trattazione. Il critico afferma che, per la filosofia greca, la volontà è connessa all'intelletto: essa "non è una forza che determina autonomamente la vita, ma una funzione legata all'intelletto, il quale indica la meta da raggiungere"¹⁶. L'uomo omerico ignorerebbe perciò, nel modo più assoluto, il libero atto di volontà. Nel ribadire la differenza sostanziale tra il moderno concetto di volontà e il volere come è concepito dall'uomo greco, Pohlenz spiega che, nel pensiero greco, il volere ha sempre una direzione già in parte tracciata e conosciuta¹⁷.

Infatti uno dei verbi greci che possono avvicinarsi di più al termine volontà è ἐθέλω (aver volontà, intenzione), che indica un volere impulsivo e più spesso un esser pronto ad accogliere una sollecitazione esterna¹⁸. La volontà si configurerebbe come conseguenza quasi spontanea del processo conoscitivo e intellettuale, lo sforzo prodotto dalla conoscenza¹⁹, sforzo irresistibile e desiderio irrefrenabile di realizzare e portare a compimento ciò che l'intelletto ha ritenuto giusto e buono da conseguire.

In tale ottica tutto dipende dalla conoscenza; questo è il postulato fondamentale intorno al quale ruota l'interpretazione del Pohlenz.

Secondo lo studioso, il rigido intellettualismo della mentalità greca venne attenuato dal socratico Antistene, che dichiarava importante per la felicità, oltre alla virtù, il continuo esercizio della vita morale. Que-

¹⁵ Ivi, p. 18-ss.

¹⁶ Pohlenz M., *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 14.

¹⁷ Ivi, p. 396.

¹⁸ Ivi, p. 397.

¹⁹ Ivi, pp. 579-580.

sto concetto della forza psichica ἄρετή (virtù) sarebbe stato ripreso dagli stoici, i quali definivano appunto la virtù come *tonos* o tensione²⁰. Gli uomini per natura hanno in sé una consapevolezza morale, senza che ciò comporti un'innata volitività²¹.

Nell'atto di precisare il momento e il luogo dell'origine del concetto di volontà, Pohlenz, conseguentemente alle precedenti affermazioni, dichiara che non solo il termine *voluntas*, ma anche il concetto stesso si devono alla mentalità romana. E sarebbe stato proprio Seneca, a partire dal *De Beneficiis*, a introdurre e a fondere filosoficamente la *voluntas*²², nel senso che è proprio nel contatto con un modo di vivere e di pensare alieno dalla pura speculazione, come era quello romano, essenzialmente volto agli scopi pratici, che l'intellettualismo dell'antica Stoà si attenua²³.

È, dunque, nello spirito pratico romano che Max Pohlenz individua il nascere di una dimensione volitiva specifica dell'uomo: l'imperativo supremo non è più il conoscere, ma l'agire. E Seneca, da buon romano:

diede importanza solo all'azione pratica e fece appello più alla coscienza che alla scienza. Per lui la vita è una continua lotta morale, che richiede la severa autocritica e autodisciplina già praticata dai pitagorici e l'impegno totale di una volontà coscientemente diretta al fine, e che d'altra parte prospetta l'immancabile ricompensa della felicità²⁴.

Ciò che a Pohlenz preme sottolineare è che la volontà in Seneca non è più esclusivamente un prodotto dell'intelletto, ma l'esercizio

²⁰ Ivi, p. 652. Quando Pohlenz afferma che gli stoici scoprirono per primi il problema del libero arbitrio e della libertà del volere, riconduce tutto questo all'origine semitica dei primi fondatori (quasi *deus ex machina*); si ritrova continuamente in lui il binomio ellenismo-semitismo che viene a risolvere questioni di cui altrimenti non riuscirebbe a spiegare l'origine.

²¹ Ivi, p. 657. Uno dei contributi più originali del Pohlenz riguarda il grande rilievo dato alla *synaïsthesis* (compercezione interiore), che egli unisce poi strettamente alla *oikeïosis* (appropriazione di sé), e proponente una soluzione della polemica tra innatisti e sostenitori del sensismo. A tale proposito, si confronti Proto B., *La Stoà*, cit., pp. 228-229.

²² Pohlenz M., *La Stoà*, cit., pp. 89-90.

²³ Ivi, I, pp. 535-544.

²⁴ Ivi, II, p. 8.

una funzione primaria che, a volte, assume una rilevanza maggiore della stessa conoscenza²⁵.

Il volume di Adolfo Levi sulla storia della filosofia romana è inoltre da segnalare in quanto primo tentativo italiano di uno studio specifico sul pensiero filosofico romano²⁶. Nel trattare dell'incontro della filosofia stoica con il mondo culturale della Roma del I secolo d.C., l'autore afferma che la ragione della sua vasta diffusione è da spiegare nel fatto che "più degli altri indirizzi rispondeva alle esigenze della coscienza romana, per la severità delle sue norme, per il valore dato alla volontà razionale consapevole di sé di fronte alle tendenze interiori"²⁷.

Levi interpreta la volontà in Seneca come l'atteggiamento della ragione retta e perfetta nel suo attuarsi concreto²⁸, perché è dalla volontà che dipende il valore di un'azione; ma esiste in Seneca un profondo conflitto tra la fede nella libertà del volere e la dottrina del determinismo cosmico, conflitto che resta insoluto²⁹.

All'interno di questa nuova impostazione, che mira a considerare lo stoicismo in tutta la sua ricchezza, si pone il contributo di R. Mondolfo che propende per un'interpretazione attivistica della gnoseologia stoica. Egli afferma, infatti, che alla tensione dell'ambiente esterno corrisponde "una tensione interiore dell'anima, e la percezione sensibile si produce con l'incontro delle due"³⁰.

La stessa ricezione non si può considerare "puramente passiva, posto che l'egemonico stesso la vuole e la cerca, e perciò trae da se stesso, come da una sorgente, gli strumenti per afferrarla"³¹.

E questa esigenza del soggetto di ricevere e cogliere attivamente le sensazioni non può essere che volontaria, anzi Mondolfo sottolinea che questa ricezione è conseguenza di una ricerca volontaria³², il cui elemento volontario concreto si evidenzia soprattutto nell'assenso e

²⁵ Ivi, II, pp. 89-90.

²⁶ A. Levi, *Storia della filosofia romana*, La Nuova Italia, Firenze, 1949.

²⁷ Ivi, p. 19.

²⁸ Ivi, p. 155.

²⁹ Ivi, p. 157-ss.

³⁰ Mondolfo R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1956, p. 201.

³¹ Ivi, pp. 201-202.

³² Ivi, p. 203-ss.

nella comprensione, attraverso cui la primitiva impressione sensibile diventa rappresentazione catalettica e scienza.

In relazione all'attivismo presente nella dottrina stoica, il Mondolfo chiama in causa l'ideale del saggio che è la personificazione di questa forma di volontà che determina tutto l'agire umano³³.

Opinione del Mondolfo è che un "orientamento volontaristico" sia presente in tutta la filosofia greca, dal pensiero eracliteo al misticismo di Plotino³⁴.

Eraclito avrebbe, infatti, anticipato la teoria stoica della conoscenza per la quale la percezione e la stessa comprensione nascono da una disposizione favorevole della volontà³⁵. La posizione che assume il Mondolfo a riguardo si pone in netto contrasto con il giudizio di M. Pohlenz il quale, invece, afferma il concetto di volontà essere totalmente estraneo alla sensibilità dell'uomo greco. Comunque è evidente che per entrambi la questione della volontà risulta di estremo interesse per una più attenta comprensione sia del pensiero stoico sia del mondo antico in generale. Un fenomeno a parte è costituito dalla rivalutazione della logica stoica, che pure si collega profondamente al nuovo orientamento della critica.

La rinnovata attenzione di alcuni critici, per quel che può interessare in questa ricerca, ha prospettato, oltre a una più giusta impostazione del problema logico, anche una diversa valutazione della dimensione intellettualistica presente nell'etica stoica. Questo approfondimento ha portato la maggior parte dei critici moderni a rifiutare un'interpretazione intellettualistica della volontà stoica.

Il primo che si accinse ad affrontare un particolare studio sulla logica stoica fu V. Brochard, il quale intese rivalutarla come momento centrale di tutta la filosofia stoica³⁶, ovviando alla precedente critica che l'aveva spesso trascurata riducendola a una dimensione secondaria rispetto al momento etico.

³³ Ivi, p. 205.

³⁴ Ivi, p. 156.

³⁵ Ivi, pp. 154-155.

³⁶ Brochard V., *Études de philosophie antique et de philosophie moderne*, 1912, 4^a ed., Vrin, Paris, 1974, pp. 220-251.

Seguirono quindi gli studi di G. Rodier³⁷ e del grande studioso dello stoicismo antico E. Bréhier³⁸. Da queste ricerche è emersa l'interessante affermazione di una sostanziale diversità che esisterebbe tra l'intellettualismo stoico e quello delle precedenti filosofie: lo stoicismo infatti rifiuta precisamente di ammettere il dualismo tra natura e ragione proprio di Platone e Aristotele.

Diversamente dalle dottrine di questi filosofi, per lo stoicismo “è nelle cose sensibili che la ragione acquista la pienezza della propria realtà”³⁹.

Parlare di intellettualismo della Stoà ora non significa altro che affermare che il *logos* universale è nello stesso tempo natura e ragione quale fondamento e termine di tutto ciò che esiste. Per quanto riguarda gli studi specifici è da sottolineare il contributo di M. Gentile che ha cercato di mettere in luce l'esistenza di un interesse metafisico in Seneca e il peso che questo ha avuto nella costituzione del suo pensiero⁴⁰. Non rivolge però alla questione della volontà una specifica attenzione.

De Bovis sottolinea, invece, l'originalità e la particolarità degli sviluppi operati da Seneca rispetto all'originaria dottrina stoica. Più specificatamente il filosofo avrebbe contribuito ad arricchire di nuovi e profondi significati il concetto di volontà⁴¹, ma arriva ad affermare che vi è contraddizione tra *ratio* e *voluntas*, non cogliendo nella sua giusta valenza la *ratio* stoica.

I successivi contributi della critica contemporanea hanno privilegiato un approccio problematico al pensiero stoico: gli ultimi decenni hanno, infatti, visto l'uscita di opere dedicate a specifici problemi e aspetti particolari dello stoicismo, aprendo alla ricerca nuove vie interpretative. In questa prospettiva si pone lo studio di V. Goldschmidt sulla concezione stoica del tempo: egli afferma che nella dottrina stoica la conoscenza dell'azione della natura è prioritaria rispetto all'agire individuale⁴².

³⁷ Rodier G., *Études de philosophie grecques*, Vrin, Paris, 1957, p. 219-ss.

³⁸ Bréhier E., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1951.

³⁹ Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, I, Vrin, Paris, 1967, pp. 265-266.

⁴⁰ Gentile M., *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Vita e Pensiero, Milano, 1932.

⁴¹ De Bovis A., *La sagesse de Sénèque*, Aubier, Paris, 1948, pp. 78-81.

⁴² Goldschmidt V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1953, 2^a ed., 1969, pp. 78-79.

Ma, ribadisce Goldschmidt, non si tratta di una teoria che precede l'azione ed è appunto quest'impercettibile novità che l'autore vuole determinare e che esprime in questi termini: "È la distanza, in apparenza non individuabile, tra essere trascinato e seguire di buon grado"⁴³. In questo seguire volentieri il corso della natura si delinea l'equilibrio perfetto fra la volontà individuale e il volere della natura e del destino, come Goldschmidt dimostra riferendosi alla contemporaneità dell'intenzione e dell'atto.

Grazie a questa contemporaneità "nello stesso istante la nostra volontà raggiunge e scopre l'avvenimento e il moto più segreto della 'nostra persona morale' coopera con il corso, esterno a noi, del destino"⁴⁴.

L'accettazione degli avvenimenti richiede dunque contemporaneamente la ragione e la volontà, perché bisogna volere gli avvenimenti e anche conoscerli così come si producono⁴⁵. Ragione e volontà non sono disgiunte e non ha più motivo di esistere il problema del prima e del poi, della priorità della conoscenza sull'azione o dell'avvenimento che si presenta sulla conseguente decisione. Riferendosi proprio ai risultati delle ricerche della critica più recente, A. Bridoux, nel volume in cui tratta dello stoicismo in generale, afferma che l'anima della dottrina è nell'unità della volontà e della ragione⁴⁶; è questa unità che costituisce la forza dell'autentico stoico, forza che non può essere disfatta o incrinata dalla debolezza. È propria di Seneca, invece, la coscienza della radicale debolezza dell'uomo tanto che questa consapevolezza lo porta a valorizzare l'importanza del fattore volitivo per ciò che riguarda la realizzazione di una condotta virtuosa⁴⁷.

Ai fini della presente ricerca è interessante il tentativo di A. Bodson, il quale ha cercato di leggere in chiave sociologica l'etica degli ultimi stoici⁴⁸.

Secondo l'autore è stato lo stoicismo romano a porre sempre più in primo piano l'intenzione del singolo, chiarita da Seneca nel *De Be-*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 101.

⁴⁵ Ivi, pp. 134-143.

⁴⁶ Bridoux A., *Le stoïcisme et son influence*, Vrin, Paris, 1966, p. 166-ss.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Bodson A., *La morale sociale des derniers stoïciens*, Vrin, Paris, 1967.

neficiis, dove, appunto, viene accentuata continuamente l'importanza della volontà di fare il bene da parte di chi compie un beneficio, più che il valore dell'azione realizzata⁴⁹.

Un problema molto dibattuto dalla critica contemporanea riguarda il rapporto della volontà individuale con il corso ineluttabile del destino. Così, per esempio, J. Brun afferma l'inevitabilità di un'alternativa tra un uomo libero e responsabile e un destino che stringe nei suoi legami tutti gli esseri⁵⁰. Il problema di sapere come possa permanere in noi questa dottrina un posto per la libertà umana è una delle maggiori difficoltà poste agli studiosi del determinismo stoico. Secondo il Brun, da tali constatazioni discende che lo stoico è “padrone di una libertà che non è reale”⁵¹.

Dello stesso parere è G. Rodis-Lewis, quando si chiede se la libertà dello stoico non sia puramente formale⁵². La Rodis-Lewis, però, propone un'interessante soluzione al problema, prospettando la distinzione, già operata da Epitteto, tra “ciò che dipende da noi” e “ciò che non dipende da noi”⁵³.

L'accettazione passiva, o meglio il distacco, si produrrà solo nei confronti delle cose che sfuggono al nostro volere, mentre la nostra libertà si esprimerà nelle cose che la volontà personale può dominare.

La condizione fondamentale per questa libera volontà è che l'uomo non ha più criteri al di fuori di se stesso, è egli stesso l'unico responsabile del proprio agire.

Un ulteriore e interessante contributo è stato offerto da J. Rist in un volume sullo stoicismo in generale, in cui prende a chiarire, pur attraverso un approccio estremamente problematico, l'intima coesione tra volontà e azione⁵⁴.

Al problema della volontà lo studioso dedica un intero capitolo attraverso il quale tenta di indagare la concezione stoica del rapporto tra conoscenza e volere, in termini intellettualistici. La posizione di Rist emerge chiaramente sin dall'inizio, quando afferma che nello stoici-

⁴⁹ Ivi, p. 72-ss.

⁵⁰ Brun J., *Le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 80-81.

⁵¹ Ivi, p. 125.

⁵² Rodis-Lewis G., *La morale stoïcienne*, Nauwelaerts, Paris, 1970, pp. 108-110.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Rist J., *Stoic philosophy*, CUP, Cambridge, 1969.

simo non c'è nessuna cosa come atto puramente intellettuale⁵⁵, tutti i consensi della sfera morale includono per lo stoico l'intenzione di realizzare una certa azione, in altre parole ogni atto morale contiene in sé una comprensione del fine morale e un attuarlo di fatto⁵⁶.

Viene così postulata una profonda unità tra la volontà e la comprensione razionale, in cui, appunto, la razionalità diventa la motivazione e nello stesso tempo la molla per l'agire. Rist ritiene, in polemica con Pohlenz, che una dimensione volitiva esista già nella Stoà antica, ma che essa sia implicitamente contenuta nei termini greci come *διάνοια* (*dianoia*) o *προαίρεσις* (*proairesis*) che designano in modo particolare la scelta razionale⁵⁷. Sarebbe perciò esclusivamente merito della traduzione in latino la nascita del termine *voluntas*, senza che si debba nulla alla mentalità romana. Di conseguenza, l'enfasi che Seneca pone nel discorrere della volontà è dovuta esclusivamente al fatto che egli scrisse e pensò in latino⁵⁸.

Un originale tratto caratterizzante per Seneca è l'aver distinto l'*intelletto* dalla *volontà*, anche se, come spiega Rist, non si tratta di una vera e propria separazione; infatti, da solo, il volere non basta, essendo *solamente un impulso alla virtù*, ma non ancora la virtù che, invece, può essere definita come l'unione di scienza e volontà⁵⁹.

Secondo Rist, quando Seneca si riferisce al volere non intende indicare altro se non il nostro carattere morale, il quale si identifica nella psicologia stoica con l'egemonico, da cui scaturiscono gli atti individuali di volontà⁶⁰.

L'ipotesi che sembra scaturire è l'identità della volontà e dell'egemonico e, di conseguenza, della ragione, che è l'origine e il fulcro di ogni sua attività.

⁵⁵ Ivi, pp. 220-221.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, pp. 222-224.

⁵⁸ *Ibid.* Il giudizio di Rist impone un'osservazione sull'effettivo legame che esiste tra il linguaggio di un popolo e il modo culturale di questo: ciò che si vuoi far notare e che il risvolto semantico sotteso al termine *voluntas*, non può non avere determinato un modo diverso di concepire la volitività umana e, perciò, il merito è certamente della traduzione in latino, in quanto in quel tradurre si è aperto tutto un mondo di simboli e significati nuovi.

⁵⁹ Ivi, pp. 224-225.

⁶⁰ Ivi, p. 227.

Né Seneca né Epitteto, che più degli altri stoici hanno sottolineato il valore della volizione umana, hanno, di fatto, variato la dottrina stoica della volontà e della conoscenza. Dire con Seneca *voluntas* e con Epitteto *proaiesis* fondamentalemente è la stessa cosa: l'unica differenza sta nell'introduzione di un nuovo linguaggio, dovuto esclusivamente a particolarità linguistiche⁶¹. La questione del volere viene invece collocata da Long entro la problematica che investe il senso del rapporto tra libertà individuale ed è il determinismo cosmico⁶².

Nella prospettiva cosmica la volontà dell'agente fa parte del nesso causale, ma l'evento in cui essa si esprime è co-determinato dalla situazione esterna dell'agente e da un cosciente atto di scelta⁶³.

Secondo Long, quindi, non è tanto l'aspetto spazio-temporale dell'azione a non poter essere altrimenti, quanto il suo carattere morale⁶⁴.

Ciò che viene posto in primo piano è l'importanza attribuita dagli stoici al carattere personale, ritenuto determinante ai fini della scelta di un'azione e della creazione di atti di volontà. Tuttavia, anche tale carattere risultava essere predeterminato dall'educazione e dalla natura; ciò non significa che

gli uomini non vogliono in modo genuino le loro azioni, ma che un atto di volontà non è indipendente dal carattere e dalle cause che contribuiscono a formarlo⁶⁵.

La libera volizione consiste, dunque, per l'autore, nel rapporto di co-determinazione tra il carattere umano e la situazione esterna: Long si domanda se effettivamente si tratta di una rigida teoria deterministica, salvo precisare più avanti che c'è sempre un riferimento all'intervento personale, altrimenti non avrebbe alcun senso la distinzione tra volere e non volere⁶⁶.

⁶¹ Ivi, pp. 231-232.

⁶² Long A., *Problems in stoicism*, CUP, Cambridge, 1971.

⁶³ Ivi, pp. 183-184.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ivi, pp. 187-189.

⁶⁶ Ivi, pp. 192-193.