





# *Episteme e Ratio*

a cura di MELANIA CASSAN, BARBARA CASTELLANI  
e FRANCESCA MASI

*Studio condotto nell'ambito del Progetto Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots finanziato dall'Unione europea - NextGenerationEU - PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA (PNRR) - MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) - CUP N. H53D23007130006. I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione europea né la Commissione europea possono essere ritenute responsabili per essi.*



Finanziato  
dall'Unione europea  
NextGenerationEU



Ministero  
dell'Università  
e della Ricerca



Italiadomani  
MINISTERO  
DELLA CULTURA



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.

viale Manzoni 24/c

00185 Roma

[www.tabedizioni.it](http://www.tabedizioni.it)

Prima edizione settembre 2025

ISBN versione cartacea 979-12-5669-193-7

ISBN versione digitale open access

(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-194-4

Stampato da The Factory s.r.l.

via Tiburtina 912

00156 Roma

per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore. Tutti i diritti sono riservati.

# Indice

- p. 9 *Introduzione*  
Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi
- 31 *Bio-bibliografia di Stefano Maso*  
a cura di Melania Cassan e Barbara Castellani
- Prima parte  
*Le origini dell'Episteme*
- 47 ΑΡΙΣΤΟΣ ΑΧΑΙΩΝ. *La parola libera di Achille, la metis di Atena*  
Alberto Camerotto
- 71 Episteme tes aletheias. *Il contributo dei Pluralisti, dopo Parmenide*  
Davide Spanio
- 93 Πράττειν τὰ πολιτικά. *La filosofia politica di Socrate e la democrazia*  
Francesco Verde
- 115 'Come se nulla fosse'. *La nozione di vuoto nell'atomismo antico*  
Francesca Masi

## Seconda parte

*Forme, oggetti e metodi dell'Episteme*

- p. 141 *Pistis ed eikos logos nel Timeo di Platone*  
Franco Ferrari
- 157 *Logoi arcaici. Le matematiche antiche fra esattezza e approssimazione*  
Elisabetta Cattanei
- 173 *Lato e diagonale negli Analitici di Aristotele. Un caso di apagogia*  
Paolo Pagani
- 195 *Aristotele fondatore della scienza biologica*  
Giulia Mingucci
- 229 *Ruoli e limiti dell'ἐπιστήμη nell'Etica aristotelica*  
Arianna Fermani
- 247 *Hoti e dioti nell'etica di Aristotele*  
Carlo Natali
- 267 *À quelle science appartient la transmutation des substances? Pour une épistémologie de l'alchimie grecque*  
Cristina Viano
- 285 *Come un ragno al centro della sua ragnatela. Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche*  
Jean-Baptiste Gourinat
- 307 *Le φαντασίαι δι'λεκτά. Questioni di epistemologia e ontologia stoiche*  
Barbara Castellani
- 327 *Alessandro di Afrodisia sulla differenza specifica. Un argomento "dialettico"*  
Riccardo Chiaradonna

## Terza parte

*Forme, limiti e applicazioni della razionalità*

- p. 341 *Naturae congruens. Cicéron contre Épicure sur la politique*  
Pierre-Marie Morel
- 363 *La lex come ratio summa nel De legibus di Cicerone*  
Iker Martínez Fernández
- 383 «*Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?*» (Cic. Fin. III 15). *Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali in Cicerone*  
Chiara Torre
- 403 *Seneca on the Concept of Will*  
Christoph Horn
- 427 *Forme della ragione nelle Naturales quaestiones di Seneca*  
Matteo Cosci
- 439 *Pline le Jeune, philosophe romain ? Sa pensée de la volonté*  
Carlos Lévy
- 459 *Romana exempla. Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico*  
Emidio Spinelli
- 475 *Indice dei nomi antichi*  
a cura di Barbara Castellani
- 479 *Indice dei nomi moderni*  
a cura di Barbara Castellani
- 483 *Autrici e autori*



# Forme, limiti e applicazioni della razionalità

terza parte



## *Romana exempla*

Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico

Emidio Spinelli

**Abstract:** This short contribution focuses on a course entitled *Problems of Freedom*, which Hans Jonas offered twice at the New School for Social Research in New York (first in 1966 and then in 1970), entirely dedicated to the analysis of the notion of freedom from Plato to Augustine. More in detail, the article collects in an orderly, but certainly not systematic or completely exhaustive manner, some of his observations relating above all to the peculiar, and at times even original, interpretation of some salient aspects of ancient Stoicism (and Roman Stoicism in particular).

**Keywords:** Freedom, Ethics, Roman Stoicism, Hellenistic Philosophy, Hans Jonas.

Come ricorda Frau Lore Jonas nella sua *Premessa alle Erinnerungen*, il libro autobiografico che meglio evidenzia la personalità e la levatura intellettuale di Hans Jonas, egli «possedeva la grande cultura umanistica tipica della sua generazione, ormai in graduale estinzione. Sapeva citare Omero in greco e Cicerone in latino, nella scuola superiore aveva appreso l'ebraico, e amava i profeti» (Jonas 2008: 7). Sembra innegabile, quindi, che nella ricostruzione dell'universo concettuale dell'opera di Jonas un posto privilegiato possa, anzi debba, essere riservato al suo rapporto con l'eredità classica nell'antichità. Certo, non è facile fornire un quadro chiaro e dettagliato di questo rapporto con il passato filosofico

antico<sup>1</sup>. Jonas non è il tipo di autore che condisce i suoi scritti con citazioni, riferimenti e note a piè di pagina. Spesso il suo impegno rispetto al passato è silenzioso e solo un esame minuzioso può rivelare la presenza di questo o quell'autore antico. Alla luce di questa premessa, mi limiterò a raccogliere alcuni dati in modo ordinato, ma non certo sistematico o completamente esaustivo; e soprattutto presterò attenzione alla peculiare, e talora anche originale, interpretazione che egli fornisce di alcuni aspetti salienti dello stoicismo antico (e romano più in particolare).

A parte alcune osservazioni (forse sparse, anche occasionali o solo preparatorie) sul ruolo della filosofia stoica in generale<sup>2</sup>, mi concentrerò soprattutto (o meglio unicamente) su un corso che egli offrì due volte alla New School for Social Research di New York (prima nel 1966 e poi nel 1970), la cui edizione ho personalmente curato qualche anno fa e su cui credo sia giusto ritornare ora per ulteriori approfondimenti (cfr. Jonas 2010b).

Se vogliamo cogliere la struttura portante del corso, dobbiamo ricordare che esso è dedicato a un'attenta analisi sulle radici del concetto di libertà, o meglio su una pluralità di concezioni diverse, anche conflittuali, della libertà nel mondo antico (da Platone ad Agostino). Del resto non si può negare, da un punto di vista più complessivo, che il concetto di libertà vada considerato come un *fil rouge* della filosofia complessiva di Jonas, in ogni fase della sua produzione, sempre ben attestato non solo nelle sue opere pubblicate, ma anche e spesso nella sua attività didattica presso la New School for Social Research<sup>3</sup>.

Prima di esaminare l'originalissima dottrina stoica in merito al ruolo e alla funzione della libertà, Jonas offre una carrellata su varie posizioni sostenute da pensatori precedenti: da Platone<sup>4</sup> a una sor-

1. Per un primo orientamento al riguardo mi permetto di rinviare a Spinelli 2021.

2. Si possono citare, in questa direzione e a puro titolo orientativo, sia la sua prima monografia, pubblicata nel 1930 (cfr. Jonas 2007), sia la sua opera principale sullo gnosticismo (cfr. Jonas 2010a).

3. Senza moltiplicare i rinvii, si vedano almeno, in prima istanza, i lavori monografici di Pinsart 2002 e Lenzig 2006; qualche utile spunto anche in Bobsin Duarte 2021.

4. Al quale, per la verità, Jonas dedica solo un brevissimo 'spot', di poche righe, limita-

ta di *running commentary* su alcune sezioni cruciali del libro terzo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele<sup>5</sup>. Secondo Jonas, è possibile e legittimo evidenziare un tratto comune e distintivo di questa idea “classica” di libertà: essa è intesa come una questione di potere o di capacità di fare positivamente qualcosa, cioè come una caratteristica del cittadino greco (del *polites*), che raggiunge la sua eccellenza morale o *arete* agendo “all'esterno”, nel campo aperto dell'impegno politico legato alla vita quotidiana della sua *polis*.

Dopo questa ricostruzione storica del concetto greco (forse e soprattutto ateniese) di libertà, Jonas sembra cambiare la prospettiva della sua analisi e sottolinea piuttosto, al di là dell'atteggiamento “politico” della discussione classica sulle libere scelte morali, lo sfondo “teorico”, o ancor meglio “teoretico”, di ogni possibile dibattito nel mondo antico sulla libertà. È utile citare le sue chiare parole, in questo caso:

<Problemi pratici della libertà> – Nella loro forma classica questi problemi erano di natura duplice: (a) Garantito il mio potere di agire e il controllo della mia volontà sulla mia azione immediata, qual è il mio potere di azione nello schema delle cose? Farà una differenza sul risultato? Avendo il controllo sul mio fare, io controllo, o almeno influenzo, il mio destino con il mio fare? (b) Garantito il mio fare ciò che ho proprio desiderato fare, ero nel pieno controllo di me stesso nel desiderare di fare così? Il mio ego era padrone in casa sua? Forse, ero più posseduto, <più> trasportato che non attivo nelle mie azioni? In altre parole, se un'azione è chiamata libera quando è voluta, la volontà era libera nel volerlo?

(Jonas 2010b: 25)

Data per scontata questa specifica modalità di approccio, Jonas indica una grande e decisiva “svolta” nella storia della Grecia antica:

to alla citazione di un passo decisivo in *Resp.* X 615a-618b: cfr. Jonas 2010b: 28-29.

5. In questo caso Jonas sottolinea l'importanza e la novità della distinzione aristotelica tra azioni volontarie/involontarie e il peso speciale assunto dalla nozione di “scelta deliberata”: cfr. Jonas 2010b: 29-38.

lo scenario dell'età ellenistica dopo la grande conquista di Alessandro Magno e il nuovo ordine politico instaurato dopo la sua morte<sup>6</sup>. Si tratta di un momento eccezionale, che incide e modifica profondamente la stessa idea di eccellenza morale o *arete* e di conseguenza ogni atteggiamento etico per e all'interno delle nuove scuole filosofiche ellenistiche. Le parole esatte di Jonas possono aiutarci anche in questo caso:

Le conseguenze pratiche di questo non sono il nostro argomento, ma venne a mancare una dimensione essenziale della vita greca e della possibilità di raggiungere la perfezione o l'eccellenza e l'auto-realizzazione nelle condizioni di quella dimensione. Personaggi eminenti nelle città potevano diventare benefattori delle loro città con donazioni, iniziando programmi di costruzioni che sarebbero diventate un monumento a se stessi, e tali attività si spostavano dalla sfera non-politica con imprese quali miglione civili, costruzioni di ginnasi, terme, teatri, ecc. Con questa <limitazione> dell'intera area aperta all'impresa individuale di interesse comune (non all'impresa individuale di *affari*, che si espanse ampiamente) la concezione di *arete* che era stata sviluppata nel periodo classico perse la condizione stessa del suo operare, la possibilità di un'applicazione significativa. Pertanto dovette essere modificata, // (p. 52) per adattarsi alle nuove condizioni, e la modificazione più grande fu quella che potremmo chiamare l'"invenzione" dell'idea dell'individuo privato.

(Jonas 2010b: 40-41)<sup>7</sup>

Tra queste scuole, Jonas attribuisce un ruolo decisivo allo stoicismo, perché «la filosofia stoica reinterpreta la posizione dell'uomo nel suo ambiente e in ultima istanza nell'universo. L'evento princi-

6. Appare evidente una sorta di tacito debito jonasiiano nei confronti dell'invenzione storiografica della categoria di 'ellenismo' da parte di Droysen, sulle cui tesi e sul cui impatto all'interno degli studi classici mi limito a rinviare alle lucidissime pagine di Canfora 1995; utili anche le considerazioni introduttive in Jonas 1991: 23-47.

7. Riguardo a questa particolarissima "invenzione" filosofica, Jonas insiste con fermezza sul ruolo "preistorico", quasi archetipico e comunque decisivo svolto dai Cinici: si veda soprattutto Jonas 2010b: 46-50, nonché Spinelli 2015a.

pale della storia antica che portò a questa trasformazione fu la caduta della *polis* greca» (Jonas 2010b: 39). Dietro una valutazione così positiva, c'è la convinzione che in modo cruciale (e inoltre al di sopra e al di là di Aristotele) lo stoicismo possa essere considerato come la prima e migliore filosofia che esamina l'idea di libertà da un punto di vista forte, sistematico e olistico, come si può capire da questa citazione:

(p. 77...) IV. / Si può affermare che la Stoa sia la prima scuola filosofica a dedicare esplicita attenzione alla libertà come problema e come scopo per l'uomo. Aristotele si occupava semplicemente del fatto che, delle nostre azioni, alcune sono volontarie e altre involontarie, alcune di natura mista e così via, e non si può dire che in Aristotele incontriamo un problema della libertà umana. Ciò che troviamo è una descrizione di tipi di azione umana, che ricadono sotto l'una o l'altra classe di atti, ad esempio azioni libere, azioni non libere e azioni in parte libere, in parte non libere, ecc. // (p. 78) Il problema della libertà può presentarsi in connessione con la concezione di una legge universale di tutte le cose. Vale a dire, è nel confronto con una dottrina del determinismo universale o nel confronto con un'universalizzazione del concetto di causa che il problema della libertà per la prima volta appare in quanto problema, nel senso di stabilire se la libertà sia possibile oppure no e se sì in che modo, senza violare un principio che è altrimenti tanto strettamente stabilito quanto il principio della determinazione universale risultava essere <nella filosofia stoica>. Sotto certi aspetti, dunque, il problema della libertà nella filosofia stoica è un problema auto-generatosi nella misura in cui gli stoici, che attribuirono un valore così alto alla libertà umana, furono quegli stessi che enfatizzarono anche con tanta energia il principio di una legge causale universale e inoppugnabile.

(Jonas 2010b: 55)

Il problema della libertà nello stoicismo non può essere limitato a una mera questione morale, poiché si devono allo stesso tempo chiarire alcuni aspetti necessari nell'ambito della logica e della fisica; Jonas giustamente sottolinea, in proposito, il carattere sistematico

o, se si preferisce, “olistico” della filosofia stoica<sup>8</sup> e allo stesso tempo ricorda opportunamente come questo approccio stoico sia molto diverso rispetto al nostro atteggiamento contemporaneo, che tende a creare “dipartimenti” isolati o “pezzi” di conoscenza, non reciprocamente e necessariamente interconnessi (come tutti noi ben sappiamo, se solo pensiamo al modo normale di specializzarsi al giorno d’oggi, appunto...).

Senza entrare nei dettagli che riguardano il quadro globale dell’idea stoica di libertà, non si può tacere, tuttavia, l’importanza che riveste il concetto di ‘destino’ e più in generale una forma del tutto peculiare di ‘determinismo’, che andrebbe inquadrato sullo sfondo di una specifica forma di ‘immanentismo’, piuttosto che di panteismo (si veda perciò Jonas 2010b: 67-68). Emerge allora in primo piano, per Jonas, quella *heimermene* che ha anche un valore teologico e che va identificata con una specifica forma di ‘provvidenza’ o *pronoia*. Ciò significa che nella *infinita series causarum* tutto è preordinato verso quella che è la migliore condizione dell’universo, anche se tale struttura provvidenziale complessiva non sembra esercitare il suo potere fino alle singole vite umane nei loro minimi dettagli.

Alla luce di questi presupposti teorici molto forti, l’obiettivo che Jonas si propone è quello di ricostruire, sul piano etico, gli spazi di manovra concessi agli esseri umani. Essi, del resto, sono le uniche entità razionali pienamente sviluppate: una condizione privilegiata che impone loro di agire in accordo con la legge universale, conformando la propria volontà individuale a quella del tutto. Come amavano dire gli Stoici antichi – e fra loro soprattutto Cleante – il saggio, che è anche l’unico uomo libero secondo loro, si sottomette agli ordini di Zeus e si piega al *Logos* comune, che il potere divino ha disposto per il miglior successo di ciascuna cosa e insieme del tutto<sup>9</sup>.

8. La migliore descrizione stoica di tale approccio “olistico” all’intero campo dell’impresa filosofica è forse quella attestata in Diog. Laert. VII 39-40.

9. Molti passi potrebbero essere portati a sostegno di questa attitudine ‘religiosa’ dello stoicismo antico, quasi una sorta di ‘patrimonio comune’ della scuola: su tutti mi limito a ricordare i celeberrimi versi dell’*Inno a Zeus* di Cleante (*SFVI* 537); cfr. anche Diog. Laert. VII 87-88.

Una simile relazione orientata e verticale fra la totalità perfettamente razionale sancita dal *Logos* e le parti che al suo interno si trovano ad agire condiziona in modo decisivo non solo l'idea stessa della libertà che gli Stoici propugnano, ma anche e immediatamente il senso che essi attribuiscono alla conquista della *eudaimonia*. Una vita può dunque dirsi felice e libera *se e solo se* viene regolata da un retto esercizio della virtù; solo in questo caso la si può assimilare a “un corso armonioso di vita”, a “una corrente favorevole” (*euroia biou*), in base a una metafora che insiste sulla necessità per cui dobbiamo essere contemporaneamente in accordo con noi stessi e con il tutto, dobbiamo ‘sintonizzarci’ con il corso universale e necessario della natura<sup>10</sup>.

Volendo essere ancora più precisi e volendo ricapitolare il modo in cui Jonas presenta l'obiettivo più alto della moralità stoica, ciò a cui dobbiamo tendere è la realizzazione di azioni virtuose che siano perfettamente in linea con l'esercizio più elevato della razionalità e che dunque rivelino un accordo perfetto, una congruenza totale con l'armoniosa costituzione dell'universo.

Agli occhi di Jonas, tuttavia, si apre qui una possibile dicotomia all'interno del sistema filosofico stoico. Qualora infatti la struttura deterministica della realtà venga intesa come una forma forte di fatalismo, resta ancora aperto lo spazio per una qualche sorta di autonomia dell'uomo? Se non possiamo in alcun modo mutare la *infinita series causarum*, come possiamo parlare davvero di libertà e dove possiamo collocarne il luogo privilegiato di elezione?

La risposta di Jonas appare chiara e in fondo coerente rispetto all'impianto generale della dottrina stoica. Al di là di qualsiasi possibile obiezione, la dimensione interiore del sé diventa lo spazio deputato all'esercizio del potere dell'uomo, contrapposto al ‘palcoscenico del mondo’, sullo sfondo del ruolo speciale riconosciuto al principio razionale dello *hegemonikon*, interamente posto sotto il nostro controllo e vertice di massima importanza per l'uomo.

10. Per tale metafora cfr. almeno *SVFI* 184 e 554; III 4 e 16; cfr. anche *SE. M. XI* 30 e 110; *Marc. Aur. II* 5; *V* 9 e 27.

Gli Stoici, insomma, con una forma forte (e in fondo socratica?) di ottimismo della ragione, sono convinti di poter cavalcare la convinzione secondo cui noi possiamo davvero diventare padroni in casa nostra. Questo atteggiamento, però, non sfocia mai in forme di quietismo o di passivo cedimento al corso del mondo o di improduttivo ascetismo (di lontana ascendenza cinica); per poter garantire l'esito positivo del nostro agire morale, infatti, bisogna lavorare, e molto, anche in altro modo e su di un altro fronte.

Jonas descrive quest'altra dimensione morale stoica con parole chiarissime:

In altre parole una via verso la libertà consiste nel ridurre la nostra dipendenza esterna. Questo è un programma in negativo. Il programma in positivo, ovviamente, deve consistere nella scoperta di ciò che veramente ci riguarda, ma abbiamo ora a che fare con la discriminazione di ciò che non ci riguarda veramente, o che dovrebbe essere tenuto // (p. 121) a una certa distanza, anche se è incluso fra i normali adempimenti delle nostre faccende del vivere quotidiano.

(Jonas 2010b: 82)

All'interazione e al commercio con gli altri e con le cose viene riservato un posto speciale, visto che proprio così si apre all'azione stoica il vasto e complesso «regno dei nostri doveri» (*ibid.*). La sfera, non certo di poco conto né di scarse dimensioni, di ciò che non è in nostro potere non viene affatto demonizzata; essa assurge piuttosto a banco di prova della nostra virtù. Questo ampliamento delle regole di ingaggio dell'esercizio etico sembra coincidere, nella ricostruzione offerta da Jonas, con l'approdo e l'ancoraggio della filosofia stoica all'interno della società romana. Proprio in questo contesto, storicamente altro rispetto a quello greco originario, sembra aprirsi un orizzonte nuovo. Si tratta dell'ambito di quei doveri (o *officia*) legati alle nostre condizioni e alle situazioni, anche particolari o addirittura speciali, in cui ci troviamo a vivere<sup>11</sup>.

11. Nonostante questa consapevole sottolineatura, all'interno del panorama filosofico

Non è affatto casuale, allora, che per descrivere in modo efficace e paradigmatico questa necessaria interazione fra il ruolo complessivo che l'individuo deve svolgere all'interno del tutto e quello più ristretto che è determinato dalle circostanze particolari in cui egli si trova a vivere, Jonas chiami in causa una figura sommamente rappresentativa non solo del mondo romano, ma anche della specifica declinazione assunta dallo stoicismo proprio in quel mondo; infatti

c'è, tuttavia, un ruolo più specifico e individuale per // (p. 123) ciascun uomo secondo le circostanze accidentali della posizione in cui il destino lo ha posto. Così l'imperatore Marco Aurelio considerava il suo essere sovrano dell'Impero romano come ruolo assegnatogli dalla ragione universale, imposto a lui come un dovere da compiere. Devo svolgere il mio ruolo come meglio posso. Il ruolo non si è scelto da sé, ma è ciò che siamo nelle nostre circostanze esterne per necessità e accidente, ed è stato definito per noi. Il nostro destino è stato assegnato con riguardo al tipo di doveri che abbiamo. Ciò che tuttavia non è stato deciso dal Fato è il modo in cui compiamo quel dovere che ci è stato assegnato.

(Jonas 2010b: 83)

Le successive precisazioni avanzate da Jonas, tuttavia, meritano altrettanta attenzione. La menzione della figura (apparentemente) 'vincente' dell'imperatore Marco Aurelio, di cui viene sottolineata la condizione di ininterrotto 'servizio', tendono infatti a sgombrare il campo da un equivoco che spesso impedisce di cogliere il vero senso del messaggio stoico<sup>12</sup>. Esso non vuole in alcun modo pro-

stoico, del ruolo degli *officia*, insieme alla menzione di figure politicamente alte del mondo romano (come quelle che stiamo per incontrare: da Marco Aurelio al binomio Nerone/Se-neca), e nonostante un successivo cenno alla questione del cosmopolitismo universalistico unito alla critica contro il carattere innaturale della schiavitù (cfr. Jonas 2010b: 100-102), Jonas non offre nel suo corso una trattazione ampia e specifica della dimensione politica globale propria dello stoicismo antico. I rimandi in proposito potrebbero moltiplicarsi; mi limito a ricordare alcuni lavori di primaria importanza: Schofield 1999; Vogt 2008; Wildberger 2018.

12. Sulla figura e sulla peculiare declinazione che l'adesione alla dottrina stoica assume in Marco Aurelio restano imprescindibili le pagine di Hadot 1996.

muovere un'etica del successo a ogni costo, poiché la moralità di un'azione non si misura in base agli esiti che essa raggiunge o alla quantità (eteronoma) dei risultati che essa produce. Ciò che veramente conta per uno stoico (come forse più tardi anche per Kant) è piuttosto la modalità interiore che guida il nostro agire o, meglio ancora, l'intenzione (e potremmo aggiungere l'autonoma purezza) che anima i nostri sforzi etici, che ci garantiscono l'impassibilità (l'ideale altissimo della *apatheia*) senza farci mai cadere nell'inattività, in ossequio a quella «mescolanza tipicamente stoica dell'impegno serio al dovere e del sentimento di una certa indifferenza quanto all'esito» (Jonas 2010b: 84).

Cogliendo in pieno il senso di questo atteggiamento stoico, secondo cui per il saggio, per il vero saggio, «la sua ricompensa e la sua soddisfazione non dipendono dall'esito ma dalla sua consapevolezza di aver fatto e di fare del suo meglio» (Jonas 2010b: 85), visto che «nella concezione stoica ciò che conta è sempre il *come* del mio comportamento piuttosto che il *<che cosa>*» (Jonas 2010b: 86), Jonas menziona opportunamente a questo punto la famosa metafora stoica dell'attore, a cui non attribuisce però il significato di una «dottrina metafisica», considerandola piuttosto come «un appello ad assumere un atteggiamento» (*ibid.*). Senza insistere sulla ricostruzione pure minuziosa che di questa similitudine Jonas offre, ciò che mi preme sottolineare è che, ancora una volta, l'esempio più eclatante di un simile comportamento viene individuato in una personalità di assoluto spicco all'interno dello stoicismo romano: Seneca.

La situazione di partenza da cui analizzare il comportamento del filosofo stoico è costituita da quello che nel mondo antico rappresentava (e non solo per gli Stoici, in verità<sup>13</sup>) un vero e proprio *case-study*: «che cosa fa un uomo saggio di fronte a un tiranno, un despota? Come segue la via della virtù sotto la minaccia della violenza?» (Jonas 2010b: 87). Alla luce dell'impostazione deterministica

13. Non si può infatti dimenticare che il caso estremo delle costrizioni di un tiranno diventa il banco di prova per sfuggire all'accusa di *apraxia*, verosimilmente proprio di provenienza stoica, anche per il pirronismo antico: cfr. SE. M. XI 160-166 e Diog. Laert. IX 88, con utili commenti in Laursen 2004 e Spinelli 2015b.

che abbiamo precedentemente richiamato, il saggio stoico non potrà (ma direi meglio neppure vorrà) cambiare il corso delle cose; il suo obiettivo consisterà piuttosto nel porre al riparo, nel salvaguardare la purezza della propria moralità, adottando un corso d'azione che gli eviti la bassezza di un comportamento che ripudi e distrugga il principio etico assoluto della propria libertà interiore. Questo scenario è esattamente quello che caratterizza il rapporto, finale e drammatico, fra Nerone da una parte e Seneca dall'altra, con il suo gesto estremo del suicidio<sup>14</sup>. Una vicenda storicamente determinata e cruciale all'interno del complesso sviluppo delle dinamiche imperiali romane diventa dunque agli occhi di Jonas il più lampante esempio di una risposta etica che rifugge da forme impraticabili di attiva cospirazione per trasformarsi in un atto di suprema auto-affermazione, allo scopo di realizzare «l'essenza interiore dell'uomo come essere morale libero» (Jonas 2010b: 88)<sup>15</sup>.

Una citazione diretta può servire a entrare ancor meglio fra le pieghe della ricostruzione jonasiana, evidenziandone anche gli snodi argomentativi puntuali:

Così Seneca, uno stoico, seguì un'antica ingiunzione dei costumi stoici, quella che l'uomo saggio, se una forza superiore esterna gli rende impossibile andare avanti come essere umano, allora dovrebbe togliersi la vita. Il suicidio può essere un mezzo per preservare la propria integrità morale. Quando l'imperatore Nerone, che era stato allievo di Seneca,

14. Molti sono i contributi dedicati tanto al tema del suicidio nell'ambito di Roma e dello stoicismo romano (cfr. ad esempio Grisè 1982; Griffin 2018: 402-419, nonché Hill 2004) quanto alla tragica vicenda biografica di Seneca; fra questi ultimi possono essere selettivamente ricordati almeno Tadic-Gilloteaux 1963; Englert 1994 (sugli Stoici in generale: 69-75; su Seneca: 75-86); Evenepoel 2004; Hill 2004: 145-182; Ker 2009: 147-176 e 247-280; qualche utile spunto anche in Edwards 2014.

15. La scelta del suicidio sembra essere del resto e direttamente legata da Seneca alla rivendicazione di una piena libertà etica, come mostrano le parole conclusive di una delle sue *Lettere a Lucilio* (ep. 26, 10): *'Meditare mortem': qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dididicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.*

condusse Seneca a una situazione moralmente insostenibile, Seneca si tagliò vene e arterie nel bagno e si guardò sanguinare fino alla morte. Questa era la via d'uscita. Nel suicidarsi Seneca mostrò la sua libertà, la sua sovranità, la sua ultima inviolabilità, scegliendo la morte nel momento in cui restare vivo avrebbe significato diventare uno strumento dei disegni di Nerone, il che oltraggiava il giudizio morale di Seneca. (Jonas 2010b: 87).

Anche volendo sottolineare il carattere talora paradossale di questa oscillazione fra la necessità di fare la propria parte e l'opportunità di non lasciarsi coinvolgere dalle situazioni (anche estreme) esterne, fino al punto di abbracciare ad esempio la strada del suicidio, ciò che colpisce Jonas nell'atteggiamento etico di fondo dello stoicismo è la volontà di proporre una sorta di meditato distacco da tutte quelle cose che non potremo mai avere in nostro potere. In questo senso va la sua descrizione della figura del saggio stoico, di cui viene enfatizzata la capacità eccezionale di percorrere una via mediana, che si fonda sull'equilibrato rapporto fra intenzione pura e disincanto. Chiamando in causa la dimensione dell'eccezionalità di questa figura limite del *sophos*, del resto, Jonas ha buon gioco nel mostrare come essa si fondi sulla convinzione di poter raggiungere una conoscenza piena, *vera* di noi stessi, senza mai dimenticare, però, che si tratta di un modello morale che non era (e non è) alla portata di tutti e che dunque può rappresentare al massimo, quasi kantianamente, un ideale regolativo, cui tendere asintoticamente, ma senza alcuna certezza di piena realizzazione, qui e ora. Grazie a un ulteriore, acuto spunto interpretativo, del resto, Jonas si sente legittimato a presentare la dottrina stoica del perfetto *sophos* come l'estremo tentativo di dare forma nuova, e teoreticamente ancor più radicale, all'equazione socratica fra virtù e scienza, con l'inevitabile corollario secondo cui il fallimento morale altro non sarebbe che una forma di ignoranza o stoltezza.

Sia come sia dei contorni di legittimità di questa rilettura jonasiana, mi preme in conclusione richiamare un altro elemento fortemente originale del suo affresco dedicato alla filosofia stoica. A suo avviso, infatti, per poter giustificare in pieno le basi teoriche delle

scelte etiche stoiche occorre mettere in primo piano la centralità e l'importanza del modo in cui noi cerchiamo di formarci, di dare letteralmente una forma alla nostra moralità.

In tal senso la conquista della libertà non è frutto di un atto casuale; piuttosto

l'altro aspetto della libertà è un compito. Non è qualcosa che è dato fin dall'inizio, ma è raggiunto attraverso un processo di auto-educazione interiore e auto-disciplina (il termine disciplina ricorre spesso negli stoici). È ciò che io faccio di me stesso, la condizione che io raggiungo come abituale per mezzo di un costante controllo auto-riflessivo esercitato su me stesso. Così un uomo saggio non è mai nato saggio, sebbene ognuno sia nato con i mezzi per diventarlo, vale a dire con il possesso del *logos* che può esercitare questo sovrano controllo.

(Jonas 2010b: 92)

A conferma di questo esercizio attento di controllo del sé, Jonas arriva ad attribuire agli Stoici l'invenzione stessa del concetto di auto-coscienza, perché «*synaisthesis*, <conscentia> è una nozione cruciale degli stoici ed essi hanno dato origine alla parola, che non esisteva prima di loro» (*ibid.*)<sup>16</sup>. Quest'affermazione jonasiana, sulla cui piena attendibilità si può certamente discutere, va compresa sullo sfondo della sua più ampia raffigurazione del senso dello stoicismo antico. Insistendo sul valore della percezione o *aisthesis*, Jonas si sofferma in modo netto sulla presenza della preposizione *syn-*, che consente di interpretare questo concetto non relegandolo nell'ambito della relazione più o meno passiva con ciò che ci circonda e con la dimensione esterna del mio stare nel mondo, ma celebrandolo come quell'attitudine che determina la mia relazione con le cose e che dunque costituisce il luogo in cui posso esercitare il mio potere. Non si tratta insomma di un mero 'percepire', ma di una forma raffinata di "co-appercezione", che viene intesa da Jonas come il punto più alto «nella sfera dell'*auto-consape-*

16. Per una prima panoramica sulle occorrenze semantiche del termine utile può essere la consultazione di Cancrini 1970; spunti interessanti anche in Boys-Stones 2007: 84-86.

*volezza* dell'uomo» (Jonas 2010b: 93), ben lontana da qualsiasi quietistica accettazione del mondo, perché rivolta piuttosto all'assunzione di un atteggiamento consapevolmente riflessivo, che ci rende capaci di recitare la nostra parte assumendone fino in fondo i tratti insieme universali e individuali. Se tutto questo fa della *synaisthesis* «il luogo della libertà umana» (Jonas 2010b: 92), è altrettanto evidente, per Jonas, che il saggio stoico sarà sempre perfettamente consapevole di ciò che fa e delle azioni che promuove, quasi orgogliosamente convinto del successo morale della propria condizione esistenziale e dunque lontano da ogni forma di pentimento, di biasimo o peggio ancora di rimorso. Qui sta tutto il senso del dovere stoico, che coincide con una condizione di pace interiore e di soddisfazione personale, naturalmente pronta ad accettare e sopportare con serenità traversie o difficoltà che pure possono costellare lo scorrere della nostra vita. Alla luce di questa valorizzazione dell'auto-dominio del saggio possiamo allora concludere citando direttamente le parole con cui Jonas chiude il capitolo V del suo corso su *Problemi di libertà*, sottolineando come quella stoica

sia una moralità molto coraggiosa e afferma la libertà umana di fronte al Fato, mentre contrae la dimensione della rilevanza nell'ego razionale dell'uomo. Pertanto, per la possibile funzionalità del sistema tutto dipende dal fatto se sia vero che il sé più interiore dell'uomo possa realmente raggiungere la padronanza su sé stesso dopo che ha rinunciato alla pretesa di raggiungere la padronanza sul mondo esterno.

(Jonas 2010b: 93).

## Riferimenti bibliografici

### *Letteratura primaria*

- Jonas, H., 1991, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino.
- Jonas, H., 2007, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, tr. e cura di C. Bonaldi, postfazione di A. Michelis, Morcelliana, Brescia.

- Jonas, H., 2008, *Memorie*, a cura di P. Severi, il nuovo melangolo, Genova.
- Jonas, H., 2010a, *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano.
- Jonas, H., 2010b, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino.

### Letteratura secondaria

- Bobsin Duarte, M., 2021, *Freiheit*, in M. Bongardt – H. Burckhart – J.-S. Gordon – J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas. Handbuch*, J.B. Metzler Verlag, Heidelberg: 304-305.
- Boys-Stones, G., 2007, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*, in S. Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford: 19-124.
- Cancrini, A., 1970, *Syneidesis. Il tema semantico della "conscientia" nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Canfora, L., 1995, *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Edwards, C., 2014, *Ethics V: Death and Time*, in G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston: 323-341.
- Englert, W., 1994, *Colloquium 3: Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 10 (1): 67-96.
- Evenepoel, W., 2004, *The Philosopher Seneca on Suicide*, «Ancient Society» 34: 219-243.
- Griffin, M.T., 2018, *Politics and Philosophy at Rome. Collected Papers*, ed. by C. Balmaceda, Oxford University Press, Oxford.
- Grisé, Y., 1982, *Le suicide dans la Rome antique*, Les Belle Lettres, Paris.
- Hadot, P., 1996, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- Hill, T.D., 2004, *Ambitious Mors: Suicide and the Self in Roman Thought and Literature*, Routledge, London.
- Ker, J., 2009, *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press, Oxford.
- Laursen, J.C., 2004, *Yes, Sceptics Can Live Their Scepticism, and Cope with Tyranny as Well as Anyone*, in R. Popkin – J. Maia Neto (eds.), *Scepticism in Renaissance and Post-Renaissance Philosophy*, Humanity Press, Amherst/MA: 201-234.

- Lenzig, U., 2006, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Pinsart, M.-G., 2002, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris.
- Schofield, M., 1999, *The Stoic Idea of the City*, with a New Foreword by M.C. Nussbaum, The University of Chicago Press, Chicago.
- Spinelli, E., 2015a, *Die Rolle der Tyche: die kynische Provokation bei Hans Jonas*, «Giornale critico di storia delle idee» 14: 17-30.
- Spinelli, E., 2015b, *Neither philosophy nor politics? The ancient Pyrrhonian approach to everyday life*, in J.C. Laursen – G. Paganini (eds.), *Skepticism and political thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto: 17-35.
- Spinelli, E., 2021, *Antike Philosophie*, in M. Bongardt – H. Burckhart – J.-S. Gordon – J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas. Handbuch*, J.B. Metzler Verlag, Heidelberg: 44-48.
- Tadic-Gilloteaux, N., 1963, *Sénèque, face au suicide*, «L'antiquité classique» 32: 541-551.
- Vogt, K.M., 2008, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford.
- Wildberger, J., 2018, *The Stoics and the State: Theory-Practice-Context*, Nomos, Baden-Baden.