

RATIO IGNAVA E CAUSALITÀ UMANA, DE FATO 28-30

La presente relazione intende essere un commento puntuale dei §§ 28-30 del *De fato* di Cicerone. Se ha ragione Jonathan Barnes¹ quando afferma che Cicerone non fu un servile divulgatore del pensiero greco, ma un filosofo originale anche quando citava e parafrasava fonti greche, dobbiamo essere pronti a separare il profilo del suo operato dossografico da quello delle dottrine da lui riferite e divulgate. Questi tre paragrafi sono un'efficace testimonianza del modo ciceroniano di lavorare su fonti greche. È ragionevole infatti supporre, come suggerisce Barnes², un sostrato originale crisippeo (il secondo libro del suo trattato *Sul destino*) alle spalle del suo resoconto. La *ratio ignava* (αἴτιον, λόγος) sembra fare la sua comparsa nel *De fato* al solo scopo di fare uscire Crisippo allo scoperto con l'affermazione dell'esistenza di qualcosa che dipende da noi e di preparare così il terreno alla critica carneadea della sua posizione. L'importanza della *ratio ignava* e della sua confutazione da parte di Crisippo nel corpo del *De fato* è quindi puramente strategica. Cicerone estrae dalla confutazione di Crisippo una vaga nozione stoica di «ciò che dipende da noi» (ἐξ ἡμῶν), di cui Carneade nei paragrafi successivi dimostrerà l'incompatibilità con la tesi stoico/crisippea che tutte le cose accadono per cause antecedenti. Per quanto riguarda l'affidabilità del resoconto ciceroniano, potremo apprezzare la peculiarità dello stile dossografico di Cicerone che sembra essere caratterizzato non tanto da infedeltà alla lettera o allo spirito della fonte greca riferita ma dalla tendenza all'omissione e sottrazione di informazioni decisive per la nostra comprensione di essa e dalla contaminazione con esempi destinati a un uditorio romano non filosofico. Per quanto riguarda il materiale filosofico riferito da Cicerone, la mia proposta consisterà nell'intendere la *ratio ignava* come l'espressione di una delle conseguenze assurde che, secondo Diogeniano, sembravano derivare dalla tesi crisippea che tutto è necessario³. Più precisamente si tratta di un argomento modellato non contro il determinismo stoico/crisippeo ma contro i suoi sostenitori. Di probabile origine megarica, è plausibile immaginare un diffuso impiego di essa da parte di scuole e gruppi ostili allo Stoicismo, con intenzione più ridicolizzante che confutatoria. Nel corso del

* Ringrazio Anna Maria Ioppolo ed Emidio Spinelli per aver letto e commentato questo lavoro. Ringrazio anche coloro che hanno partecipato alla discussione veneziana del mio contributo, in particolare Walter Cavini, Jean Baptist Gourinat, Aldo Magris, Francesca Masi, David Sedley e Hermann Weidemann.

¹ Barnes 1985, 236.

² *Art. cit.*

³ Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

commento, questa intenzione ridicolizzante si manifesterà nell'evidente finalità psicagogica della *ratio ignava*. Con questo argomento si mirava a suggestionare le menti dei suoi destinatari ed a eccitarne l'immaginazione favorendo l'insorgere in esse di una plausibile ma sostanzialmente falsa rappresentazione del fato. Con l'aiuto della sensibilità filosofica di Leibniz, che produsse una confutazione della *ratio ignava*⁴ nelle cui linee sembra rivivere lo spirito di Crisippo, si mostrerà che la necessità che la *ratio ignava* fa credere ai suoi destinatari operante negli avvenimenti è totalmente distaccata dalle loro cause. Per questo caratterizzerò la *ratio ignava* come il prodotto di una cattiva semantica totalmente slegata dal reale.

La risposta di Crisippo pone a sua volta molte difficoltà. Per tentare di venire a capo di esse, suggerirò di intendere questa risposta come calibrata da Crisippo sugli stessi destinatari presi di mira dalla *ratio ignava*, allo scopo di fornirgli uno strumento efficace per la sua confutazione. Sosterrò inoltre che la distinzione tra *res simpliciae* e *res copulatae* è una distinzione tra proposizioni. Questo mi permetterà di far dipendere la *refutatio* di Crisippo dalla sua concezione della causalità umana come parte costitutiva della causalità fatale, concezione anch'essa sviluppata nel secondo libro del trattato *Sul destino*⁵. L'integrazione della causalità umana in quella fatale (la causalità umana come parte della *διοικησι" τῶν οὐρανῶν*) porta Crisippo ad affermare che vi sono esiti fatalmente intrecciati a un nostro specifico contributo causale e quindi fatalmente irrealizzabili senza di esso.

Concludo questa breve introduzione, avvertendo che non discuterò il tentativo di confutazione della *ratio ignava* che si trova in Origene⁶. Anche ammettendo che Origene lo costruì sul modello della confutazione originale di Crisippo, il suo orientamento ne rivela l'estraneità alla problematica di Crisippo. Ritengo infatti che quella di Origene sia una confutazione condotta dal punto di vista di un medioplatonico che aderiva a una concezione condizionale del fato compatibile con la possibilità per l'uomo di fare sempre altrimenti, idea quest'ultima totalmente estranea alla caratteriologia di Crisippo.

§ 28: *nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur*

Questa affermazione si potrebbe spiegare nel modo più semplice interpretandola come un indizio del fatto che il bersaglio dell'argomento sono i sostenitori di una vi-

⁴ *Saggi di Teodicea*, § 55.

⁵ Diogeniano in Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

⁶ *Contra Celsum* 2.20 = S.V.F. 2.957.

sione deterministica della realtà, nella fattispecie Stoici o loro seguaci. Sharples⁷ afferma: «Il senso in cui l'argomento pigro "non ci ostacolerà" è che, respingendo del tutto il determinismo, noi non dovremo difenderci da esso nel modo in cui è obbligato a farlo Crisippo». Pertanto se c'è qualcuno che, da questo punto di vista, deve misurarsi con esso, costui è Crisippo. È infatti evidente come Cicerone, in qualità di antideterminista, non abbia nulla da temere da un argomento appositamente pensato per disorientare prima e paralizzare poi i sostenitori del determinismo. Ma che bisogno ha un antideterminista dichiarato come Cicerone di affermare a chiare lettere che un argomento dichiaratamente antideterminista non potrà fargli in nessun modo problema? Per rispondere a questa domanda, è molto importante concentrare l'attenzione sul punto del testo in cui Cicerone fa fare la sua apparizione alla *ratio ignava*. Cicerone introduce la *ratio ignava* subito dopo aver spezzato il legame tra bivalenza e causalità fatale ed è proprio questo legame a essere implicito nella *ratio ignava*, come dimostra il passaggio, che non produce alterazioni di significato, dalla locuzione «è fatale che» a quella «fu vero dall'eternità che». Quindi la *ratio ignava* avrebbe potuto creargli difficoltà nella sua qualità di sostenitore della validità senza eccezioni del principio di bivalenza. Ma poiché ha liberato e svincolato la bivalenza dalla causalità fatale, Cicerone ritiene di non poter essere ostacolato in nessun modo da essa⁸.

Appellatur enim quidam a philosophis ajgo," logo" ... sic enim interrogant

Dal testo sembra emergere in modo abbastanza chiaro che i *philosophi* che chiamano la *ratio ignava* *ajgo," logo"* sono i medesimi *philosophi* che in base a essa *interrogant*. Basta questo per ipotizzare che per Cicerone costoro fossero anche gli autori dell'argomento? Se rispondiamo affermativamente, il plurale anonimo lascerebbe pensare a un prodotto di scuola, probabilmente quella megarica. Sostanzialmente a favore di questa possibilità, si è espresso Gercke⁹ il quale considerava l'*ajgo," logo"* un'invenzione megarica ma attribuiva la paternità della sua *appellatio* agli Stoici. Al riguardo mi limito solo a osservare che sulla base del § 28 del *De fato* non è possibile ascrivere agli Stoici la paternità di questa *appellatio*, a meno che non si voglia prendere in considerazione la possibilità di una divisione in seno alla Stoa tra Crisippo e una fazione di fatalisti stoici «maomettani» (per usare le parole di Leibniz). Escluderei comunque un uso dialettico in chiave antistoica da parte acca-

⁷ Sharples 1991, 179.

⁸ Bayer 2000, 147.

⁹ Gercke 1885, 10.

demica (Carneade al § 31 caratterizza come una *calumnia* l'argomento). Il testo ciceroniano sembra per giunta abbastanza contratto. Sciogliendolo possiamo parafrasarlo così: questo argomento chiamato dai suoi ideatori *ajgo," logo"* e da noi tradotto con *ratio ignava* pretende da chi accetta il determinismo l'inazione integrale. Osservo infine che *ajgoŭ* qualifica l'argomento in relazione all'agente: si può applicare a una persona, in quanto trascinata verso la pigrizia e l'indolenza dalla sua adesione al determinismo¹⁰. È opportuno osservare subito come il predicato *ajgoŭ* così inteso faccia trasparire nell'argomento una chiara finalità psicagogica.

§§ 28-29: *Si fatum tibi est... nihil attinet.*

Origene¹¹ riporta questo argomento in forma quasi identica (forse leggermente più dettagliata). Troviamo una formulazione molto simile anche in Seneca¹². La differenza più rilevante tra le versioni di Cicerone e Origene e quella di Seneca è che quest'ultimo ha «*futurum est*» in luogo di «*fatum est*». È evidente però che questa locuzione occorre in Seneca nel senso di «sarà». «Sarà» è pertanto equivalente a ciò che è fatale che sia. Il contesto medesimo del passo senecano lascia al riguardo pochi dubbi. Si tratta di una discussione del problema di quale sia l'utilità di voti ed espiazioni, se i destini sono immutabili¹³. Quel «*futurum est*» va pertanto inteso e compreso all'interno di questa discussione. Potrebbe fare, a prima vista, problema l'*inquit*, che introduce in Seneca l'argomento. Esso sembrerebbe infatti suggerire l'impiego dell'argomento da parte di una ben precisa persona. Non sono però riuscito a individuare un solo nome precedentemente menzionato da Seneca che possa in qualche modo giustificarlo. Per questo concludo al suo valore impersonale in chiave oppositiva¹⁴. È quindi usato nel senso di «si dice», «si replica» etc.

Forma dell'argomento

Le presenti osservazioni concernenti la forma dell'*ajgo," logo"* si basano quasi integralmente sulla ricostruzione molto dettagliata che ne ha fatto Susanne Bobzien¹⁵. Mi limiterò pertanto a riassumerne le salienze, evidenziando i punti in cui me ne al-

¹⁰ Bobzien 1998, 180 n. 1; Long-Sedley, I, 229.

¹¹ *Cels.* 2.20.342.62-71.

¹² *Nat. quaest.* 2.37.3.

¹³ 2.35.1: *si immutabilia sunt fata.*

¹⁴ Lewis-Short 1879.

¹⁵ Bobzien 1998, 182-98.

lontano. Vorrei però precisare una cosa. Ritengo l'utilità di uno studio della forma della *ratio ignava* garantita unicamente dal fatto che i suoi autori piegarono questa forma a una precisa finalità cognitiva, più precisamente psicagogica. Quando parlo di finalità psicagogica della *ratio ignava* mi riferisco al suo tentativo di disorientare i suoi uditori con una rappresentazione deteriore, al limite del ridicolo, della causalità fatale, rappresentazione che poteva però evocare nella loro mente, deformandole e amplificandole, alcune descrizioni crisippee del fato. Penso in particolare a quelle descrizioni che, come ha giustamente messo in luce Carlo Natali¹⁶, presentano il fato come una forza esterna che travolge con violenza l'individuo. Questa accezione è, per fare un esempio, implicita nell'interpretazione etimologica ascritta a Crisippo da Diogeniano¹⁷ del *crewm* come ciò che ci capita e ci costringe secondo il destino. Il fato è qui inteso come la serie degli eventi esterni all'agente con cui si deve venire a patti. I passi che conservano questa accezione suggeriscono che davanti a una simile forza la sola strada percorribile per l'uomo fosse dal punto di vista stoico l'accettazione, la sottomissione spontanea¹⁸ (Ippolito: l'immagine del carro e del cane ascritta a Zenone e Crisippo).

Vado a riassumere i punti fondamentali messi in luce da Bobzien:

- 1) le particelle logiche (più evidenti in Origene che in Cicerone) tradiscono lo stampo stoico della formulazione dell'argomento. In particolare, Bobzien¹⁹ menziona l'uso di «o ... o (h[oi] ... h)» e la collocazione delle particelle, negazioni incluse, al principio degli enunciati che ne costituiscono il campo di applicazione. Dissento tuttavia da Bobzien quando afferma che «come la confutazione in *fat.* 30 è di Crisippo, così la presente costruzione dell'argomento può farsi risalire a lui»²⁰. Ritengo infatti più probabile che fossero gli avversari di Crisippo a sfruttare questi congegni o dispositivi della sua logica per conferire maggiore efficacia, anche e soprattutto psicologica, all'argomento.
- 2) Cicerone alla fine della *refutatio* crisippea sembra evocare casi differenti di un tipo di sofisma di cui l'argomento presentato è solo una delle possibili esemplificazioni (*omnes igitur istius generis captiones*). Questo porta Bobzien a estrarre uno schema generale: P1) Se è fatale che A, allora, sia che tu faccia o non faccia F, A; P2) Se è fatale che non-A, allora, sia che tu faccia o non faccia F, non-A; P3) o è fatale che A o è fatale che non-A; P4) perciò (riguardo ad A) è inutile che

¹⁶ Natali 1996, 23 sgg.

¹⁷ Euseb. *praep. ev.* VI 8, 8-9 = S.V.F. II 914. Si veda su questo punto Gourinat (2005).

¹⁸ Hipp. *ref.* I 21.

¹⁹ Bobzien 1998, 182 n. 10.

²⁰ Ibid.

tu faccia F . Da questo schema si ottiene di nuovo l'argomento originale rimpiazzando A con l'enunciato «guarirai da questa malattia» e F con il predicato (Bobzien lo chiama *action predicate*) «consultare un medico». In generale, per ottenere differenti «argomenti pigri» bisogna sostituire la variabile A con enunciati esprimenti proposizioni e la variabile F con verbi esprimenti predicati d'azione.

- 3) Quel che è stato appena detto illumina i due commenti ciceroniani sulla *ratio ignava*. Ritengo, su questo punto dissentendo leggermente da Bobzien, che essi avessero un duplice scopo: quello di enfatizzare la finalità paralizzante dell'argomento una volta ricevuto l'assenso dal suo uditore (la paralisi dell'azione è infatti una conseguenza della generalizzazione della conclusione dell'argomento presentato nel testo) e quello di porre dei limiti ben precisi alle sue possibili esemplificazioni. È come se Cicerone lasciasse intendere questo: se volete costruire altri «argomenti pigri» dovete scegliere enunciati e predicati d'azione tra cui sussista un certo tipo di relazione. I predicati d'azione presi in considerazione sono allora quelli che un agente può agevolmente interpretare *come qualcosa che è in suo potere compiere ma non come la sola via per raggiungere il fine desiderato* (espresso da un enunciato). Provando che le azioni corrispondenti a questi predicati sono inutili per il raggiungimento del fine desiderato, l'argomento può sperare di infondere nell'agente stoico diffidenza verso il determinismo, alla luce della deriva verso l'inazione integrale che esso sembra comportare.
- 4) Bobzien riassume le sue analisi sulla struttura della *ratio ignava* così: lo schema generale della *ratio ignava* contiene due variabili (A , F); due costanti logiche stoiche o in generale ellenistiche (se ... allora; o ... o); due locuzioni che sembrano fungere da operatori: «è fatale che» nelle premesse e «è inutile» nella conclusione. Infine l'espressione «sia che ... sia che non» che può essere interpretata come la congiunzione di due condizionali e che si rivelerà cruciale ai fini dell'identificazione della natura fallace dell'argomento.

Finalità e significato dell'argomento

Se la finalità della *ratio ignava*, come risulta dal suo schema generale estratto da Bobzien e dai due commenti ciceroniani, era quella di screditare il determinismo presso i suoi stessi sostenitori dimostrando che esso conduce all'inazione integrale, dobbiamo chiederci come la sua forma potesse suscitare nelle loro menti un tale effetto.

Susanne Bobzien avanza a questo proposito l'ipotesi che con la *ratio ignava* si mirasse a veicolare una certa comprensione del principio di inalterabilità o inevitabilità del fato. Ella ha al riguardo ipotizzato un vero e proprio sviluppo della *ratio ig-*

nava dal Mietitore. Ritengo convincente questa ipotesi. Per quanto riguarda il mietitore, siamo autorizzati ad accostarlo alla *ratio ignava* dallo pseudo Plutarco che nel suo *De fato* raccoglie entrambi sotto la categoria generale del sofisma²¹. Sappiamo anche che Zenone conosceva il Mietitore ma non la *ratio ignava*²². Quindi possiamo affermare, almeno su questa base, la posteriorità della *ratio ignava* sul Mietitore. Tale posteriorità non è però ancora sufficiente per stabilire un rapporto di derivazione e sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore. È a questo punto che ci vengono in aiuto due passi opportunamente segnalati da Susanne Bobzien. Mi riferisco a Sen., *quaest. nat.* 2.37.3, già esaminato, e al § 29 del *De fato* ciceroniano che avremo fra poco modo di commentare.

Susanne Bobzien ha magistralmente ricostruito le tappe che scandirono lo sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore²³. Il Mietitore recita così: «Se mieterai, non si dà il caso che forse mieterai (*ταυα*) e forse (*ταυα*) non mieterai, ma mieterai *partw*". E se non mieterai, non si dà ugualmente il caso che forse mieterai e forse non mieterai, ma non mieterai *partw*". Ma necessariamente mieterai o non mieterai»²⁴.

Gli autori della *ratio ignava* intendono in primo luogo *p* e non-*p* rispettivamente nel senso di ‘è vero che *p*’ ed ‘è vero che non-*p*’. Poi, sulla base del nesso stabilito da Crisippo tra verità antecedente e predeterminazione universale²⁵, trasformano ‘è vero che *p*’ ed ‘è vero che non-*p*’ rispettivamente in ‘è fatale che *p*’ ed ‘è fatale che non-*p*’. Infine intendono correttamente la terza premessa del Mietitore nel senso di una disgiunzione esaustiva ed esclusiva.

A questo punto ottengono, sulla falsariga del Mietitore:

Se è fatale che *p*, *p partw*".

Se è fatale che non-*p*, non-*p partw*".

Ma necessariamente o è fatale che *p* o è fatale che non-*p*.

La mossa decisiva, che permetterà loro di trarre la conclusione paralizzante l’agire, è rappresentata dalla loro interpretazione dell’avverbio *partw*". Esso viene inteso nel senso di «in ogni caso». Questa interpretazione di *partw*" sfocia nella locuzione «sia che ... sia che non» occorrente nelle prime due premesse della *ratio ignava*.

Abbiamo pertanto:

Se è fatale che *p*, *p* «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

²¹ 574 E.

²² Diog. Laert. 7.5.

²³ Bobzien 1998, 189-91.

²⁴ Ammon., *in de int.* 131.20-32 = L.-S. 38I.

²⁵ *Fat.* 20-21.

Se è fatale che non- p , non- p «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

Ma o è fatale che p o è fatale che non- p .

Quindi, è inutile che tu faccia qualcosa.

La *ratio ignava* conclude allora all'inutilità di certe azioni umane (tutte quelle che all'agente possono non sembrare essere la sola via per raggiungere certi fini). Il determinisimo crisippeo ne esce riabbassato a fatalismo irrazionale, deteriore o «maomettano». Da questa rappresentazione della causalità fatale l'individuo, relativamente al compimento di azioni di un certo tipo, resta escluso. Il fato così concepito finisce con il sembrargli una potenza esterna, ostile, fuori del suo controllo e incontrastabile. Che sia sotteso un simile modo di intendere il fato nella *ratio ignava* si evince anche dal dativo *tibi*, che io intendo come dativo di termine e che veicola l'idea di qualcosa che accadendo ci tocca e rispetto al quale siamo totalmente impreparati e impotenti.

Non dobbiamo però esagerare l'efficacia psicagogica di un simile argomento. È ragionevole infatti pensare che esso non avesse spessore teorico sufficiente per alterare la visione della realtà di persone adeguatamente istruite in materia di Stoicismo. Poteva al massimo riuscire a confonderle sul piano logico. È precisamente a queste persone e proprio da questo punto di vista che Crisippo, come vedremo fra poco, presta soccorso con la sua risposta.

Licet etiam inmutare...deinde cetera

Come intendere il passaggio dalla locuzione *si fatum tibi est* a *si ex aeternitate verum fuit* e soprattutto il fatto che per Cicerone questa sostituzione non modifichi il senso dell'argomento? Ipotesi: il passaggio è giustificato *solo* in contesto stoico, segnatamente dall'argomento crisippeo (riportato da Cicerone ai §§ 20-21), che inferisce dalla verità di una predizione l'esistenza attuale di cause sufficienti dell'evento futuro. In particolare l'esistenza del fato è inferita a partire dall'affermazione della validità senza eccezioni del principio di bivalenza²⁶. Questo passaggio, che potrebbe sembrare gratuito, al limite del virtuosismo argomentativo, ha invece una funzione precisa nel testo. Cicerone enfatizza l'interscambiabilità delle due espressioni all'interno dell'argomento per marcare la distanza tra la sua posizione e quella stoica viziata dal legame tra bivalenza e causalità fatale e rassicurarsi così circa la sua inoffensività per un sostenitore della bivalenza slegata dalla causalità fatale. Il passo inoltre, come sopra menzionato, tradisce l'origine della *ratio ignava* dal Mietitore.

²⁶ Sedley 2005, 244-45.

La risposta di Crisippo

Anticipo subito il mio punto: la nozione di «volontà di Zeus», che Crisippo mutuò verosimilmente da Omero e che sviluppò in una concezione del cosmo resa unitaria dal carattere onnipervasivo del principio di causalità, rappresenta lo sfondo della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*. Come osserva Aldo Magris²⁷: «Un aspetto caratteristico dello stile di Crisippo era la tendenza a raccogliere il maggior numero possibile di citazioni letterarie e filosofiche a sostegno della tesi che tutto è destinato. In particolare egli recuperava la visione religiosa del destino, rivalutando sia le rappresentazioni mitologiche delle divinità fatali (*S.V.F.* 2.913 e 997) sia l'idea arcaica della volontà di Zeus e della mente di Zeus che tutto prevede e pre-stabilisce». Per Crisippo era importante conferire a questa nozione un fondamento unitario, che egli attinse identificando il disegno fatale stabilito dalla volontà di Zeus con la concatenazione delle cause naturali.

Per dirla sempre con Magris: «la nozione omerica di “volontà divina” è molto importante perché esprime l'esigenza di conferire all'idea di destino un respiro più ampio, di intendere l'intreccio degli eventi in una dimensione storica²⁸ ... di arrivare a una comprensione unitaria dei fatti, di raggiungere quel punto di vista centrale nel quale tanti singoli eventi si raccolgono e ricevono il loro vero significato al di là della loro apparenza immediata. *Tuttavia, e questo è punto di cruciale importanza, il Poeta omerico costruisce solo degli insiemi parziali, estrinseci l'uno all'altro, che non stanno tra loro in un rapporto di causa ed effetto*»²⁹. Infine: «Che il concetto di Dio, Boulhè in generale il tema della sovranità di Zeus vada considerato principalmente sotto questo profilo è indicato anche dalla fortuna che esso ha avuto in tutta la letteratura arcaica. Zeus è esaltato come la divinità sovrana che nella sua volontà abbraccia e racchiude il tutto. Zeus è a un tempo principio e fine di tutte le cose, il loro compimento. In questo senso Kerényi ha visto con ragione in Zeus il Dio della storia»³⁰. Per una corretta comprensione della risposta crisippea alla *ratio ignava* è allora fondamentale tenere conto di un punto: il determinismo che è implicito in essa non ha nulla a che spartire con quello deteriore, vuoto, inespugnabile, semanticamente evocato dalla *ratio ignava*. In questo senso forse dobbiamo intendere e meditare la descrizione fattane da Carneade in termini di *calumnia*. Al contrario la concezione deterministica della realtà sostenuta e difesa da Crisippo, pur basata su potenti as-

²⁷ Magris 1984, II, 528.

²⁸ Ibid., I, 168.

²⁹ Ibid., I, 170.

³⁰ Ibid., I, 171-2.

sunzioni metafisiche e su audaci speculazioni etimologiche, lo impone come un grande pensatore del reale e della storia³¹. La distanza tra i due fatalismi non potrebbe essere più grande.

La *ratio ignava* e la *refutatio* fattane da Crisippo condividono, sia pure con finalità del tutto opposte, i medesimi destinatari: si tratta in entrambi i casi di sostenitori del determinismo stoico. Gli autori della *ratio ignava* aspiravano a renderli diffidenti verso il determinismo evocandone una conseguenza assurda, l'inazione integrale. Crisippo, a sua volta, con la sua risposta voleva aiutare le loro menti alterate (nel senso dell'*heteroiosis* crisippea) dalla *ratio ignava* a stanarne il punto debole e fallace. Dobbiamo pertanto considerare seriamente la possibilità che la risposta di Crisippo fosse stata calibrata con il pensiero rivolto a un uditorio ben preciso. Questo spiegherebbe le difficoltà che si trova ad affrontare lo studioso del *De fato* quando si misura con questi paragrafi, difficoltà che troppo frettolosamente si è tentato talvolta di sciogliere ricorrendo all'argomento *ex confusione Ciceronis*. Io voglio invece mostrarmi più caritatevole e per questo avanzare l'ipotesi che tali difficoltà potrebbero risolversi più facilmente se ridotte a una sola grande difficoltà, quella del rapporto tra azione umana e causalità fatale. Decisiva si rivelerà al riguardo una comprensione soddisfacente del significato della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*.

La *refutatio* crisippea si presenta estremamente breve. Non ritengo tuttavia il resoconto di Cicerone una libera interpretazione della risposta di Crisippo, ma una sua traduzione e parafrasi fedele, a eccezione forse di un punto, come vedremo, caratterizzato da una precisa finalità esplicativa. Crisippo poteva forse contare su un uditorio ben istruito in materia di determinismo, su seguaci e sostenitori che si erano formati direttamente sulle sue opere, su lettori che potevano grazie alla loro preparazione colmare tutti i silenzi e le omissioni di una risposta abbastanza sbrigativa. Con molta più facilità di quanto non riusciamo a fare noi, costretti ad affidarci a testi di seconda mano compilati da testimoni spesso ostili. Non mi pare inverosimile sostenere inoltre che per Crisippo fosse sufficiente il minimo sforzo teorico per confutare questo argomento. Egli non doveva prendere troppo sul serio la *ratio ignava* per la sua natura capziosa facilmente stanabile («tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo») e per l'evidente irrazionalità e insensibilità al reale del fatalismo in essa implicito.

Entriamo nel merito della *refutatio* di Crisippo.

³¹ Stob. *ecl.* 1.5.1-20 = S.V.F. 12.913 = L.-S. 55M.

§ 30: *Haec ... reprehenditur*

La critica crisippea è una critica dell'argomento (*ratio*) non dell'idea che esso articola e veicola.

Quaedam ... copulata

Non escludo allora che, data la natura logico-argomentativa della risposta crisippea, i predicati «simplex» e «copulatum» possano riferirsi a proposizioni³². *Res* tradurrebbe *pragma*, *simplex* tradurrebbe *ἀπλοῦ*, mentre *copulatum* tradurrebbe *sumpeplegmenon*, tradotto anche da Gellio con *copulatum* e *coniunctum*³³, da ultimo *confatalis* tradurrebbe *suneimarmeno*³⁴. Non si può escludere questa possibilità soprattutto se si ritiene che qui Cicerone citasse direttamente dal secondo libro del trattato crisippeo *Sul destino*. Diviene infatti molto difficile sostenere una tesi simile se non si riesce a risalire alla terminologia originale di Crisippo. Il sospetto che Cicerone stia traducendo direttamente dal greco deriva dall'incipit della risposta crisippea: *quaedam enim sunt, inquit (scil. Crisippo) in rebus simplicia, quaedam copulata*. Come spiegare i due neutri (*quaedam...quaedam*) e il femminile *res* come dominio che essi suddividono? La spiegazione più naturale, la sola almeno che sia stato in grado di trovare, è che quest'*incipit* traduca il greco di Crisippo: *ta; men, eñ toi'' pragmasin, ἀπλᾶ, ta; de; sumpeplegmena*. Sappiamo che *pragma* era la locuzione preferita da Crisippo in ambito dialettico per designare i *lekta*³⁵. Non solo. Da alcuni passi³⁶ apprendiamo che Crisippo usava talvolta *eñ* con il dativo in funzione partitiva. È d'altra parte evidente che nella risposta di Crisippo questi predicati qualificano le entità che costituiscono i mattoni con cui costruire argomenti paralleli alla *ratio ignava*, quindi, per forza di cose, proposizioni.

La confatalità potrebbe essere pertanto una proprietà di certe proposizioni. Una proposizione è confatale se è congiunta a un'altra proposizione e se quest'ultima esprime un'azione umana che porta un contributo causale inevitabilmente parziale ma insostituibile alla realizzazione dell'evento fatale espresso dalla prima (*et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum; tam est fatale medicum adhibere quam convallescere*). Inversamente, una proposizione è *simplex* se il realizzarsi dell'evento che essa esprime non è fatalmente intrecciato al compimento di a-

³² Rist 1969, 120.

³³ *Noct. att.* 16. 8.12-14.

³⁴ Come congetturano Long-Sedley 1987-8, II, 341.

³⁵ *Sext. Emp., adv. math.* 8.11-2, *Diog. Laert.* 7.63, 64.

³⁶ *Diog. Laert.* 7.63 e *Sext. Emp., adv. math.* 8.74.

zioni specifiche da parte dell'uomo. La confatalità di una proposizione rimanda alla fatalità dell'intreccio tra certi esiti e certe azioni umane. Senza queste azioni il fato non vuole e insieme non può operare quegli esiti. La semplicità di una proposizione rimanda invece a esiti moralmente così rilevanti da risultare la loro responsabilità causale attribuibile interamente alla «Volontà di Zeus». Ascrivere l'intera responsabilità di un evento alla divinità significa che esso è svincolato da uno specifico contributo umano, anche se esso è stato, o sarà, il risultato di un intreccio di fattori causali in parte o in prevalenza umani (come nel caso della morte di Socrate). Che la Volontà di Zeus se ne assuma l'intera responsabilità risulta evidente dal fatto che quegli esiti sono stati voluti, e quindi decretati dover accadere, sia che noi facessimo o non facessimo qualcosa. Il che tuttavia non vuol dire che se è stabilito e decretato che qualcosa debba accadere, allora questa cosa accadrà sia che noi facciamo o non facciamo qualcosa. Noi possiamo considerarci sollevati da specifiche mansioni causali nei confronti di un certo esito solo se così fu stabilito quando l'esito in questione fu ideato dalla Volontà di Zeus. Faccio notare che, così intesi, i predicati *simplex* e *confatalis* sembrano evocare complesse operazioni ermeneutiche chiamate a stabilire di volta in volta il peso causale di quello che abbiamo fatto e di quello che faremo rispetto agli esiti che il fato ha operato e opererà. È attraverso operazioni di questo tipo che noi possiamo ogni volta reintegrare, restaurare e ripristinare l'unità del nostro agire con la «Volontà di Zeus». La distinzione tra esiti incondizionati (espressi da proposizioni semplici) ed esiti condizionati (espressi da proposizioni congiunte e confatali) va pertanto pensata e meditata sullo sfondo dell'idea stoica secondo la quale la portata di un evento dipende dalla rilevanza storica e narrativa che esso ha all'interno del nesso delle cause, cioè dal significato che Zeus ha voluto assegnare a esso. Il ridimensionamento del contributo umano come causalmente non decisivo è segno dell'importanza che l'evento ha per la divinità. In altri termini, scoprendo quel dato esito come incondizionato l'uomo ha accesso a un ordine di senso più ampio che lo trascende e che esige il sacrificio della sua individualità. La volontà di Zeus che si annuncia in un esito il cui compimento non ammette condizioni ridimensiona e decentra l'individuo. Il mandato morale che si accompagna a un simile esito consiste nella rinuncia a sé da parte dell'uomo e nella conseguente sottomissione alla volontà di Zeus. Per quanto paradossale possa sembrare, quando un esito è incondizionato, il ridimensionamento causale che l'uomo subisce è in realtà un invito ad assecondare la corrente delle forze che muovono l'universo. Come dice Yorck di War-

tenburg³⁷: «in questo modo egli compie il sacrificio di se stesso e si trasforma in organo, in vaso della potenza della natura».

Simplex ... dies

Sharples ritiene bizzarro l'esempio crisippeo di *res simplex* poiché la morte di un uomo è sempre il risultato di un intreccio di diversi fattori³⁸. Non è chiaro allora cosa differenzi l'esempio di Socrate da quello di Laio. Anche Susanne Bobzien ritiene infelice e fuorviante l'esempio³⁹. Esso sarebbe portatore di una visione arcaica e popolare del fato come una rete a maglie molto larghe che predetermina solo nascita e morte degli individui, visione sicuramente estranea alla teoria crisippea della predeterminazione universale.

Le difficoltà incontrate da Sharples e Bobzien nel misurarsi con questo esempio sembrano dovute al fatto che entrambi interpretano «Socrate» come nome di esemplare, non come nome di individuo. Sharples perde di vista così le circostanze singolari che precedettero immediatamente la morte di Socrate, circostanze narrate da Platone nel *Critone*, sicuramente note a Crisippo e ritenute giustamente decisive da David Sedley⁴⁰ per l'esatta comprensione dell'uso crisippeo di *simplex* nel nostro passo. Da parte sua Susanne Bobzien non può evitare invece di intendere *illo die* nel senso di «questo o quel giorno» e di qualificare la morte di Socrate in quanto esemplare, quindi in quanto uomo, come un evento che si verifica in tutti i mondi possibili, in ognuno di essi tuttavia in modo diverso (e questo spiegherebbe l'indeterminatezza di *illo die*).

Illo die non può intendersi nel senso di «questo o quel giorno» perché subito dopo nella spiegazione dell'esempio si dice che il giorno della morte di Socrate è *finitus*, determinato. Non si può accusare Cicerone di una simile sciattezza traduttiva e dossografica. Ora, David Sedley ha intuito che dietro gli esempi ciceroniani nel *De fato* vi è abbondanza di storia e di letteratura⁴¹. Si tratta di esempi che evocano episodi concreti e densi di significato. In particolare, Sedley lega l'esempio «Socrate morirà quel giorno» alle pagine iniziali del *Critone* (43 A-44 B) dove Platone racconta del sogno fatto da Socrate in prigione, sogno in cui una bellissima donna gli annuncia che sarebbe morto tre giorni dopo a partire da quello. Il sogno viene risolutamente interpretato da Socrate come una profezia del Dio. Nel *Critone* la profezia,

³⁷ Yorck 1991, 110.

³⁸ Sharples 1991, *ad loc.*

³⁹ Bobzien 1998, 200 sgg.

⁴⁰ Sedley 1993, 314-20.

⁴¹ *Ibid.*

al futuro, è affidata al proferimento in forma assertoria di una proposizione («Nel terzo giorno da questo, alla fertile Ftia tu giungerai, o Socrate»). Se Sedley ha ragione, come credo, quando afferma che Crisippo si è ispirato a questo passo nella scelta del suo esempio, quest'ultimo non può aver realmente pensato che la morte di Socrate fosse avvenuta senza il concorso di diversi fattori causali. Socrate stesso da questo sogno deduce che la nave sarebbe tornata non quel giorno ma il successivo. Quindi, poiché si era convenuto di ucciderlo il giorno dopo l'arrivo della nave, l'arrivo della nave è sicuramente parte dell'intreccio di fattori che hanno portato alla sua morte. La spiegazione deve allora essere un'altra. Crisippo dall'autorità indiscutibile che Socrate attribuì a questa esperienza profetica e dalla forma assertoria del suo proferimento concluse alla natura incondizionata del destino di morte di Socrate. Quello che Crisippo comprese, meditando le pagine del *Critone*, è che la morte di Socrate, voluta da Zeus, era destinata a realizzarsi comunque, sia che Socrate fuggisse sia che non fuggisse dal carcere. Il personaggio di Critone gli parve forse un inconsapevole esecutore del piano divino, Critone che aveva raggiunto Socrate in carcere per convincerlo a fuggire e che non ebbe il coraggio di svegliarlo quando lo trovò addormentato, permettendogli così di sognare indisturbato e di ricevere la profezia. Il sogno profetico non faceva in nessun modo menzione di Critone e del suo progetto di fuga. Anche da questo Crisippo desunse la natura incondizionata della morte di Socrate: se il suo destino fosse stato quello di salvarsi fuggendo di prigione con l'aiuto di Critone, la profezia avrebbe certamente in qualche modo predetto la sua salvezza, facendola dipendere da quella fuga. La forma assertoria della profezia tradiva quindi l'importanza capitale di quella morte ed era un segno della volontà del dio di appropriarsene. *Simplex* è quindi la proposizione che predice la morte di Socrate ed è detta tale per il carattere incondizionato dell'evento predetto. Distinguendo tra esiti fatalmente incondizionati (morte di Socrate) ed esiti fatalmente condizionati (la nascita di Edipo) Crisippo si fece custode dell'antico significato zenoniano di sottomissione spontanea alla necessità fatale. Non credo di sbagliare affermando che Crisippo intese salvaguardare tale significato per la sua portata morale. La profezia rivelò a Socrate l'inevitabilità della sua morte imminente. Se è vero che Socrate non poté far nulla per evitare la morte, è anche vero che gli fu data la possibilità di scegliere come morire. Se è vero che venne meno la rilevanza causale del suo contributo, è anche vero che aumentò enormemente la sua rilevanza morale. Socrate dalla profezia non ricevette un mandato causale ma un mandato morale.

At si ita fatum ... nulla luctatio est

Crisippo prosegue considerando il seguente evento fatale predetto nella proposizione: «Edipo nascerà da Laio». Si potrà dire in questo caso «sia che Laio giacesse con una donna sia che non ci giacesse»? La risposta di Crisippo è negativa trattandosi di *res copulata e confatalis* (pragma sumpepl egmexon kai; suneimarmexon). Cicerone, passando apparentemente dalla citazione alla parafrasi ma mantenendosi con ogni probabilità fedele alla lettera crisippea, spiega così quest'ultimo punto: la chiama *copulata e confatalis* poiché (*appellat quia*) è fatale *sia* che Laio giacerà con la moglie *sia* che procreerà o genererà da quella Edipo. È interessante osservare che Crisippo non spiega, come avrebbe anche potuto fare, la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» affermando che è impossibile mettere al mondo un figlio senza unirsi a una donna (punto su cui sarebbero d'accordo anche gli antideterministi) ma con l'intreccio di due eventi fatali, intreccio che pone all'interno di una successione causale *storicamente situata* l'evento espresso da «Laio giacerà con la moglie» e quello espresso da «Laio genererà da quella Edipo». Questo non vuol dire solo che quei due eventi sono stati decretati dovere accadere l'uno prima e come condizione dell'altro, ma che Zeus *voleva* che dall'unione di Laio e Giocasta nascesse Edipo. La sua volontà si esprime causalmente attraverso questa connessione determinata. La congiunzione delle due proposizioni esprime la fatalità dell'intreccio tra i due eventi. Quindi la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» dipende dal fatto che in essa è espressa la circostanza fatale che Laio genererà dalla moglie Edipo. La confatalità presuppone pertanto la fatalità dell'intreccio tra certi esiti e azioni umane, legati tra loro attraverso il principio di causalità, principio di causalità sottomesso alla razionalità dell'intreccio e alla volontà di Zeus.

Dall'esempio di Laio traspare l'ampiezza e vastità del disegno razionale ordito dalla Volontà di Zeus. La causalità stoica, chiamata a realizzare un disegno razionale e provvidente, denso di significato, significato che si distribuisce e diffonde attraverso l'intreccio, sembra esigere per la sua comprensione sinossi e sensibilità ermeneutica per la storia e per la narrazione. Essa viene inevitabilmente impoverita, se studiata in modo troppo angusto e parziale. Il Fato compie il suo disegno anche attraverso il nostro agire ma precedendone ed oltrepassandone sempre i limiti causali. Ciò vuol dire che il nostro contributo, se considerato in isolamento, è capace di esprimere sempre e solo una razionalità incompleta, imperfetta, che esige e reclama ampie integrazioni. Il nostro contributo isolatamente considerato perde la sua razionalità, il suo significato, e diviene facilmente preda di descrizioni causali che finiscono per cancellare il suo rimando al tutto di cui è parte. La causalità stoica è una causalità teleologica, storica e narrativa. Per fornire un saggio di questa riduzione e

semplificazione del significato degli episodi menzionati da Crisippo, vorrei provare a leggere l'esempio di Laio alla luce del famoso passo del *Fedone* in cui Socrate, nella sua digressione autobiografica, manifesta tutta la sua delusione nei confronti di Anassagora (98 B 7-99 B 2). Penso in particolare al punto in cui Socrate spiega il suo star seduto chiamando in causa le proprietà strutturali del suo corpo grazie alle quali esso può assumere quella postura (devo il collegamento di questo passo con il *De fato* a Sedley)⁴². Analogamente noi potremmo spiegare l'unione tra Laio e Giocasta e la conseguente nascita di Edipo menzionando la compatibilità del loro apparato genitale ai fini dell'accoppiamento e della procreazione. Pur non sbagliando, perderemmo di vista completamente gli individui, i loro caratteri e l'intreccio delle loro vicende. Da questo punto di vista la profezia ricevuta da Laio è un'opportunità che egli non può e non sa sfruttare a causa del suo carattere. Frustrato dalla risposta del Dio, da cui si aspettava di essere liberato dalla condizione di ἀπαί⁴³, si ottunde con il vino e si abbandona al piacere sessuale, realizzando il suo destino (determinato dal carattere) e condannandosi così a morte certa. Sembra pertanto che la confatalità della proposizione «Da Laio nascerà Edipo» facendo trasparire il disegno di Zeus evochi anche, in questo caso specifico, un profondo e radicato pessimismo riguardante l'ontologia del carattere, imm modificabile per la maggior parte degli uomini e quindi destinante sempre e comunque le loro azioni (qui si percepisce anche una eco del fr. 119 di Eraclito: *ethos antropo daimon*). Questo può aiutarci a comprendere anche come Crisippo potesse spiegare la tortuosità al limite della crudeltà di certi sottointrecci fatali, come quello sottostante l'intera vicenda di Laio ed Edipo. Essa va ricondotta alla complessità di un intreccio che deve realizzare l'*optimum* comune attraverso la causalità umana che è espressione, nella maggior parte dei suoi portatori, di follia ed ignoranza.

È alla luce di questa idea della perfetta razionalità fatale, che comprende quella umana come sua parte costitutiva ma che sempre la precede e oltrepassa, che dobbiamo sforzarci di comprendere tutte quelle affermazioni stoiche che sembrano imprigionare l'agire umano nella forzata realizzazione di un disegno prestabilito. Ha senza dubbio contribuito a una cattiva comprensione di esse la tendenza nelle fonti a sentire il fato come forza ostile nei confronti dell'uomo, tendenza che implicitamente separa il fato inteso come la concatenazione causale del tutto dal fato inteso come *logos* del cosmo. La nozione di confatalità tradisce lo sforzo di Crisippo di salvaguardare la responsabilità dell'agente come responsabilità eminentemente causale,

⁴² Sedley 1993, 318.

⁴³ Eur., *Phoen.* 13.

non morale. Egli era preoccupato di salvaguardare anche la dimensione di certezza soggettiva in virtù della quale avvertiamo immediatamente noi stessi responsabili delle nostre azioni e altrettanto immediatamente riconosciamo gli altri responsabili delle loro. È vero che nei caratteri degli esseri umani si sedimentano le tracce delle influenze più diverse, ambientali educative e culturali, è vero che gli uomini si ritrovano un carattere già formato e che da questo punto di vista nessuno può dirsi autore di se stesso. Malgrado ciò, è non meno vero che ad agire sono sempre e solo i singoli uomini in cui tutta questa storia, in forme diversissime tra loro, si concentra e condensa. Il fato che si individua in me è proprio questo, è clima, storia, eredità, educazione ricevuta, credenze formatesi e radicatesi in me nei modi più vari e diversi, attraverso letture, ascolti, incontri, separazioni, fallimenti, successi etc etc. Possiamo sicuramente ascrivere a Crisippo una concezione geologica del carattere. Questo però non ci rende meno responsabili di quello che facciamo, proprio perché a farlo siamo noi e solo noi.

Tornando al testo del *De fato*, per questo motivo è ragionevole attribuire a Cicerone l'esempio di Milone, che, a una lettura attenta, si rivela essere stato prodotto con evidente finalità didattica. È la sua formulazione a smascherarne la sostanziale estraneità al problema della confatalità: il carattere congiunto della proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» è spiegato attraverso la condizionalità necessaria: senza avversario non può esservi lotta alcuna. Il ricorso alla sola condizionalità necessaria spiegherebbe allora perché la proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» sia detta solo congiunta ma non confatale da Cicerone. Come Susanne Bobzien ha mostrato⁴⁴, Cicerone sembra aver modellato questo esempio su quello di Egesiarco attribuito da Diogeniano a Crisippo. La scelta di un atleta più famoso e l'accento posto sulla semplice relazione tra il *luctare* e l'*adversarium habuere*, come giustamente osserva Sharples, se da un lato rende più evidente l'assurdità della *ratio ignava*, dall'altro perde l'elemento attivo e volitivo che è la prerogativa del contributo umano alla causalità fatale⁴⁵. È possibile che Cicerone fosse preoccupato unicamente di far cogliere ai suoi lettori, i *boni viri*, poco inclini alla speculazione astratta, il senso generale della risposta crisippea, anche a costo di perderne la peculiarità, e che facesse questo in qualità di divulgatore non specialista della filosofia greca che non aveva i suoi destinatari ideali nei seguaci di una setta filosofica. Quindi potremmo addirittura scorgere celato e implicito negli esempi di Laio e Milone il profilo di de-

⁴⁴ Bobzien 1998, 217.

⁴⁵ Sharples 1991, *ad loc.*

stinatari differenti, esperti di stoicismo nel primo caso che sono anche i destinatari della *ratio ignava*, i *boni viri* nel secondo.

Omnes igitur... ille appellat

La confatalità evidente della proposizione «Laio genererà Edipo» è assunta da Crisippo come punto di partenza per la costruzione di un argomento parallelo alla *ratio ignava* patentemente implausibile e inconsistente. L'affermazione «tutti i sofismi di questo tipo si confutano nello stesso modo» si riferisce a tutte le istanze particolari di *ratio ignava* e lascia intendere anche che esse sfruttano sempre la relazione tra azioni umane e fini corrispondenti (trascrivo le coppie crisippee di azioni umane ed esiti fatalmente decretati che si trovano in Eusebio⁴⁶: aver cura del mantello/il non andare il mantello distrutto; il volersi unire a una donna/il generare i figli; il fuggire costui i nemici/il salvarsi costui dai nemici). Quanto immediatamente segue nel testo ciceroniano – «“guarirai, sia che chiamerai il medico sia che non lo chiamerai” è capzioso: è infatti fatale tanto il consultare il medico quanto il guarire”» – ci riporta al caso di *ratio ignava* che sfrutta la relazione tra il predicato d'azione «consultare un medico» e il fine corrispondente che è «il guarire», scovandone la fallacia nella prima premessa. Quindi «tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo» sta a significare che la proposizione futura che nella prima premessa della *ratio ignava* esprime l'esito fatalmente decretato è sempre una proposizione confatale. Confatale è la proposizione «il mantello non andrà distrutto» perché questo esito è stato decretato (dalla mente divina) insieme all'averne cura. Confatale è la proposizione «Costui si salverà dai nemici» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al suo fuggire i nemici. Confatale è la proposizione «Costui genererà figli» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al desiderare di unirsi a una donna (l'esempio di Laio è un caso particolare di questo intreccio fatale). Come afferma Crisippo in Eusebio, «molte cose (tra le quali, aggiungo io, sicuramente la nostra guarigione) non possono verificarsi se noi non lo vogliamo e non applichiamo grandissimo zelo e premura, dato che era fatalmente decretato che si verificassero con queste⁴⁷». Siamo qui di fronte all'affermazione che *agli esseri umani sono state fatalmente assegnate mansioni causali proporzionate a certe classi di esiti o effetti*. Ciò vuol dire che la causa proporzionata della mia guarigione (non la causa sufficiente ovviamente) sono io in quanto vado dal medico, la causa proporzionata della tua guarigione sei tu in quanto vai dal medico etc. Ma a questo punto facciamo par-

⁴⁶ *Praep. ev.* 6.86.25-9.

⁴⁷ *Ibid.*

lare Leibniz⁴⁸: «Siffatta necessità (quella espressa dalla *ratio ignava*) che s'immagina negli avvenimenti distaccata dalle loro cause, si potrebbe chiamare *fatum mahometanum* ... perché si dice che un argomento simile faccia sì che i turchi non evitino per nulla i luoghi in cui la peste fa strage. Ma la risposta è già pronta: poiché l'effetto è certo, la causa che lo produrrà lo è del pari; e se l'effetto avviene, avverrà per una causa proporzionata. Così la nostra pigrizia farà forse in modo che non otteniate nulla di ciò che desiderate, e cadiate nei mali che, agendo con cura, avreste evitato. Come si vede, il legame delle cause con gli effetti lungi dal produrre una fatalità insopportabile, fornisce piuttosto un mezzo per eliminarla».

Integriamo tutto questo con le due seguenti assunzioni stoiche: 1) queste assegnazioni di mansioni causali a ciascun essere umano sono immodificabili e inalterabili (Diogeniano in Euseb. *praep. ev.* 6.8.8-9 = *S.V.F.* 2.914) e 2) ciascun essere umano, per il principio dell'identità degli indiscernibili, per il quale non vi è nel cosmo una sola cosa identica a un'altra, è insostituibile nel compimento delle proprie mansioni causali. Quindi, se è fatale che guarirai, la tua guarigione è stata fatalmente decretata insieme al tuo consultare il medico. Ciò significa che la medicina è la via *razionalmente* obbligata alla guarigione. Ciò significa che tu e solo tu, nessun altro può farlo al tuo posto, compirai quell'azione, non senza zelo e premura. Questo spiega la perentorietà dell'affermazione crisippea secondo la quale «è fatale tanto consultare il medico quanto guarire».

CNR Roma

Michele Alessandrelli

⁴⁸ *Saggi di Teodicea*, § 55.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes 1985 J. Barnes, 'Cicero's *De fato* and a Greek Source', in J. Brunschwig-C. Imbert-A. Roger (éd.), *Histoire et structure. A la mémoire de V. Goldschmidt*, Paris 1985, 229-39.
- Bayer 2000 K. Bayer (Hrsg), *Über das Schicksal De Fato*, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Gercke 1885 A. Gercke, 'Chrysippea', *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd. 14 (1885), 689-781.
- Gourinat 2005 J.B. Gourinat, 'Prediction of the future and co-fatedness: two aspects of stoic determinism', in Natali – Maso 2005, 215-40.
- Lewis-Short 1879 C.T. Lewis-C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- Long-Sedley 1987/8 A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge 1987/8.
- Magris 1984 A. Magris, *Idea di destino nel pensiero antico*, 2 vol., Udine 1984.
- Natali 1996 C. Natali (ed.), *Alessandro di Afrodisia. Il destino*, Milano 1996.
- Natali – Maso 2005 C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005
- Rist 1969 J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Sedley 1993 D. Sedley, 'Chrysippus on psychophysical Causality', in J. Brunschwig-M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in Natali – Maso 2005, 241-54.
- Sharples 1991 R.W. Sharples, *Cicero: On fate (De fato) and Boethius: the Consolation of Philosophy IV 5-7, V*, Warminster 1991.
- Yorck 1991 Yorck von Wartenburg, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, Napoli 1991.