

# STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

## Libro I

1. Zenone (c. 333-261 a.C.)  
 Vita, costumi, scritti, testimonianze  
*Frammenti n. 1-44*

SVF I, 1

Diogene Laerzio VII, 1-2. <sup>[1,3,3]</sup> Zenone, figlio di Mnasea (o di Demea) veniva da Cizio, cittadina greca dell'isola di Cipro che aveva avuto coloni fenici. <sup>[1,3,5]</sup> Come afferma Timoteo di Atene nel suo libro 'Sulle vite', aveva il collo storto. Apollonio di Tiro afferma che era allampanato, piuttosto alto, di colorito bruno - per cui qualcuno lo chiamava 'clematide egizia', come dice Crisippo nel primo libro dei 'Proverbi' - gonfio di gambe, fiacco, debole; e perciò, nei suoi 'Ricordi conviviali', <sup>[1,3,10]</sup> Persèo afferma che egli schivava la maggior parte dei pranzi cui era invitato. Dicono, invece, che si rallegrasse di mangiare fichi freschi e di prendere il sole. Come è stato già detto fu discepolo di Cratete. Dicono anche che abbia poi ascoltato le lezioni di Stilpone e, secondo Timocrate nel suo 'Dione', quelle di Senocrate per dieci anni, nonché quelle di Polemone. Ecatone, come pure Apollonio <sup>[1,3,15]</sup> di Tiro nel primo libro 'Su Zenone', afferma che quando egli consultò l'oracolo sul cosa fare per vivere nel miglior modo possibile, il dio gli rispose: "Che stesse a contatto con i cadaveri". Ond'egli capì bene di dover leggere le opere degli antichi. Il suo incontro con Cratete avvenne in questo modo. Mentre trasportava per commercio della porpora dalla Fenicia, fece naufragio nei pressi del Pireo. Aveva ormai trent'anni, e salendo ad Atene <sup>[1,3,20]</sup> si sedette nella bottega di un libraio. Mentre quello leggeva il secondo libro dei 'Memorabili' di Senofonte, Zenone, godendo della lettura, cercò di sapere da lui dove potessero vivere uomini del genere.

SVF I, 2

Diogene Laerzio VII, 3-5. Passava di lì, davvero tempestivamente, Cratete; e il libraio, mostrandoglielo, gli disse: "Tieni dietro a quest'uomo". Da quel momento Zenone fu discepolo di Cratete: un discepolo tutto teso alla <sup>[1,3,25]</sup> vita filosofica, ma altrimenti vergognoso della sfacciataggine Cinica. Laonde Cratete, deciso a curarlo anche di ciò, gli dà una pentola di lenticchie da portare attraverso il Ceramico; e poiché vede che per la vergogna lui cerca di tenerla coperta, batte la pentola col suo bastone e la manda in pezzi. Mentre Zenone fugge via <sup>[1,4,1]</sup> e le lenticchie gli colano lungo le gambe, Cratete gli fa: "Perché fuggi via, o bel Fenicio? Nulla di terribile hai sperimentato!". Per un po' egli fu dunque discepolo di Cratete e, poiché in quel tempo scrisse 'La repubblica', alcuni sollevano per gioco dire che egli l'avesse scritta 'sulla coda del cane'. <sup>[1,4,5]</sup> Oltre a 'La repubblica' Zenone scrisse anche le seguenti opere [...]. Da ultimo, se ne andò via da Cratete; e si fece discepolo dei predetti filosofi per vent'anni, sicché si racconta che dicesse: "Ho fatto una buona navigazione quando ho fatto naufragio". Alcuni sostengono che egli abbia detto questo al tempo della sua frequentazione di Cratete. Altri sostengono invece che egli dimorasse ad Atene quando udì del naufragio e che dicesse: "La fortuna <sup>[1,4,10]</sup> fa proprio bene a spingerci di forza alla vita filosofica". Taluni poi sostengono che egli si volgesse alla vita filosofica dopo avere disposto, in Atene, del carico della nave. Deciso a far sì che il luogo non fosse contornato di gente, teneva i suoi discorsi andando su e giù sotto il 'Portico Dipinto' (Stoà), chiamato anche 'Portico' di Pisianatte, e 'Dipinto' per la presenza delle pitture di Polignoto. È sotto questo portico che al tempo dei <sup>[1,4,15]</sup> Trenta Tiranni era stata decisa l'eliminazione di mille e quattrocento cittadini. Orbene la gente s'avvicinava per ascoltarlo e per questo essi furono chiamati 'Stoici'. Ebbero similmente questo nome anche i suoi seguaci, dapprima chiamati 'Zenoniani' secondo quanto afferma Epicuro nelle sue 'Lettere' [...] i quali ne accrebbero ancor più la fama.

## SVF I, 3

Diogene Laerzio VII, 6-13. <sup>[1,4,20]</sup> Gli Ateniesi tenevano in grande onore Zenone, tanto da commettergli le chiavi delle mura della città ed onorarlo con una corona d'oro e un'immagine in bronzo. Si dice che questo facessero anche i suoi concittadini, dal momento che ritennero un degno ornamento la sua immagine. Pure i Ciziesi di Sidone lo pretesero come uno di loro. Antigono Gonata approvava il modo di vivere di Zenone e quando gli capitava di giungere ad <sup>[1,4,25]</sup> Atene molte volte ascoltava le sue lezioni, invitandolo poi a recarsi presso di lui. Zenone schivò questi inviti e però inviò da lui Persèo, uno dei suoi conoscenti, figlio di Demetrio, nato a Cizio e in pieno fiore durante la CXXX Olimpiade (260-256 a.C.), quando Zenone era ormai vecchio. [...] <sup>[1,4,30]</sup> Inviò dunque Persèo e Filonide di Tebe, entrambi i quali Epicuro, nella 'Lettera al fratello Aristobulo', rammenta come sodali di Antigono. [...] Antigono di Caristo afferma che egli non negò mai di essere di Cizio. <sup>[1,4,35]</sup> E quando fu uno dei conferitori di fondi per il restauro di un bagno pubblico, poiché sulla stele risultava iscritto come 'Zenone filosofo', sollecitò di addizionarvi 'di Cizio'. Una volta fece un coperchio cavo alla fiaschetta che per consuetudine portava in giro, <sup>[1,5,1]</sup> affinché il suo insegnante Cratete avesse pronta una soluzione per le sue necessità. Dicono pure che egli venisse in Grecia con più di mille talenti e che li prestasse a interesse contro garanzia della nave o del suo carico. Soleva mangiare piccoli pani, miele e bere un po' di vinello aromatico. <sup>[1,5,5]</sup> Raramente aveva rapporti con giovanetti, e una o forse due volte li ebbe con una giovanetta, tanto per non sembrare misogino. Coabitava con Persèo, e una volta che questi gli introdusse in casa una giovane suonatrice di flauto, tirò un sospiro e la menò da Persèo. Dicono che fosse facilmente compiacente, sicché il re Antigono sopraggiungeva da lui a far baldoria e insieme a lui andava a far baldoria dal <sup>[1,5,10]</sup> citaredo Aristocle, seppure poi Zenone se la svignava.

## SVF I, 4

Diogene Laerzio VII, 14-16. Si dice che Zenone avversasse la calca, sicché soleva sedere all'estremità del sedile, guadagnandosi così di dimezzare il disturbo. Non passeggiava mai in compagnia di più di due o tre persone. Talvolta si faceva pagare dai circostanti una moneta di bronzo [sicché quelli, per non] dargliela, toglievano il disturbo, <sup>[1,5,15]</sup> come afferma Cleante nel suo libro 'Sulla moneta di bronzo'. Quando poi i circostanti erano molti di più, Zenone mostrava all'estremità della Stoà il recinto ligneo dell'altare e diceva: "Un tempo questo altare giaceva nel mezzo della Stoà, ma poiché era d'intralcio fu posto in disparte. E così se voi vi toglierete di mezzo ci darete meno disturbo". <sup>[1,5,20]</sup> Quando Zenone udì Democare, figlio di Lachete, ossequiarlo mostrandosi dell'avviso che poteva dire o scrivere ad Antigono qualunque cosa di cui avesse bisogno, ed affermare che Antigono gli avrebbe procurato tutto ciò, non volle più passare del tempo in sua compagnia. Si racconta anche che, dopo la morte di Zenone, Antigono dicesse: "Quale teatro ho perduto!" Laonde tramite Trasone, suo ambasciatore presso gli <sup>[1,5,25]</sup> Ateniesi, chiese per lui la sepoltura nel Ceramico. E quando gli fu domandato perché ammirava Zenone, Antigono rispose: "Benché io gli avessi fatto molti e grandi doni, egli non ne invanì mai né mai fu visto farsi servile". Era un ricercatore ed un esatto ragionatore su tutto, laonde Timone nei suoi 'Silli' dice così: [...]. Poneva poi grande solerzia nel misurarsi col dialettico <sup>[1,5,30]</sup> Filone e condivideva con lui gli studi filosofici; onde Filone era ammirato da Zenone, più giovane di lui, non meno che dal suo insegnante Diodoro. Come anche Timone afferma, gli stavano d'attorno individui nudi e sozzi [...]. Era cupo e amaro, coi lineamenti del viso contratti. Spendeva pochissimo <sup>[1,5,35]</sup> e, col pretesto dell'economia, era di una spilorceria barbara. Qualora poi <sup>[1,6,1]</sup> decidesse di fare la stroncatura di qualcuno, la faceva succintamente e senza dilungarsi, con distacco [...].

## SVF I, 5

Diogene Laerzio VII, 25-27. Secondo quanto afferma Ippoboto, Zenone passò del tempo in compagnia di Diodoro e con lui si prodigò nello studio della dialettica. Aveva già fatto dei progressi quando entrò nel seguito di <sup>[1,6,5]</sup> Polemone senza mostrare vanità alcuna; tanto che Polemone, secondo quanto raccontano, gli disse: "Non mi sfugge, o Zenone, che tu ti intrufoli qui dalle porte del giardino per rubarmi le dottrine e per riabbigliarle con vesti fenicie". Al dialettico che gli mostrava come nel ragionamento del 'Mietitore' siano contenute sette forme elementari di dialettica, chiese quante dracme intendeva farsi pagare per compenso. E quando udì che egli ne voleva cento, gliene diede duecento; tanto

era grande <sup>[1,6,10]</sup> il suo amore per l'apprendimento. <Dicono anche che> riscrivesse così i versi di Esiodo:

‘Ottimo su tutti è colui che ubbidisce a chi bene parla  
e prode, a sua volta, è colui che da sé tutto capisce’.

Giacché chi è capace di ben ascoltare ciò che viene detto e di utilizzarlo, è migliore di colui che da se stesso di tutto si capacita. Infatti, propria di uno è <sup>[1,6,15]</sup> soltanto l'intelligente comprensione mentre l'altro, ben ubbidendo, vi congiunge anche la pratica. Dicono poi che alla domanda sul perché, pur essendo austero, indulgesse nel bere, egli rispose: “Anche i lupini, pur essendo amari, s'addolciscono se bagnati”. Ecatone, nel secondo libro dei suoi ‘Detti sentenziosi’, afferma che in occasione di tali incontri di società egli attenuava la sua austerità [seguono due sentenze]. <sup>[1,6,20]</sup> Aveva una grandissima forza d'animo ed era frugalissimo. Mangiava cibi non cotti ed indossava un mantello piuttosto sottile, sicché di lui si diceva:

‘Lui né l'inverno che agghiaccia, né un acquazzone senza fine,  
né la vampa del sole lo doma; non un'orripilante malattia,  
non una festa popolare. Egli invece, infaticabile,  
<sup>[1,6,25]</sup> all'insegnamento notte e giorno sta teso’.

SVF I, 6

Diogene Laerzio VII, 27-32. I poeti comici non si resero conto che con i loro scherni ne tessevano le lodi. È dove Filemone, nella sua commedia ‘I filosofi’, dice così:

‘Un pane, per pietanza un fico secco, e berci sopra dell'acqua.  
Costui filosofa dunque una filosofia nuova:  
<sup>[1,6,30]</sup> insegna ad avere fame eppure cattura discepoli’.

Secondo alcuni, però, questi versi sono di Poseidippo. Era ormai diventato una figura quasi proverbiale e pertanto, presolo a riferimento, si diceva di qualcuno che era ‘più padrone di sé di Zenone il filosofo’. Anche Poseidippo ne ‘I convertiti’ dice: ‘Sicché nel giro di dieci giorni sembrava essere diventato più padrone di sé di Zenone il filosofo’. E Zenone in realtà superava tutti <sup>[1,6,35]</sup> per questo aspetto ed anche per solennità e, per Zeus, per beatitudine. Morì all'età di novantotto anni, dopo una vita trascorsa senza malattie e in salute. <sup>[1,7,1]</sup> Nelle sue ‘Lezioni etiche’ Persèo afferma che egli morì all'età di settantadue anni e che era venuto ad Atene all'età di ventidue. Apollonio sostiene che fu Scolarca per cinquantotto anni. La sua morte avvenne così. Mentre andava via da scuola incespicò e <sup>[1,7,5]</sup> si ruppe un dito. Batté allora la terra con la mano e pronunciò quel verso della ‘Niobe’:

‘Vengo, perché mi chiami gridando?’

e, soffocato il grido, morì all'istante. Gli Ateniesi lo seppellirono nel Ceramico e lo onorarono secondo i decreti votati e già citati in precedenza, a testimonianza della sua virtù. [...] <sup>[1,7,10]</sup> Nei suoi ‘Omonimi’, Demetrio di Magnesia afferma che il padre Mnasea, in quanto mercante, veniva spesso ad Atene e che portava a Zenone, ancora ragazzo, molti libri di filosofia Socratica; ragion per cui egli era già stato forgiato a queste dottrine quand'era ancora nella sua patria. Poi, quando venne ad Atene, ebbe l'incontro con Cratete. Sembra anche, afferma Demetrio, che sia stato lui a definire il ‘sommo bene’, mentre altri <sup>[1,7,15]</sup> andavano errando qua e là tra varie dichiarazioni. Dicono che solesse giurare ‘sul cappero’, proprio come Socrate ‘sul cane’.

SVF I, 7 e 8

Diogene Laerzio VII, 10-12. Mi è sembrato opportuno scrivere qui di seguito il decreto votato a suo riguardo dagli Ateniesi. Ecco il testo.

‘Nel corso dell’Arcontato di Arrenide, quinta Pritania della tribù Acamantide, <sup>[1,7,20]</sup> undicesimo giorno del mese Mematterione, ventitreesimo della Pritania, assemblea generale.

Il Presidente Ippone, figlio di Cratistotele, del demo di Sipete, insieme con i copresidenti, mette ai voti. Trasone, figlio di Trasone, del demo di Anacea riferisce:

“Siccome Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, nel corso di molti anni e con continuità ha praticato la vita filosofica in questa città; sotto ogni riguardo è stato uomo dabbene; ha invitato alla virtù e alla temperanza <sup>[1,7,25]</sup> quei giovani che procedevano da lui per una raccomandazione, e li ha incitati alle mete più nobili; ha esposto la propria vita come esempio per tutti, mantenendosi conseguente ai discorsi che faceva; con buona fortuna il popolo ha ritenuto opportuno di tributare pubblica lode a Zenone di Cizio, figlio di Mnasea; di incoronarlo con una corona d’oro, secondo la legge, per la sua virtù <sup>[1,7,30]</sup> e la sua temperanza; di edificare per lui, a spese pubbliche, una tomba nel Ceramicò”.

Il popolo elegga per alzata di mano i cinque Ateniesi che avranno sollecitudine della fattura della corona e dell’edificazione della tomba. Il segretario del popolo faccia incidere il decreto votato su due stele ed abbia la potestà di collocarne una nell’Accademia e l’altra <sup>[1,7,35]</sup> nel Liceo. Il funzionario del governo spartisca la spesa sostenuta per le stele affinché tutti sappiano che il popolo di Atene onora i buoni sia vivi che morti. <sup>[1,8,1]</sup> Per l’edificazione della tomba e la fattura della corona sono stati eletti per alzata di mano: Trasone del demo di Anacea, Filocle del Pireo, Fedro di Anaflisto, Menone di Acarne, Micito di Sipaletto e Dione di Peania’.

SVF I, 9

Temistio ‘Orationes’ XXIII, p. 295d Hard. Circa Zenone, <sup>[1,8,5]</sup> è arcimanifesto e cantato in coro da molti che fu l’Apologia di Socrate a condurlo dalla Fenicia al Portico Dipinto.

SVF I, 10

Strabone ‘Geografia’ XIII, p. 614. Di Pitane è Arcesilao l’Accademico, condiscipolo di Zenone di Cizio presso Polemone.

SVF I, 11

Numenio presso Eusebio ‘Praep. evang.’ XIV, 5, 11, p. 729b. Arcesilao e Zenone <sup>[1,8,10]</sup> appartennero alla cerchia dei discepoli di Polemone. [...] Ricordo d’avere detto che Zenone frequentò la scuola di Senocrate, poi di Polemone, e che fece pure vita cinica con Cratete. Sia detto ora di lui che partecipò alle lezioni di Stilpone e che studiò le dottrine dei seguaci di Eraclito. Giacché quando frequentavano entrambi la scuola di Polemone, Arcesilao e Zenone gareggiavano ad emularsi ma in seguito, <sup>[1,8,15]</sup> nella lotta dell’uno contro l’altro, schierarono dalla propria parte, l’uno -ossia Zenone- Eraclito, Stilpone e insieme Cratete. Zenone prese da Stilpone la combattività, da Eraclito l’austerità e da Cratete il cinismo. Arcesilao invece [...]

SVF I, 12

Numenio presso Eusebio ‘Praep. evang.’ XIV, 6, 9, p. 732b. Ormai distanti uno dall’altro, Zenone e Arcesilao si scambiavano palesemente dei colpi; ma, dei due, era Arcesilao a colpire Zenone, il quale, <sup>[1,8,20]</sup> nella battaglia, manteneva un certo atteggiamento solenne e grave, se pur non migliore di quello del retore Cefisodoro [...] Tuttavia proprio Zenone, una volta messo da parte Arcesilao, se non avesse polemizzato contro Platone, a mio giudizio si stava mostrando un filosofo di gran valore, proprio a motivo di questo suo atteggiamento pacifico. Si può controllare il fatto che Zenone era forse non ignaro delle dottrine di Arcesilao <sup>[1,8,25]</sup> ma che ignorava quelle di Platone, da ciò che egli scrisse contro quest’ultimo. E così fece anch’egli l’opposto, colpendo chi non conosceva, oltraggiando chi non bisognava oltraggiare in modo tanto infame e vergognoso, e facendo tutto ciò in modo più scellerato di

quanto non convenisse ad un cinico. [...] Del resto mostrò di avere preso le distanze da Arcesilao non per disinteresse, giacché rivolse <sup>[1,8,30]</sup> ‘la grande bocca dell’amara guerra’ da un’altra parte, cioè contro Platone, o per ignoranza o per timore delle dottrine di quello. Ma di ciò che Zenone scrisse, né bene né rispettosamente, per smania di novità contro Platone, dirò forse un’altra volta. [...] Arcesilao, conoscendo con chiarezza che Zenone gli stava dinnanzi come un competitore e un concorrente alla vittoria, demoliva tutte le sue tesi <sup>[1,8,35]</sup> e non si peritava di nulla. [...] Quando Arcesilao scorse che questo principio, formulato per primo da Zenone con il nome di ‘rappresentazione catalettica’, <sup>[1,9,1]</sup> godeva di buoni consensi in Atene, usò ogni accorgimento per confutarlo. Allora Zenone, che si trovava in posizione più debole, non potendo accontentarsi di starsene quieto, lasciò perdere Arcesilao pur avendo molte cose da dire (ma non volle, o forse fu piuttosto altrimenti), e si mise a <sup>[1,9,5]</sup> combattere contro un’ombra, ossia contro Platone che non era più tra i vivi. E dall’alto del suo carro, disturbava con schiamazzi tutto il corteo dei ragionamenti di Platone, visto che non c’era lui a difenderli e che a nessun altro interessava di parlare in sua difesa. E se la cosa fosse interessata ad Arcesilao, Zenone credeva comunque di guadagnarci, perché avrebbe distorto Arcesilao dagli attacchi contro di sé.

SVF I, 13

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,9,10]</sup>

SVF I, 14

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[1,9,15]</sup>

SVF I, 15

\*Frammento di Seneca in latino

SVF I, 16

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[1,9,20]</sup>

SVF I, 17

Temistio ‘Orationes’ XXI, p. 252b Hard. Quando condonasti il debito a chi aveva preso del denaro in prestito, <sup>[1,9,25]</sup> proprio come fece Zenone di Cizio?

SVF I, 18

Sopatro phlyacogr. presso Ateneo ‘Deipnosoph.’ IV, p. 160e-f.

‘Dopo avere ascoltato filosofeggiare e filologeggiare,  
e che voi scegliete solertemente di mostrare forza,  
prenderò da voi la prova di tali principi,  
<sup>[1,9,30]</sup> in primo luogo affumicandovi. E se poi vedrò  
che qualcuno di voi mentre arrostitisce contrae la gamba,  
costui sarà venduto per l’esportazione  
ad un padrone Zenoniano, poiché ignora la saggezza’.

SVF I, 19

Eliano ‘Varia Historia’ IX, 33. Un adolescente di Eretria frequentò per parecchio tempo la scuola <sup>[1,9,35]</sup> di Zenone, finché giunse all’età adulta. Tornò in seguito ad Eretria e suo padre gli chiese che cosa di saggio avesse imparato in così grande lasso di tempo. Egli rispose che glielo avrebbe mostrato, e non molto tempo dopo compì questo gesto. Poiché il padre era esasperato con lui e infine lo percuoteva, il giovane rimase tranquillo e si fece forza, <sup>[1,10,1]</sup> dicendogli di avere appunto imparato questo, ossia a sopportare l’ira dei padri e a non fremere.

SVF I, 20

Diogene Laerzio VII, 22. Deciso a non tollerare gli approcci di un giovanotto di Rodi, avvenente e facoltoso ma altrimenti una nullità, Zenone lo fece sedere <sup>[1,10,5]</sup> in un primo tempo sui gradini pieni di polvere, così che si insudiciasse il mantellino, e poi nello spazio riservato ai poveracci, così che si strusciasse ai loro cenci. Finalmente il giovanotto se ne partì.

SVF I, 21

[1] Timone di Fliunte ‘Silli’ Fr. XX W.

‘Nel mentre aggregava un nugolo di gentaglia miserabile, di tutti quanti <sup>[1,10,10]</sup> i più poveracci, e di quelli in città i mortali con la testa più leggera’.

[2] Diogene Laerzio VII, 16. Come anche Timone afferma, gli stavano d’attorno individui nudi e sozzi:

‘Nel mentre <Zenone> aggregava un nugolo di gentaglia miserabile, di tutti quanti i più poveracci, e di quelli in città i mortali con la testa più leggera’.

SVF I, 22

[1] Timone di Fliunte ‘Silli’ Fr. VIII W.

‘E vidi una vecchiarda golosa fenicia, d’una vanità ombrosa, <sup>[1,10,15]</sup> vogliosa di tutto; le colava il paniere <dei denti> perché piccolo, e aveva una mente da meno di una parola insensata’.

[2] Diogene Laerzio VII, 15. <Zenone> era un ricercatore ed un esatto ragionatore su tutto, laonde Timone nei suoi ‘Silli’ dice così:

‘E vidi una vecchiarda golosa fenicia, d’una vanità ombrosa, <sup>[1,10,15]</sup> vogliosa di tutto; le colava il paniere <dei denti> perché piccolo, e aveva una mente da meno di una parola insensata’.

SVF I, 23

Ateneo ‘Deipnosoph.’ XIII, p. 603d. <sup>[1,10,20]</sup> Il citaredo Aristocle era l’amato del re Antigono e su di lui Antigono di Caristo, nel libro sulla ‘Vita di Zenone’, scrive così: “Il re Antigono soleva sopraggiungere a far baldoria con Zenone e una volta, di giorno, venendo da un certo simposio, fece un salto su da Zenone e lo persuase ad andare con lui a fare baldoria dal citaredo <sup>[1,10,25]</sup> Aristocle, di cui il re era amatissimo”.

SVF I, 24

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. IX. Nei confronti di Arcesilao, come verso un suo pari ed un suo simile, l’ambizione di vittoria era per Zenone cosa piacevole e grata, ed egli ammirava e onorava immensamente Antigono. [...] <sup>[1,10,30]</sup> [...]

SVF I, 25

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. VIII. [...] farebbe quel che fa con i ragazzi che ciarlano e ci vengono incontro sulla porta. Poiché è assai incerto sul dove metterti, quasi quasi dice che ti istituirebbe ‘portinaio di bronzo’. E così <sup>[1,10,35]</sup> male questo non sarà per ammonire i falsificatori <di chiavi>”. Allora Zenone, volgendo lo sguardo agli ospiti asserì: “Che dite [...]”

SVF I, 26

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034a. <sup>[1,11,1]</sup> Zenone e Cleante non vollero diventare Ateniesi per non sembrare ingiusti verso la loro patria. Il fatto che, se costoro si sono comportati bene, allora bene non fece Crisippo ad iscriversi per tale cittadinanza, sia pretermesso.

## SVF I, 27

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1033b. <sup>[1,11,5]</sup> Capita pertanto che molto sia stato scritto proprio da Zenone, pur nella sua concisione; molto da Cleante e ancora di più da Crisippo, sulla costituzione politica, sull’essere comandati e sul comandare, sull’amministrare la giustizia, sul parlare in pubblico. Ma nelle vite di nessuno di costoro è dato trovare un incarico di comando militare, una proposta di legge, un passaggio nell’Assemblea deliberativa, <sup>[1,11,10]</sup> la difesa di una causa davanti ai giudici, una campagna militare in difesa della patria, un’ambasceria, un donativo. Invece, in terra straniera, gustando ogni agio come fosse del loto, trascorsero tutta la vita, non breve ma lunghissima, tra i discorsi, i libri e le passeggiate. Ed è indubbio che vissero in un modo che è ammissibile con le dottrine professate e scritte da altri, più che da loro.

[2] p. 1033e. <sup>[1,11,15]</sup> Chi più di Crisippo, di Cleante, di Diogene, di Zenone e di Antipatro giunse alla tarda vecchiaia facendo questo tipo di vita dedicata allo studio? Loro che si lasciarono dietro le loro patrie senza incolparle di nulla ma, per passarsela in tranquillità a oziare e ad erudirsi nell’Odeon o allo Zostere?

## SVF I, 28

[1] Dione Crisostomo ‘Orat.’ XLVII, 2. <sup>[1,11,20]</sup> Dapprima io mi stupivo di quei filosofi che si lasciano dietro le loro patrie senza che nulla li costringa a ciò, ma per la scelta di vivere presso altre genti; pur dichiarando che si deve onorare e far gran conto della patria e che partecipare agli affari pubblici e interessarsi dello Stato <sup>[1,11,25]</sup> è cosa, per l’uomo, secondo natura. Intendo riferirmi a Zenone, a Crisippo, a Cleante, nessuno dei quali rimase in patria, pur affermando queste cose.

*Dione, coevo di Epitteto, era nato in Bitinia (Asia Minore) nella città di Prusa. Con i suoi fratelli ereditò dal padre, Pasistrate, una larga fortuna ma anche molti debiti. Divenne presto un abile oratore; in acerba polemica con i filosofi, da lui giudicati elementi ostili allo Stato. Nel corso di uno dei suoi viaggi giunse a Roma, allora sotto l'impero di Vespasiano. Qui, non si sa esattamente in quale anno, ebbe modo di ascoltare, come Epitteto, le lezioni di Musonio Rufo, e ciò gli fece cambiare atteggiamento nei confronti della filosofia. Fortemente critico nei confronti dell'imperatore Domiziano, nell'anno 82 d.C. fu esiliato e gli fu impedito di soggiornare sia in Italia che in Bitinia. Egli si trovò quindi costretto a girovagare qua e là in povertà, soprattutto nella regione del Danubio e della desolata Sicilia. Sappiamo che nel 97 d.C. parlò in pubblico ai Greci riuniti ad Olimpia, che fu accolto amichevolmente dal nuovo imperatore Nerva a Roma, e che ebbe modo di ristabilirsi a Prusa. Tornato a Roma un paio di anni dopo in occasione di una ambasceria, entrò in stretta amicizia con l'imperatore Traiano. Coinvolto in un processo legato a dei progetti di ricostruzione edilizia nella sua città natale, nel 112 d.C. egli ebbe occasione di difendersi davanti a Plinio il giovane, allora Governatore romano della Bitinia. Poco si sa del resto della sua vita, nel corso della quale ebbe a subire la perdita della moglie e di un figlio.*

\*Frammento di Seneca in latino

## SVF I, 29

Epitteto ‘Diatribes’ III, 21, 19. <sup>[1,11,30]</sup> (Il dio) consigliava a Socrate di avere l’ufficio di contestatore, a Diogene quello di re e di censore, a Zenone quello di insegnante e di teorico.

## SVF I, 30

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. I. [...] Onde chi cerca un segno della disposizione dell’animo suo (di Zenone) non potrebbe prenderne uno migliore <sup>[1,11,35]</sup> che quello dei giudizi che egli aveva sul bello e sul brutto, e similmente sul bene e sul male; giudizi che egli, dopo averli analizzati a fondo, inferì da questi. Infatti l’Epicureo Apollodoro, in 2 libri.... [...] <sup>[1,11,40]</sup> [...]

## SVF I, 31

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. III. <sup>[1,12,1]</sup> [...] l’epigrafe ‘Sul capo della mia Scuola’ e un’altra. Egli si è intrattenuto su questi argomenti per la maggior parte del libro, come rammentavamo in precedenza. Sul privato, ha

scritto quel che voleva lui, e perciò che Zenone raramente si dava <sup>[1,12,5]</sup> alle compiacenze a causa della sua debolezza fisica, come in ....

SVF I, 32

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. VI. <sup>[1,12,10]</sup> [...] ai fichi, e sopportava volentieri e di buona voglia i bagni di sole. E sarebbe degno di registrare ciò in un inno e addizionarvi la pubblica sepoltura....

SVF I, 32a

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ IX, p. 370c. Non è un paradosso se alcuni giuravano ‘per il cavolo’, <sup>[1,12,15]</sup> dal momento che Zenone di Cizio, il fondatore della Stoà, imitando il giuramento di Socrate ‘per il cane’ giurava lui stesso ‘per il capperò’, come afferma Empedo nei ‘Detti memorabili’.

[2] Diogene Laerzio VII, 32. Dicono che solesse giurare ‘sul capperò’, proprio come Socrate ‘sul cane’.

SVF I, 33

Galeno ‘De differentia pulsuum’ III, 1, Vol. VIII, p. 642 K. <sup>[1,12,20]</sup> I principi provenienti dalla Stoà hanno il beneplacito di tutti questi <medici> chiamati ‘Pneumatici’. Siccome Crisippo li ha abituati alla controversia sui nomi, essi non si peritano a fare ciò anche con i termini medici. E Zenone di Cizio, ancora prima, ebbe l’audacia di innovare e di andare oltre <sup>[1,12,25]</sup> le usanze greche in fatto di nomi.

SVF I, 34

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,12,30]</sup>

SVF I, 35

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 36

Luciano ‘Macrobioi’ 19. <sup>[1,13,1]</sup> Zenone, capostipite della filosofia Stoica, visse novantotto anni. Si racconta che mentre entrava nell’assemblea incespicò ed esclamò: “Perché mi chiami con alte grida?” Poi rincasò e pose fine alla sua vita astenendosi dal cibo.

SVF I, 36a

Filodemo ‘De Stoicis’ col IV, Neap. (= 3 Oxf.) <sup>[1,13,5]</sup> Durante l’Arcontato di Clearco ad Atene, su di lui ha scritto [...] nella lettera includente le notizie su Antifonte [...] che egli aveva <sup>[1,13,10]</sup> allora sessantadue anni. Dimostrerà pertanto che Zenone visse pressoché centouno anni. <sup>[1,13,15]</sup> Infatti dall’Arcontato di Clearco a quello di Arrenide durante il quale, nel mese di Sciroforione, Zenone morì, passano trentanove anni [...] <sup>[1,13,20]</sup> [...] <sup>[1,13,25]</sup>

SVF I, 36b

Pausania ‘Descr. Graeciae’ I, 29, 15. Qui [nell’Accademia] giacciono anche [le tombe di] Zenone, figlio di Mnasea e di Crisippo di Soli.

SVF I, 37

Strabone ‘Geografia’ XXVI, p. 757. [Tra i filosofi famosi] di Tiro era Antipatro e, poco prima <sup>[1,13,30]</sup> dei miei tempi, Apollodoro, il quale pubblicò una tavola dei filosofi della scuola di Zenone e dei loro libri.

SVF I, 38

Diogene Laerzio VII, 36-38. I discepoli di Zenone furono numerosi, ma i più accreditati furono Persèo di Cizio, figlio di Demetrio. [...] Aristone di Chio, figlio di Milziade, quello che introdusse il concetto di ‘indifferente’. <sup>[1,13,35]</sup> Erillo di Calcedonia, quello che affermò come sommo bene la ‘scienza’. Dionisio il Ritrattatore, quello che affermò come sommo bene il piacere fisico; giacché, a causa di una fortissima oftalmia si peritò a chiamare ancora ‘indifferente’ il dolore fisico. Dionisio era di Eraclea. Sfero del Bosforo. Cleante di Asso, figlio di Fania, il successore [di Zenone] alla guida della Scuola; quello che <sup>[1,14,1]</sup>

era assimilato alle tavolette per scrivere ricoperte di cera dura, sulle quali si scrive appena appena ma che serbano a dovere gli scritti. Dopo la morte di Zenone, Sfero del Bosforo fu discepolo di Cleante. [...] Secondo Ippoboto erano discepoli di Zenone anche i seguenti: <sup>[1,14,5]</sup> Filonide di Tebe, Callippo di Corinto, Posidonio di Alessandria, Atenodoro di Soli, Zenone di Sidone.

SVF I, 39

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. X 2. [1] Cleante di Asso, figlio di Fania, che assunse la direzione della Scuola [alla morte di Zenone]. Dionisio di Eraclea, il Ritrattatore, figlio di Teofanto, <sup>[1,14,10]</sup> come scrive Antigono. Aristone di Chio, figlio di Milziade, che dichiarò sommo bene ‘l’indifferenza’, ma che per il resto si crede abbia seguito il maestro.

Col. XI 2. <sup>[1,14,15]</sup> [2] Zenone di Sidone, anche detto [...] come anche Crisippo, nel libro ‘Sull’ignoto...

Col. XII [3] Atenodoro di Soli [...] Ecateo, figlio di Spintaro, <sup>[1,14,20]</sup> restituì...

SVF I, 40

Origene ‘Contra Celsum’ III, 54, Vol. I, p. 250, 3 K. A meno che anche noi siamo intenzionati a incolpare dei filosofi che hanno spronato alla virtù gente capace di rovinare una casa, come Pitagora fece con Zamolside e Zenone con Persèo?

SVF I, 40a

Plutarco ‘Vita Cleom.’ II. Sfero <sup>[1,14,25]</sup> era stato uno dei primi discepoli di Zenone di Cizio.

SVF I, 41

Diogene Laerzio VII, 4. Oltre la ‘Repubblica’, [Zenone] scrisse anche le seguenti opere: ‘Sulla vita secondo natura’; ‘Sull’impulso o sulla natura umana’; <sup>[1,14,30]</sup> ‘Sulle passioni’; ‘Sul doveroso’; ‘Sulla legge’; ‘Sull’educazione greca’; ‘Sulla vista’; <sup>[1,14,35]</sup> ‘Sull’intero’; ‘Sui segni’; ‘Questioni Pitagoriche’; ‘Universali’; <sup>[1,15,1]</sup> ‘Sulle elocuzioni’; ‘Problemi Omerici (cinque libri)’; ‘Sull’ascolto della poesia’. Sono sue anche: ‘L’arte’; <sup>[1,15,5]</sup> ‘Soluzioni e Confutazioni (2 libri)’; ‘Detti Etici memorabili di Cratete’.

SVF I, 42

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. IV. [...] di coloro che hanno gettato vergogna e sospetto non solo su quest’opera, dicendo che essa è stata cucita insieme [da Zenone] <sup>[1,15,10]</sup> al modo che altrove si mostrerà a dito....

SVF I, 43

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ V, 9, p. 680 Pott. <sup>[1,15,15]</sup> Anche gli Stoici dicono che dal primo di loro, ossia da Zenone, furono scritte alcune opere che essi non consentono facilmente di leggere a quei discepoli che non abbiano in precedenza dato prova di saper fare una genuina vita filosofica.

SVF I, 44

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[1,15,20]</sup>

## 2. Frammenti e massime di Zenone <sup>[1,15,25]</sup>

### *Frammenti n. 45-46*

SVF I, 45

Diogene Laerzio VII, 39. <Gli Stoici affermano che> la ragione insita nel cosmo è, secondo filosofia, tripartita. Una sua parte, infatti, è qualcosa di fisico, un’altra di etico e un’altra di logico. Così per primo la suddivise Zenone di Cizio nel suo libro ‘Sulla ragione’.

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,15,30]</sup>

SVF I, 46

Diogene Laerzio VII, 40. <sup>[1,16,1]</sup> Altri invece posizionano per prima la logica, per seconda la fisica e per terza l'etica. Tra questi vi è Zenone, nel suo libro 'Sulla ragione'.

A. Logica <sup>[1,16,5]</sup>  
Frammenti n. 47-51

SVF I, 47

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 48

Epitteto 'Diatribè' I, 17, 10-12. La logica [...] è atta a <sup>[1,16,10]</sup> distinguere e ad esaminare le altre cose e, come uno direbbe, a misurarle e pesarle. Chi dice questo? Solamente Crisippo, Zenone e Cleante? Antistene non lo dice?

SVF I, 49

Stobeo 'Eclogae' II, 2, 12, p. 22, 12 W. Zenone soleva far rassomigliare le 'arti dei dialettici' ai giusti strumenti di misura, che però misurano non il frumento o <sup>[1,16,15]</sup> qualcos'altro di pregiato bensì lo strame e il letame.

SVF I, 50

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1034f. Zenone soleva sciogliere i sofismi e intimare ai discepoli di assumere la dialettica come un'arte capace di fare ciò.

SVF I, 51

Epitteto 'Diatribè' IV, 8, 12. [...] Del filosofo [...] quali sono i principi generali? [...] quelli che <sup>[1,16,20]</sup> dice Zenone ossia riconoscere gli elementi del discorso, qual è la natura di ciascuno di essi, come s'acconciano gli uni agli altri e quanto a questi è conseguente.

§ 1. Struttura della conoscenza: rappresentazione, sensazione, criterio di verità  
Frammenti n. 52-73

SVF I, 52

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,16,25]</sup>

SVF I, 53

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,16,30]</sup>

SVF I, 54

[1] \*Frammenti di Cicerone, di Lattanzio, di Agostino in latino <sup>[1,17,1]</sup> <sup>[1,17,5]</sup>

[2] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 11m, p. 112, 1 W. <Gli Stoici affermano che> il saggio nulla concepisce debolmente, ma piuttosto con sicurezza e con saldezza, e che perciò neppure opina....

[3] p. 113, 5. .... e concepiscono che chi ha accortezza non si pente [...] non muta in alcun modo giudizio, non <sup>[1,17,10]</sup> ritratta e non inciampa.

[4] Diogene Laerzio VII, 121. E ancora, che il sapiente non opinerà.

SVF I, 55

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,17,15]</sup>

SVF I, 56

Numenio presso Eusebio 'Praep. evang.' XIV, 6, 13. Quando Arcesilao scorse che questo principio, formulato per primo da Zenone con il nome di 'rappresentazione catalettica', <sup>[1,9,1]</sup> godeva di buoni consensi in Atene, usò ogni accorgimento per confutarlo.

SVF I, 57

Galeno 'De optima doctrina' 1, Vol. I, p. 41 K. <sup>[1,17,20]</sup> [...] vituperò i vocaboli Stoici: 'catalettico', 'catalessi', 'rappresentazione catalettica', 'acatalettico', 'acatalessi', come poco attici.

SVF I, 58

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 236. Qualora Zenone affermi che la rappresentazione è un'impronta nell'animo, bisogna intendere [per 'animo' non tutto l'animo, ma quella sua parte .... chiamata 'egemonico'].

[2] VII, 230. <sup>[1,17,25]</sup> <Crisippo> dunque sottintende che Zenone usi il termine 'impronta' nel senso di 'alterazione'.

SVF I, 59

[1] \*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,17,30] [1,17,35] [1,18,1]</sup>

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 248. <sup>[1,18,5]</sup> [...] Rappresentazione catalettica è quella rappresentazione che nasce da un oggetto esistente, che è stata ben ricalcata e sigillata in conformità all'esistente stesso ed è quale non potrebbe nascere da un oggetto inesistente.

Diogene Laerzio VII, 50. <sup>[1,18,10]</sup> [... ben ricalcata] e ben modellata...

[3] \*Frammento di Agostino in latino

SVF I, 60

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,18,15] [1,18,20] [1,18,25] [1,18,30] [1,18,35]</sup>

SVF I, 61

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,19,1]</sup>

SVF I, 62

[1] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,19,5]</sup>

[...chiamava sensazione l'apprensione attraverso gli organi di senso....]

[2] Diogene Laerzio VII, 52. <Gli Stoici> chiamano 'sensazione' [lo pneuma che partendo dall'egemonico pervade i sensi] e anche l'apprensione che avviene attraverso di essi.

SVF I, 63

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 355. Epicuro disse che ogni oggetto sensibilmente percepito è saldamente esistente, mentre lo stoico Zenone utilizzava la diairesi [...]

[2] \*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,19,10]</sup>

SVF I, 64

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 373. [Cleante aveva affermato che la 'rappresentazione' è un'impronta <sup>[1,19,15]</sup> fatta di rientranze e di sporgenze]. Ma se è così <dice Crisippo>, allora è abolita la memoria in quanto tesaurizzazione di rappresentazioni [ed è anche abolita ogni arte].

SVF I, 65

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 136, 21 W. Di Zenone e dei suoi seguaci. <sup>[1,19,20]</sup> Essi affermano che le concettualizzazioni sono né 'qualcosa' né 'qualità', ma è come se fossero certe quali produzioni fantasmatiche dell'animo, quelle che gli antichi designavano col nome di 'idee'. Le idee, infatti, sono enti che ricadono nel novero delle concettualizzazioni: per esempio, le idee di 'uomini', di 'cavalli' e, per dirlo più genericamente, di tutte le creature e tutte quelle altre cose delle quali si dice che esistano idee. I filosofi stoici

<sup>[1,19,25]</sup> affermano che queste entità non hanno un'esistenza propria e che esse partecipano di noi come i casi partecipano di quelli che essi chiamano 'nomi'.

[2] Aezio 'Placita' I, 10, 5. Gli Stoici seguaci di Zenone affermarono che le idee sono nostre concettualizzazioni.

[3] Diogene Laerzio VII, 61. La concettualizzazione è una produzione fantasmatica dell'intelletto, la quale è né un 'qualcosa' né una 'qualità', ma è come se fosse un 'qualcosa' e una 'qualità', <sup>[1,19,30]</sup> al modo per cui nasce l'impressione di un cavallo anche se il cavallo non c'è.

SVF I, 66

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,19,35]</sup> <sup>[1,20,1]</sup> <sup>[1,20,5]</sup>

SVF I, 67

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 151. L'opinione è l'assenso debole e fallace.

SVF I, 68

[1] \*Frammento di Cicerone in latino

[2] Stobeo 'Eclogae' II, p. 73, 19 W. <sup>[1,20,10]</sup> La scienza è apprensione sicura la cui immutabilità è a prova di ragionamento.

[3] p. 111, 20. L'ignoranza è un assenso volubile e debole.

[4] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 151. La scienza è apprensione sicura, salda e inamovibile ad opera di un ragionamento.

[5] Diogene Laerzio VII, 47. E chiamano la <sup>[1,20,15]</sup> scienza stessa o apprensione sicura oppure postura dell'animo la cui immutabilità, nell'accettazione delle rappresentazioni, è a prova di ragionamento.

SVF I, 69

[1] \*Frammento di Cicerone in latino

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 151. La scienza, l'opinione e l'apprensione, la quale è posizionata nella terra di confine <sup>[1,20,20]</sup> tra le due .... l'apprensione sta frammezzo a queste....

[3] VII, 153 Arcesilao .... il quale mostra che l'apprensione non è affatto un criterio di verità che stia frammezzo alla scienza e all'opinione.

SVF I, 70

Calvisio Tauro presso Erone 'Geometria' p. 275 Hultsch. Esiste una memoria di <sup>[1,20,25]</sup> Tauro di Sidone sulla 'Repubblica' di Platone, nella quale vi sono queste affermazioni: Platone definiva la geometria .... Aristotele .... Zenone come postura nell'accettazione delle rappresentazioni la cui immutabilità è a prova di ragionamento.

SVF I, 71

Diogene Laerzio VII, 23. <Zenone> soleva dire che nulla è più estraneo all'apprensione delle scienze della presunzione.

SVF I, 72

'Scholia' in Dyonis. Thrac. p. 118, 15-16 Hilgard. <sup>[1,20,30]</sup> Come manifesta anche Zenone quando dice: "L'arte è una postura a fare in modo sistemico", cioè a fare qualcosa seguendo una strada definita e con metodo. <sup>[1,20,35]</sup> <sup>[1,21,1]</sup>

SVF I, 73

[1] Olimpiodoro 'In Platon. Gorgiam.' p. 63, 11 Norvin. Zenone afferma che <sup>[1,21,5]</sup> l'arte è un insieme formato da apprensioni allenate in vista di un fine profittevole nelle cose della vita.

[2] Luciano 'De parasito' c. 4. L'arte è, come io ricordo di aver sentito dire da un certo sapiente, un insieme formato da apprensioni allenate in vista di un fine profittevole nelle cose della vita.

[3] ‘Scholia’ ad Aristoph. Nub. 317. Così noi definiamo l’arte, ossia un insieme formato da apprensioni <sup>[I,21,10]</sup> allenate, e quel che segue.

[4] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ II, 10. Pertanto ogni arte è un insieme formato da apprensioni allenate e che prendono riferimento da un fine profittevole alla vita.

[5] Sesto Empirico (vari altri luoghi). Gli Stoici definiscono <sup>[I,21,15]</sup> l’arte in questo modo: l’arte è un insieme inerente all’animo e formato da apprensioni allenate, eccetera.

[6] \*Frammenti di Quintiliano e di Cicerone in latino <sup>[I,21,20] [I,21,25]</sup>

## § 2. Retorica *Frammenti n. 74-84*

SVF I, 74

[1] Eustazio ‘In Iliad.’ XVIII, v. 506, p. 1158, 37 Bekker. Quando Omero parla in questo verso di ‘araldi le cui voci risuonano nell’aria’, anticipa la definizione di Zenone <sup>[I,21,30]</sup> quando afferma: ‘La voce è aria percossa’.

[2] Diogene Laerzio VII, 55. La voce è aria percossa.

SVF I, 75

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ II, 7. Onde anche Zenone di Cizio, quando gli fu chiesto in che cosa si differenzi la dialettica dalla retorica, racchiuse la mano e poi di nuovo la dispiegò dicendo: “A questo”. Con la chiusura della mano, infatti, egli dava una forma <sup>[I,21,35]</sup> al peculiare carattere atticiato e conciso della dialettica, mentre con il suo dispiegamento e la distensione delle dita alludeva all’ampiezza della facoltà retorica.

[2] \*Frammenti di Cicerone e Quintiliano in latino <sup>[I,22,1] [I,22,5] [I,22,10]</sup>

SVF I, 76

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 77

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,22,15] [I,22,20] [I,22,25] [I,22,30] [I,22,35]</sup>

SVF I, 78

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034e. <sup>[I,23,1]</sup> A chi diceva:

‘non emettere un verdetto prima di avere ascoltato il racconto di entrambi’,

Zenone faceva obiezione usando un ragionamento di questo genere. Se il primo imputato che parla ha provato il suo punto, non c’è bisogno di ascoltare la deposizione del secondo, giacché la ricerca <sup>[I,23,5]</sup> ha termine qui. Oppure non ha provato il suo punto. Ma allora questo è lo stesso che il non aver dato retta alla convocazione oppure all’avervi dato retta ma poi essersi messi a cinguettare. Dunque o il primo ha provato il suo punto oppure non l’ha provato, e pertanto non c’è bisogno di ascoltare la deposizione del secondo.

SVF I, 79

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[I,23,10]</sup>

SVF I, 80

Plutarco ‘Vita Phocionis’ V. Come diceva Zenone: “Il filosofo deve proferire le parole immergendole nella mente”.

SVF I, 81

Diogene Laerzio VII, 18. Zenone era dell'avviso che i discorsi perfettamente rifiniti di coloro che parlano senza solecismi <sup>[1,23,15]</sup> fossero simili alle monete Alessandrine d'argento: di magnifico aspetto e dai contorni netti come quelle monete, ma non per questo migliori di altri. Zenone assimilava invece le espressioni di genere opposto alle tetradracme Attiche tagliate alla buona e grossolanamente, e che però hanno spesso più peso delle espressioni calligrafate.

SVF I, 82

[1] Zonara 'Lexikon', s.v. *'Soloikizēin'*, col. 1662. <sup>[1,23,20]</sup> Solecizzare non è soltanto essere villani a voce e nel discorso ma anche, come dice Zenone, negli indumenti qualora ci s'abbigli da villani o si mangi sregolatamente o si cammini in modo scomposto.

[2] Cirillo 'Lexikon' ap. Cramer. Anecd. Paris IV, p. 190. Solecismo: quando si dialoga non a regola d'arte. Solecizzare non è soltanto <sup>[1,23,25]</sup> essere volgare nelle espressioni e nella voce, ma anche in ciò che si porta addosso; qualora ci s'abbigli da villani o si mangi sregolatamente o si cammini in modo scomposto, come dice Zenone di Cizio.

SVF I, 83

Anonimo 'Ars rethorica' Reth. Gr. I, p. 434, 23 Spengel. Zenone dice così: la narrazione è l'esposizione dei fatti contenuti nella premessa e che fluisce <sup>[1,23,30]</sup> da chi parla a chi gli sta di fronte.

SVF I, 84

Anonimo 'Ars rethorica' Reth. Gr. I, p. 447, 11 Spengel. Come dice Zenone: l'esempio è la menzione di una faccenda avvenuta per la sua somiglianza a ciò che si ricerca. <sup>[1,23,35]</sup>

## B. Fisica I. <sup>[1,24,1]</sup>

### I principi

La materia e lo pneuma - La causa - I corpi e i loro accidenti - Gli incorporei - Il tempo - Il vuoto  
*Frammenti n. 85-96*

SVF I, 85

[1] Diogene Laerzio VII, 134. <sup>[1,24,5]</sup> <Gli Stoici> ritengono che i fondamenti del cosmo nella sua interezza siano due: quello che fa l'azione e quello che la sperimenta. Quello che sperimenta l'azione è la sostanza senza qualità, il materiale. Quello che fa l'azione è la ragione insita nel materiale, ossia la divinità. Poiché questa ragione sempiterna è connaturata a qualunque materiale, è essa a fabbricare tutte e singole le cose esistenti. È Zenone a porre questo principio nel suo libro 'Sulla sostanza'.

[2] Aezio 'Placita' I, 3, 25 (Dox. Gr. p. 289). <sup>[1,24,10]</sup> Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, pone a fondamenti: la divinità e il materiale. Di essi, la divinità è causa del fare, mentre il materiale è causa dello sperimentare l'azione. Gli elementi, poi, sono quattro.

[3] Achille 'Isagoge' 3, 1, p. 31 Maass. Zenone di Cizio chiama i fondamenti del cosmo nella sua interezza: la divinità e il materiale. Egli dice che la divinità è il fondamento che fa l'azione, il materiale quello che la subisce, e che da essi sono nati i quattro elementi.

[4] \*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[1,24,15]</sup>

[5] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' IV, 2. Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, frequentatore di Cratete, l'iniziatore della scuola Stoica, affermò essere fondamenti: la divinità e il materiale.

SVF I, 86

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[1,24,20] [1,24,25]</sup>

## SVF I, 87

[1] Stobeo 'Eclogae' I, 11, 5a, p. 132, 26 W. Di Zenone. La sostanza <senza qualità> è il materiale primo di tutte le cose esistenti. Tutto questo materiale è sempiterno e non aumenta né diminuisce mentre <sup>[1,24,30]</sup> le sue parti, invece, non restano sempre identiche a se stesse ma si suddividono e si riconfondono. È attraverso questo materiale che la ragione universale, che alcuni chiamano 'destino', corre proprio come fa lo sperma nella generazione.

[2] Epifanio 'Adv. haeres.' I, 5 (Dox. Gr. p. 588). Anche Zenone è di questo avviso poiché, parimenti alle altre scuole, chiama il materiale 'sincrono' alla divinità. E afferma che il destino è <sup>[1,24,35]</sup> il codice genetico dal quale tutte le cose sono governate e che tutte sperimentano.

[3] Diogene Laerzio VII, 150. <sup>[1,25,1]</sup> Come affermano <anche Crisippo nel primo libro della 'Fisica' e> Zenone, <gli Stoici> dicono che la sostanza senza qualità è la materia prima di tutte le cose esistenti. <Essa è il materiale dal quale nasce qualsiasi cosa di qualsiasi genere.> Questa sostanza materiale si chiama così in duplice senso, ossia o nel senso di sostanza materiale di tutte le cose oppure nel senso di sostanza materiale di cose particolari. Nel primo senso, la sostanza materiale del cosmo nella sua interezza non aumenta né diminuisce; mentre la sostanza materiale di cose particolari, invece, può aumentare o diminuire.

[4] \*Frammento di Calcidio in latino <sup>[1,25,5]</sup>

## SVF I, 88

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[1,25,10] [1,25,15] [1,25,20]</sup>

## SVF I, 89

Stobeo 'Eclogae' I, p. 138, 14 W. <sup>[1,25,25]</sup> Zenone afferma che il causativo è il 'per cui'; mentre l'effetto è accidente. Il causativo è corpo, mentre l'effetto è predicato. Ed è impossibile che sia presente un causativo senza che esista l'effetto di cui esso è causativo. Quanto detto ha un significato di questo genere. Causativo è ciò a causa di cui qualcosa avviene: per esempio, a causa della saggezza avviene di essere saggi, a causa dell'animo avviene di vivere, e a causa <sup>[1,25,30]</sup> della temperanza avviene di essere temperanti. E infatti impossibile che, data la presenza della temperanza circa qualcosa, noi non si sia temperanti; oppure che, data la presenza dell'animo, noi non si viva; oppure ancora che, data la presenza della saggezza, noi non si sia saggi.

## SVF I, 90

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,25,35]</sup>

## SVF I, 91

[1] Aezio 'Placita' I, 10, 5 (Dox. Gr. p. 289). <sup>[1,26,1]</sup> Lo stoico Zenone ritiene che i colori siano le prime configurazioni della materia.

[2] Ps. Galeno 'Hist. philos.' 27 (Dox. Gr. p. 612, 2). Lo stoico Zenone concepì i colori come colorazioni della materia.

## SVF I, 92

[1] Galeno 'In Hippocr. de humoribus' 1, XVI, p. 32 K. <sup>[1,26,5]</sup> Zenone di Cizio legittimava l'idea che come si mescolano le qualità, così pure si mescolino le sostanze nel cosmo.

[2] 'De nat. facult.' I, 2, p. 5 K. E d'uopo legittimare l'idea che come si mescolano le qualità, così pure si mescolino interamente le sostanze, come successivamente dichiarò Zenone di Cizio.

## SVF I, 93

[1] Stobeo 'Eclogae' I, 8, 40e, p. 104, 7 W. <sup>[1,26,10]</sup> Zenone disse che il tempo è una dimensione del moto e che è misura e criterio della velocità e della lentezza che ciascun corpo possiede. Secondo il tempo avvengono tutte le cose in divenire e quelle trascorse, e quelle che sono, sono.

[2] Simplicio 'In Aristot. categ.' p. 350, 15 Kalb. Tra gli Stoici, Zenone affermò <sup>[1,26,15]</sup> che il tempo è semplicemente la dimensione di ogni moto.

SVF I, 94

Temistio 'In Aristot. Phys.' II, p. 284, 10 Spengel. Il vuoto è separato e, raccolto tutto insieme in se stesso, circonda e include il cielo. Questo è quanto credevano dapprima alcuni degli antichi, e dopo di loro i seguaci di Zenone di Cizio.

SVF I, 95

[1] Aezio 'Placita' I, 18, 5-20, 1 (Dox. Gr. p. 316-317). Zenone <sup>[1,26,20]</sup> e i suoi seguaci affermano che all'interno del cosmo non esiste il vuoto, ma che all'esterno di esso il vuoto è infinito. Vi è differenza tra il 'vuoto', lo 'spazio' e il 'dove c'è posto'. Il vuoto è l'assenza di corpi. Lo spazio è quello occupato da un corpo. Il dove c'è posto è ciò ch'è occupato parzialmente da un corpo, come nel caso <sup>[1,26,25]</sup> del vino dentro una botticella.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' IV, 14. All'interno del cosmo non vi è alcun vuoto, ma al di fuori di esso il vuoto è moltissimo, anzi infinito.

[3] Diogene Laerzio VII, 140. Al di fuori e intorno ad esso si spande il vuoto infinito, il quale è incorporeo; incorporeo nel senso che sarebbe capace di essere occupato da dei corpi ma non ne è occupato. Nel cosmo, invece, non c'è alcun <sup>[1,26,30]</sup> vuoto.

SVF I, 96

Giovanni Filopono 'In Aristot. Phys.' p. 613, 23 Vitelli. Il vuoto non è stato disseminato nei corpi ma è continuo ed è fuori del cielo che esso esiste di per se stesso, come del resto vuole la rappresentazione dei più; la quale legittima l'esistenza di un vuoto infinito fuori del cielo. Anche i <sup>[1,26,35]</sup> Pitagorici parlavano così, come già si diceva. E s'afferma che abbiano opinato così anche i seguaci di Zenone di Cizio.

Fisica II. <sup>[1,27,1]</sup>

Il cosmo

Il cosmo è uno - Il cosmo è generato e destinato alla morte - Il cosmo occupa un solo spazio - Il cosmo è fatto di quattro elementi - La conflagrazione universale e la palingenesi - Il cosmo è un animale sapiente

*Frammenti n. 97-114*

SVF I, 97

[1] Diogene Laerzio VII, 143. <sup>[1,27,5]</sup> Che il cosmo sia uno lo afferma Zenone nel suo libro 'Sul cosmo'.

[2] Aezio 'Placita' II, 1, 2 (Dox. Gr. p. 327b, 8). Zenone dice che il cosmo è uno.

SVF I, 98

Aristocle presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, 14, 1-2. <sup>[1,27,10]</sup> (Sulla filosofia degli Stoici e come Zenone esplicava la dottrina dei fondamenti). Come Eraclito, gli Stoici affermano che 'elemento' delle cose che sono è il fuoco; e inoltre, come Platone, che 'fondamenti' del fuoco sono la divinità e il materiale. Ma mentre Zenone sostiene che tanto il fondamento che fa l'azione (ossia la divinità), quanto il fondamento che sperimenta l'azione (ossia il materiale) sono entrambi 'corpo'; Platone afferma invece che il primo fondamento, quello che fa l'azione, la causa, è un 'incorporeo'. <sup>[1,27,15]</sup> In seguito, e secondo certi tempi fatali, il cosmo nella sua totalità va incontro alla 'conflagrazione universale', dopo la quale esso torna a ridisporsi in buon ordine. Pertanto il fuoco primordiale è come una sorta di seme contenente in sé le ragioni di tutte le cose e le loro cause passate presenti e future. L'intreccio e la consequenzialità di queste cause è <sup>[1,27,20]</sup> destino, scienza, verità e legge, ineludibili ed inevitabili, delle cose che sono. In questo modo tutte le cose del cosmo sono governate oltremodo bene, come in uno Stato retto da ottime leggi.

## SVF I, 99

Stobeo 'Eclogae' I, 19, 4, p. 166 W. <sup>[I,27,25]</sup> Di Zenone. Le diverse parti di quelli che sussistono come elementi naturali di tutte le cose esistenti nel cosmo, hanno un decorso che è diretto verso il mezzo del loro elemento nella sua interezza e, similmente, anche dello stesso cosmo. Perciò rettamente si dice che tutte le parti del cosmo hanno un decorso che è diretto verso il mezzo del cosmo, e questo vale soprattutto per gli elementi che hanno un peso. Identica è la causa sia della permanenza del cosmo all'interno del <sup>[I,27,30]</sup> vuoto infinito, sia similmente della permanenza della terra all'interno del cosmo, dal momento che la terra è assisa in equilibrio nel suo centro. Però non sempre un corpo ha peso, giacché aria e fuoco non hanno peso. Ma anche questi elementi tendono a loro modo al mezzo della sfera cosmica nella sua interezza e s'assemblano alla sua periferia in quanto, essendo privi di peso, tendono per natura a portarsi verso l'alto. <sup>[I,27,35]</sup> Similmente a questi, gli Stoici dicono che anche il cosmo è privo di peso, poiché l'intero suo assemblamento risulta da elementi dotati di peso <sup>[I,28,1]</sup> e da elementi privi di peso. Essi ritengono poi che la terra nella sua interezza, vista la posizione che ha nello spazio mediano, abbia di per sé un peso; e che essa permanga in questo luogo giacché i corpi di questo genere hanno un decorso che è diretto verso il mezzo.

## SVF I, 100

'Scholia' alla 'Teogonia' di Esiodo, 134 Gaisf. Gr. Poet. Min. II, 482. <sup>[I,28,5]</sup> Zenone dice che in genere sono chiamati Titani gli elementi del cosmo. Infatti 'Kòio' indica la 'qualità', secondo il rivolgimento eolico della lettera 'p' in 'k'. 'Kréio' indica l'elemento regale ed egemonico. Iperione indica il movimento verso l'alto, dall'espressione 'andare più in alto'. E poiché la natura di tutti gli elementi leggeri lasciati a se stessi <sup>[I,28,10]</sup> è quella di andare verso l'alto, egli chiamò questa parte di elementi 'Giapeto'.

## SVF I, 101

[1] Aezio 'Placita' I, 14, 6 (Dox. Gr. p. 313). Zenone era dell'avviso che il fuoco si muove in linea retta.  
[2] I, 12, 4 (Dox. Gr. p. 311b). La luce terrestre si muove in linea retta, mentre quella celeste si muove circolarmente.

## SVF I, 102

[1] Stobeo 'Eclogae' I, 17, 3, p. 152, 19 W. <sup>[I,28,15]</sup> Zenone così dichiara in termini precisi. A partire dalla sostanza senza qualità, nel corso di un ciclo regolare il buon ordine del cosmo dovrà essere di questo genere. Si ritiene che si generi il rivolgimento dal fuoco all'acqua passando attraverso uno stadio aereo e che la parte che è sottostante prenda la consistenza di terra mentre, per il rimanente, resta acqua. Dalla sua evaporazione si genera poi dell'aria e da una parte dell'aria si rattizza il fuoco. <sup>[I,28,20]</sup> Questa mescolanza avviene per la trasformazione degli elementi uno nell'altro, e così un corpo nel suo insieme attraversa anche gli stati di un altro.

[2] Diogene Laerzio VII, 135-136. Una cosa sola sono la divinità, la mente, il destino, Zeus, i quali sono denominati anche con molti altri nomi. Da principio la divinità, sola con se stessa, passando attraverso uno stato aereo tramutò tutta la sostanza in umore umido; <sup>[I,28,25]</sup> e come la matrice generativa racchiude lo sperma così essa, che è la ragione seminale del cosmo, rimase racchiusa in quell'umido, rendendolo materia fatta apposta per la genesi tutte le cose seguenti. Di poi generò dapprima i quattro elementi: fuoco, acqua, aria e terra. Parla di essi Zenone, nel suo libro 'Sul cosmo'.

[3] VII, 142. <sup>[I,28,30]</sup> Il cosmo si genera quando la sostanza sia volta da fuoco in umidità passando attraverso uno stato aereo. Dopo di che la sua parte più densa si condensa e ne risulta la terra, mentre quella più finemente particellata diventa aria e quindi, rarefattasi ancora di più, rigenera del fuoco. In seguito, per mistura di questi elementi sono generati i vegetali, gli animali e gli altri generi di esseri. Della <sup>[I,29,1]</sup> genesi e della rovina del cosmo parla Zenone nel suo libro 'Sul cosmo'.

[4] \*Frammento di Valerio Probo in latino <sup>[I,29,5]</sup>

## SVF I, 103

[1] \*Frammento di Valerio Probo in latino <sup>[I,29,10]</sup>

[2] Cornuto ‘Grec. Theol. comp.’ 17. ‘Caos’ è lo stato liquido <sup>[I,29,15]</sup> precedente il buon ordine cosmico, così denominato dalla parola *‘keusis’* ossia ‘effusione’.

SVF I, 104

‘Scholia’ in Apollonii Rodii ‘Argonautica’ I, v. 498, p. 44 Wendel. Zenone afferma che il termine ‘caos’ in Esiodo significa ‘acqua’. Essa, rapprendendosi, diventa mota la quale, compattandosi, s’indurisce in terra. Secondo Esiodo nacque per terzo elemento Eros, <sup>[I,29,20]</sup> per metterci nell’animo il fuoco: Eros è infatti la passione più focosa.

SVF I, 105

[1] ‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 117, p. 25 Di Gregorio. Lo Stoico Zenone afferma che il basamento terra proviene da un elemento liquido e che per terzo è nato Eros. Perciò il verso che segue è fuori posto.

[2] Diogene Laerzio VII, 137. Basamento di tutti <gli elementi> è la terra, che è il centro di tutti.

SVF I, 106

Filone Alessandrino ‘De aetern. mundi’ 23-24, 117 segg., VI, p. 108 Cohn-Reiter. <sup>[I,29,25]</sup> Teofrasto afferma pertanto che quanti vanno predicando la generazione e l’estinzione del cosmo si ingannano su quattro punti capitali: l’irregolarità della superficie terrestre, l’arretramento del mare, il dissolvimento delle parti di un intero e l’estinzione di animali terricoli a seconda dei generi. Il primo punto <sup>[I,29,30]</sup> è strutturato così: “Se la terra non avesse preso inizio da un atto di generazione, non si vedrebbe più alcuna sua parte rilevata, tutte le montagne sarebbero ormai state spianate e tutte le alture livellate alla pianura. Infatti, anno dopo anno tali e tanti acquazzoni si portano sul terreno dal cielo sempiterno, e sarebbe verosimile supporre che delle terre che erano sollevate ad una certa altezza, alcune siano state schiantate dai torrenti in piena; altre, nell’abbassarsi, che siano state <sup>[I,29,35]</sup> sbriciolate; e che tutte dappertutto siano ormai state levigate. Ora, invece, le continue irregolarità e l’elevazione di moltissime montagne ad altezze eteree sono indizi del fatto che la terra non è il cielo sempiterno. Giacché già da un pezzo, come <sup>[I,30,1]</sup> dicevo, ad opera di inondazioni protratte per un tempo infinito, tutta la terra sarebbe diventata uno stradone pianeggiante. La natura dell’acqua, e soprattutto di quella che precipita giù da luoghi altissimi, è infatti quella di spingere via con violenza alcune rocce; incavarne altre, incidendole con la continua caduta delle gocce e di lavorare <sup>[I,30,5]</sup> il suolo duro e più sassoso non meno degli scavatori”. <Il secondo punto è strutturato così>: “E poi il livello del mare - essi dicono - è diminuito. Ne sono testimonianza le isole di più chiara fama: Rodi e Delo. Queste isole, infatti, allagate dai flutti erano anticamente sprofondate scomparendo sotto il mare. Successivamente, abbassandosi il livello marino e risollevaltesi esse alquanto, nel tempo ricomparvero, come <sup>[I,30,10]</sup> svelano le storie scritte che le riguardano. Gli autori di queste storie denominarono l’isola di Delo anche Anafi (ossia intangibile) poiché, attraverso l’uso di entrambi i nomi, facevano fede di quanto detto; dal momento che, comparendo, l’isola era diventata (Delo, ossia) manifesta; mentre in antico essa era non manifesta ed invisibile. Oltre a questi fatti, grandi e profondi golfi di grandi mari, dopo essersi prosciugati si son trasformati in terraferma e, seminati e coltivati, sono diventati una <sup>[I,30,15]</sup> porzione non sterile del territorio limitrofo. In essi possono essere riscontrati quali segni dell’antica origine marina dei ciotoli, delle conchiglie e quanto, in modo simile, è solitamente rigettato dal mare sulle spiagge. Perciò anche Pindaro, a proposito di Delo, dice:

‘Salve, o edificata dagli dei, isola  
<sup>[I,30,20]</sup> tanto desiderata per i figli di Latona dai lucenti capelli;  
 figlia del mare aperto, prodigio immobile di vasta terra; se i mortali  
 ti chiamano Delo, i beati nell’Olimpo  
 astro da lungi visibile di terra negra’

Pindaro ha infatti chiamato Delo ‘figlia del mare aperto’ alludendo a quanto detto. Se dunque il livello del <sup>[I,30,25]</sup> mare diminuisce, anche la terra diminuirà, e nel corso di lunghi periodi di anni sia l’uno che l’altro elemento saranno totalmente consumati; sarà spesa anche tutta quanta l’aria, la quale diminuirà a

poco a poco e da essa tutti gli elementi saranno risolti in una sola sostanza: quella del fuoco”. Per la strutturazione del terzo punto essi utilizzano un ragionamento <sup>[I,30,30]</sup> di questo genere: “Perisce completamente ciò le cui parti sono tutte periture; ma tutte le parti del cosmo sono periture; dunque il cosmo è perituro?. È ora il momento di esaminare la questione che avevamo posposto. Quale parte della terra, per iniziare parlando di questa, grande o piccola che sia, non si dissolve col tempo? I sassi più duri forse non si sgretolano e non si sbriciolano? Infatti, a seconda della <sup>[I,30,35]</sup> debolezza della forza di coesione del loro stato fisico - giacché il tono del loro pneuma rappresenta un legame non tale da non poter essere rotto ma soltanto difficile da sciogliere - essi, una volta sminuzzati e scorsi via, si risolvono dapprima in fine polvere e poi, successivamente dilapidati, spariscono del tutto. E allora? Se l’acqua non fosse aerata dai venti ma fosse lasciata immobile, non è <sup>[I,31,1]</sup> resa morta dalla calma? Essa si trasforma e manda un pessimo odore, come un animale che resti privo dell’animo. Le corruzioni dell’aria, poi, sono manifeste a chiunque. L’aria può infatti per natura ammalare, deperire e, in un certo qual modo, morire. Giacché cosa direbbe chi non ha di mira il decoro dei nomi ma la verità, se non che la peste <sup>[I,31,5]</sup> è morte dell’aria, la quale spande intorno a sé la sua propria affezione per la rovina di tutti coloro cui è stato dato in sorte un animo? Perché andare per le lunghe a proposito del fuoco? Quando non sia alimentato esso si spegne lì per lì, e diventa - come dicono i poeti - di per sé zoppo. Finché trova un supporto, se ne sta ritto secondo la pastura fornitagli dal materiale acceso; ma quando questa sia sparita, si rende invisibile. [106a] Si racconta che anche i serpenti <sup>[I,31,10]</sup> dell’India sperimentino una cosa simile. Essi infatti s’inerpicano sui più grandi degli animali, gli elefanti; s’attorcigliano loro tutt’intorno tra dorso e ventre e poi, aperta la vena che capita, ne tracannano insaziabilmente il sangue, succhiandolo con un soffio violento ed un acuto sibilo. Per un certo tempo gli elefanti, pur debilitati, tengono testa e, in mancanza d’altre risorse, fanno dei balzi battendosi il fianco con la <sup>[I,31,15]</sup> proboscide nel tentativo di venire a capo dei serpenti. Poi, sempre più svuotati del liquido vitale fino a non poter più saltare, se ne stanno immobili in preda a forti tremori. Poco dopo, indebolitesi le zampe, crollano a terra e muoiono dissanguati. Cadendo però giù, anche quelli che hanno causato la loro morte muoiono nel modo seguente. I serpenti, non avendo più <sup>[I,31,20]</sup> cibo e bramosi ormai di uno scampo, tentano di sciogliere il legaccio che avevano stretto, ma sono oppressi e schiacciati dal peso degli elefanti; e ciò molto di più qualora il suolo sia indurito e sassoso. Contorcendosi e facendo di tutto per separarsi, essi sono però bloccati dalla violenza del peso che li schiaccia; e divincolandosi in molti modi <sup>[I,31,25]</sup> inconsulti e senza via d’uscita, si indeboliscono. Così, come coloro che sono lapidati oppure sono sorpresi dal subitaneo crollo di un muro che cade loro addosso, non potendo neppur più sollevare la testa muoiono soffocati. Se pertanto ciascuna delle parti del cosmo è peritura, è manifesto che anche il cosmo, in quanto risultato del compattamento di quelle, non è imperituro”. Dicono poi che il quarto ed ultimo ragionamento deve <sup>[I,31,30]</sup> essere precisato in questo modo: “Se il cosmo fosse sempiterno anche gli animali sarebbero sempiterni e molto di più lo sarebbe il genere umano, in quanto genere migliore degli altri. Ma a coloro che decidono di fare inchieste sui fatti della natura esso appare di nascita recente. Ed è verosimile, o piuttosto addirittura necessario, che le arti coesistano con gli uomini in quanto ne sono coeve; non soltanto perché l’agire secondo regole certe <sup>[I,31,35]</sup> è peculiare della natura razionale, ma anche perché non è dato vivere senza di esse. Guardiamo dunque i tempi di nascita di ciascuna delle arti senza tenere conto dei miti cantati in tragedia in onore degli dei. [...] ... se l’uomo non è sempiterno, come non lo è ogni altro animale, come non lo sono i luoghi <sup>[I,32,1]</sup> che ce li mostrano, come non lo sono terra, acqua e aria: è da ciò manifesto che il cosmo è perituro”.

SVF I, 107

[1] Stobeo ‘Eclogae’ I, 20, 1e p. 171, 2 W. Ha il beneplacito di Zenone, di Cleante e di Crisippo l’affermazione che il fuoco muti la sostanza <sup>[I,32,5]</sup> quasi in un seme; e che poi a partire da questo seme risulti di nuovo il buon ordine del cosmo tale e quale era in precedenza.

[2] Eusebio ‘Praep. evang.’ XV, 18, 3. Ha il beneplacito dei filosofi Stoici l’affermazione che la sostanza nella sua interezza muti in ‘fuoco’ quale elemento seminale; e che poi a partire da questo fuoco risulti di nuovo il buon ordine del cosmo tale e quale era in precedenza. Furono Zenone, Cleante e Crisippo, i primi e più anziani membri della scuola Stoica, a convalidare <sup>[I,32,10]</sup> questa dottrina.

[3] \*Frammento di Arnobio in latino

SVF I, 108

\*Frammento di Filargirio in latino <sup>[I,32,15]</sup>

SVF I, 109

[1] Taziano 'Adv. Graecos' 5, p. 6 Whittaker. Zenone va deplorato <sup>[I,32,20]</sup> quando dichiara che dopo la conflagrazione universale risorgeranno di nuovo gli stessi individui per compiere le stesse azioni; dico Anito e Meleto per accusare, Busiride per ammazzare gli ospiti, Eracle per compiere di nuovo le sue fatiche.

[2] Nemesio 'De nat. hominis' 148, P.G. XL, col. 760. Vi saranno di nuovo Socrate, Platone, e ciascun uomo con gli stessi amici <sup>[I,32,25]</sup> e con gli stessi cittadini. E sperimenterà le stesse cose, si imbatte nelle stesse vicende, maneggerà gli stessi affari; e ogni città, ogni villaggio, ogni campagna sarà similmente ristabilita.

SVF I, 110

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 107. Quello che <Platone> pubblicò è potenzialmente lo stesso discorso di Zenone. Giacché anche Zenone dice che l'universo è opera bellissima condotta a perfezione <sup>[I,32,30]</sup> secondo natura; ed anche, secondo ogni verosimiglianza, creatura vivente animata, cognitiva, razionale.

SVF I, 111

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 104. E Zenone di nuovo dice: "Se ciò ch'è razionale è migliore di ciò ch'è non razionale; nulla è migliore del cosmo; dunque il cosmo è razionale". E altrettanto dicasi di ciò che partecipa di cognitività e <sup>[I,32,35]</sup> di animalità. "Giacché ciò ch'è cognitivo è migliore di ciò ch'è non cognitivo; e ciò ch'è animato è migliore di ciò ch'è inanimato; nulla è migliore del cosmo; dunque il cosmo è cognitivo ed animato".

[2] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,33,1]</sup>

SVF I, 112

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,33,5]</sup> <sup>[I,33,10]</sup>

SVF I, 113

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 110. Prendendone spunto da Senofonte, Zenone di Cizio argomenta interrogativamente così: "Il seme di una creatura razionale ceduto all'esterno è anch'esso razionale; il cosmo cede all'esterno un seme di natura razionale; dunque il cosmo è razionale". E la sua esistenza è inclusa in esso.

[2] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,33,15]</sup>

SVF I, 114

[1] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,33,20]</sup>

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 85. Ma la natura che include in sé anche le nature razionali è anch'essa senz'altro razionale, giacché non può l'intero essere peggiore della parte.

<sup>[I,33,25]</sup> Fisica III.

Il cielo e i fenomeni celesti  
*Frammenti n. 115-122*

SVF I, 115

Achille 'Isagoge' 5, p. 36, 19 segg. Maass. Zenone di Cizio così lo definiva: "Il cielo è l'estremo confine dell'etere. Dal cielo e nel cielo tutto è palesemente contenuto. Esso include tutto eccetto se stesso, giacché <sup>[1,33,30]</sup> nulla lo include ma è lui ad essere inclusivo del resto".

SVF I, 116

Aezio 'Placita' II, 11, 4 (Dox. Gr. p. 340). Zenone affermava che il cielo è igneo.

SVF I, 117

Diogene Laerzio VII, 153-154. Il lampo è l'avvampamento di nubi che sfregano tra di loro e sono squarciate dal vento, come dice Zenone nel suo libro <sup>[1,33,35]</sup> 'Sul cosmo'. Il tuono è il rumore prodotto dal loro sfregamento e dal loro <sup>[1,34,1]</sup> squarciamento. Il fulmine è l'avvampamento veemente prodotto da nubi che sfregano tra di loro e sono squarciate <dal vento>, e che cade con grande violenza sulla terra.

SVF I, 118

'Scholia' alla 'Teogonia' di Esiodo, 139 Gaisf. Gr. Poet. Min. II, 484. Ciclopi. <sup>[1,34,5]</sup> A sua volta Zenone afferma che i decorsi circolari sono assai più naturalmente chiamati così. È per questo che sono stati loro pubblicamente imposti i nomi di Bronte e di Sterope e di Arge, dacché si chiama così il corrusco fulmine. Li chiama poi figli del cielo, dacché tutti questi sono fenomeni celesti.

SVF I, 119

Diogene Laerzio VII, 145. Il sole s'eclissa quando la luna <sup>[1,34,10]</sup> si frappone tra la nostra terra e il sole, come Zenone ha mostrato in diagramma nel suo libro 'Sul cosmo'. Durante questa congiunzione di astri, la luna appare infatti sorgere alta nel cielo, celare il sole e poi di nuovo scostarsene. Si può riconoscere questo fenomeno grazie all'immagine riflessa in un bacile con dell'acqua. Invece la luna s'eclissa quando cade nel cono d'ombra della terra. Laonde essa s'eclissa soltanto nel corso dei pleniluni, <sup>[1,34,15]</sup> anche se si trova ogni mese diametralmente opposta al sole. Infatti, muovendosi verso il sole obliquamente, si discosta da esso per latitudine o più verso nord o più verso sud. Tuttavia, quando la latitudine della luna diventa conforme a quella del sole nello zodiaco ed essa si trova diametralmente opposta al sole, allora si ha l'eclisse.

<sup>[1,34,20]</sup>

SVF I, 120

[1] Stobeo 'Eclogae' I, 25, 3, p. 213, 15 W. Zenone afferma che il sole, la luna e ciascuno degli altri astri è un essere cognitivo, saggio, igneo di fuoco artefice. Giacché due sono i generi di fuoco. Il fuoco 'non artefice', che muta in se stesso ciò che lo <sup>[1,34,25]</sup> nutre; e il fuoco 'artefice' capace di far crescere e conservare in vita, quale esiste nei vegetali e negli animali e che ne rappresenta natura ed animo. La sostanza degli astri è composta dal fuoco di questo genere. Il sole e la luna si muovono secondo due decorsi. Il decorso nella parte bassa del cosmo è quello che fanno un levante dopo l'altro. Il decorso nella parte alta del cosmo è quello che essi fanno spostandosi da un segno zodiacale all'altro. Le loro <sup>[1,34,30]</sup> eclissi avvengono in modo differente. L'eclisse di sole, in occasione delle congiunzioni di astri; quella di luna, in occasione dei pleniluni. Per entrambi si hanno eclissi maggiori e minori.

[2] I, 26, 1, p. 219, 12 W. Zenone affermò che la luna è un astro cognitivo, saggio, igneo di fuoco artefice.

SVF I, 121

[1] 'Etymologicum Gudianum' s.v. 'élios' [6]. <sup>[1,34,35]</sup> Il sole è chiamato dai poeti anche 'hélios' e 'hàlios' a <sup>[1,35,1]</sup> causa del sale (*hals*). Secondo lo Stoico Zenone il sole è una massa infuocata e cognitiva, scaturente dal <l'esalazione del> mare

[2] 'Etymologicum Magnum' s.v. 'élios' .... da 'hals' 'halòs' derivano 'hàlios' e 'hélios'. <sup>[1,35,5]</sup> Gli studiosi della natura dicono che il sole attinge l'acqua dal mare, e infatti l'umidità si tira su in alto dal mare. Per cui anche il nome Poseidone viene dal mandar su in alto acqua da bere (*pòsin*) ad opera di una face (*dàei*), cioè del sole.

SVF I, 122

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,35,10]</sup>

#### Fisica IV.

##### I fenomeni terrestri

Gli animali e l'uomo - L'origine degli animali - La materia del corpo e della mente - Lo sperma - Il sonno - Le malattie

*Frammenti n. 123-133*

SVF I, 123

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[I,35,15]</sup>

SVF I, 124

\*Frammento di Censorino in latino <sup>[I,35,20]</sup>

SVF I, 125

Galeno 'Adv. Iulianum' 5, Vol. XVIII A, p. 269 K. Vi è disarmonia di opinioni circa il fatto che la <sup>[I,35,25]</sup> natura del nostro corpo risulti dal mescolamento in proporzione ben regolata di aria, fuoco, acqua e terra oppure di umido, secco, caldo e freddo. Questa disarmonia di opinioni non è però tanto grande quanto quella circa i 'caratteri comuni' di Tessalo, se appunto Platone e Zenone, Aristotele e Teofrasto, Eudemo, Cleante e <sup>[I,35,30]</sup> Crisippo ritengono quelle opinioni entrambe ammissibili.

SVF I, 126

\*Frammento di Varrone in latino

SVF I, 127

Rufo Efesio 'De nomin. par. corp. hum.' 228, p. 166, 9 segg. Daremberg-Ruelle. Zenone afferma che calore e pneuma sono la stessa cosa. <sup>[I,35,35]</sup>

SVF I, 128

[1] Eusebio 'Praep. evang.' XV, 20, 1. <sup>[I,36,1]</sup> Zenone afferma che lo sperma che l'uomo eiacula è pneuma in forma fluida, parte e scintilla dell'animo, miscela dello sperma degli avi e miscuglio che riunisce le varie parti dell'animo. <sup>[I,36,5]</sup> Poiché contiene in sé le medesime ragioni seminali del corpo nella sua interezza, quando sia rilasciato nell'utero esso viene concepito da un altro pneuma, che è parte dell'animo femminile; e divenutone connaturato, nascosto dov'è, germoglia, mosso e rinfocolato da quello, raggiungendo sempre a se stesso del liquido ed accrescendosi grazie ad esso.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' V, 25. Zenone di <sup>[I,36,10]</sup> Cizio, il quale fu capo di questa Scuola, insegnò ai suoi familiari frequentatori ad avere queste opinioni circa l'animo. Poiché il seme genitale umano è in forma fluida e partecipa dello pneuma, egli disse che esso è una parte e scintilla dell'animo, una miscela dello sperma degli avi e un miscuglio ragunato di tutte le parti dell'animo.

[3] Plutarco 'De cohib. ira' p. 462f. <sup>[I,36,15]</sup> Come soleva dire Zenone, lo sperma è una commistura e una miscela delle facoltà dell'animo spiccata da esso.

[4] Aezio 'Placita' V, 4, 1 (Dox. Gr. p. 417). Zenone dice che lo sperma è 'corpo', giacché è una scintilla dell'animo.

[5] Ps. Galeno 'Hist. philos.' 108 (Dox. Gr. p. 640). Lo sperma dell'uomo, <sup>[I,36,20]</sup> quello che l'uomo eiacula in forma fluida, è rapimento di una parte dell'animo e commistura del genoma degli avi, quale esso era di per sé e quale fu commisto e secreto.

[6] Diogene Laerzio VII, 158. <Gli Stoici dicono> che lo sperma dell'uomo, quello che l'uomo eiacula in forma fluida, viene mescolato insieme a partire dalle parti dell'animo e in armonia con il miscuglio delle ragioni seminali degli avi. <sup>[I,36,25]</sup>

SVF I, 129

[1] Aezio 'Placita' V, 5, 2 (Dox. Gr. p. 418). Zenone dice che le femmine cedono all'esterno un materiale umido come se fossero sudori di un allenamento, ma che non si tratta di sperma attivo.

[2] Diogene Laerzio VII, 159. <I seguaci di Sfero> dichiarano che il liquido seminale delle femmine è sterile.

SVF I, 130

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,36,30]</sup>

SVF I, 131

Galeno 'Method. med.' II, 5, X, p. 111 K. <sup>[I,36,35]</sup> Non soltanto Ippocrate o moltissimi altri medici, ma anche <sup>[I,37,1]</sup> Platone, Aristotele, Teofrasto, Zenone, Crisippo e tutti i filosofi tenuti in gran conto si prestano a testimoniare che le specie di discrasia insalubre sono molte e che, per ciascuna, la terapia è differente. Inoltre tutti i filosofi e i medici che ho appena detto <sup>[I,37,5]</sup> si presteranno non ad ingiungere [...] ma a dimostrare che senza che sia stata indagata e trovata la precisa natura del corpo è impossibile scovare alcunché circa le differenze tra gli stati morbosi né avere per essi conveniente abbondanza di medicine.

SVF I, 132

Galeno 'Adv. Iulianum' 4, Vol. XVIII A, p. 257 K. Queste sono <sup>[I,37,10]</sup> le parole dell'illustrissimo sofista il quale è dell'avviso che i medici Metodici seguano Zenone Aristotele e Platone. Allora noi gli rimemoreremo un'altra volta che ciascuno di questi filosofi, insieme a molti dei suoi successori, ritiene che la salute sia la buona temperie di caldo e di freddo, di umido e di secco; e che gli stati morbosi, a seconda <sup>[I,37,15]</sup> del regime di vita, insorgano quando uno dei detti elementi sia in eccesso o sia in difetto; e che nel corpo vi sono degli umori, alcuni umidi e secchi al possibile, alcuni invece caldi o freddi, che si raffrontano agli stati morbosi. Così riconoscevano Platone insieme con tutti i suoi seguaci, così Aristotele insieme con tutti i Peripatetici, così Zenone e Crisippo insieme con <sup>[I,37,20]</sup> gli altri Stoici.

SVF I, 133

\*Frammento di Censorino in latino <sup>[I,37,25]</sup>

## Fisica V.

### L'animo umano

L'animo è pneuma - L'animo è corporeo - L'animo è un'esalazione - Le parti dell'animo - L'animo permane <sup>[I,37,30]</sup> dopo la morte ma non è eterno - L'egemonico - La voce - I sensi

*Frammenti n. 134-151*

SVF I, 134

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,37,35]</sup> <sup>[I,38,1]</sup>

SVF I, 135

Diogene Laerzio VII, 157. Zenone di Cizio [...] affermò che l'animo è pneuma caloroso. È grazie a questo che noi siamo creature spiranti ed è da questo <sup>[I,38,5]</sup> che noi siamo mossi.

## SVF I, 136

Ps. Galeno 'Hist. philos.' 24, (Dox. Gr. p. 613). Alcuni affermarono, come Platone, che la sostanza dell'animo è incorporea; altri invece, come Zenone e i suoi seguaci, che esso mette in movimento i corpi. Essi sottintesero infatti che l'animo sia pneuma.

## SVF I, 137

[1] \*Frammenti di Tertulliano e di Macrobio in latino <sup>[1,38,10]</sup> <sup>[1,38,15]</sup>

[2] Nemesio 'De nat. hominis' c. 2, p. 33. La morte è separazione dell'animo dal corpo. Nulla di incorporeo si separa dal corpo, giacché un incorporeo non trova appiglio in un corpo. Ma l'animo s'appiglia al corpo e si separa dal corpo. Dunque l'animo è corpo.

## SVF I, 138

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[1,38,20]</sup>

## SVF I, 139

[1] Longino presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, 21, 3. Uno potrebbe giustamente sdegnarsi con Zenone <sup>[1,38,25]</sup> e con Cleante per avere discorso dell'animo in modo così fortemente oltraggioso, e per avere entrambi affermato la stessa cosa, ossia che l'animo è un'esalazione del corpo solido.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' V, 27, (p. 129 Rae). Entrambi (Zenone e Cleante) infatti affermano che l'animo è un'esalazione del corpo solido.

## SVF I, 140

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 8, p. 248 M. <sup>[1,38,30]</sup> Se egli (Diogene di Babilonia) seguisse Cleante, Crisippo e Zenone quando affermano che l'animo trae nutrimento dal sangue e che la sua sostanza è pneuma....

## SVF I, 141

Eusebio 'Praep. evang.' XV, 20, 2. <sup>[1,39,1]</sup> Quando Cleante sistema uno accanto all'altro i giudizi di Zenone e i giudizi degli altri filosofi della natura a proposito dell'animo e li paragona, afferma che Zenone chiama l'animo un'esalazione dotata di sensibilità, proprio come diceva Eraclito. <sup>[1,39,5]</sup> Volendo infatti palesare che gli animi esalati sono sempre cognitivi, Eraclito li rassomigliò ai fiumi, dicendo così: "Negli stessi fiumi altre sono le acque che affluiscono e altre quelle che defluiscono". Ed anche: "Gli animi esalano da umori umidi". Zenone dichiara dunque, similmente ad Eraclito, che l'animo è un'esalazione; e che esso sia dotato di sensibilità <sup>[1,39,10]</sup> lo afferma per questo, ossia perché la sua parte capeggiante può rimanere modellata, attraverso gli organi di senso, dalle cose che hanno reale esistenza ed accettarne le impressioni. Queste sono le peculiarità dell'animo.

## SVF I, 142

Giamblico presso Stobeo 'Eclogae' I, 49, 33, p. 367 W. <sup>[1,39,15]</sup> Ma i seguaci di Crisippo e di Zenone, e tutti quanti hanno cognizione dell'animo come 'corpo', accomodano tutte insieme le sue facoltà come qualità in un sottostante, e pongono l'animo come sostanza che serve da sottostante alle facoltà. Dall'una e dall'altra cosa combinano così una natura composta da elementi dissimili.

## SVF I, 143

[1] Nemesio 'De nat. hominis' 96, P.G. XL, col. 669. <sup>[1,39,20]</sup> Lo Stoico Zenone afferma che l'animo è composto di otto parti e lo suddivide così: la parte chiamata 'egemonico', i cinque sensi, la parte concernente la fonazione, la parte concernente lo sperma e le attività sessuali.

[2] Giamblico presso Stobeo 'Eclogae' I, 49, 34, p. 369 W. I seguaci di Zenone sono dell'opinione che l'animo sia composto di otto parti e, quanto alle facoltà, che esse siano <sup>[1,39,25]</sup> molteplici. Ad esempio nell'egemonico ci sono: rappresentazione, assenso, impulso e ragione.

## SVF I, 144

\*Frammento di Tertulliano in latino

SVF I, 145

Temistio 'In Aristot. De anima' f. 68, II, p. 30, 17 Sp. Quanti dicono <sup>[I,39,30]</sup> che l'animo è pneuma e che gli attribuiscono movimento locale, non potrebbero infatti convenire che, una volta uscito, esso vi rientri di nuovo. Sbagliato, mio caro [...] Ma se l'animo, in quanto corpo, esce dal corpo, perché non può di nuovo rientrarvi? [...] Purtuttavia una qualche difesa ancora <sup>[I,40,1]</sup> sopravanza a Zenone; difesa consistente nell'essere dell'avviso che l'animo nella sua interezza sia mescolato al corpo nella sua interezza e nel fare l'ipotesi che l'uscita dell'animo dal corpo non possa avvenire senza la rovina della sostanza composta.

SVF I, 146

[1] Epifanio 'Adv. haeres.' III, 2, 9 (Dox. Gr. p. 592, 21). Zenone di Cizio, lo Stoico, soleva affermare che bisogna non edificare sacrari agli dei ma avere <sup>[I,40,5]</sup> la divinità nella nostra mente soltanto, e ancor di più ritenere dio la mente. Giacché è immortale....

[2] III, 2, 9 (Dox. Gr. p. 592, 26). Soleva anche dire che dopo la separazione dal corpo [...] e chiamava l'animo pneuma longevo, ma diceva che non è affatto imperituro. Esso infatti, nel corso di molto tempo, viene consunto fino all'invisibilità, come dice lui.

[3] \*Frammento di Agostino in latino <sup>[I,40,10]</sup>

SVF I, 147

\*Frammenti di Lattanzio e di Tertulliano in latino <sup>[I,40,15]</sup> <sup>[I,40,20]</sup> <sup>[I,40,25]</sup>

SVF I, 148

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 5, p. 201 M. Il ragionamento di Zenone, ammirato dagli Stoici [...] è questo. "La voce si fa spazio attraverso la gola. Se essa si facesse spazio dal cervello non si farebbe spazio attraverso la gola. Ora, donde si fa spazio il discorso, di là pure <sup>[I,40,30]</sup> si fa spazio la voce. Ma il discorso si fa spazio dall'intelletto, sicché l'intelletto non è nel cervello".

SVF I, 149

[1] 'Scholia' 'In Plat. Alcibiad.' I, p. 121, E. Come affermano Aristotele, Zenone e Alcmeone il Pitagorico, la ragione si esibisce in noi perfetta all'età di quattordici anni.

[2] Giamblico presso Stobeo 'Eclogae' I, 48, 8, p. 317 W. <sup>[I,40,35]</sup> Quindi circa la mente e le migliori facoltà dell'animo, gli Stoici dicono che la ragione non ci è subito connaturata ma che essa si raguna successivamente a partire dalle sensazioni e <sup>[I,41,1]</sup> dalle rappresentazioni, intorno ai quattordici anni.

[3] Aezio 'Placita' IV, 11, 4 (Dox. Gr. p. 400). La ragione, in armonia con la quale noi siamo designati come esseri razionali, si dice che si completa a partire dalle prolessi nel corso dei primi sette anni di vita.

SVF I, 150

Aezio 'Placita' IV, 21, 4 (Dox. Gr. p. 411). <sup>[I,41,5]</sup> Quello che da Zenone è detto 'il vocale' e che chiamano anche 'la voce', è pneuma che si estende dall'egemonico fino al faringe, alla lingua e agli organi attinenti.

SVF I, 151

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 5, p. 208 M. Affinché la creatura vivente abbia una sensazione, Zenone e Crisippo, insieme con tutto il coro dei loro seguaci, vogliono che <sup>[I,41,10]</sup> il movimento che s'ingenera in una parte del corpo ad opera di ciò che l'incoglie dall'esterno sia distribuito fino alla causa prima dell'animo.

Fisica VI.

Teologia

<sup>[I,41,15]</sup> Gli dei esistono - L'etere è il sommo dio - Dio è uno e insieme tanti dei - La natura e la Prònoia -  
La mantica - Il destino  
*Frammenti n. 152-177*

SVF I, 152

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 133. Zenone soleva prospettare questo ragionamento: "Ragionevolmente si onorerebbero gli dei; ma quelli che sono non dei si onorerebbero irragionevolmente; dunque gli dei esistono".

<sup>[I,41,20]</sup>

SVF I, 153

[1] Ippolito 'Refutat.' 21, 1 (Dox. Gr. p. 571). Crisippo e Zenone, i quali anch'essi ipotizzarono che dio è il principio di tutte le cose, essendo un corpo purissimo la cui Prònoia pervade tutte le cose.

[2] Ps. Galeno 'Hist. philos.' 16 (Dox. Gr. p. 608). <sup>[I,41,25]</sup> Quando Platone e lo Stoico Zenone discussero della sostanza della divinità, non la pensarono in modo simile. Platone infatti pensò dio incorporeo; Zenone, invece, lo pensò 'corpo'; benché nulla essi abbiano detto della sua conformazione.

SVF I, 154

\*Frammenti di Cicerone, Tertulliano, Minucio Felice in latino <sup>[I,41,30]</sup>

SVF I, 155

\*Frammenti di Tertulliano in latino <sup>[I,42,1]</sup>

SVF I, 156

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[I,42,5]</sup>

SVF I, 157

[1] Aezio 'Placita' I, 7, 23 (Dox. Gr. p. 303). Zenone, lo Stoico, dichiarò che la divinità è mente ignea del cosmo.

[2] \*Frammento di Agostino in latino <sup>[I,42,10]</sup>

SVF I, 158

Temistio 'In Aristot. De anima' p. 35, 32-33 Heinze. Probabilmente l'opinione che la divinità bazzichi la sostanza nella sua interezza è consonante anche a quella dei seguaci di Zenone, giacché essi pongono che la divinità sia in un dove mente, in un dove animo, in un dove natura e in un dove forza di coesione.

SVF I, 159

[1] Taziano 'Adv. Graecos' c. 3, p. 143 C. <sup>[I,42,15]</sup> E così Dio sarà dimostrato, secondo Zenone, essere fattore di mali, dal momento che si intrattiene nelle fogne, nei vermi e in altre opere innominabili.

[2] Clemente d'Alessandria 'Protrept.' p. 58 Pott. Non passerò certo sotto silenzio gli Stoici, i quali dicono che il divino pervade ogni materiale, anche il più disonorevole; <sup>[I,42,20]</sup> Stoici che imperitamente svergognano la filosofia.

[3] Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 218. Gli Stoici <dicono che la divinità è> uno pneuma pervasivo anche delle cose schifose e fetide.

SVF I, 160

\*Frammenti di Lattanzio, Tertulliano, Minucio Felice in latino <sup>[I,42,25]</sup> <sup>[I,42,30]</sup>

SVF I, 161

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 162

\*Frammenti di Cicerone, Lattanzio, Minucio Felice in latino <sup>[I,42,35]</sup>

[4] Diogene Laerzio VII, 88. <sup>[I,43,1]</sup> Legge comune, la quale è retta ragione che tutto pervade e che è identica a Zeus, guida e capo del governo delle cose.

\*Frammento di uno 'Scolio' a Lucano in latino <sup>[I,43,5]</sup>

SVF I, 163

Diogene Laerzio VII, 148. Zenone afferma che sostanza della divinità sono il cosmo nella sua interezza e il cielo.

SVF I, 164

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[I,43,10]</sup>

[2] Filodemo 'De pietate' p. 84 Gomp. Tutti i seguaci di Zenone, anche se lasciavano da parte il demone [...] dicono che vi è un solo dio.

SVF I, 165

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 166

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,43,15]</sup>

SVF I, 167

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,43,20]</sup>

SVF I, 168

Filodemo 'De pietate' cp. 8 (DDG 542b). <sup>[I,43,25]</sup> .... Afrodite, è la forza capace di collegare propriamente le parti l'una all'altra....

SVF I, 169

\*Frammento di Minucio Felice in latino <sup>[I,43,30]</sup>

SVF I, 170

Filodemo 'De pietate' col. 8. .... i Dioscuri, retti discorsi e virtuose disposizioni.

SVF I, 171

\*Frammenti di Cicerone e di Tertulliano in latino <sup>[I,44,1] [I,44,5]</sup>

[5] Diogene Laerzio VII, 156. La natura è fuoco artefice <sup>[I,44,10]</sup> che incede metodicamente alla generazione.

SVF I, 172

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,44,15] [I,44,20]</sup>

SVF I, 173

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,44,25]</sup>

SVF I, 174

Diogene Laerzio VII, 149. <Gli Stoici dicono che> se c'è la Prònoia ogni forma di mantica è fondata; e <sup>[I,44,30]</sup> dichiarano, sulla base di certi esiti, che essa è un'arte, come afferma Zenone.

SVF I, 175

Diogene Laerzio VII, 149. Crisippo [...], Posidonio [...], Zenone [...] affermano che tutto avviene in armonia col destino [...]. E il destino è la causa concatenante delle cose che sono, oppure la ragione in armonia con la quale il cosmo se la tragitta.

SVF I, 176

[1] Aezio 'Placita' I, 27, 5 (Dox. Gr. p. 322b 9). <sup>[1,44,35]</sup> Lo Stoico Zenone nel suo libro 'Sulla natura' chiama il destino facoltà cinetica della materia che, proprio allo stesso modo, non fa differenza chiamare Prònoia o natura.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' VI, 14, p. 153 Ra. Zenone di Cizio <sup>[1,45,1]</sup> ha chiamato il destino <facoltà> cinetica della materia e gli diede nome di Prònoia o natura.

SVF I, 177

Epifanio 'Adv. haeres.' III, 2, 9 (Dox. Gr. p. 592). Le <sup>[1,45,5]</sup> cause delle faccende in parte sono in nostro esclusivo potere, in parte sono non in nostro esclusivo potere; cioè alcune faccende sono in nostro esclusivo potere, altre invece sono in non nostro esclusivo potere.

### C. Ethica Frammento n. 178

SVF I, 178

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> dividono la parte Etica della filosofia in diversi ambiti: quello dell'impulso, quello dei beni e dei mali, delle passioni, della virtù, del sommo bene, <sup>[1,45,10]</sup> del primo valore, delle azioni, delle esortazioni e dissuasioni doverose. Così la suddividono i seguaci di Crisippo [...] Zenone di Cizio e Cleante, in quanto filosofi più antichi, discernettero circa queste faccende in modo più semplice.

#### § 1. Sul sommo bene <sup>[1,45,15]</sup>

#### Quale sia il sommo bene Frammenti n. 179-184

SVF I, 179

[1] Diogene Laerzio VII, 87. <sup>[1,45,20]</sup> E perciò Zenone per primo, nel suo libro 'Sulla natura dell'uomo' disse che il sommo bene è vivere in modo ammissibile con la natura, il che significa vivere secondo virtù; giacché è la nostra natura a condurci alla virtù.

[2] Stobeo 'Eclogae' II, p. 75, 11 W. Zenone così esplicitò il sommo bene: "Vivere in modo ammissibile <con la ragione>" cioè in consonanza ed armonia con una ragione sola, <sup>[1,45,25]</sup> poiché quanti vivono in contraddizione sono infelici.

\*Frammenti di Cicerone e di Lattanzio in latino <sup>[1,45,30]</sup>

[7] Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 470, 27 Mang. E così essi raggiungeranno quel fine benaugurate che non è più Zenoniano che ispirato dall'oracolo di Delfi: vivere in modo conseguente alla natura.

SVF I, 180

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, 21, p. 496 Pott. <sup>[1,46,1]</sup> A sua volta lo Stoico Zenone ritiene che il sommo bene consista nel vivere secondo virtù.

SVF I, 181

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,46,5]</sup>

SVF I, 182

Epitteto 'Diatriba' I, 20, 14. Eppure la dottrina cardinale dei filosofi è anche troppo corta. Per riconoscerlo leggi Zenone e vedrai. Cos'ha di lungo il dire: "Sommo bene è accompagnarsi agli dei; sostanza del bene è l'uso quale si deve delle rappresentazioni"? Dimmi: "Cos'è <sup>[I,46,10]</sup> dunque dio e cos'è rappresentazione? E cos'è natura del particolare e cos'è natura dell'intero?" Già diventa una cosa lunga.

SVF I, 183

Plutarco 'De comm. not.' p. 1069f. E Zenone non seguì forse costoro (i Peripatetici) i quali suggerivano quali elementi della felicità la natura e l'armonia con la natura?

SVF I, 184

[1] Stobeo 'Eclogae' II, p. 77, 20 W. <sup>[I,46,15]</sup> Zenone definì la felicità in questo modo: felicità è il sereno fluire dell'esistenza.

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 30. E la felicità, come esplicitarono i seguaci di Zenone, di Cleante e di Crisippo, è il sereno fluire dell'esistenza.

Soltanto il vizio è male

*Frammento n. 185*

SVF I, 185

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,46,20]</sup> <sup>[I,46,25]</sup>

La virtù va ricercata per se stessa

*Frammento n. 186*

SVF I, 186

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[I,46,30]</sup>

Per la vita felice è sufficiente la virtù

*Frammenti n. 187-189*

SVF I, 187

[1] Diogene Laerzio VII, 127. Secondo quanto dice Zenone, la virtù è autosufficiente per la felicità.

[2] \*Frammenti di Cicerone e Agostino in latino <sup>[I,46,35]</sup>

SVF I, 188

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,47,1]</sup> <sup>[I,47,5]</sup>

SVF I, 189

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,47,10]</sup> <sup>[I,47,15]</sup>

§ 2. I beni e i mali

*Frammento n. 190*

SVF I, 190

Stobeo 'Eclogae' II, p. 57, 18 W. Zenone afferma che queste sono <sup>[I,47,20]</sup> le cose che partecipano della sostanza. E delle cose che sono alcune sono beni, altre mali, altre indifferenti. Beni sono cose di questo genere: saggezza, temperanza, giustizia, virilità e tutto ciò ch'è virtù o partecipa della virtù. Mali sono cose di questo genere: stoltezza, intemperanza, ingiustizia, viltà e tutto ciò ch'è vizio o partecipa del vizio. Indifferenti sono cose di questo genere: vita, morte, reputazione, <sup>[I,47,25]</sup> discredito, dolore fisico, piacere fisico, ricchezza di denaro, povertà di denaro, malattia, salute e le cose simili a queste.

### § 3. Gli indifferenti

La nozione di indifferente

*Frammento n. 191*

SVF I, 191

<sup>[I,47,30]</sup> \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,48,1]</sup>

Indifferenti promossi e indifferenti ricusati

*Frammenti n. 192-194*

SVF I, 192

Stobeo 'Eclogae' II, p. 84, 21 W. Degli indifferenti dotati di valore, alcuni ne hanno molto, altri poco. Similmente, degli indifferenti che hanno disvalore, <sup>[I,48,5]</sup> alcuni ne hanno molto, altri poco. Ora, gli indifferenti dotati di molto valore sono detti 'promossi', mentre quelli aventi molto disvalore sono detti 'ricusati'; e fu Zenone per primo a porre alle faccende in questione questi nomi. <Gli Stoici> chiamano 'promosso' quell'indifferente che selezioniamo per noi secondo un ragionamento di prima istanza. Un discorso simile vale per l'indifferente 'ricusato' e <sup>[I,48,10]</sup> gli esempi sono, per analogia, gli stessi. Invece nessuno dei beni è un 'promosso', giacché i beni hanno il massimo valore. L'indifferente 'promosso', pur essendo una faccenda di secondo rango e valore, s'approssima in qualche modo alla natura dei beni. A corte, infatti, il re non appartiene ai 'promossi', mentre lo sono quelli posizionati dopo di lui. Gli indifferenti si dicono dunque 'promossi' non <sup>[I,48,15]</sup> perché conferiscano qualcosa in vista della felicità o cooperino ad essa, ma perché necessariamente noi li selezioniamo a scapito degli indifferenti 'ricusati'.

SVF I, 193

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,48,20]</sup>

SVF I, 194

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,48,25]</sup>

I singoli indifferenti

*Frammenti n. 195-196*

SVF I, 195

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[I,48,30]</sup>

SVF I, 196

\*Frammento di Seneca in latino

§ 4. L'appropriazione originaria  
*Frammenti n. 197-198*

SVF I, 197

[I,48,35]

[1] Porfirio 'De abstin.' III, 19. Fondamento di ogni appropriazione e di ogni estraniamento è l'aver una sensazione. E i seguaci di Zenone <sup>[I,49,1]</sup> pongono l'appropriazione <di sé> come fondamento della giustizia.

[2] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038c. Infatti, l'appropriazione sembra essere la sensazione di ciò ch'è appropriato e la sua <sup>[I,49,5]</sup> presa d'atto.

SVF I, 198

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,49,10]</sup>

§ 5. La virtù  
*Frammenti n. 199-204*

SVF I, 199

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,49,15]</sup> <sup>[I,49,20]</sup>

SVF I, 200

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1034c. Zenone, come Platone, ci lascia in eredità una pluralità di virtù distinte come la saggezza, la virilità, la temperanza, la giustizia; e ce le lascia come inseparabili ma diverse e differenti una dall'altra. Quando definisce ciascuna di esse, afferma che <sup>[I,49,25]</sup> la virilità è saggezza...[nelle cose cui si deve resistere, la temperanza è saggezza nelle cose che si devono scegliere, la saggezza in senso proprio è saggezza]...nelle attività da svolgere, la giustizia è saggezza nelle cose da distribuire. E' come se una fosse la virtù seppure, nelle sue relazioni con le faccende, sembri differire a seconda delle attività.

[2] Diogene Laerzio VII, 161. <Aristone> non introduceva molteplici virtù, come fece invece Zenone.

SVF I, 201

Plutarco 'De virtute morali' p. 441a. <sup>[I,49,30]</sup> Sembra che anche Zenone di Cizio si lasci in un certo senso trarre a questa opinione, poiché definisce la saggezza nelle cose che si devono assegnare, giustizia; quella nelle cose che si devono scegliere, temperanza; quella nelle cose che si devono reggere, virilità; e i suoi difensori sono del parere che in queste definizioni la conoscenza certa sia stata da Zenone chiamata col nome di saggezza.

SVF I, 202

Plutarco 'De virtute morali' p. 441c. <sup>[I,49,35]</sup> Tutti costoro <sup>[I,50,1]</sup> <ossia gli Stoici Aristone, Zenone, Crisippo> in comune ipotizzano che la virtù sia una disposizione durevole dell'egemonico dell'animo e una facoltà originata dalla ragione, o piuttosto che essa stessa sia la ragione in quanto ammessa come tale, ben salda ed immutabile. Essi legittimano anche l'idea che la parte passionale e <sup>[I,50,5]</sup> irrazionale non sia distinta dalla parte razionale per una differenza di natura ma che sia la stessa identica parte dell'animo, che chiamano appunto 'intelletto' o 'egemonico', la quale si rigira e muta completamente nel caso delle passioni e delle trasformazioni di postura o di disposizione d'animo, diventando sia vizio che virtù sen-

za avere però in sé nulla d'irrazionale. E inoltre che si dica 'irrazionale' qualora, per l'eccedere <sup>[1,50,10]</sup> dell'impulso divenuto così potente da farla da padrone, essa sia portata fuori controllo verso qualcosa di assurdo e in contrasto con la ragione che sceglie. La passione, infatti, è ragione malvagia e impudente, originata da una determinazione insipiente e sbagliata cui s'aggiungono veemenza e vigoria.

SVF I, 203

Stobeo 'Eclogae' II, 7, 1, p. 38, 15 W. I seguaci dello Stoico Zenone dicono metaforicamente che <sup>[1,50,15]</sup> il costume morale è fonte di vita, una fonte dalla quale scorrono le singole azioni particolari.

SVF I, 204

[1] Diogene Laerzio VII, 173. Secondo Zenone il costume morale si può riconoscere dall'aspetto esteriore.

[2] Aezio 'Placita' IV, 9, 17 (Dox. Gr. p. 398). Gli Stoici affermano che si può riconoscere in modo irrefutabile il sapiente a colpo d'occhio, dal suo solo aspetto esteriore.

§ 6. Le passioni  
*Frammenti n. 205-215* <sup>[1,50,20]</sup>

SVF I, 205

[1] Diogene Laerzio VII, 110. Secondo Zenone, la passione è un moto dell'animo irrazionale e contro natura o un impulso eccessivo.

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,50,25]</sup> <sup>[1,50,30]</sup>

[5] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 2, p. 44, 4 W. Ogni passione è un impulso eccessivo.

[6] II, 7, 10, p. 88, 8 W. <Gli Stoici> affermano che la passione è un impulso eccessivo e disobbediente <sup>[1,50,35]</sup> alla ragione che opera la scelta [proairesi], oppure un moto dell'animo contrario alla natura delle cose.

SVF I, 206

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 1, p. 39, 5 W. Come la definì lo Stoico Zenone: la passione è un impulso eccessivo. Non dice: "la cui natura è di essere eccessivo", <sup>[1,51,1]</sup> ma che è adesso in eccesso; non dunque in potenza, ma piuttosto in atto. Egli la definì anche così: "la passione è una palpitazione dell'animo"; poiché guardò al frullio dei volatili e ne fece l'immagine della facilità al movimento della passionalità.

[2] II, 7, 10, p. 88, 11 W. Perciò ogni palpitazione è una passione e, viceversa, ogni passione <sup>[1,51,5]</sup> è una palpitazione.

SVF I, 207

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,51,10]</sup>

SVF I, 208

Temistio 'In Aristot. De anima' 90b Spengel II, 197, 24. <sup>[1,51,15]</sup> I seguaci di Zenone non fecero male a proporre che le passioni dell'animo umano siano pervertimenti della ragione e determinazioni aberranti della ragione.

SVF I, 209

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 1, p. 405 M. Zenone legittimava l'idea che le passioni dell'animo non siano le determinazioni di per sé, bensì le <sup>[1,51,20]</sup> contrizioni e le effusioni, le esaltazioni e le depressioni che sopravvengono ad esse.

[2] IV, 3, p. 348 M. Con ciò egli contraddice Zenone e molti altri Stoici, i quali concepiscono che le passioni dell'animo non siano le determinazioni dell'animo in quanto tali, ma le irragionevoli contrizioni

e i servilismi e gli strazi, come pure le irragionevoli esaltazioni ed <sup>[1,51,25]</sup> effusioni a seguito di tali determinazioni.

SVF I, 210

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 5, p. 299 M. Non c'è più bisogno da parte nostra di ricercare un'altra dimostrazione del fatto che le paure, le affezioni e tutte quante le passioni di questo genere abbiano la loro sede nel cuore. Questo è preso per ammesso <sup>[1,51,30]</sup> anche dagli Stoici; giacché non soltanto Crisippo, ma anche Cleante e Zenone lo pongono prontamente per scontato.

SVF I, 211

[1] Diogene Laerzio VII, 110. Secondo quanto afferma Zenone nel libro "Sulle Passioni", le passioni supreme sono di quattro generi: afflizione, paura, mania, ebbrezza.

[2] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 10, p. 88, 14 W. Primarie <sup>[1,51,35]</sup> per genere sono queste quattro passioni: la mania, la paura, l'afflizione e l'ebbrezza.

SVF I, 212

[1] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,52,1]</sup>

[2] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 7, p. 391 M. <sup>[1,52,5]</sup> "Questa definizione" afferma <Posidonio> "di afflizione, come anche molte altre definizioni delle passioni formulate da Zenone e messe per iscritto da Crisippo, confuta chiaramente il punto di vista di quest'ultimo, il quale afferma che l'afflizione è 'opinione immediata e senza riserva che un male ci è presente'. Parlando a volte in modo più spiccio, <Crisippo e i suoi seguaci> proferiscono la definizione all'incirca così: 'l'afflizione è <sup>[1,52,10]</sup> opinione immediata e senza riserva della presenza di un male'".

SVF I, 213

\*Frammenti di Lattanzio in latino

SVF I, 214

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,52,15]</sup>

SVF I, 215

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[1,52,20]</sup>

## § 7. Il sapiente e l'insipiente

Il sapiente

*Frammenti n. 216-223a*

SVF I, 216

Stobeo 'Eclogae' II, 7, 11, p. 99, 3 W. <sup>[1,52,25]</sup> Ha il beneplacito di Zenone e dei filosofi Stoici suoi seguaci l'esistenza di due generi di individui: gli uomini virtuosi e gli esseri umani insipienti. Il genere dei virtuosi pratica per tutta la vita le virtù e quello degli insipienti i vizi; laonde il primo opera sempre rettamente in tutto ciò cui s'applica, <sup>[1,52,30]</sup> mentre il secondo aberra. Poiché utilizza le sue esperienze di vita in ciò che effettua, il virtuoso fa tutto bene, ossia in modo saggio, con temperanza e in armonia con le altre virtù; mentre l'insipiente, al contrario, fa tutto male. Inoltre il virtuoso è grande, massiccio, d'elevato sentire, potente. Grande, perché è capace di ottenere <sup>[1,52,35]</sup> le cose proairetiche che si è proposto; massiccio, perché è cresciuto in ogni senso; d'elevato sentire, perché condivide l'altezza d'animo <sup>[1,53,1]</sup> che spetta all'uomo nobile e sapiente; potente, perché si è procacciata la potenza che gli spetta, dal momento che è invitto e senza antagonisti. Perciò egli è non costretto da alcuno né costringe alcuno, è non impedito né impedisce, non subisce violenza da alcuno né la esercita su alcuno, è non dispotico <sup>[1,53,5]</sup> né

subisce il dispotismo altrui, non maltratta alcuno né è maltrattato, non incappa nei mali <né vi fa incappare un altro>, è non ingannato e non inganna un altro, è non mendace, non ignora, è non occulto a se stesso e, in generale, non concepisce il falso. È al massimo grado felice, fortunato, beato, opulento dei veri beni, pio, <sup>[I,53,10]</sup> caro agli dei, di gran pregio, regale, dotato di capacità strategica, politico, amministratore, atto a fare denari. Gli insipienti, invece, hanno qualità tutte opposte a queste.

SVF I, 217

Ateneo 'Deipnosoph.' IV, 158b. È un giudizio stoico che il sapiente farà bene ogni cosa e che condirà con saggezza anche un piatto di lenticchie. Per questo, Timone <sup>[I,53,15]</sup> di Fliunte diceva di un tale:

‘che non ha imparato a lessare saggiamente le lenticchie alla Zenone’;

come se le lenticchie non potessero essere lessate in un modo diverso dalla ricetta di Zenone, il quale diceva:

‘di aggiungere alle lenticchie un dodicesimo di semi di coriandolo’.

SVF I, 218

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 45, Mang. <sup>[I,53,20]</sup> Merita ribadire quel detto di Zenone nel quale s'afferma che faresti più in fretta a tenere immerso un otre pieno d'aria che a costringere con la violenza un qualunque uomo virtuoso a compiere suo malgrado qualcosa che non ha deciso. Infatti non cede ed è invito quell'animo che la retta ragione innerva con consolidati giudizi.

SVF I, 219

Plutarco 'De aud. poet.' p. 33d. <sup>[I,53,25]</sup> Zenone, rettificando quei versi di Sofocle:

‘chi ha mercato col tiranno ne è servo,  
pur se libero da lui sia giunto’

riscrisse:

‘non è servo, se libero da lui sia giunto’ <sup>[I,53,30]</sup>

giacché egli intende così associare all'uomo libero la connotazione di uomo che non ha paura, disinteressato, alieno dal servilismo.

SVF I, 220

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,53,35]</sup>

SVF I, 221

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,54,1]</sup>

SVF I, 222

Diogene Laerzio VII, 33. E di nuovo ne 'La repubblica' <Zenone> fa riscontrare che cittadini e amici e familiari e liberi sono <sup>[I,54,5]</sup> soltanto gli uomini virtuosi.

SVF I, 223

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, 95, p. 703 Pott. Lo Stoico Zenone, prendendo spunto da Platone, il quale a sua volta l'aveva preso dalla filosofia barbarica, dice che tutti gli uomini virtuosi sono amici fra di loro.

SVF I, 223a

Plutarco 'Vita Arati' XVIII. Quando successivamente teneva scuola, a chi gli diceva <sup>[I,54,10]</sup> che secondo lui soltanto il sapiente è stratega, si racconta che <Persèo> rispondesse: "Ma, per gli dei, tra tutti i giudizi di Zenone anch'io una volta gradivo specialmente proprio questo"....

Le aberrazioni sono pari  
*Frammento n. 224*

SVF I, 224

[1] Diogene Laerzio VII, 120. Ha il loro beneplacito il ritenere, stando alle affermazioni di [...] Zenone, che tutte le aberrazioni siano pari.

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 422. <sup>[I,54,15]</sup> Prendendo impulso da qui, i seguaci di Zenone insegnavano che tutte le aberrazioni sono pari.

\*Frammenti di Cicerone e di Lattanzio in latino

L'insipiente  
*Frammenti n. 225-229*

SVF I, 225

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,54,20]</sup>

SVF I, 226

Diogene Laerzio VII, 32. <Per lo Scettico Cassio> Zenone afferma che tutti coloro che sono non virtuosi sono nemici personali, nemici di guerra, servi, estranei gli uni agli altri; <sup>[I,54,25]</sup> e lo sono anche i genitori dei figli, i fratelli dei fratelli, i familiari dei familiari.

SVF I, 227

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 228

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 453, 26 Mang. <sup>[I,54,30]</sup> Zenone, che si condusse con virtù quant'altri mai, dà una dimostrazione piuttosto elementare del fatto che gli insipienti non hanno eguale diritto di parola a fronte delle persone urbane e civili. Dice infatti: "Se farà un'obiezione al virtuoso, l'insipiente non si metterà a mugugnare? Dunque l'insipiente non ha eguale diritto di parola a fronte del virtuoso".

SVF I, 229

[1] \*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,54,35]</sup>

[2] Filone Alessandrino 'De plantat. Noe' II, p. 176 Wendl. <sup>[I,55,1]</sup> Se è vero che uno non commetterebbe un segreto ad un ubriaco, mentre essi invece si commettono al sapiente; allora ne consegue che la persona urbana e civile non si ubriaca.

§ 8. I doveri intermedi  
*Frammenti n. 230-232*

<sup>[I,55,5]</sup>

SVF I, 230

[1] Diogene Laerzio VII, 107-108. Inoltre essi affermano che ‘doveroso’ è ciò che quando sia effettuato ha una giustificazione ragionevole: per esempio, ciò che consegue all’essere in vita e che pertiene anche a vegetali e ad animali, giacché anche per questi sono contemplati atti doverosi. Il ‘doveroso’ è stato denominato così da Zenone per primo, <sup>[1,55,10]</sup> questa denominazione essendo stata derivata dall’espressione ‘incombere ad alcuni’.

[2] VII, 25. Dicono che <Zenone> sia stato il primo a dargli il nome di ‘doveroso’ e ad avere fatto un discorso a suo riguardo.

[3] Stobeo ‘Eclogae’ II, 7, 8, p. 85, 13 W. Il doveroso è definito così: ‘Ciò che consegue al fatto di essere in vita e che, quando effettuato, ha una giustificazione ragionevole’. In modo opposto si definisce ciò ch’è non doveroso. <sup>[1,55,15]</sup> Questa definizione pertiene anche alle creature sprovviste di ragione, giacché esse pure hanno attività conseguenti alla loro natura. Ma per esse si rende così: ‘Ciò che consegue al fatto di essere in vita’.

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 231

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,55,20]</sup>

SVF I, 232

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,55,25] [1,55,30] [1,55,35] [1,56,1]</sup>

## § 9. Precetti di vita

<sup>[1,56,5]</sup> Precetti vari

*Frammenti n. 233-246*

SVF I, 233

Galeno ‘De cogn. morb.’ 3, V, p. 13 K. E così Zenone ci sollecitava a fare tutto con sicurezza, per essere in grado, <sup>[1,56,10]</sup> di lì a poco, di giustificarcisi davanti ai pedagoghi. Quell’uomo dava il nome di ‘pedagoghi’ alla maggior parte delle persone, poiché esse sono pronte a rimproverare il prossimo anche se nessuno le chiama in causa.

SVF I, 234

Plutarco ‘Quom. quis in virt. sent. prof.’ 12, p. 82f. Guarda anche quale sia il significato dell’affermazione di Zenone. Giacché egli sollecitava ciascuno <sup>[1,56,15]</sup> a prendere consapevolezza del proprio stato di progresso dai sogni che fa. Se cioè nel sonno egli si veda non più godere di qualcosa di vergognoso, né ammettere per sé o effettuare qualcosa di terribile o di assurdo; e invece la parte immaginativa e passionale del suo animo, rasserenata dalla ragione, risalti in bella evidenza tal quale il fondale di un mare in bonaccia e non battuto dal vento.

SVF I, 235

[1] Proclo ad Hesiod. Op. et D. 291. <sup>[1,56,20]</sup> Lo Stoico Zenone scambiava i versi dicendo:

‘Ottimo su tutti è colui che ubbidisce a chi bene parla  
e prode, a sua volta, è colui che da sé tutto capisce’.

e dava così il primo posto all’obbedienza e il secondo alla saggezza.

[2] Diogene Laerzio VII, 25-26. <sup>[1,56,25]</sup> <Dicono anche che Zenone> riscrisse così i versi di Esiodo [(si tratta dei due versi appena citati)]. Giacché chi è capace di ben ascoltare ciò che viene detto e di utilizzarlo, è migliore di colui che da se stesso di tutto si capacita. Infatti, propria di uno è soltanto l’intelligente comprensione mentre l’altro, ben ubbidendo, vi congiunge anche la pratica.

[3] Temistio ‘Orationes’ VIII, p. 108c. A me è assai gradito Zenone di Cizio <sup>[1,56,30]</sup> quando dichiara che l’obbedienza è una virtù più regale della perspicacia, e rialloga l’ordine di importanza dato loro da Esiodo....

[4] XIII, p. 171d. Zenone di Cizio concepiva rettamente che l’obbedienza è più regale della perspicacia.

SVF I, 236

Massimo di Tiro ‘Floril.’ c. 6. <sup>[1,56,35]</sup> L’agricoltore che voglia trarre abbondante e buon frutto dalle piante che coltiva, procura di essere loro giovevole, ne è sollecito <sup>[1,57,1]</sup> in ogni modo e ne ha cura. Ancor di più questo vale per gli uomini, i quali per natura sono grati a coloro che sono loro giovevoli e per natura si industriano soprattutto per uomini di tal fatta. In ciò nulla vi è di strano. Giacché noi pure abbiamo sollecitudine soprattutto di quelle parti del corpo che legittimiamo come più giovevoli <sup>[1,57,5]</sup> per il servizio che ci rendono. Laonde, in modo simile, bisogna essere giovevoli con i fatti e non a parole, a coloro dai quali sollecitiamo di sperimentare un bene. Neppure l’olivo, infatti, va superbo di sé con l’agricoltore che ne ha cura, ma lo persuade ad essere di lui sollecito con il produrre abbondanti e buoni frutti.

SVF I, 237

Stobeo ‘Floril.’ 14, 4. <sup>[1,57,10]</sup>

‘Controlla te stesso, chiunque tu sia, non per ottenere un favore:  
ascolta, elimina la libertà di parola degli adulatori’

SVF I, 238

Stobeo ‘Floril.’ IV, 106. Zenone soleva dire che è ridicolo non prestare attenzione alle prescrizioni di ciascun singolo su come bisogna vivere, <sup>[1,57,15]</sup> come se nessuno lo sapesse; e poi invece infatuarsi della lode di chiunque, come se essa avesse il valore di un verdetto.

SVF I, 239

Ateneo ‘Deipnosoph.’ VI, p. 233b-c. Lo Stoico Zenone appare avere ritenuto indifferenti tutte le altre cose, eccezion fatta per il loro uso legittimo e buono. Egli ha detto di no sia alla scelta e sia alla fuga da tali cose indifferenti, ed ha <sup>[1,57,20]</sup> comunque ingiunto di utilizzare principalmente cose frugali e senza eccessi. In questo modo gli uomini, poiché hanno una disposizione d’animo lontana da paure e da infatuazioni per tutto ciò ch’è indifferente e dunque né bello né brutto, per la maggior parte usano queste cose secondo natura, e s’astengono dalle contrarie per ragionamento e non per paura, giacché non hanno più timore di nulla.

SVF I, 240

Stobeo ‘Floril.’ VI, 20. <sup>[1,57,25]</sup> Zenone accagionava la maggioranza degli esseri umani dicendo: “Pur avendo la potestà di tirar fuori piaceri dai dolori, essi vanno a prenderli dalle cucine”.

SVF I, 241

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, 20, 125 p. 180 St. Parlava bene Zenone quando, a proposito degli Indiani, affermava che avrebbe voluto <sup>[1,57,30]</sup> vedere un Indiano avvolto dalle fiamme piuttosto che imparare tutte le dimostrazioni relative al dolore.

SVF I, 242

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ XIII, p. 565d. Il celebre sapiente Zenone, come lo chiama Antigono di Caristo, presagendo da indovino, com’è verisimile, le vostre vite e il mestiere che vi arrogate, diceva che coloro i quali fraintendono i suoi discorsi e non li capiscono bene, saranno individui sozzi e <sup>[1,58,1]</sup> non liberi. Proprio come i traviati della scuola di Aristippo saranno individui dissoluti e sfrontati.

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,58,5]</sup>

SVF I, 243

Musonio presso Stobeo 'Eclogae' III, 6, 24, p. 289-290 Hense. È dunque ben detto, affermava <Musonio>, quanto diceva Zenone: cioè che ci si deve tagliare i capelli per la stessa ragione per cui bisogna lasciarli crescere, ossia per vivere secondo natura, affinché uno non sia rallentato né infastidito dalla chioma <sup>[I,58,10]</sup> in nessuna attività.

SVF I, 244

Origene 'Contra Celsum' VII, 63, p. 213 K. Quanti vivono secondo la filosofia di Zenone di Cizio avversano l'adulterio [...] giacché esso non è un'azione socievole; ed è contro la natura delle cose, per una creatura logica, rendere adultera una donna già legalmente maritata ad un altro e rovinare la famiglia di un <sup>[I,58,15]</sup> altro uomo.

SVF I, 245

Diogene Laerzio VII, 22. <Zenone> diceva che i giovani devono usare la massima compostezza nell'andatura, nei gesti e negli indumenti. Soleva di continuo proferire i versi di Euripide su Capaneo, la cui vita era tale che:

<sup>[I,58,20]</sup> 'non si pavoneggiava affatto per la sua opulenza  
e non aveva disegni più grandiosi di quelli di un pover'uomo'.

SVF I, 246

Clemente d'Alessandria 'Paedag.' III, 11, 74, p. 296 Pott. Sembra che Zenone di Cizio stia qui delineando la figura di un giovanotto e così la scolpisce. Sia, dice, puro il viso; le ciglia non abbassate e gli occhi <sup>[I,58,25]</sup> né spalcati né socchiusi; il collo non piegato all'indietro; le membra del corpo non rilassate e quelle superiori ben toniche; mente retta nel ragionare, acuta e ritentiva di quanto è detto rettamente; pose e movimenti che nulla concedono alla speranza degli impudenti. Fioriscano in lui <sup>[I,58,30]</sup> il rispetto di sé e degli altri e il contegno maschio; si tenga perciò lungi dalla dissipazione di profumerie, oreficerie, botteghe di lana e di altre botteghe nelle quali, adornati come delle etere e seduti come in postriboli, si usa passare il giorno.

L'amore per i ragazzi  
*Frammenti n. 247-249*

SVF I, 247

Ateneo 'Deipnosoph.' XIII, p. 563e. <Voi siete dei corruttori di ragazzi, in questo soltanto> emuli <sup>[I,58,35]</sup> del vostro fondamento di sapienza, Zenone il Fenicio; il quale non se la fece mai con una donna ma sempre con dei ragazzi, come Antigono di Caristo <sup>[I,59,1]</sup> ha investigato nel suo libro sulla vita di Zenone. Voi infatti blaterate che "bisogna amare non i corpi ma l'animo", proprio voi che andate dicendo che si devono praticare gli amati fino all'età di ventotto anni.

SVF I, 248

Diogene Laerzio VII, 129. Il sapiente proverà trasporto amoroso per quei <sup>[I,59,5]</sup> giovani i quali palesano nel loro aspetto un'attitudine da purosangue per la virtù, come afferma Zenone ne 'La repubblica'.

SVF I, 249

Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 200. E cosa vi è di stupefacente in ciò, laddove anche i filosofi Cini- ci e i seguaci di Zenone di Cizio, di Cleante e di Crisippo affermano che questo (cioè l'omosessualità maschile) <sup>[I,59,10]</sup> è un 'indifferente'?

## Frammenti n. 250-257

SVF I, 250

[1] Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 245. Per esempio, il loro scolarca Zenone nelle 'Diatrìbe', circa l'educazione dei ragazzi dice altre cose simili a queste che seguono: "Metterlo tra le cosce a ragazzi o non ragazzi, a femmine o maschi è né più né meno lo stesso. Giacché si fanno ai ragazzi o ai non ragazzi, <sup>[I,59,15]</sup> alle femmine o ai maschi cose non diverse, ma le stesse identiche cose che si confanno e che sono confacenti".

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 190. E circa l'educazione dei ragazzi, nelle 'Diatrìbe' lo scolarca Zenone entra in particolari di questo genere (seguono le parole del frammento precedente).

SVF I, 251

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 190. E poi di nuovo. "L'hai messo tra le cosce <sup>[I,59,20]</sup> del tuo amato?" "Io no" "E non smaniavi forse di metterlo?" "Tantissimo" "Smaniavi che egli si prestasse a te ma hai avuto paura di intimarglielo?" "Per Zeus!" "Ma glielo intimasti?" "Assolutamente sì" "E però lui non ti ha fatto il servizio?" "Ecco, no".

SVF I, 252

Plutarco 'Quaest. Conviv.' III, 6, 1, p. 653e. Quanto a me, <sup>[I,59,25]</sup> per il cane, io vorrei -diceva- che, da parte di Zenone, al metterlo fra le cosce fosse stato assegnato un posto in qualche convito o festino piuttosto che in una compilazione di tale industriosità come 'La repubblica'.

SVF I, 253

Epifanio 'Adv. haereses' III, 36 (DDG p.592). Zenone di Cizio, lo Stoico, diceva .... che è d'uopo buttarre i morti in pasto agli animali <sup>[I,59,30]</sup> oppure nel fuoco; e usare dei ragazzi amati senza impedimenti.

SVF I, 254

[1] Teofilo 'Ad Autolyicum' III, 5, p. 119c. Cosa te ne pare dei giudizi che i libri di Zenone o di Diogene o di Cleante abbracciano; libri che insegnano il cannibalismo, che i figli lesseranno e ingeriranno le carni dei loro padri e, se uno decidesse di non farlo oppure decidesse di scaraventare via un membro di questo <sup>[I,59,35]</sup> fiero pasto, a divorare chi si rifiuta di mangiare?

[2] Diogene Laerzio VII, 121. .... <e che il virtuoso> in certe circostanze gusterà carne umana.

[3] VII, 188. Nel libro 'Sul giusto', <sup>[I,60,1]</sup> per un migliaio di righe <Crisippo> intima di divorare i morti.

SVF I, 255

Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 206. Zenone non rifiuta la masturbazione, <sup>[I,60,5]</sup> che per noi è invece una pratica deprecabile.

SVF I, 256

[1] Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 246. Circa il sacrosanto rispetto verso i genitori, lo stesso uomo <ossia Zenone> afferma che nella vicenda di Giocasta e di Edipo non sarebbe da considerarsi una cosa terribile il massaggiare la propria madre. Se, infatti, Edipo avesse massaggiato con le mani Giocasta, poiché ella s'era indebolita in qualche altra parte del corpo, e ciò le fosse stato di giovamento, <sup>[I,60,10]</sup> nulla di vergognoso avrebbe commesso. Se invece Edipo, massaggiando altre parti del corpo di sua madre, la allietta poiché ne fa cessare le doglianze e ne fa nascere figli di razza, allora questo è ritenuto vergognoso.

[2] 'Adv. Math.' XI, 191. Zenone, dopo avere proposto ed investigato la vicenda di Giocasta e di Edipo, afferma che non vi era nulla di terribile nel massaggiare la madre. Infatti, se Edipo le avesse recato giovamento massaggiandole con le mani il corpo che si era indebolito, <sup>[I,60,15]</sup> nulla di vergognoso avrebbe commesso. Se invece egli la massaggia con un'altra parte di sé, grazie alla quale trova che ne fa cessare le doglianze facendone pure nascere dei figli di razza, cosa vi sarebbe in ciò di vergognoso?

[3] ‘Pyrrh. Hypot.’ III, 205. Ma anche Zenone di Cizio afferma che non è assurdo massaggiare il sesso della madre con il proprio sesso, appunto come nessuno direbbe che è vizioso massaggiare <sup>[1,60,20]</sup> con la mano un'altra parte del suo corpo.

SVF I, 257

Diogene Laerzio VII, 33. <Zenone> intima che uomini e donne usino il medesimo vestito e che nessun pezzo del corpo debba essere tenuto celato.

Sulla morte in armonia con la ragione

*Frammento n. 258*

SVF I, 258

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[1,60,25]</sup>

La Costituzione politica

*Frammenti n. 259-271*

SVF I, 259

Diogene Laerzio VII, 32. Alcuni poi, <tra i quali i discepoli di Cassio lo Scettico>, accusano Zenone per molte sue affermazioni. In primo luogo perché, all'inizio della sua ‘Repubblica’, egli dichiara improficua l'educazione enciclopedica.

SVF I, 260

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034f. <sup>[1,60,30]</sup> Dopo avere prospettato interrogativamente questo ragionamento, <Zenone> scrisse contro ‘La repubblica’ di Platone....

SVF I, 261

Plutarco ‘Vita Lycurg.’ XXXI. Anche Platone prese a riferimento <sup>[1,60,35]</sup> questa ipotesi di costituzione politica, e così fecero Diogene, Zenone e tutti quanti sono lodati per avere messo mano a dire qualcosa al riguardo, benché essi abbiano lasciato dietro di sé soltanto lettere e discorsi.

SVF I, 262

[1] Plutarco ‘De Alex. virt.’ p. 329a. La molto ammirata <sup>[1,61,1]</sup> ‘Repubblica’ di Zenone, il fondatore della scuola Stoica, ha per scopo quest'unico obiettivo capitale, cioè che noi ci amministriamo né per Stati né per Popoli ciascuno definito da principi di giustizia propri, ma perché riteniamo tutti gli uomini nostri compaesani e concittadini e vi sia una sola ordinata convivenza, <sup>[1,61,5]</sup> come accade nel caso di una moltitudine di persone che vivono associate e che insieme si nutrono di una legge comune. Questo Zenone scrisse, dando così forma al sogno ad occhi aperti o al disegno astratto di un buon governo filosofico e della sua costituzione politica.

[2] ‘De Stoic. rep.’ p. 1033b. Capita pertanto che molto sia stato scritto proprio da Zenone, pur nella sua concisione .... sulla costituzione politica, sull'essere comandati e sul comandare, sull'amministrare la giustizia, sul parlare in pubblico.

[3] Giovanni Crisostomo ‘Hom.’ I in Matth. 4. <sup>[1,61,10]</sup> Non come Platone, il quale compose quella risibile ‘Repubblica’; non come Zenone né come chi altro scrisse una costituzione politica ed ha composto leggi.

SVF I, 263

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ XIII, p. 561c. Ponziano diceva che Zenone di Cizio concepiva Eros come il dio dell’amicizia e della libertà, ed inoltre come apprestatore di concordia e di null’altro. Perciò nella sua <sup>[I,61,15]</sup> ‘Repubblica’ Zenone affermava: “Eros è un dio che esiste per cooperare alla salvezza della città”.

[2] Allora non era invero questo l’obiettivo capitale di Licurgo, ossia di lasciare la sua città a capo di molte altre bensì, poiché riteneva legittimamente che come nella vita di un uomo solo anche nella vita di un intero Stato <sup>[I,61,20]</sup> la felicità si ingenera a partire dalla virtù e dalla concordia al proprio interno, quello di prescrivere e di conciliare ogni sua disposizione al fine che essi (gli Spartani), una volta diventati liberi, autosufficienti e temperanti, continuassero a rimanere tali per il maggior tempo possibile. Anche Platone prese a riferimento questa ipotesi di costituzione politica, e così fecero Diogene, Zenone.

#### SVF I, 264

[1] Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ V, 12, 76, p. 691 Pott. <sup>[I,61,25]</sup> Zenone, il costruttore della scuola Stoica, nel suo libro ‘La repubblica’ sostiene che non bisogna fare né templi né simulacri, giacché nessuno di essi è una struttura degna degli dei. E non ebbe paura di scriverlo con le parole seguenti: “Non bisognerà affatto edificare sacrari, giacché è d’uopo legittimare l’idea che un sacrario di poco valore e <sup>[I,61,30]</sup> santità è nulla; e che nulla di gran valore e santità è opera di muratori e di artigiani”.

[2] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034b. È giudizio di Zenone quello di non edificare sacrari degli dei. Un sacrario è infatti cosa di poco valore e santità poiché nessuna opera di muratori e di artigiani è di gran valore.

[3] Teodoreto ‘Graec. affect. cur.’ III, 74, p. 89, 7 Ra. <sup>[I,61,35]</sup> Notando ciò, nel suo libro ‘La repubblica’ Zenone di Cizio vieta anche di edificare templi e fare simulacri lignei, giacché afferma che nessuna di queste <sup>[I,62,1]</sup> strutture è degna degli dei.

[4] Epifanio ‘Adv. haeres.’ III, 36. Lo Stoico Zenone di Cizio affermava che non bisogna edificare sacrari agli dei.

#### SVF I, 265

Origene ‘Contra Celsum’ I, 5, Vol. I, p. 59, 3 K. Addizioneremo anche noi che Zenone di Cizio nella sua ‘Repubblica’ <sup>[I,62,5]</sup> afferma: “Non bisognerà affatto edificare sacrari, giacché è d’uopo legittimare l’idea che un sacrario è nulla; e che nulla di gran valore e santità è opera di muratori e di artigiani”.

#### SVF I, 266

Stobeo ‘Floril.’ 43, 88 Mein. Zenone soleva affermare che le città si devono abbellire non con doni votivi ma con le virtù degli abitanti.

#### SVF I, 267

Cassio ‘Scettico’ presso Diogene Laerzio VII, 33. <sup>[I,62,10]</sup> <Alcuni rimproverano a Zenone> di nutrire per duecento righe il giudizio che non si debbano edificare nelle città sacrari, tribunali e ginnasi.

#### SVF I, 268

Diogene Laerzio VII, 33. <Alcuni rimproverano a Zenone> di avere scritto così circa la moneta: “Bisogna pensare di battere moneta né a scopo di cambio <sup>[I,62,15]</sup> né di viaggi all’estero”.

#### SVF I, 269

[1] Diogene Laerzio VII, 131. Ha il beneplacito degli Stoici il pensiero che presso i sapienti le donne debbano essere comuni, di modo che l’uomo saggio che capita possa avere relazioni con la donna saggia che capita, come afferma Zenone ne ‘La repubblica’.

[2] VII, 33. <Alcuni rimproverano Zenone> perché egli, similmente a Platone, nella ‘Repubblica’ nutre il giudizio che le donne debbano essere comuni.

#### SVF I, 270

Diogene Laerzio VII, 121. <sup>[I,62,20]</sup> <Il saggio> si sposerà, come afferma Zenone nella sua ‘Repubblica’ e farà dei figli.

SVF I, 271

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[1,62,25]</sup>

§ 10. Cratete, Omero, Esiodo  
*Frammenti n. 272-276*

SVF I, 272

Diogene Laerzio VI, 91. Nelle sue ‘Sentenze’, Zenone di Cizio afferma che una volta Cratete, con tutta noncuranza, appiccò <sup>[1,62,30]</sup> un vello di pecora al mantello.

SVF I, 273

Stobeo ‘Floril.’ 95, 21 Mein. Zenone raccontava che una volta Cratete, seduto nella bottega di un calzolaio, leggeva il ‘Protrettico’ di Aristotele, libro che questi scrisse per Temisone, re di Cipro, asserendo che nessuno possedeva più beni di lui per vivere da filosofo, giacché era ricchissimo di denaro <sup>[1,63,1]</sup> da prodigare a questo scopo ed era inoltre un uomo di fama. Zenone raccontava anche che il calzolaio, mentre Cratete leggeva ad alta voce, prestava attenzione alle sue parole e intanto continuava a cucire. Allora Cratete ad un certo punto disse: “Ritengo, caro Filisco, che scriverò io un ‘Protrettico’ per te, giacché vedo che, per vivere da filosofo, tu possiedi beni maggiori di quelli di cui <sup>[1,63,5]</sup> scrisse Aristotele”.

SVF I, 274

Dione Crisostomo ‘Orat.’ LIII, 4-5. Anche il filosofo Zenone ha scritto sull’Iliade, sull’Odissea e intorno al Margite; ed a lui sembra che quest’ultimo poema sia il parto di un Omero più giovane, che mette alla prova la sua attitudine naturale alla poesia. Zenone nulla denigra <sup>[1,63,10]</sup> di Omero, benché nel contempo esponga ed insegni che Omero ha scritto alcune cose secondo opinione ed altre secondo verità, affinché non appaia che egli si contraddica nel caso di certe vicende che sembrano narrate in modo opposto. Questo discorso, ossia che alcune vicende sono state narrate dal poeta secondo opinione e altre secondo verità, fu fatto per primo da Antistene. Ma questi non lo elaborò, mentre Zenone lo rese <sup>[1,63,15]</sup> manifesto in tutti i suoi particolari.

SVF I, 275

[1] Strabone ‘Geografia’ I, p. 41. Molte cose sono state dette circa gli Erembi, e più plausibili sono coloro che legittimano l’idea che si parli degli Arabi. Anche il nostro Zenone scrive così: “Giunsi tra gli Etiopi, i Sidonii e gli Arabi”. Non è dunque necessario cambiare questa grafia, che è antica....

[2] VII, p. 299. <sup>[1,63,20]</sup> Se non bisogna prestare attenzione al filosofo Zenone quando scrive...

[3] XVI, p. 784. Piuttosto la ricerca concerne gli Erembi, sia che si debba sottintendere che essi sono i Trogloditi [...] sia che essi sono gli Arabi. Il nostro Zenone riscrive così: “.... Sidoni e Arabi”.

SVF I, 276

Diogene Laerzio VIII, 48. <sup>[1,63,25]</sup> <Si dice che Pitagora> sia stato il primo a chiamare il cielo ‘cosmo’ e la terra ‘sferica’. Ma per Teofrasto il primo fu Parmenide, e per Zenone il primo fu Esiodo.

Sentenze di Zenone  
*Frammenti n. 277-332*

SVF I, 277

[1] Plutarco ‘De cap. ex inim. utilit.’ p. 87a. Quando Zenone seppe che la nave della quale era armatore aveva fatto naufragio, disse: “Fai proprio bene, o fortuna, <sup>[I,63,30]</sup> a spingerci tutti insieme verso il mantello <del filosofo>”.

[2] ‘De tranq. animi’ p. 467d. <sup>[I,64,1]</sup> A Zenone di Cizio rimaneva una sola nave da carico, e quando egli venne a sapere che essa, sommersa dai flutti, aveva perso il carico, disse: “Fai proprio bene, o fortuna, a spingerci tutti insieme verso il mantello <del filosofo>”.

[3] ‘De exilio’ p. 603d. Quando Zenone venne a sapere che l’unica nave che gli rimaneva era stata ingoiata dal mare con tutto il carico, disse: “Fai proprio bene, o fortuna, a spingerci tutti insieme verso il mantello e la vita del filosofo”.

[4] Diogene Laerzio VII, 5. <sup>[I,64,5]</sup> Altri sostengono invece che egli dimorasse ad Atene quando udì del naufragio e che dicesse: “La fortuna fa proprio bene a spingerci di forza alla vita filosofica”.

\*Frammento di Seneca in latino

SVF I, 278

Diogene Laerzio VII, 24. <sup>[I,64,10]</sup> Apollonio di Tiro afferma che quando Cratete cercava di trascinarlo via da Stilpone tirandolo per il manto, Zenone disse: “O Cratete, la presa destra dei filosofi è quella che avviene attraverso le orecchie. Trascinami dunque per le orecchie, persuadendomi. Ma se mi usi violenza, il corpo sarà con te ma l’animo sarà con Stilpone”.

SVF I, 279

Diogene Laerzio VII, 25. <sup>[I,64,15]</sup> Al dialettico che gli mostrava come nel ragionamento del ‘Mietitore’ siano contenute sette idee di dialettica, chiese quante dracme intendeva farsi pagare per compenso. E quando udì che egli ne voleva cento, gliene diede duecento.

SVF I, 280

[1] Plutarco ‘De prof. in virt.’ p. 78e. Vedendo che <sup>[I,64,20]</sup> Teofrasto era ammirato per avere molti discepoli, Zenone soleva dire: “Il suo coro è più grande, ma il mio è più armonioso”.

[2] ‘De se ipsum citra invid. laud.’ p. 545f. A proposito dello stuolo di discepoli di Teofrasto, Zenone soleva dire così: “Il suo coro è più grande, ma il mio è più armonioso”.

SVF I, 281

‘Gnomologium Vaticanum’ 275, p. 113 Sternb. <sup>[I,64,25]</sup> Poiché alcuni asserivano che egli diceva cose contrarie all’opinione comune, il filosofo Zenone replicò: “Ma non contrarie alla legge <della ragione>”.

SVF I, 282

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 5, p. 288 M. A coloro che lo redarguivano perché portava alla bocca ogni <sup>[I,64,30]</sup> sorta di ricerche, Zenone disse: “Ma non tutte le ingoio”.

SVF I, 283

Diogene Laerzio VII, 24. Quando gli fu domandato come si comportava davanti all’ingiuria, <Zenone> disse: “Proprio come quando un ambasciatore venisse inviato via senza risposta”.

SVF I, 284

[1] Diogene Laerzio VII, 24. Poiché durante un convito se ne giaceva reclinato in silenzio, <sup>[I,64,35]</sup> gliene fu chiesta la causa. A chi gli faceva di ciò una colpa, <Zenone> disse allora di annunciare al re che era lì presente qualcuno che conosceva la scienza del tacere. Coloro che gli avevano posto la domanda erano ambasciatori giunti da parte di Tolomeo e che volevano apprendere <sup>[I,65,1]</sup> cosa dovessero dire di lui al re.

[2] Stobeo ‘Floril.’ 33, 10 (Vol. I, p. 680 Hense). Avendo Antigono mandato degli ambasciatori ad Atene, Zenone, insieme ad altri filosofi, fu da loro invitato a pranzo. E mentre gli altri, tra una bevuta e l’altra, avevano fretta di sfoggiare il loro possesso del sapere, lui invece taceva. <sup>[I,65,5]</sup> Quando gli ambasciatori ricercarono cosa dovessero annunciare da parte sua ad Antigono, Zenone disse: “Proprio quello che scorgete”. La parola è infatti di tutte le cose la più difficile da dominare.

[3] Plutarco ‘De garrulitate’ p. 504a. Ad Atene, un tale che teneva a banchetto degli ambasciatori reali si fece un punto d’onore di riunire nello stesso luogo insieme a loro, visto che trattavano affari seri, anche dei filosofi. Mentre gli ospiti si davano segni di amicizia, scambiavano brindisi e gli altri filosofi colloquiavano e davano il loro contributo alla generale conversazione, <sup>[1,65,10]</sup> Zenone se ne stava quieto e zitto. “E da parte tua, o Zenone” chiesero gli ambasciatori “cos’è d’uopo che noi riferiamo al re?” “Null’altro” rispose Zenone “se non che ad Atene c’è un anziano signore che è capace, tra una bevuta e l’altra, di tacere”.

SVF I, 285

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ II, p. 55f. <sup>[1,65,15]</sup> Perciò Zenone di Cizio, pur essendo burbero e rancoroso con i conoscenti, soprattutto quando trincava del vino diventava piacevole e blando. A coloro che cercavano di sapere il perché della sua differenza di modi, Zenone diceva di sperimentare quello che sperimentano i lupini. Anch’essi, infatti, sono amarissimi prima di essere ammoliti in acqua e invece, dopo essere stati abbeverati, diventano dolci e gradevolissimi.

[2] Galeno ‘De mort. animi’ 3, IV, p. 777 K. <sup>[1,65,20]</sup> Zenone, come raccontano, soleva dire che come gli amari lupini diventano dolci se inumiditi in acqua, così anche lui era disposto dal vino.

[3] Eustazio ‘In Homeri Odys.’ XXI, v. 293, p.1910, 42 segg. (II, p. 261 Bekker). Dicono dunque che Zenone, pur essendo altrimenti burbero con coloro coi quali aveva consuetudine, purtuttavia <sup>[1,65,25]</sup> se tracannasse un po’ più di vino diventava piacevole e blando, e asseriva di sperimentare la stessa cosa dei lupini, i quali sono più amari prima di essere ammoliti in acqua e invece, dopo essere stati abbeverati diventano dolci e più gradevoli.

[4] Diogene Laerzio VII, 26. Dicono poi che alla domanda sul perché, pur essendo austero, indulgesse nel bere, egli rispose: “Anche i lupini, pur essendo amari, s’addolciscono se bagnati”.

SVF I, 286

Diogene Laerzio VII, 17. <sup>[1,65,30]</sup> Mentre si trovava in uno stato di eccitazione sessuale per Cremonide, accanto al quale si era seduto assieme a Cleante, Zenone s’alzò in piedi. Ed a Cleante che ne rimase stupito disse: “Ascolto i buoni medici: il rimedio più possente per i nostri organi turgidi è quietarsi”.

SVF I, 287

Musonio ‘De victu’ presso Stobeo ‘Eclogae’ III, 17, 42, p. 506 Hense. <sup>[1,65,35]</sup> Zenone di Cizio reputava di non doversi accostare ad un cibo raffinato neppure da malato, e poiché il medico che lo curava gli intimava di mangiare una colombella, se ne astenne e gli disse: “Curami come curi lo schiavo Manes”. Con ciò egli sollecitava, io credo, che nella sua cura non ci fosse alcun cibo più delicato di quello previsto per un qualunque schiavo ammalato.

SVF I, 288

[1] Diogene Laerzio VII, 28. <sup>[1,66,1]</sup> La sua morte avvenne così. Mentre andava via da scuola incespicò e si ruppe un dito. Batté allora la terra con la mano e pronunciò quel verso della ‘Niobe’:

‘Vengo, perché mi chiami gridando?’

e, <sup>[1,66,5]</sup> soffocato il grido, morì all’istante.

[2] Stobeo ‘Floril.’ VII, 44 (Vol. I, p. 321 Hense). Zenone, quand’era già vecchio, incespicò, cadde a terra ed esclamò: “Vengo, perché mi chiami gridando?”. Ed entrato in casa, si trasse fuor di vita.

[3] Luciano ‘Macrobioi’ 19. Zenone, [...] si racconta che mentre entrava nell’assemblea incespicò ed esclamò: “Perché mi chiami con alte grida?” <sup>[1,66,10]</sup> Poi rincasò e pose fine alla sua vita astenendosi dal cibo.

SVF I, 289

Eliano ‘Varia Historia’ IX, 26. Il re Antigono soleva trattare Zenone di Cizio con grande rispetto e premura. Una volta, riempito oltre il limite di vino, sopraggiunse a far baldoria da Zenone, e mentre lo

baciava e lo abbracciava lo sollecitò ad ingiungergli di fare qualcosa, giurando e spergiurando <sup>[1,66,15]</sup> con giovanile baldanza che avrebbe esaudito la sua richiesta. Allora Zenone gli disse: “Va fuori a vomitare”; contestando in questo modo insieme solenne e disinteressato la sua ubriachezza e risparmiandogli di crepare per l’eccesso di vino.

SVF I, 290

Ateneo ‘Deipnosoph.’ VIII, p. 345c. Secondo quanto racconta Antigono di Caristo nella sua ‘Vita di Zenone’, questo fu il comportamento di Zenone di Cizio, il costruttore della scuola Stoica, nei confronti dell’ingordo mangione con il quale conviveva da parecchio tempo. <sup>[1,66,20]</sup> Accadde per caso che, senza che fosse preparato altro, fosse servito in tavola un grosso pesce e che Zenone, preso tutto intero dal piatto di portata, si mettesse a divorarlo tal qual’era. Al mangione che gli lanciava terribili sguardi, Zenone allora disse: “Cosa credi dunque che sperimentino i tuoi conviventi, se tu non sei capace di sopportare per un giorno solo <sup>[1,66,25]</sup> la mia ingordigia?”.

SVF I, 291

Ateneo ‘Deipnosoph.’ V, p. 186d. Non appena fu servito in tavola un pesce, immediatamente uno degli ingordi mangioni presenti ne rase via la parte superiore. Allora Zenone rigirò il pesce e fece anche lui la stessa cosa soggiungendo:

‘e Ino finì il lavoro dall’altra parte’.

<sup>[1,66,30]</sup>

SVF I, 292

Diogene Laerzio VII, 17. Durante un simposio, due invitati giacevano uno un po’ più in alto dell’altro; e quello accanto a Zenone infastidiva quello più in basso a colpi di piede. Allora Zenone gli diede una ginocchiata. Costui si rivoltò <e Zenone gli disse>: “Cosa credi che stia sperimentando quello che giace sotto di te?”

SVF I, 293

Diogene Laerzio VII, 16-17. <sup>[1,66,35]</sup> Per esempio, ciò che egli disse una volta a proposito di un tale tutto imbellettato. Giacché costui si peritava ad oltrepassare un canaletto, <Zenone> disse: “Giustamente costui guarda con sospetto il fango, poiché non vi è modo di rispecchiarsi in esso”.

SVF I, 294

Stobeo ‘Floril.’ 15, 12 (Vol. I, p. 479 Hense). <sup>[1,67,1]</sup> A quanti si giustificano per la loro dissolutezza e affermano di spendere soltanto qualcosa’ del molto che rimane, <Zenone> soleva dire: “Allora forse voi perdonerete anche i cuochi, se diranno di avere fatto pietanze salatissime perché avevano <sup>[1,67,5]</sup> a disposizione quantità enormi di sale?”.

SVF I, 295

Diogene Laerzio VII, 18. Di un tale che era amante di ragazzotti, <Zenone> diceva che né questi hanno buon senso né gli insegnanti che passano tutto il tempo in affari coi ragazzotti.

SVF I, 296

Diogene Laerzio VII, 17. Quando un certo Cinico, dopo avere detto che non aveva più olio <sup>[1,67,10]</sup> nella sua fiaschetta, andò oltre e gliene chiese, <Zenone> gli rispose che non glielo avrebbe dato. Partendosene quello, Zenone gli intimò di analizzare chi dei due avesse minore rispetto di sé e degli altri.

SVF I, 297

Origene ‘Contra Celsum’ VIII, 35, p. 768. A chi affermava: “Possa io andare in malora se non mi vendicherò di te”; <Zenone> diceva: “Io invece, se non ti acquisirò come amico”.

SVF I, 298

Diogene Laerzio VII, 23. <sup>[1,67,15]</sup> Si racconta che un servo veniva frustato per un furto. Il servo diceva: “Era mio destino rubare”. E Zenone a lui: “Anche essere scorticato”.

SVF I, 299

Plutarco ‘De virtute morali’ p. 443a. Eppure raccontano che anche Zenone, mentre saliva al teatro dove Amebeo cantava suonando la cetra, dicesse ai suoi discepoli: “Andiamo a decifrare quale accordo armonioso di suono e di canto rilascino budella e nervi, <sup>[1,67,20]</sup> legno e osso, quando partecipano di ragione, di numero e di ordine”.

SVF I, 300

Stobeo ‘Floril.’ 36, 26 (Vol. I, p. 696 Hense). Zenone era dell’avviso che dei discepoli alcuni amano il ragionamento filosofico, altri invece il chiacchiericcio filosofico.

SVF I, 301

Diogene Laerzio VII, 37. Cleante di Asso, quello che era assimilato alle <sup>[1,67,25]</sup> tavolette per scrivere ricoperte di cera dura, sulle quali si scrive appena appena ma che serbano a dovere gli scritti.

SVF I, 302

Diogene Laerzio VII, 18. Poiché il suo discepolo Aristone faceva molte volte discorsi sconci ed alcune volte pure in modo precipitoso e sfrontato, Zenone soleva dire: “È impossibile che tuo padre ti abbia generato se non quand’era ubriaco”. <sup>[1,67,30]</sup> Laonde, essendo lui di poche parole, soprannominò Aristone ‘il garrulo’.

SVF I, 303

Diogene Laerzio VII, 23. Quando Dionisio il Ritrattatore gli chiese perché correggesse tutti gli altri meno che lui soltanto, <Zenone> rispose: “Perché non ho fiducia in te”.

SVF I, 304

[1] Stobeo ‘Floril.’ 36, 23 (Vol. I, p. 696 Hense). <sup>[1,67,35]</sup> Nell’Accademia, un certo giovanotto disquisiva da stolto sui mestieri. Al che Zenone gli disse: “Se tu disquisirai senza avere prima fatto macerare la lingua nella mente, ebbene stonerai ancora di più nei tuoi discorsi”.

[2] Plutarco ‘Vita Phoc.’ V. <sup>[1,68,1]</sup> Zenone soleva dire che il filosofo deve proferire la parola dopo averla immersa nella mente.

[3] ‘Suida’ s.v. ‘*Aristoteles*’ ....Intingendo la penna nella mente.

SVF I, 305

Diogene Laerzio VII, 19. Un tale affermava di non gradire la maggior parte <sup>[1,68,5]</sup> delle opere di Antistene. Allora Zenone gli fece menzione del trattato di Antistene su Sofocle e gli chiese se a suo parere esso contenesse anche qualcosa di buono. Poiché quel tale rispose di non saperlo, Zenone gli replicò: “Dunque, se qualcosa è stato detto male da Antistene tu non ti vergogni di selezionarlo e di rammentarlo, mentre se invece Antistene dice qualcosa di buono non progetti di rattenerlo?”.

SVF I, 306

Diogene Laerzio VII, 20. <sup>[1,68,10]</sup> Quando un tale gli disse, a proposito di Polemone, che questi aveva proposto un argomento e poi invece aveva parlato d’altro, Zenone s’accigliò e gli chiese: “Ma quanto ti hanno soddisfatto le cose che ti sono state date?”.

SVF I, 307

[1] Diogene Laerzio VII, 21. E faceva menzione di quelle parole di Cafisia il quale, quando uno dei suoi discepoli s’applicò a suonare forte, lo bacchettò dicendogli <sup>[1,68,15]</sup> che il bene non sta nel grande, ma che nel bene sta il grande.

[2] Ateneo 'Deipnosoph.' XIV, 629a. Non parlò male il flautista Cafisia il quale, quando uno dei suoi discepoli s'applicò a suonare forte il flauto e studiava come riuscirci, lo bacchettò dicendogli che il bene non sta nel grande, ma che nel bene sta il grande..

SVF I, 308

Diogene Laerzio VII, 20. <sup>[I,68,20]</sup> Come se fossero eccellenti opere artigianali, alle frasi ben tornite non bisogna lasciar spazio d'essere osservate con ammirazione. Al contrario, l'ascoltatore deve disporsi verso ciò che sente dire in modo da non avere neppure il tempo di prenderne nota.  
<sup>[I,68,25]</sup>

SVF I, 309

Diogene Laerzio VII, 22. Non bisogna far diventare memorabili le voci e le parole. Bisogna invece che la mente si impegni circa la nostra disposizione della loro utilità, non come se si trattasse di un cibo già cotto e imbandito.

SVF I, 310

[1] Stobeo 'Floril.' 36, 19 (Vol. I, p. 694 Hense). Ad un tale che voleva <sup>[I,68,30]</sup> più cianciare che ascoltare, Zenone disse: "Giovanotto, la natura ci ha dotato di una sola lingua e di due orecchie affinché noi ascoltiamo il doppio di quanto parliamo".

[2] Diogene Laerzio VII, 23. Ad un adolescente chiacchierone, disse: "Per questo abbiamo due orecchie e una sola bocca: per ascoltare di più e parlare di meno".

[3] Plutarco 'De garrulitate' p. 502c. <sup>[I,68,35]</sup> L'impotenza a tacere è infatti una sordità per scelta propria degli uomini i quali, io credo, <sup>[I,69,1]</sup> biasimano <la natura> perché hanno una sola lingua e due orecchie.

[4] 'De recta rat. aud.' p. 39b. Per lodare Epaminonda, Spintaro diceva che non è facile incontrare un altro uomo che conoscesse di più e che pronunciasse meno parole. E si dice che la natura dia due orecchie <sup>[I,69,5]</sup> e una sola lingua come se a ciascuno di noi giovasse meno parlare che ascoltare.

SVF I, 311

Diogene Laerzio VII, 21. Se un giovanotto cianciava molto, <Zenone> soleva dirgli: "Le tue orecchie ti sono confluite nella lingua".

SVF I, 312

Stobeo 'Floril.' 57, 12. Zenone, il filosofo Stoico, vedendo uno dei suoi conoscenti tratto fuor di sé dalla selvatichezza, gli disse: "Se tu non manderai lei in malora, <sup>[I,69,10]</sup> lei manderà in malora te".

SVF I, 313

Plutarco 'De vit. pud.' p. 534a. Un fatto di Zenone. Zenone incontrò un certo giovanotto della sua cerchia consueta, il quale incedeva quieto quieto lungo le mura. Informato che egli stava fuggendo un amico che lo sollecitava a testimoniare il falso in suo favore, Zenone così lo apostrofò: "Scempio! Che vai dicendo? Quello non ha temuto e non si vergogna di operare da scriteriato e da ingiusto nei tuoi confronti, <sup>[I,69,15]</sup> e tu invece non hai il coraggio di metterlo sotto in difesa della giustizia?"

SVF I, 314

Diogene Laerzio VII, 19. Quando un adolescente gli prospettò interrogativamente un quesito troppo indiscreto per la sua età, Zenone lo fece appressare ad uno specchio e gli ingiunse di guardarvi dentro. Dopodiché gli domandò se gli sembrava che <sup>[I,69,20]</sup> siffatti quesiti fossero acconci ad una vista siffatta.

SVF I, 315

Diogene Laerzio VII, 21. Se un giovanotto disquisiva con troppa sfrontatezza, Zenone gli diceva: "Giovincello, non oserei dirti quello che mi sta saltando in testa".

SVF I, 316

Diogene Laerzio VII, 21. Al bel ragazzo il quale sosteneva che secondo lui il sapiente mai sarà un amante, Zenone diceva: “Infatti nulla mai sarà più meschino <sup>[I,69,25]</sup> di voi, bei ragazzi”.

SVF I, 317

Diogene Laerzio VII, 22. Soleva asserire che la cosa di tutte meno confacente è la vanità, e soprattutto quella dei giovani.

SVF I, 318

Diogene Laerzio VII, 23. Ad un tale che si era frizionato con olio odoroso, Zenone chiese: “Chi è che puzza di donna?”.

SVF I, 319

Stobeeo ‘Eclgae’ II, 31, 81, p. 215, 13 W. <sup>[I,69,30]</sup> Interrogato su come un giovane qualunque potesse aberrare il minimo possibile, Zenone rispose: “Tenendo davanti agli occhi coloro che più onora e di fronte ai quali più si vergogna”.

SVF I, 320

Diogene Laerzio VII, 23. Osservando che lo schiavetto di uno dei suoi conoscenti <sup>[I,69,35]</sup> era coperto di lividi, gli disse: “Vedo le tracce del tuo rancore”.

SVF I, 321

Diogene Laerzio VII, 23. <Zenone> soleva dire che nulla è, più della presunzione, estraneo all’apprensione delle scienze.

SVF I, 322

Gnomologium Monacense 198. <sup>[I,70,1]</sup> Zenone soleva dire che la visione prende la luce dall’aria e l’animo, invece, prende la luce dalle nozioni certe.

SVF I, 323

[1] Stobeeo ‘Floril.’ 98, 68 Mein. Zenone diceva che di nulla noi <sup>[I,70,5]</sup> siamo così poveri come del tempo. Ed in effetti breve è la vita, l’arte invece lunga da apprendere, soprattutto l’arte capace di medicare le malattie dell’animo.

[2] Diogene Laerzio VII, 23. Di nulla noi siamo così carenti come del tempo.

SVF I, 324

[1] Gnomologium Monacense 197. Proprio Zenone, interrogato su cosa sia un amico, rispose: “Un altro tal quale io sono”.

[2] Diogene Laerzio VII, 23. Interrogato su <sup>[I,70,10]</sup> cosa sia un amico, Zenone rispose: “Un altro io”.

SVF I, 325

Diogene Laerzio VII, 26. Lo stare bene è per poco, ma è invero non poca cosa.

SVF I, 326

Massimo Confessore ‘Semones’ XXIV, I, p. 450 Boissonnade. <sup>[I,70,15]</sup> Di Zenone. Vivi, o uomo, non soltanto per mangiare e per bere, ma per far uso della vita al fine di vivere bene.

SVF I, 327

Diogene Laerzio VII, 20. Zenone diceva che chi dialoga a tono deve, come fanno gli attori, tenere piena la voce e la sua forza <sup>[I,70,20]</sup> senza però spalancare la bocca; il che invece fanno coloro che cianciano sostenendo molte cose che sono però impossibili.

SVF I, 328

Diogene Laerzio VII, 20. Poiché un tale asseriva che le argomentazioni logiche dei filosofi gli parevano stringate, Zenone gli rispose: “Tu dici il vero. E devono essere brevi, se possibile, anche le loro sillabe”.

SVF I, 329

Diogene Laerzio VII, 26. <sup>[1,70,25]</sup> Zenone affermava che è meglio andare sul lubrico con i piedi che con la lingua.

SVF I, 330

Diogene Laerzio VII, 23. Zenone chiamò ‘fiore’ l’avvenenza della voce; <sup>[1,70,30]</sup> ma secondo altri chiamò ‘la voce’ fiore dell’avvenenza.

SVF I, 331

Diogene Laerzio VII, 21. <sup>[1,70,35]</sup> Zenone soleva ripetere che la maggior parte dei filosofi è, quanto a molte cose, gente stolidi; e, quanto a cose piccole e fortuite, gente incolta.

SVF I, 332

*Frammento spurio, erroneamente attribuito a Zenone, e del quale pertanto si omette la traduzione.* <sup>[1,71,1]</sup>

## APPENDICE

### \*Frammenti di Zenone riferiti ai singoli libri

*Questa Appendice, contenuta nelle pagine 71 (parte) e 72 del Volume I, contiene la nuda lista dei titoli delle opere di Zenone già citate nei vari frammenti e dei riferimenti numerici ad esse dei frammenti appena presentati. Si tratta quindi della semplice ridisposizione di materiale già incontrato e tradotto. Giudicando che essa abbia un interesse esclusivamente filologico, non se ne duplica qui la traduzione.*

## I DISCEPOLI DI ZENONE

### 1. Aristone di Chio <sup>[1,75,1]</sup> (320-250 a.C.)

#### § 1. La vita

*Frammenti n. 333-350*

SVF I, 333

[1] Diogene Laerzio VII, 160-164. Aristone di Chio, il Calvo, soprannominato ‘Sirena’. Così filosofando e tenendo discorsi nel Cinosarge, fu in stato d’essere tenuto per un caposcuola. Milziade e <sup>[1,75,5]</sup> Difilo erano pertanto designati come ‘Aristonei’. Era una persona convincente e fatta per le folle. Laonde Timone dice di lui:

‘e un tale, che trae la sua discendenza dal seduttivo Aristone’.

Diocle di Magnesia afferma che quando Zenone incappò in una lunga infermità, Aristone si confrontò con Polemone e quindi ritrattò. Gli si attribuiscono questi <sup>[1,75,10]</sup> libri. ‘Protrettico’ (2 libri); ‘La dottrina di Zenone’; ‘Dialoghi’; <sup>[1,75,15]</sup> ‘Lezioni’ (6 libri); ‘Diatribite sulla sapienza’ (7 libri); ‘Diatribite erotiche’; ‘Memorie sulla vanagloria’; ‘Memorie’ (25 libri); <sup>[1,75,20]</sup> ‘Memorabili’ (3 libri); ‘Detti sentenziosi’ (11 libri); ‘Contro i retori’; ‘Contro le accuse di Alessino’; ‘Contro i dialettici’ (3 libri); <sup>[1,75,25]</sup> ‘Contro Cleante’; ‘Lettere’ (4 libri). Panezio e Sosicrate affermano sue soltanto le ‘Lettere’ ed attribuiscono tutti gli altri libri

ad Aristone il Peripatetico. Si racconta che, essendo calvo, fu vittima di un'insolazione e che per questo morì.

[2] Cf. prooem. 16. <sup>[1,76,1]</sup> Certi filosofi hanno lasciato delle 'Memorie', ma certi altri non compilarono alcuno scritto; come fecero, secondo alcuni, Socrate, Stilpone, Filippo, Menedemo, Pirrone [...] e, secondo altri, Pitagora e Aristone di Chio, salvo poche lettere.

SVF I, 334

Temistio 'Orationes' XXI, p. 255 Hard. <sup>[1,76,5]</sup> Poiché il vero luminoso riluce nella filosofia, tutti coloro che quest'opera imprendono ne ritraggono un vantaggio senza dover spargere del sangue. Per questo Aristone ossequiava Cleante ed aveva alunni in comune con lui.

SVF I, 335

[1] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXXIII. Riguardo ad Aristone <sup>[1,76,10]</sup> di Chio....

[2] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXXIV. Della tragedia....una sola cosa può forse essere detta da noi....  
<sup>[1,76,15]</sup>

SVF I, 336

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXXV. <sup>[1,76,20]</sup> Spirava dai suoi discorsi una tale vitalità, un tale empito del cuore, come dice il poeta di Atena, che ciascuno....

SVF I, 337

Eliano 'Varia Historia' III, 33. Il flautista Satiro era spesso un uditor del filosofo Aristone, <sup>[1,76,25]</sup> e poiché ne era ammaliato, a ciò che sentiva dire soleva soggiungere:

‘se io non ponessi questi archi nel fuoco lucente’.

Egli alludeva ai flauti, ed in un certo modo svalutava così la sua arte a confronto con l'arte di vivere una vita filosofica.

SVF I, 338

Strabone 'Geografia' I, p. 15. <sup>[1,76,30]</sup> <Eratostene> afferma che in questo tempo, come non era mai avvenuto, entro una sola cinta di mura ed in una sola città, avvenne la fioritura dei filosofi seguaci di Aristone e di Arcesilao. [...] Egli dunque pone Arcesilao ed Aristone quali corifei dei filosofi che fiorirono al suo tempo. [...] Proprio con queste sue dichiarazioni <Eratostene> palesa a sufficienza <sup>[1,77,1]</sup> la debolezza del suo punto di vista; in quanto, pur essendo divenuto uno della cerchia di Zenone di Cizio ad Atene, non ricorda nessuno dei suoi successori, mentre quelli che si differenziarono da Zenone e dei quali nessuna linea di successione salva i nomi, ebbero proprio costoro egli afferma che fiorirono al suo tempo.

SVF I, 339

Diogene Laerzio VII, 182. <sup>[1,77,5]</sup> Quando un tale gli rinfacciò di non frequentare, insieme a molti altri, la scuola di Aristone, <Crisippo> gli rispose:

“Se prestassi attenzione alla maggioranza non avrei fatto una vita filosofica”.

SVF I, 340

Diogene Laerzio VII, 18. Poiché il suo discepolo Aristone faceva molte volte discorsi sconci ed alcune volte pure in modo precipitoso e sfrontato, Zenone soleva dire: “È impossibile <sup>[1,77,10]</sup> che tuo padre ti abbia generato se non quand'era ubriaco”. Laonde, essendo lui di poche parole, soprannominò Aristone ‘il garrulo’.

SVF I, 341

Ateneo 'Deipnosoph.' VII, p. 281c. Pure alcuni degli Stoici s'appigliarono, insieme ad altri, a queste ebbrezze della carne. Infatti Eratostene il Cirenaico, il quale fu discepolo dello Stoico Aristone di Chio,

<sup>[1,77,15]</sup> nell'opera intitolata 'Aristone' rappresenta palesemente il maestro che successivamente impelle all'effeminatezza, dicendo così: "Già alcune volte ho rintracciato anche costui mentre perforava il muro divisorio tra le ebbrezze della carne e la virtù, per poi comparire dalla parte delle ebbrezze della carne".

SVF I, 342

Ateneo 'Deipnosoph.' VI, p. 251b. Timone di Fliunte, nel terzo libro dei <sup>[1,77,20]</sup> 'Silli' afferma che Aristone di Chio, discepolo di Zenone di Cizio, divenne un aduttore di Persèo, e che questi era compagno del re Antigono.

SVF I, 343

Diogene Laerzio IV, 33. <Arcesilao> s'atteneva al metodo dialettico e si rifaceva ai ragionamenti degli Eretriaci. Laonde Aristone <sup>[1,77,25]</sup> soleva dire di lui:

'Davanti Platone, dietro Pirrone e in mezzo Diodoro'

SVF I, 344

Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' I, 234. Perciò Aristone diceva di Arcesilao:

'Davanti Platone, dietro Pirrone e in mezzo Diodoro'

giacché egli <sup>[1,77,30]</sup> sfruttava la dialettica di Diodoro, ma visto di faccia appariva un Platonico.

SVF I, 345

Diogene Laerzio IV, 40. <Arcesilao> usava farsela con gli adolescenti ed era portato ai piaceri della carne. Perciò gli Stoici della cerchia di Aristone l'avevano soprannominato, facendogliene colpa, sciupagiovani e sfrontato cinedologo. <sup>[1,77,35]</sup> Si racconta che egli fosse per molto tempo l'amante di quel Demetrio che navigò fino a Cirene, e di Cleocare di Mirlea; essendo in compagnia del quale una volta disse ad una banda di gente in <sup>[1,78,1]</sup> baldoria che egli voleva loro aprire la porta, ma che Cleocare glielo impediva. Amanti di Cleocare erano anche Democare figlio di Lachete e Pitocle figlio di Bugelo, e quando egli li pigliava sul fatto usava dire che avessero la pazienza di fare spazio anche a lui. Per questo i predetti filosofi lo mordevano e lo schernivano <sup>[1,78,5]</sup> come 'amante dell'affollamento' e come vanitoso. Soprattutto gli davano addosso quando si ritrovavano presso Geronimo il Peripatetico, ogni volta che questi riunisse gli amici in occasione del compleanno di Alcioneo, figlio di Antigono; occasione nella quale Antigono inviava una quantità di denaro sufficiente a far festa. Qui Arcesilao schivava ogni volta di dare, tra una coppa e l'altra, spiegazioni filosofiche; e ad Aridelo che gli porgeva un certa questione teorica e lo <sup>[1,78,10]</sup> sollecitava a discuterne disse: "Ma proprio questo è peculiare della filosofia, ossia la conoscenza certa del momento opportuno d'ogni cosa".

SVF I, 346

Diogene Laerzio VII, 162. <Aristone> si stava dilungando a parlare contro Arcesilao quando, osservando un toro mostruoso per la presenza di un utero, disse: "Ohimé, è stato dato ad Arcesilao un epicherema contro l'evidenza".

<sup>[1,78,15]</sup> All'Accademico il quale affermava di nulla afferrare con certezza, Aristone disse: "Dunque neppure vedi chi ti è dintorno e ti è seduto accanto?". E poiché quello negava di vederlo, continuò: "Chi ti accecò, chi ti sottrasse i fulgidi raggi del sole?".

SVF I, 347

Diogene Laerzio VII, 162. <Aristone> s'attenne soprattutto al principio Stoico che il sapiente non ha opinioni. Ma Persèo, <sup>[1,78,20]</sup> per contrastare questo principio, fece sì che di due fratelli gemelli uno desse ad Aristone del denaro in deposito, e che in seguito fosse però l'altro gemello a ritirarlo. Egli oppugnò così quel principio e lasciò Aristone nell'incertezza <dell'opinione>.

SVF I, 348

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,78,25]</sup>

SVF I, 349

Diogene Laerzio II, 79-80. <Aristippo> usava dire che quanti sono a parte dell'educazione enciclopedica ma restano lontani dalla vita filosofica, sono simili <ai pretendenti di Penelope>. Una cosa simile affermava anche Aristone, giacché quando Odisseo è sceso <sup>[1,78,30]</sup> nell'Ade ha avuto modo di imbattersi e vedere quasi tutti i morti; ma la regina dell'Ade in persona, quella non ha potuto rimirla.

SVF I, 350

[1] Stobeo 'Floril.' 4, 109, Vol. I, p. 246 Hense. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Aristone di Chio diceva che quanti s'affaticano intorno alle nozioni enciclopediche ma trascurano la vita filosofica sono <sup>[1,78,35]</sup> simili ai pretendenti di Penelope, i quali falliscono la conquista di lei pur riuscendo in quella delle sue ancelle.

[2] 4, 110. <sup>[1,79,1]</sup> Lo stesso filosofo (Aristone) faceva rassomigliare la maggioranza degli esseri umani a Laerte il quale, mentre era sollecito di tutto ciò che riguardava il suo campo, ben poco si curava di se stesso. Infatti, queste moltitudini hanno la massima sollecitudine dei loro possessi materiali, mentre sono sbadate circa gli animi loro che invece sono ripieni di selvatiche passioni.

§ 2. Massime <sup>[1,79,5]</sup>  
Frammenti n. 351-403

SVF I, 351

Diogene Laerzio VII, 160-161. Aristone di Chio [...] affermava che il sommo bene è vivere mantenendosi indifferenti verso le cose che stanno frammezzo alla virtù e al vizio, senza lasciarsi andare all'ammissione di un qualunque divario tra di esse e serbando identica la nostra disposizione verso ciascuna di esse. Il sapiente è infatti simile al provetto attore il quale, tanto se impersona <sup>[1,79,10]</sup> Tersite quanto se impersona Agamennone, recita la sua parte come si conviene. Aristone levava di mezzo tanto lo studio della Fisica che quello della Logica, dicendo che la Fisica è al di sopra delle nostre capacità di comprensione e che la Logica non ci riguarda, mentre è soltanto l'Etica che ha a che fare con noi. Diceva poi che i ragionamenti dialettici somigliano alle tele di ragno, le quali seppur sembrano palesare una certa capacità artistica, nulla hanno di proficuo. <sup>[1,79,15]</sup> Egli non introduceva molteplici virtù, come fece invece Zenone; né una sola virtù chiamata con molti nomi, come i Megarici; ma una virtù che è in relazione al modo in cui si sta avendo di mira qualcosa.

SVF I, 352

Stobeo 'Eclogae' II, 8, 13 W. Di Aristone. Aristone affermava che delle cose oggetto delle ricerche dei filosofi alcune hanno a che fare con noi, altre non ci riguardano e <sup>[1,79,20]</sup> altre ancora sono al di sopra delle nostre capacità di comprensione. Quelle che hanno a che fare con noi sono le ricerche Etiche; quelle che non ci riguardano sono le ricerche Dialettiche, poiché esse nulla ci conferiscono per la rettificazione della nostra vita; al di sopra delle nostre capacità di comprensione sono le ricerche fisiche, giacché riguardano cose impossibili da comprendere e non ci procurano utilità alcuna.

SVF I, 353

Eusebio 'Praep. evang.' XV, 62, 7. Questo pensava <sup>[1,79,25]</sup> Socrate. Dopo di lui, i seguaci di Aristippo il Cirenaico e, in seguito, quelli di Aristone di Chio impresero a dire come degni di riflessione filosofica siano soltanto i ragionamenti concernenti l'Etica, giacché questi trattano cose possibili e giovevoli. Invece i ragionamenti sulla natura sono, tutt'al contrario, né afferrabili né, seppur fossero colti dalla nostra mente, di alcun pro. Nulla di più <sup>[1,79,30]</sup> ci verrà da questi ragionamenti; neppure se, una volta sollevati più in alto di Persèo,

‘sopra i flutti d’aperto mare e sopra le Pleiadi’

potessimo con i nostri stessi occhi vedere sotto di noi tutto il cosmo e, finalmente, quale sia la natura delle cose che sono. Non per questo, infatti, noi saremo uomini più saggi,<sup>[I,79,35]</sup> o più giusti, o più virili o più temperanti; e neppure potenti, belli, ricchi di denaro, tutte cose senza le quali<sup>[I,80,1]</sup> è impossibile essere felici. Laonde rettamente parlava Socrate quando mostrava come, delle cose che sono, alcune siano al di sopra delle nostre capacità di comprensione e come altre non ci riguardino. Egli infatti affermava che i fenomeni naturali sono al di sopra delle nostre capacità di comprensione; che le cose susseguenti alla morte non ci riguardano, e che a riguardarci sono soltanto le vicende umane. Per questa via si racconta che egli dicesse addio alle ricerche sulla natura di Anassagora e<sup>[I,80,5]</sup> di Archelao, per darsi soltanto alla ricerca di “quel che di cattivo e di buono c’è nella magione”. D’altra parte i ragionamenti sulla natura non sono soltanto esasperanti ed impossibili, ma anche empì e profondamente contrari alle tradizioni. Alcuni filosofi, infatti, sostengono che gli dei non esistono affatto; altri filosofi sostengono che essi siano l’infinito,<sup>[I,80,10]</sup> o l’ente, o l’uno, o qualunque altra cosa piuttosto che gli dei tradizionali. A sua volta, inoltre, enorme è la disarmonia tra costoro, giacché alcuni dichiarano che il tutto è infinito, altri invece che è finito; alcuni sostengono che il tutto è in movimento, altri che non è assolutamente così.

SVF I, 354

Diogene Laerzio VI, 103. Ha il beneplacito<sup>[I,80,15]</sup> <dei Cinici> e similmente quello di Aristone di Chio, la rimozione dall’ambito filosofico della Logica e della Fisica, e l’attenzione alla sola Etica.

SVF I, 355

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 356

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VII, 12.<sup>[I,80,20]</sup> Aristone di Chio non soltanto, come si dice, deplorava lo studio teorico della Fisica e della Logica in quanto futile e nocivo per coloro che fanno vita filosofica; ma anche nell’ambito dell’Etica circoscriveva insieme alcuni campi, come il parenetico e l’ammonitorio. Egli diceva che questi due campi potrebbero ricadere nell’interesse di balie e di<sup>[I,80,25]</sup> pedagoghi, mentre per vivere beatamente basta il ragionamento che ci fa imparentare con la virtù, che ci fa estraniare dal vizio e che ci fa inveire contro le cose che stanno frammezzo a queste due, e per le quali i più vanno in palpitazione e si rendono infelici.

SVF I, 357

\*Frammento di Seneca in latino<sup>[I,80,30]</sup>

SVF I, 357a

\*Frammento di Lattanzio in latino<sup>[I,80,35]</sup>

SVF I, 358

\*Frammento di Seneca in latino<sup>[I,81,1] [I,81,5]</sup>

SVF I, 359

\*Frammento di Seneca in latino<sup>[I,81,10] [I,81,15] [I,81,20] [I,81,25] [I,81,30] [I,81,35] [I,82,1] [I,82,5] [I,82,10] [I,82,15] [I,82,20] [I,82,25] [I,82,30] [I,82,35] [I,83,1] [I,83,5]</sup>

SVF I, 360

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ Vol. I, p. 497 Pott. Quanto ad Aristone, cosa potrei dirti in dettaglio? Costui affermava che il sommo bene è l’indifferenza: insomma l’indifferente lo lascia assolutamente indifferente.

## SVF I, 361

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ XI, 63. Aristone di Chio affermava che la <sup>[I,83,10]</sup> salute, e tutto ciò che le è simile, non è un indifferente promosso. Infatti, dire che essa è un indifferente promosso equivale ad essere del parere che essa è un bene, e quindi in pratica a ridurre la differenza ad una questione di nomi. Tra le cose indifferenti che stanno frammezzo alla virtù e al vizio non vi è, in generale, divario alcuno; né alcune sono per natura promosse ed altre invece ruscate, ma <sup>[I,83,15]</sup> a seconda delle differenti circostanze del momento, né quelle che si dice siano state promosse diventano in ogni caso promosse, né quelle che si dice siano state ruscate continuano ad essere necessariamente ruscate. Infatti, se fosse imposto che tutti gli individui in salute si mettessero al servizio di un tiranno e, a causa di ciò, fossero poi levati di mezzo; e invece i malati, essendo per questo esentati dal servizio al tiranno, scampassero contemporaneamente all’eliminazione fisica, <sup>[I,83,20]</sup> ebbene il sapiente, in questo momento preciso, sceglierebbe piuttosto di ammalarsi che di restare in salute. In questo modo è chiaro che né la salute è in ogni caso un indifferente promosso, né la malattia è in ogni caso un indifferente ruscato. Pertanto, come nel caso della scrittura dei nomi noi preordiniamo una volta in un modo e un’altra in un altro i caratteri dell’alfabeto e li giustapponiamo a seconda delle differenti circostanze, usando così quale capoverba la ‘Delta’ quando scriviamo il nome ‘Dione’, <sup>[I,83,25]</sup> la ‘Tota’ quando scriviamo il nome ‘Tone’ e la ‘Omega’ quando scriviamo il nome ‘Orione’, senza che sia per natura predeterminato che alcune lettere vadano scritte prima delle altre, ed è invece il momento preciso della scrittura a costringerci a fare ciò; così nelle faccende che stanno frammezzo alla virtù e al vizio non vi è una predeterminazione naturale di indifferenti promossi o ruscati invece di altri, ma ciò avviene piuttosto a seconda delle circostanze.

## SVF I, 362

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,83,30]</sup> <sup>[I,83,35]</sup>

## SVF I, 363

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,84,1]</sup> <sup>[I,84,5]</sup>

## SVF I, 364

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,84,10]</sup> <sup>[I,84,15]</sup> <sup>[I,84,20]</sup>

## SVF I, 365

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,84,25]</sup>

## SVF I, 366

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,84,30]</sup>

## SVF I, 367

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,84,35]</sup>

## SVF I, 368

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,85,1]</sup> <sup>[I,85,5]</sup>

## SVF I, 369

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,85,10]</sup> <sup>[I,85,15]</sup>

## SVF I, 370

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, 20, 108 p. 172 St. Laonde, come usava dire Aristone di Chio, contro l’intero tetracordo formato da ebbrezza, afflizione, paura e smania, c’è bisogno di molto esercizio pratico e di molta lotta.

## SVF I, 371

Plutarco 'De exilio' p. 600e. <sup>[1,85,20]</sup> Tale è il tuo presente cambio di dimora da quella che tu ritieni essere la tua patria. Infatti, come usava dire Aristone, per natura non esiste patria; non esistono casa, fondo coltivato, fucina, studio medico. Ciascuna di queste cose tale diventa, e soprattutto tale è nominata e chiamata, sempre in relazione a chi l'abita o l'utilizza.

SVF I, 372

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[1,85,25]</sup> <sup>[1,85,30]</sup>

SVF I, 373

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1034d. Crisippo incolpa Aristone d'aver affermato che tutte le virtù sono forme di relazione di una sola virtù.

SVF I, 374

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' VII, 2, (208,591) M. Dunque Aristone, <sup>[1,85,35]</sup> poiché legittimava l'idea che la facoltà dell'animo sia una sola, quella con cui ragioniamo, pose anche l'esistenza di una sola virtù dell'animo: la scienza dei beni e dei mali. Qualora l'animo nostro debba scegliere i beni e fuggire i mali, Aristone chiama questa scienza temperanza. Qualora debba effettuare il bene <sup>[1,86,1]</sup> e non effettuare il male, saggezza. Qualora debba affrontare con coraggio alcune cose ed altre fuggire, la chiama virilità. Qualora distribuisca a ciascuno secondo il merito, giustizia. In una parola, l'animo è sapienza e scienza quando conosce, senza effettuarli, beni e mali. Quando invece perviene alle azioni della vita, <sup>[1,86,5]</sup> l'animo prende i plurimi nomi sopraddetti e si chiama saggezza, temperanza, giustizia e virilità. Siffatta è l'opinione di Aristone circa le virtù dell'animo.

SVF I, 375

Plutarco 'De virtute morali' p. 440f. Anche Aristone di Chio faceva delle virtù, in sostanza, una sola virtù cui dava il nome di 'salute'. Le virtù sono differenti e plurime <sup>[1,86,10]</sup> soltanto per il modo della loro relazione con qualcosa, come se si volesse chiamare la nostra visione, quando coglie oggetti bianchi 'biancovisione' e quando coglie oggetti neri 'nerovisione', o qualcos'altro del genere. Giacché la virtù, quando sopravvede quanto va fatto e quanto non va fatto, è stata chiamata saggezza; quando dà compostezza alla smania e definisce quanto è equilibrato ed opportuno nei piaceri fisici è stata chiamata temperanza; quando concerne relazioni d'affari <sup>[1,86,15]</sup> e contratti tra persone è stata chiamata giustizia. Così come il coltello, che è uno ma spartisce di volta in volta cose differenti; e il fuoco, che ha una sola natura pur essendo attivo su materiali differenti.

SVF I, 376

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 376 Pott. Se dunque ben considerassimo la cosa, la virtù è potenzialmente una sola. Quando però essa si ingenera in queste faccende, <sup>[1,86,20]</sup> le è avvenuto d'essere chiamata saggezza; in queste altre faccende, temperanza; in queste altre ancora, virilità o giustizia. [...] Allo stesso modo noi diciamo che una sola e medesima dracma, quando sia data all'armatore di una nave, si chiama nolo; quando sia data ad un esattore, si chiama tassa; ad un proprietario di casa, affitto; ad un maestro di scuola, onorario; ad un venditore, caparra. Ciascuna di esse, pur chiamata con il sinonimo <sup>[1,86,25]</sup> 'virtù', è però cagione soltanto del risultato che le è proprio, e il vivere felicemente nasce dall'uso congiunto di tutte queste virtù. E quando noi chiamiamo felicità la vita retta e chiamiamo uomo felice colui che ha adornato virtuosamente l'animo suo, non facciamo certo della felicità una questione di nomi.

SVF I, 377

Porfirio 'De anim. facult.' presso Stobeo 'Eclogae' I, 347, 21 W. <sup>[1,86,30]</sup> L'obiettivo è ora quello di delineare le facoltà dell'animo. Una volta ripercorsi, in primo luogo, i riferimenti storici a quanto decretato dagli antichi filosofi e dai successivi maestri, e dopo avere posto l'esistenza di una facoltà percettiva dell'animo, Aristone la suddivide in due parti. Egli è dell'avviso <sup>[1,86,35]</sup> che una parte sia messa in moto quasi sempre da uno degli organi di senso ed egli la chiama parte 'sensibile', poiché è principio e sor-

gente delle particolari sensazioni. La parte invece che è sempre presente a se stessa ed è sprovvista di organi, parte che nel caso delle creature prive di ragione non ha nome -o perché in loro essa manca del tutto, oppure perché in loro essa è debolissima<sup>[1,87,1]</sup> e oltremodo ottusa- ebbene questa parte, presente nelle creature dotate di ragione ed in esse soprattutto o esclusivamente apparente, è designata 'mente'.

SVF I, 378

\*Frammento di Cicerone in latino<sup>[1,87,5]</sup>

SVF I, 379

Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' II, 382, 18 W. Circa la comunanza degli animi umani con gli dei sorse una controversia, giacché secondo alcuni è impossibile che gli dei si mischino<sup>[1,87,10]</sup> agli animi che sono ancora rattenuti nei corpi; mentre altri sostengono energicamente che una sola è la comune cittadinanza degli animi puri con gli dei, pur se gli animi vivono ancora nei corpi. Alcuni, poi, ipotizzano tale comunanza in vista di una comune convivenza soltanto tra démoni ed eroi. Secondo Platone alcune vite sono migliori e possono essere giudicate tali dalla purezza,<sup>[1,87,15]</sup> elevatezza e perfezione dell'animo, mentre altre sono peggiori poiché sono definite da caratteri opposti a questi. Secondo gli Stoici, le migliori e le peggiori vite si giudicano dalla comunanza degli animi umani con gli dei e da quella bellezza che è sempre intimamente connessa alla natura. Secondo i Peripatetici da quel proporzionato equilibrio che è secondo natura e dal fatto che esse si distinguono per una vita cognitiva che va oltre la semplice natura umana. Secondo Erillo, dalla scienza. Secondo Aristone,<sup>[1,87,20]</sup> dall'indifferenza. Secondo Democrito, dal decoro. Secondo altri filosofi, da qualche aspetto del bello morale: o dall'indisturbata tranquillità dell'animo, secondo Ieronimo; oppure da qualcuno di quegli altri modi di trascorrerla i quali esprimono la scelta che si è fatta, e dai quali si generano un infinito numero di vite particolari, suddivise riguardo alla loro genesi....

SVF I, 380

Plutarco 'Vita Demosth.' XXX. Aristone<sup>[1,87,25]</sup> afferma che <Demostene> prese il farmaco da una cannuccia, come si racconta.

SVF I, 381

Plutarco 'Vita Demosth.' X. Aristone di Chio ha riferito una certa opinione di Teofrasto sugli oratori. Infatti quando gli fu domandato che tipo di oratore gli pareva fosse Demostene, Teofrasto rispose: "Uno degno della città"; e Demade: "Uno al di sopra della città".<sup>[1,87,30]</sup> Lo stesso filosofo riferisce che Polieucto di Sfetto, uno dei politici di allora ad Atene, dichiarava che Demostene era l'oratore più grande; ma che Focione era il più potente, giacché riusciva ad enunciare moltissimo contenuto intelligente in elocuzioni estremamente concise.

SVF I, 382

Plutarco 'Maxime cum princ. philos. esse disser.' p. 776c.<sup>[1,87,35]</sup> Quando Aristone di Chio sentiva parlar male di sé da parte<sup>[1,88,1]</sup> dei sofisti perché dialogava con tutti coloro che lo volevano, ribatteva: "Volesse il cielo che anche le belve riuscissero a comprendere i ragionamenti capaci di smuovere alla virtù!".

SVF I, 383

Stobeo 'Floril.' 13, 40 (Vol. I, p. 462 Hense). Dalle 'Similitudini' di Aristone. Eliminare la piena libertà di parola nei discorsi è<sup>[1,88,5]</sup> come eliminare il sapore penetrante e pungente nell'assenzio.

SVF I, 384

Stobeo 'Floril.' 13, 57 (Vol. I, p. 465 Hense). Dalle 'Similitudini' di Aristone. Ad un tale gli diceva: "Tu mi schernisci troppo", <Aristone> rispose: "E infatti ai malati di milza i cibi acidi e amari sono giovevoli, mentre quelli dolci sono dannosi".

SVF I, 385

Plutarco 'De recta rat. aud.' p. 42b. <sup>[I,88,10]</sup> Aristone afferma che "né un bagno né un discorso sono di alcun pro se non ci ripuliscono".

SVF I, 386

Stobeo 'Floril.' 79, 44 Mein. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Quanti sono testé giunti alla filosofia e contestano tutti <sup>[I,88,15]</sup> a partire dai loro genitori, sperimentano ciò che sperimentano anche i cuccioli di cane, i quali non abbaiano soltanto agli estranei ma anche a quei di casa.

SVF I, 387

Stobeo 'Eclogae' II, p. 215, 20 W. Dalle 'Similitudini' di Aristone. <Aristone> afferma che il cumino deve essere seminato lanciando imprecazioni blasfeme, giacché in questo modo germoglia ottimamente. Ed è d'uopo educare i giovani schernendoli, giacché in questo modo <sup>[I,88,20]</sup> essi saranno domani uomini proficui.

SVF I, 388

\*Frammento di Seneca in latino

SVF I, 389

Plutarco 'De tuenda sanit. praec.' p. 133c. <sup>[I,88,25]</sup> <Queste sono> parole da massaggiatori e ragionamenti da istruttori di ginnastica, i quali ogni volta ripetono che fare discorsi eruditi a pranzo rovina il cibo ed appesantisce la testa, e che allora bisogna avere paura quando a pranzo ci salta in mente di risolvere 'l'Indo' oppure di disquisire sul 'Dominatore'. [...] Ma se essi non ci permetteranno di ricercare <sup>[I,88,30]</sup> o discutere filosoficamente o leggere qualcuna di quelle cose che, nell'ambito di ciò ch'è bello e giovevole, hanno in sé una parte seducente e dolce per il piacere che procurano, allora intimeremo loro di non importunarci e di andare nel ginnasio coperto e nelle palestre a fare questi discorsi agli atleti giacché, per avere escluso costoro dai libri e per l'abitarli a passare sempre il giorno tra scherni e volgari buffonate, li hanno fatti assomigliare, come <sup>[I,88,35]</sup> usava dire il raffinato Aristone, alle colonne del ginnasio: sontuose e di pietra.

SVF I, 390

Plutarco 'Amatorius' p. 766f. Un costume morale innocente e <sup>[I,89,1]</sup> composto diventa trasparente nella grazia fiorente dell'aspetto esteriore, proprio come un calzare ben fatto mostra la buona conformazione naturale di un piede.

SVF I, 391

Stobeo 'Eclogae' II, p. 24, 8 W. Di Aristone. Aristone faceva rassomigliare i ragionamenti dei dialettici alle ragnatele, che sono per noi di nessuna proficuità <sup>[I,89,5]</sup> pur essendo mirabili opere d'arte.

SVF I, 392

Stobeo 'Eclogae' II, p. 22, 22 W. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Quanti s'approfondiscono nella dialettica somigliano a coloro che masticano granchi, gente che per quel po' che è cibo si impegna attorno al molto che è ossame.

SVF I, 393

Stobeo 'Eclogae' II, p. 23, 15 W. Di Aristone. Aristone usava dire <sup>[I,89,10]</sup> che la dialettica somiglia al fango delle strade, poiché anch'esso è per nulla proficuo e riduce in cattivo stato chi vi incede.

SVF I, 394

Stobeo 'Eclogae' II, p. 24, 12 W. Dalle 'Similitudini' di Aristone. L'elleboro, se preso tutto intero, ripulisce; se invece è preso finemente tritato, soffoca. Così è pure per l'eccessiva cavillosità in filosofia.

SVF I, 395

Stobeo 'Floril.' 20, 69 Mein. Di Aristone. <sup>[1,89,15]</sup> L'ira appare generatrice di turpiloquio, e pertanto è una madre incivile.

SVF I, 396

Stobeo 'Eclogae' II, p. 218, 7 W. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Un pilota non soffre il mal di mare né su una nave grande né su una piccola; <sup>[1,89,20]</sup> mentre gli inesperti di mare lo soffrono in entrambi i casi. Allo stesso modo, chi è stato educato non soffre sconcerzi né in ricchezza né in povertà; mentre chi è rimasto ineducato li soffre in entrambi i casi.

SVF I, 397

Stobeo 'Floril.' 94, 15 Mein. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Pur bevendo la medesima quantità di vino, alcuni danno in escandescenze mentre altri, invece, diventano miti. Allo stesso modo anche la ricchezza....

SVF I, 398

Plutarco 'Vita Catonis' XVIII. <sup>[1,89,25]</sup> Infatti i più considerano una sottrazione della ricchezza l'impedimento del suo sfoggio; e di sfoggiare il superfluo, beninteso, non il necessario. Fatto del quale si dice che massimamente si stupiva il filosofo Aristone, ossia che siano ritenuti beati quanti posseggono il superfluo invece che quanti <sup>[1,89,30]</sup> sono ben forniti di ciò ch'è necessario e proficuo.

SVF I, 399

Stobeo 'Floril.' 119, 18 Mein. Dalle 'Similitudini' di Aristone. Molti sapienti, quando sono ormai vecchi amano la vita. Infatti, come coloro che si sposano tardi amano la vita per poter tirare su i figli, così questi sapienti venuti tardi in possesso della virtù, mirano anch'essi a tirarla su.

SVF I, 400

Stobeo 'Floril.' 67, 16 Mein. Dalle opere di Aristone. <sup>[1,89,35]</sup> La legge degli Spartani fissa delle punizioni: la prima è per i celibi, la seconda per chi si sposa tardi, la terza e maggiore è per chi fa un cattivo matrimonio.

SVF I, 401

Plutarco 'De curiositate' p. 516f. Eppure, come afferma Aristone: <sup>[1,90,1]</sup> "Noi siamo malcontenti soprattutto delle ventate che ci sollevano gli indumenti. Ora, l'impiccione non spoglia il prossimo soltanto delle toghe e delle tuniche ma anche dei muri, dischiude le porte....".

SVF I, 402

Plutarco 'Praec. ger. rei publ.' p. 804e. <sup>[1,90,5]</sup> Aristone afferma che il fuoco non fa fumo e la fama non fa invidia se subitanei velocemente rilucono, ma quando essi s'accrescono lenti a poco a poco, allora chi dall'uno e chi dall'altra sono abbrancati.

SVF I, 403

Plutarco 'Aqua an ignis utilior' p. 958d. Siccome <sup>[1,90,10]</sup> agli uomini è stato dato poco tempo di vita, Aristone afferma che il sonno, come un gabelliere, ce ne sottrae la metà. Io invece....

1a. Apollofane  
*Frammenti n. 404-408*

SVF I, 404

Diogene Laerzio VII, 140. Del vuoto parla Crisippo nella sua opera 'Sul vuoto' e nel primo libro di quella 'Sulle Scienze fisiche', <sup>[1,90,15]</sup> e anche Apollofane nella 'Fisica'.

SVF I, 405

\*Frammento di Tertulliano in latino

SVF I, 406

Diogene Laerzio VII, 92. Apollofane sostiene <sup>[I,90,20]</sup> che <la virtù> è una sola: la saggezza.

SVF I, 407

'Frag. Hercul.' Pap. 19-698, p. 271 Scott. ....tempi, che la sensazione giudica le cose una per una e che essa partecipa del ricordo. Apollofane, ingannato dalla plausibilità dell'ipotesi, da una parte fu trattenuto dal ritegno ad <sup>[I,90,25]</sup> accostare il ricordo alle sensazioni, ma dall'altra accettò che il ricordo partecipi di un'analogia con esse, tanto da dare alle sensazioni la percezione anche di ciò ch'è inesistente; come se, per salvaguardare un'evidenza, ci fosse bisogno di aggiungere altre evidenze.

SVF I, 408

Ateneo 'Deipnosoph.' VII, p. 281d. E Apollofane, che era anch'egli un conoscente di Aristone, nell'opera 'Aristone', giacché anche lui <sup>[I,90,30]</sup> intitolò così la sua compilazione, fa trasparire l'amore del maestro per le ebbrezze della carne.

2. Erillo di Calcedonia (floruit c. 260 a.C.) <sup>[I,91,1]</sup>  
*Frammenti n. 409-421*

SVF I, 409

Diogene Laerzio VII, 165-166. Erillo di Calcedonia. [...] I suoi sono libri di poche righe, ma sono pieni di forza ed includono controversie con Zenone. <sup>[I,91,5]</sup> Si racconta che da ragazzo ebbe un buon numero di amanti, ma Zenone, deciso a tenerli lontano, costrinse Erillo a radersi il capo e così essi si tennero lontani da lui. Questi sono i suoi libri: 'Sull'esercizio pratico', <sup>[I,91,10]</sup> 'Sulle passioni', 'Sulle concezioni', 'Il legislatore', 'L'ostetrico', 'L'oppositore', <sup>[I,91,15]</sup> 'L'insegnante', 'Il revisore', 'Il controllore', 'Ermes', 'Medea', <sup>[I,91,20]</sup> 'Tesi etiche'.

SVF I, 410

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXXVI. Erillo, come afferma Apollonio, oltremodo insigne...

SVF I, 411

Diogene Laerzio VII, 165. Erillo di Calcedonia sostenne che 'sommo bene' è <sup>[I,91,25]</sup> la scienza, il che significa vivere riferendo sempre ogni cosa al fine di vivere con scienza e non traviati dall'ignoranza. Affermava poi che la scienza è quella postura dell'animo che, nell'accettare le rappresentazioni, non è mutabile da un ragionamento. A volte usa va dire che non vi è un fine, ma che esso cambia a seconda delle circostanze e dello svolgersi dei fatti, così come il medesimo bronzo diventa una statua di Alessandro <sup>[I,91,30]</sup> o di Socrate. Sosteneva anche che vi è differenza tra sommo bene e fini secondari. Anche i non sapienti hanno di mira questi ultimi, mentre soltanto il sapiente ha di mira il sommo bene. Inoltre, tutto ciò che sta frammezzo alla virtù e al vizio, è indifferente.

SVF I, 412

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,91,35]</sup> <sup>[I,92,1]</sup> <sup>[I,92,5]</sup>

SVF I, 413

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 414

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,92,10]</sup> <sup>[1,92,15]</sup>

SVF I, 415

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,92,20]</sup>

SVF I, 416

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 417

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[1,92,25]</sup>

SVF I, 418

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,92,30]</sup>

SVF I, 419

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 179 Sylb., Vol. I, p. 497 Pott. Che metta di mezzo le dottrine di Erillo? Erillo pone il sommo bene <sup>[1,92,35]</sup> nel vivere secondo scienza.

SVF I, 420

Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' II, 382, 18 W. Secondo Platone alcune vite sono migliori e possono essere giudicate tali dalla purezza, elevatezza e perfezione dell'animo, mentre altre sono peggiori poiché sono definite da caratteri opposti a questi. Secondo gli Stoici, le migliori e le peggiori vite si giudicano dalla comunanza <sup>[1,93,1]</sup> degli animi umani con gli dei e da quella bellezza che è sempre intimamente connessa alla natura. [...] Secondo Erillo, dalla scienza.

SVF I, 421

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[1,93,5]</sup>

### 3. Dionisio di Eraclea, detto il Ritrattatore (c. 330-250 a.C.)

*Frammenti n. 422-434*

SVF I, 422

Diogene Laerzio VII, 166-167. A causa dell'avversa circostanza di un'oftalmia, Dionisio il Ritrattatore sostenne che sommo bene è il piacere fisico. Infatti, poiché aveva un <sup>[1,93,10]</sup> terribile male agli occhi egli si peritò a chiamare 'indifferente' il dolore fisico. Era figlio di Teofanto e nativo della città di Eraclea. Secondo quanto afferma Diocle, egli fu discepolo dapprima del concittadino Eraclide, in seguito di Alessino e di Menedemo e poi, da ultimo, di Zenone. Essendo amante delle lettere, da principio mise mano ad ogni sorta di composizioni poetiche, ma poi accolse Arato come modello e cercò di emularlo. <sup>[1,93,15]</sup> Una volta prese le distanze da Zenone, fu attratto dai Cirenaici e quindi usava entrare nei lupanari e darsi alle altre forme di sensualità senza nascondersi. Dopo avere vissuto fino ad ottant'anni si lasciò morire d'inedia. I libri che di lui si ricordano sono i seguenti: 'Sul dominio delle passioni (2 libri)', <sup>[1,93,20]</sup> 'Sull'esercizio pratico (2 libri)', 'Sul piacere fisico (4 libri)', 'Sulla ricchezza di denaro, la grazia e la punizione', 'Sull'uso degli uomini', 'Sulla buona fortuna', <sup>[1,93,25]</sup> 'Sugli antichi re', 'Sulle cose lodate', 'Sulle abitudini dei barbari'.

SVF I, 423

Diogene Laerzio VII, 23. Quando Dionisio il Ritrattatore gli chiese perché correggesse tutti gli altri meno che lui soltanto, <Zenone> rispose: "Perché <sup>[1,93,30]</sup> non ho fiducia in te".

SVF I, 424

‘Vita Arati’. Viveva al tempo di Tolomeo Filadelfo e fu scolaro di Dionisio di Eraclea....

SVF I, 425

Diogene Laerzio V, 92. Inoltre Dionisio il Ritrattatore (oppure Spintaro, secondo alcuni), dopo avere scritto il ‘Partenopeo’, lo intitolò come opera di Sofocle. Eraclide Pontico, <sup>[1,93,35]</sup> fidandosi dell’attribuzione, in una delle proprie <sup>[1,94,1]</sup> compilazioni usò l’opera tra le testimonianze di Sofocle. Quando Dionisio se ne accorse, gli rivelò l’accaduto. Poiché quello negava e diffidava, gli mandò a dire di osservare l’acrostico dei primi versi. Esso formava il nome ‘Pancalo’, e Pancalo era appunto il nome del ragazzo amato da Dionisio. Siccome Eraclide diffidava ancora ed affermava fattibile che le cose stessero così <sup>[1,94,5]</sup> per puro caso, Dionisio gli mandò di nuovo a dire: “E troverai anche questi versi acrostici. A) Una vecchia scimmia non si lascia mettere in trappola. B) Si lascia mettere in trappola; col tempo si lascia mettere in trappola. E oltre a questi, C) Eraclide non conosce le lettere e non se ne vergogna”.

SVF I, 426

[1] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXIX. <sup>[1,94,10]</sup> Dionisio il Ritrattatore....

[2] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXX. ....nel mezzo a gran voce, e soprattutto quando vedeva che gli altri tacevano ed erano assai timorosi. Allo stesso modo senza cessare e agitandosi....

<sup>[1,94,15]</sup>

SVF I, 427

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXXII. ....il dolore è da fuggirsi, <sup>[1,94,20]</sup> mentre il piacere è scopo e fine. Fu dunque un poligrafo e produsse circa ottantamila righe di opere. Sembrava a molti né un fallito né un incapace, come si dice, e....

SVF I, 428

Ateneo ‘Deipnosoph.’ X, p. 437e. Antigono di Caristo nella sua <sup>[1,94,25]</sup> ‘Vita di Dionisio di Eraclea, soprannominato il Ritrattatore’ racconta che Dionisio, mentre festeggiava insieme ai suoi domestici la festa dei Congi, poiché non riusciva, a causa della vecchiaia, ad avere un rapporto sessuale completo con un’etera che essi avevano invitato, si rivolse ai commensali e disse:

‘Io non ce la faccio a tenderlo, dunque la prenda un altro’.

SVF I, 429

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXXIII. <sup>[1,94,30]</sup> ....dopo avere ossequiato gli amici ed essersi seduto nella bara, morì.

SVF I, 430

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ VII, p. 281d. E cosa bisogna dire a proposito di Dionisio di Eraclea? Senza altre mediazioni, denudatosi della tunica della virtù egli <sup>[1,94,35]</sup> si rivestì di fiori e si rallegrò di essere chiamato il Ritrattatore sebbene avesse preso le distanze dalle dottrine Stoiche e fosse saltato nel giardino di Epicuro ormai da vecchio. Su di lui non senza grazia Timone diceva:

‘Quando bisognerebbe tramontare, lui comincia ora a darsi ai piaceri; ma c’è un’ora per amare, un’ora per sposarsi e un’ora per smetterla’.

[2] Luciano ‘Bis accus.’ 20, 21. <sup>[1,95,1]</sup> Fino alla comparsa della malattia, egli sperava che i ragionamenti sulla forza d’animo gli fossero di qualche giovamento; ma quando cominciò a sentirsi male, ad essere malato, e il dolore più vero lo raggiunse, vedendo che il suo corpo praticava una filosofia antitetica a quella della Stoa ed aveva giudizi contrari ad essa, egli prestò fede <sup>[1,95,5]</sup> più a lui che a costoro....

SVF I, 431

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[1,95,10]</sup>

SVF I, 432

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,95,15]</sup>

SVF I, 433

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,95,20]</sup>

SVF I, 434

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,95,25] [I,95,30] [I,95,35] [I,96,1] [I,96,5] [I,96,10] [I,96,15]</sup>

#### 4. Persèo di Cizio *Frammenti n. 435-462*

SVF I, 435

Diogene Laerzio VII, 36. I discepoli di Zenone furono numerosi, e tra i più accreditati vi fu Persèo di Cizio, figlio di Demetrio. Secondo alcuni Persèo era un suo conoscente, secondo altri uno dei domestici mandatigli da <sup>[I,96,20]</sup> Antigono in funzione di scrivano e che era precettore del figlio di Antigono, Alcioneo. Una volta Antigono, deciso a metterlo alla prova, fece in modo che gli fosse data la notizia fittizia che i suoi poteri gli erano stati sottratti dai nemici. E poiché Persèo s'accigliò, Antigono gli disse: "Lo vedi che la ricchezza non è un indifferente?" <sup>[I,96,25]</sup> Gli si attribuiscono questi libri: 'Sul regno', 'La costituzione di Sparta', 'Sul matrimonio', 'Sull'empietà', <sup>[I,96,30]</sup> 'Tieste', 'Sugli amori', 'Discorsi protrettici', <sup>[I,97,1]</sup> 'Diatrìbe', 'Detti sentenziosi (4 libri)', 'Detti memorabili', 'Contro 'Le leggi' di Platone (7 libri)'.

SVF I, 436

'Suida' s. v. <sup>[I,97,5]</sup> Persèo, di Cizio, filosofo Stoico. Fu anche soprannominato Doroteo. Visse al tempo di Antigono Gonata. Era figlio di Demetrio, e fu discepolo e allievo del filosofo Zenone. Storia....

SVF I, 437

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XII, 3. Dei suoi discepoli, Zenone <sup>[I,97,10]</sup> amava soprattutto Persèo, con il quale pure conviveva. Persèo era stato anche allevato da lui, come alcuni affermano, giacché era un servo nato in casa. Diogene....

SVF I, 438

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[I,97,15]</sup>

SVF I, 439

[1] Antigono Gonata approvava il modo di vivere di Zenone e quando gli capitava di giungere ad Atene, molte volte ascoltava le sue lezioni, invitandolo poi a recarsi presso di lui. Zenone schivò questi inviti e però inviò da lui Persèo, uno dei suoi conoscenti, figlio di Demetrio, <sup>[I,97,20]</sup> nato a Cizio e in pieno fiore durante la CXXX Olimpiade (260-256 a.C.), quando Zenone era ormai vecchio.

[2] Inviò dunque Persèo e Filonide di Tebe, entrambi i quali Epicuro, nella 'Lettera al fratello Aristobulo', rammenta come sodali di Antigono.

[3] Coabitava con Persèo, e una volta che questi gli introdusse in casa una giovane <sup>[I,97,25]</sup> suonatrice di flauto tirò un sospiro e la menò da Persèo.

[4] Eliano 'Varia Historia' III, 17. Io chiamerei politica anche l'attività di Persèo, se fu appunto lui ad educare Antigono.

SVF I, 440

'Vita Arati'. Arato fu scolaro del filosofo Persèo <sup>[I,97,30]</sup> ad Atene ed andò con lui in Macedonia quando questi vi fu convocato da Antigono. Intervenne così al matrimonio di Antigono e Fila.

## SVF I, 441

[1] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XIII. Causa di ciò fu l'essere separato da Zenone, lo stare a lungo con Antigono e, una volta scelta la vita del cortigiano e non quella del filosofo, l'andare errando di qua e di là insieme con lui. Perciò <sup>[1,97,35]</sup> dei loro uomini e delle città....

[2] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XIV. ....che Antigono, quando <Persè> si mise in viaggio.... e che Aristofonte, quando egli supplicò il perdono....

<sup>[1,98,1]</sup>

## SVF I, 442

[1] Pausania 'Descr. Grecia' II, 8, 4. Quando Antigono aveva il controllo di Corinto e vi era installata una guarnigione Macedone, <Arato di Sicione> colse di sorpresa i Macedoni <sup>[1,98,5]</sup> con un attacco fulmineo e, avuto il sopravvento in battaglia, fece perire tra gli altri anche Persè, che era a capo della guarnigione; quel Persè che aveva frequentato Zenone figlio di Mnasea per apprendere la filosofia.

[2] VII, 8, 3. Arato e i Sicioni scacciarono la guarnigione dalla Rocca di Corinto e uccisero Persè, che era stato messo da Antigono <sup>[1,98,10]</sup> a capo della guarnigione.

## SVF I, 443

[1] Plutarco 'Vita Arati' XVIII. Allora Antigono, [come è stato detto], una volta conquistata la Rocca di Corinto vi poneva di guardia, insieme ad altri uomini dei quali aveva la massima fiducia, anche Persè, il filosofo, dopo averlo messo a capo di essi.

[2] 23. Dei generali di Antigono <Arato> rilasciò Archelao [...] <sup>[1,98,15]</sup> invece Persè, una volta catturata la Rocca, trovò scampo nel porto di Cencrea. Quando successivamente teneva scuola, a chi gli diceva che secondo lui soltanto il sapiente è stratega, si racconta che <Persè> rispondesse: "Ma, per gli dei, tra tutti i giudizi di Zenone anch'io una volta gradivo specialmente proprio questo. Adesso invece, dopo essere stato smentito da quel giovanotto di Sicione, ho mutato avviso". <sup>[1,98,20]</sup> A proposito di Persè, sono in molti a raccontare queste vicende.

## SVF I, 444

Polieno 'Stratag.' VI, 5. Arato riuscì ad impossessarsi della Rocca di Corinto, che era presidiata da una guarnigione postavi da Antigono e della quale erano a capo Persè, il filosofo, e il generale Archelao. Quando la Rocca fu catturata, il filosofo Persè trovò rifugio nel porto di Concrea e poi di là <sup>[1,98,25]</sup> se ne andò da Antigono.

## SVF I, 445

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XV. Difendendosi con questi mezzi, <Persè> riuscì a scacciare i Traci. Ma quando essi, ancora in maggior numero, lo attaccarono e lo circondarono da ogni parte, subite molte ferite <s'arrese> e perse la vita. Alcuni dicono che dalla zona.... <sup>[1,98,30]</sup> su una nave.... verso....

## SVF I, 446

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXXI. ....soportava....di dare ascolto e ritrattare. Perciò una volta Persè disse ad alcuni di avere appreso che <Dionisio> aveva mutato avviso sul piacere <sup>[1,98,35]</sup> poiché aveva prima voluto dare ascolto al dolore e, come si dice, provare a morire per l'acutezza delle doglie....

## SVF I, 447

Epifanio 'Adv. haeres.' III, 38 (Dox. Gr. p. 592. 34). <sup>[1,99,1]</sup> Persè nutrì gli stessi giudizi teorici di Zenone.

## SVF I, 448

[1] Filodemo 'De pietate' cp. 8 (DDG 544b, 28). È manifesto che Persè [...] fa sparire il divino oppure nulla <sup>[1,99,5]</sup> sa di esso, dal momento che nel suo libro 'Sugli dei' afferma come non gli appaiono inverosimili le cose scritte da Prodicò circa l'essere state legittimate ed onorate come dei, in primo luogo le en-

tità che ci nutrono e ci giovano e, dopo queste, coloro che hanno trovato o cibi o ripari o le altre arti, come Demetra, Dioniso e...

[2] \*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,99,10]</sup> <sup>[I,99,15]</sup>

SVF I, 449

Temistio 'Orationes' XXXII, p. 358 Hard. Una volta Persèo di Cizio si meritò una risata da parte di Antigono. Infatti Persèo, il compagno di Zenone, <sup>[I,99,20]</sup> faceva vita comune con il re Antigono quando quest'ultimo, siccome lo sentiva continuamente gonfiarsi e blaterare in gran numero queste graziose bambocciate della Stoà - cioè che il sapiente è invitto dalla fortuna, è integerrimo, capace di dominare le passioni -, mise mano a contestare nei fatti tutta la sua cialtroneria. Antigono fa dunque in modo che giungano <sup>[I,99,25]</sup> da Cipro e dalla Fenicia dei mercanti, dopo averli in precedenza istruiti su cosa debbano dire in presenza di Persèo. Comincia quindi ad interrogarli cercando di avere notizie, in primo luogo, delle navi, della flotta, dei soldati di stanza a Cipro; e fa tutte quelle domande che i re solitamente fanno. Poi fa cadere senza scosse il discorso su come stiano le faccende della casa di Persèo a Cizio. A questo punto i mercanti, appena sentono parlare di Persèo, <sup>[I,99,30]</sup> s'accigliano e abbassano il capo, ed è manifesto che stanno per rispondere dando notizie nient'affatto buone. Allora tutta quanta la sfrontatezza di Persèo se ne scorre via, e siccome l'uomo insiste e scongiura, i mercanti rispondono a denti stretti che davvero sua moglie, mentre era in viaggio per mare alla volta di Argo, è stata fatta schiava da certi pirati egiziani; che il suo giovane figlio diletto è stato sgozzato e che i suoi soldi, i suoi schiavi, tutto è andato in malora. Da quel momento per Persèo sparì <sup>[I,99,35]</sup> Zenone, sparì Cleante; e la natura contestò le chiacchiere, poiché <sup>[I,100,1]</sup> le sue erano davvero chiacchiere vuote, deboli e non testimoniate dai fatti.

SVF I, 450

Diogene Laerzio VII, 120. Ha il loro beneplacito il ritenere, stando alle affermazioni di Crisippo, [...] Persèo e Zenone, che tutte le aberrazioni siano pari.

SVF I, 451

Ateneo 'Deipnosoph.' XIII, p. 607a. <sup>[I,100,5]</sup> Eppure Persèo di Cizio nei suoi 'Ricordi conviviali' lo grida, e afferma che bevendo del vino è acconcio ricordare argomenti sessuali giacché, quando beviamo alquanto, noi siamo propensi a questi piaceri. Egli dice che "in tale contesto bisogna lodare coloro che dei piaceri sessuali fanno un uso mansueto ed equilibrato ed invece denigrare coloro che ne fanno <sup>[I,100,10]</sup> un uso belluino ed insaziabile". Dice anche che "se dei dialettici, convenuti in simposio, si mettessero a discutere di sillogismi, si potrebbe ben concepire che essi facciano qualcosa di estraneo all'occasione del momento". Inoltre egli dice che "l'uomo virtuoso potrebbe ubriacarsi; e quanti, nel corso dei simposi sono decisi ad essere ultratemperanti, serbano un simile proposito fino ad un certo punto ma poi, una volta che il vinello scorra loro dentro, <sup>[I,100,15]</sup> allora essi sfoggiano tutta la loro indecenza. Il che avvenne recentemente con gli osservatori giunti presso Antigono dall'Arcadia. Infatti tali osservatori, come credevano di dover fare, pasteggiavano tutti accigliati e pieni di decoro, senza volgere lo sguardo nonché verso qualcuno di noi, neppure guardandosi tra di loro. Quando però le bevute andavano ormai avanti ed entrarono in scena, tra gli altri intrattenimenti musicali, proprio <sup>[I,100,20]</sup> le danzatrici Tessale le quali, com'è loro costume, usano danzare nude nei loro perizomi, allora quegli uomini non riuscirono più a trattenersi e slanciandosi dai loro letti gridavano di star assistendo ad uno spettacolo stupefacente, proclamavano beato il re perché può fruire di questi spettacoli e facevano molte altre cose del tutto da carrettieri a queste similari. <sup>[I,100,25]</sup> Quando poi una flautista si mosse verso uno dei filosofi che bevevano con noi e, poiché vi era dello spazio libero accanto a lui voleva sederglisi accanto, egli non lo consentì ma fece con la ragazza la parte del duro. Successivamente, com'è costume che avvenga nei simposi, la flautista fu messa in vendita. Nel comprare, quel filosofo era assai baldanzoso ed entrò in controversia con il venditore, il quale l'aveva assegnata ad un altro <sup>[I,100,30]</sup> troppo in fretta, affermando che la vendita non era avvenuta. Alla fine quel duro filosofo venne addirittura ai pugni, lui che all'inizio neppure aveva consentito alla flautista di sederglisi accanto". Può darsi che chi giunse al pugilato per la flautista sia lo stesso Persèo. Lo afferma Antigono di Caristo quando nel suo libro 'Su Zenone' scrive <sup>[I,100,35]</sup> così: "Quando Persèo, durante un simposio, comprò una flautista ma temeva assai di introdurla in casa per-

ché coabitava con Zenone di Cizio, quest'ultimo, avuta consapevolezza della cosa, trascinò dentro la ragazza e la chiuse in casa con Persèo”.

SVF I, 452

Ateneo *‘Deipnosoph.’* IV, p. 162b. <sup>[I,101,1]</sup> <Voi avete in ossequio> i *‘Dialoghi Conviviali’* del buon filosofo Persèo, composti con materiale tratto dai *‘Memorabili’* di Stilpone e di Zenone. Affinché i convitati <sup>[I,101,5]</sup> non cadano addormentati, Persèo ricerca in essi come si debbano utilizzare le libagioni, in quale momento debbano essere introdotti nel simposio i ragazzi e le ragazze in fiore, quando si debba accettare che essi mostrino le loro grazie e quando invece li si debba respingere trascurandoli. Egli tratta anche di pietanze, di pani e di altri argomenti, tra i quali tutto quanto il filosofo figlio di Sofronisco ha detto alquanto indiscretamente a proposito dei baci. Pur girando <sup>[I,101,10]</sup> e rigirando nell'intelletto sempre questi argomenti, Persèo, come afferma Ermippo, ebbe in affidamento da Antigono il comando della Rocca di Corinto. Bevuto cionco com'era, egli fu però cacciato via dalla stessa Corinto dalle superiori capacità militari di Arato di Sicione. E pensare che in precedenza proprio Persèo, nei *‘Dialoghi’*, aveva fatto a gara con Zenone nel sostenere che il sapiente sarebbe in ogni caso un ottimo generale. Davvero <sup>[I,101,15]</sup> al buon domestico di Zenone è mancato soltanto di confermare ciò con i fatti! Bione di Boristene, dopo avere osservato una sua statua di bronzo recante l'epigrafe: “Persèo di Zenone, di Cizio”, aveva amenamente detto che chi aveva scritto l'epigrafe aveva errato, giacché essa doveva dire così: “Persèo di Zenone, servo”. E Persèo era in realtà un servo nato in casa di Zenone, come <sup>[I,101,20]</sup> raccontano Nicia di Nicea nella sua *‘Storia dei filosofi’* e Sozione di Alessandria nelle sue *‘Successioni’*. Abbiamo così incontrato due brani tratti da questo sapiente trattato di Persèo intitolato *‘Dialoghi conviviali’*.

SVF I, 453

Diogene Laerzio VII, 1. <Zenone era> debole; <sup>[I,101,25]</sup> e perciò, nei suoi *‘Ricordi conviviali’*, Persèo afferma che egli schivava la maggior parte dei pranzi cui era invitato.

SVF I, 454

Ateneo *‘Deipnosoph.’* IV, p. 140e. Circa i dopopasto, nella *‘Costituzione di Sparta’* Persèo scrive così: “<L'incaricato> sanziona immediatamente le persone facoltose a procurare i dopopasto, dove per ‘dopopasto’ si intendono i dessert serviti a fine pasto. <sup>[I,101,30]</sup> Egli ordina invece alle persone non facoltose di fornire una cannuccia o uno stuoio o delle foglie d'alloro dai quali, dopo il pasto, prendere e mangiare i dopopasto, i quali consistono di farinate spruzzate d'olio d'oliva. Nel suo insieme questa è una piccola norma di pubblica amministrazione, giacché sia chi giace in prima fila o in seconda o chiunque siede sul lettuccio tutti devono fare cose del genere in vista dei dopopasto”. <sup>[I,101,35]</sup> Cose simili le racconta anche Dioscuride.

SVF I, 455

Ateneo *‘Deipnosoph.’* IV, p. 140b. I porcellini da latte non si chiamano *‘orthagoriscoi’*, <sup>[I,102,1]</sup> come afferma Polemone, bensì *‘orthragoriscoi’* giacché se ne fa commercio all'alba, come raccontano Persèo nella *‘Costituzione di Sparta’*, Dioscuride nel secondo libro della *‘Repubblica’* e Aristocle nel primo libro, lui pure, della *‘Costituzione di Sparta’*.

SVF I, 456

Dione Crisostomo *‘Orat.’* LIII, 4. <sup>[I,102,5]</sup> Anche il filosofo Zenone ha scritto sull'Iliade e sull'Odissea [...] e, affinché non appaia che <Omero> si contraddice, insegna che egli ha scritto alcune cose secondo opinione ed altre secondo verità, [...]. Inoltre anche Persèo, il discepolo di Zenone, ha scritto seguendo questa stessa <sup>[I,102,10]</sup> ipotesi e pure molti altri.

SVF I, 457

Diogene Laerzio II, 61. Persèo invece afferma che la maggior parte dei sette <dialoghi> sono di Pasi-fonte di Eretria, benché siano assegnati ad Eschine Socratico.

SVF I, 458

Diogene Laerzio VII, 28. Nelle sue <sup>[I,102,15]</sup> ‘Lezioni etiche’ Persèo afferma che <Zenone> morì all’età di settantadue anni e che era venuto ad Atene all’età di ventidue.

SVF I, 459

Bione presso Diogene Laerzio IV, 47. Questa è la mia storia. Persèo <sup>[I,102,20]</sup> e Filonide smettano dunque di raccontarla. Tu considerami invece per quello che sono davvero.

SVF I, 460

Diogene Laerzio II, 143. <Menedemo> era in guerra accanita soltanto con Persèo, giacché gli sembrava che quando Antigono era deciso a ristabilire, grazie a lui, il governo democratico ad Eretria, Persèo lo impedì. Perciò una volta, durante un simposio, Menedemo confutò le argomentazioni di Persèo <sup>[I,102,25]</sup> e, tra le altre cose, disse anche: “Sarà pure un filosofo, ma come uomo è il peggiore di quanti sono e saranno”.

SVF I, 461

Diogene Laerzio VII, 162. <Aristone> s’attenne soprattutto al principio Stoico che il sapiente non ha opinioni. Ma Persèo, per contrastare questo principio, fece sì che di due fratelli gemelli uno <sup>[I,102,30]</sup> desse ad Aristone del denaro in deposito, e che in seguito fosse però l’altro gemello a ritirarlo. Egli oppugnò così quel principio e lasciò Aristone nell’incertezza <dell’opinione>.

SVF I, 462

‘Suida’ s. v. Ermagora di Amfipoli, filosofo, discepolo di Persèo. I suoi dialoghi: ‘Il nemico del cane’ ovvero sulle sfortune; ‘Ecchito’ cioè l’ovoscopia; ‘Sulla sofistica’ contro gli Accademici.

## 5. Cleante di Asso (331-232 a.C.)

### § 1. Vita e costumi *Frammenti n. 463-480*

SVF I, 463

[1] Diogene Laerzio VII, 168. Cleante figlio di Fania, di Asso. Dapprima faceva il pugile, come afferma Antistene nelle sue ‘Successioni’. Dopo essere giunto <sup>[I,103,5]</sup> ad Atene con in tasca quattro dracme, come sostengono alcuni, e dopo essersi confrontato con Zenone, iniziò a fare vita filosofica con grandissima nobiltà e rimase sempre dei medesimi principi. Andava per le bocche di tutti la sua laboriosità giacché, povero in canna com’era, ne aveva preso impulso per guadagnarsi un salario. Così di notte attingeva e versava acqua negli orti e di giorno s’allenava nei ragionamenti; laonde fu chiamato anche ‘Pozzante’. Dicono inoltre che <sup>[I,103,10]</sup> fu condotto in tribunale affinché desse ragione, essendo talmente forte e vigoroso, dei suoi mezzi di sussistenza; e che egli ne uscì assolto dopo avere portato come testimoni il giardiniere presso il quale attingeva e versava l’acqua e la venditrice di farina presso la quale impastava le farine. Quando i giudici dell’Areopago approvarono la sua assoluzione, votarono che gli fossero date dieci mine; ma Zenone gli vietò di prenderle. Si dice anche che Antigono gli desse <sup>[I,103,15]</sup> tremila dracme. Una volta che da capo degli efebi li conduceva ad un certo spettacolo, una folata di ventò lo denudò, e si vide che non portava la tunica; per la qual cosa ebbe dagli Ateniesi l’onore di un applauso, secondo quanto afferma Demetrio di Magnesia nei suoi ‘Omonimi’. Egli fu dunque ammirato anche per questo. Si racconta che una volta Antigono era suo uditore e che cercò di sapere da lui perché attingesse e versasse acqua. Al che Cleante rispose: “Attingo e verso soltanto <sup>[I,103,20]</sup> acqua? E non zappo anche? E non irriego e non faccio forse tutto ciò per amore della filosofia?”. Alla filosofia lo allenava Zenone, il quale gli intimò di versargli un obolo del suo salario a titolo di risarcimento. Messi poi insieme questi

spiccioli, una volta Zenone li portò in mezzo ai suoi seguaci e disse: “Cleante potrebbe nutrire un altro Cleante, se lo decidesse. Invece coloro che <sup>[I,103,25]</sup> hanno di che nutrirsi ricercano le provviste da altri, facendo così una vita filosofica davvero scadente”. Laonde Cleante usava anche essere chiamato secondo Eracle. Era un faticatore indefesso, con scarsissime doti filosofiche naturali e oltremodo lento. Perciò di lui Timone dice così:

‘Chi è costui che come un montone passa in rivista le schiere degli uomini,  
<sup>[I,103,30]</sup> smidollatore di parole, pietra di Asso, mortaio senza pestello?’

Tollerava di essere schernito dai condiscipoli ed accettava di sentirsi chiamare ‘asino’, dicendo di essere il solo capace di sorreggere il carico di Zenone.

[2] VII, 174. Dicono che Cleante scrivesse su cocci e su scapole di bue quello che ascoltava da Zenone, per difetto <sup>[I,103,35]</sup> degli spiccioli necessari per comprare la carta. Poiché era un uomo siffatto, fu lui a prevalere nella successione alla guida della scuola <sup>[I,104,1]</sup> benché pure molti altri discepoli di Zenone ne fossero degni.

SVF I, 464

Plutarco ‘De recta rat. aud.’ p. 47e. Come Cleante e Senocrate, che erano ritenuti d’ingegno meno brillante dei loro compagni di scuola, ma non per questo <sup>[I,104,5]</sup> se la davano a gambe dall’imparare né ne facevano una malattia. Usavano invece prevenire gli altri nel prendersi gioco di se stessi, rassomigliandosi a vasi dalla bocca stretta ed a tavolette di bronzo, capaci di accogliere con difficoltà i ragionamenti ma poi di serbarli sicuri e saldi.

SVF I, 465

Plutarco ‘De vitando aere alieno’ p. 830d. Che animo saggio <sup>[I,104,10]</sup> quello di Cleante! Dal mulino e dalla mada, con la mano che impasta e che macina, arriva a scrivere sugli dei, sulla luna, sugli astri e sul sole!

SVF I, 466

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[I,104,15]</sup>

SVF I, 467

\*Frammento di Quintiliano in latino

SVF I, 468

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XIX. “Non hai portato con te, disse <Cleante>, la somma che ti fu ingiunto di portare”. <sup>[I,104,20]</sup> E discorse in modo simile anche per l’appresso, fino a che non procurò che quello gli portasse l’intera somma. Di poi, resagliene ricevuta, intimò di rimandarlo dai suoi genitori. Perciò alcuni lo biasimavano come avido di denaro, essendo lui non ricco....

SVF I, 469

Stobeo ‘Floril.’ XVII, 28 (Vol. I, p. 496 Hense). <sup>[I,104,25]</sup> Dalla ‘Storia varia’ di Eliano. Crisippo di Soli riusciva a vivere con ben poco, e Cleante ancora con meno.

SVF I, 470

Plutarco ‘Quom. adul. ab amico internosc.’ p. 55c. Arcesilao espulse dalla scuola Batone, quando questi compose un verso <sup>[I,104,30]</sup> da commedia contro Cleante. E la riconciliazione avvenne soltanto dopo che Batone ebbe persuaso Cleante d’essersi ravveduto.

SVF I, 471

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXII. <Batone> scongiurava <Arcesilao> di consentirgli di frequentare di nuovo la scuola. <Cleante> ne discorse con Arcesilao e affermò che il primo atto di un giorno lieto è quel-

lo di considerare quali siano le cose che dipendono da noi soli, indicando ad Arcesilao <sup>[I,104,35]</sup> il punto di vista che conveniva. Ma nessuno dei due s'impiccìo di Sositeo....

SVF I, 472

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXIV. <sup>[I,105,1]</sup> E per questo conversava con la maggior parte delle persone. Sicché, presa la parola, uno riferiva:

'Questo è Cleante: uno che per un po' liba <sup>[I,105,5]</sup> a ciascuno per venire a patti,  
ma poi non vuole ampliare il discorso o non può'.

Poi, quando gli capita di vederlo, dicendo qualcosa sulla prima <sup>[I,105,10]</sup> tesi....

SVF I, 473

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XX. <sup>[I,105,15]</sup> .... e combattere in modo conforme. Anche Zenone ha parlato e scritto di argomenti del genere; anche Zenone, parlando però urbanamente dei precedenti filosofi e.... gratificati....

<sup>[I,105,20]</sup>

SVF I, 474

Diogene Laerzio VII, 176. <Cleante> morì in questo modo. Gli si rigonfiarono le gengive, e poiché i medici gli proibivano il cibo, se ne astenne per due giorni. In qualche modo questa cura andò bene, sicché i medici gli consentirono di riprendere la dieta consueta. Lui però non s'attenne al loro parere e, dicendo d'aver ormai <sup>[I,105,25]</sup> fatto la sua strada, s'astenne dal cibo anche nei giorni restanti fino a morire, secondo le affermazioni di alcuni, alla stessa età di Zenone, dopo aver vissuto ottant'anni ed avere ascoltato le lezioni di Zenone per diciannove anni.

SVF I, 475

Luciano 'Macrobioi.' 19. Cleante, il discepolo e successore di Zenone, giunto all'età di novantanove anni ebbe <sup>[I,105,30]</sup> un tumore ad un labbro. Stava lasciandosi morire d'inedia quando gli giunsero delle lettere da parte di alcuni compagni. Egli allora prese del cibo e fece ciò che gli amici lo sollecitavano a fare. Ma poi s'astenne un'altra volta dal cibo e lasciò la vita.

SVF I, 476

[1] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXVI. ....poco prima di morire gli capitò di avere un esantema <sup>[I,105,35]</sup> al labbro, che ai medici sembrava essere maligno.... <sup>[I,106,1]</sup> cosa indecente sopportare, disse a Dionisio che era il momento di concludere la vita. .... gli amici consueti e i conoscenti....

[2] Col. XXVII. ....non ricercare....non degno di lui....amante della vita o servo nell'animo, e ciò dicendo, rimanendo felice....

<sup>[I,106,5]</sup>

SVF I, 477

[1] 'Ind. Stoic. Herc.' Col. XXVIII, 8. <sup>[I,106,10]</sup> Dopo avere non poco penato s'allontanò dalla vita, nell'arcontato di Giasone....

[2] XXIX. Cleante era nato nell'arcontato di Aristofane e resse la scuola per trentadue anni....

<sup>[I,106,15]</sup>

SVF I, 478

Galeno 'Qualit. immat.' 2, Vol XIX, p. 467 K. Io affermo che non si debba legittimare il contenitore uno e identico al contenuto. <sup>[I,106,20]</sup> Cleante non era un tumore, dacché è avvenuto che il tumore rappresentasse il suo stato morbosio. Crisippo ed Epicuro non erano la stranguria, siccome accadde loro di perdere la vita a causa di questa affezione. Pertanto neppure un colpo d'aria è l'aria....

SVF I, 479

Strabone 'Geografia' XIII, p. 610. Era di qui <di Asso> Cleante, <sup>[I,106,25]</sup> il filosofo Stoico, il successore di Zenone di Cizio alla guida della scuola e colui che la lasciò a Crisippo di Soli.

SVF I, 480

\*Frammento di Cicerone in latino

§2. Scritti <sup>[I,106,30]</sup>  
*Frammento n. 481*

SVF I, 481

Diogene Laerzio VII, 174. Lasciò libri splendidi, che sono i seguenti: ‘Sul tempo’, ‘Sulla filosofia della natura di Zenone, 2 libri’, <sup>[I,106,35]</sup> ‘Esegesi di Eraclito, 4 libri’, ‘Sulla sensazione’, ‘Sull’arte’, <sup>[I,107,1]</sup> ‘Contro Democrito’, ‘Contro Aristarco’, ‘Contro Erillo’, ‘Sull’impulso’, <sup>[I,107,5]</sup> ‘Archeologia’, ‘Sugli dei’, ‘Sui giganti’, ‘Sulle nozze’, ‘Sul poeta’, <sup>[I,107,10]</sup> ‘Sul doveroso, tre libri’, ‘Sul buon consiglio’, ‘Sulla gratitudine’, ‘Protreptico’, ‘Sulle virtù’, <sup>[I,107,15]</sup> ‘Sulla buona disposizione naturale’, ‘Su Gorgippo’, ‘Sull’invidiosità’, ‘Sulla passione amorosa’, ‘Sulla libertà’, <sup>[I,107,20]</sup> ‘Arte erotica’, ‘Sull’onore’, ‘Sulla fama’, ‘Politico’, ‘Sul consiglio’, <sup>[I,107,25]</sup> ‘Sulle leggi’, ‘Sull’amministrare la giustizia’, ‘Sul sistema educativo’, ‘Sulla logica, tre libri’, ‘Sul sommo bene’, <sup>[I,107,30]</sup> ‘Sul bello’, ‘Sull’azione’, ‘Sulla scienza’, ‘Sul regno’, ‘Sull’amicizia’, <sup>[I,107,35]</sup> ‘Sul convitto’, ‘Sul fatto che identica è la virtù dell’uomo e della donna’, ‘Sul fatto che il sapiente usa sofismi’, ‘Sui detti sentenziosi’, ‘Diatrube, 2 libri’, <sup>[I,108,1]</sup> ‘Sul piacere’, ‘Sulle proprietà’, ‘Sulle aporie’, ‘Sulla dialettica’, <sup>[I,108,5]</sup> ‘Sui tropi’, ‘Sui predicati’. Questi sono i suoi libri.

§3. Massime  
*Frammento n. 482*

SVF I, 482

Diogene Laerzio VII, 41. <sup>[I,108,10]</sup> Cleante afferma che le parti della filosofia sono sei: dialettica, retorica, etica, politica, fisica, teologia.

A. \*Frammenti di Logica e di Retorica

§ 1. Utilità della Logica  
*Frammento n. 483*

SVF I, 483

Epitteto ‘Diatrube’ I, 17, 10. <sup>[I,108,15]</sup> <Se dunque uno pur concedesse questo> bastevole è il fatto che la logica è atta a distinguere e ad esaminare le altre cose e, come uno direbbe, a misurarle e pesarle. Chi dice questo? Solamente Crisippo, Zenone e Cleante? Antistene non lo dice?

§ 2. Sulla vista  
*Frammento n. 484*

SVF I, 484

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VII, 228. <sup>[I,108,20]</sup> Secondo loro la rappresentazione è un’impronta nell’animo. Ma su di essa <gli Stoici> ben presto si dispararono. Infatti Cleante intese ‘l’impronta’ fatta di rientranze e di sporgenze, com’è l’impronta fatta dagli anelli nella cera.

[2] VII, 372. Se infatti la rappresentazione è un’impronta nell’animo, o si tratta di un’impronta <sup>[I,108,25]</sup> fatta di sporgenze e di rientranze, come legittimano i seguaci di Cleante; oppure essa nasce per mera alterazione.

[3] VIII, 400. Cleante intese per ‘impronta’ principalmente quella che si capisce constare di rientranze e di sporgenze.

[4] ‘Pyrrh. Hypot.’ II, 70. Ora, poiché l’animo e l’egemonico sono pneuma oppure, come essi dicono, qualcosa di ancor più sottile dello pneuma; sarà impossibile dividere <sup>[I,108,30]</sup> l’impronta in esso come qualcosa che consta di rientranze e di sporgenze, come vediamo nel caso dei sigilli, o come la miracolosa ‘trasformazione alterativa’ della quale essi parlano.

§ 3. Sui significanti <sup>[I,109,1]</sup>  
*Frammenti n. 485-487*

SVF I, 485

\*Frammenti di Varrone in latino <sup>[I,109,5]</sup>

SVF I, 486

Filodemo ‘De musica’ col. 28, 1, p. 79 Kemke. Se pur non vorranno dire <sup>[I,109,10]</sup> ciò che dice Cleante, il quale afferma che gli esempi poetici e musicali sono superiori per efficacia alla discorsività filosofica, che è capace di divulgare le cose divine e umane ma non possiede espressioni adatte alla purezza delle grandezze divine; mentre i versi, i canti, i ritmi giungono <sup>[I,109,15]</sup> il più possibile vicino alla verità della chiara conoscenza del divino.

SVF I, 487

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,109,20]</sup>

§ 4. Sui significati  
*Frammenti n. 488-490*

SVF I, 488

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ VIII, 9, 26, p. 930 Pott. Cleante e Archedemo <sup>[I,109,25]</sup> chiamano i predicati ‘esprimibili’.

SVF I, 489

Epitteto ‘Diatriba’ II, 19, 1-4. L’argomento “Dominatore” pare essere stato proposto interrogativamente a partire da certe proposizioni moventi di questo genere, essendovi mutua contraddizione delle terze con le altre due: tutto quanto veramente è avvenuto è necessario; (b) l’impossibile non consegue al possibile; (c) <sup>[I,109,30]</sup> possibile è quanto non è né sarà vero. Notando questa contraddizione, Diodoro adoperò la persuasività delle prime due proposizioni per apporre che nulla, che non è né sarà vero, è possibile. Orbene uno serberà, delle coppie di proposizioni, questa: (c) possibile è quanto non è né sarà vero, e (b) l’impossibile <sup>[I,109,35]</sup> non consegue al possibile, ma non tutto quanto veramente è avvenuto è necessario, come appunto sembra sostenere la scuola di Cleante, che <sup>[I,110,1]</sup> Antipatro a lungo difese. Altri serberanno invece le altre due proposizioni, ossia (c) possibile è quanto non è né sarà vero, e tutto quanto veramente è avvenuto è necessario, ma allora l’impossibile consegue al possibile. E’ inconcepibile però serbare le tre proposizioni, essendovi mutua contraddizione tra di loro.

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,110,5]</sup>

SVF I, 490

Olimpiodoro 'In Platon. Gorgiam.' p. 63, 3-4 Norvin. Cleante dice che l'arte è postura abituale dell'animo <sup>[I,110,10]</sup> che tutto conclude seguendo un metodo.

\*Frammento di Quintiliano in latino

§ 5. La Retorica  
*Frammenti n. 491-492*

SVF I, 491

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[I,110,15]</sup>

SVF I, 492

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,110,20]</sup>

B. \*Frammenti di Fisica e di Teologia

§ 1. I fondamenti della Fisica  
*Frammenti n. 493-504*

SVF I, 493

Diogene Laerzio VII, 134. <sup>[I,110,25]</sup> <Gli Stoici> ritengono che i fondamenti del cosmo nella sua interezza siano due: quello che fa l'azione e quello che la sperimenta. Quello che sperimenta l'azione è la sostanza senza qualità, il materiale. Quello che fa l'azione è la ragione insita nel materiale, ossia la divinità. Poiché questa ragione sempiterna è connaturata a qualunque materiale, è essa a fabbricare tutte e singole le cose esistenti. A porre questo principio è [...] e Cleante nel suo libro 'Sugli atomi'.

SVF I, 494

Siriano 'In Aristot. Methaph.' p. 105, 28-29 Kroll. <sup>[I,110,30]</sup> Le forme ideali non erano riportate da parte di questi uomini divini all'uso abituale dei nomi, come successivamente credettero Crisippo, <sup>[I,111,1]</sup> Archdemo e la maggior parte degli Stoici [...] né le idee sono, secondo loro, delle concettualizzazioni, come ha poi affermato Cleante.

SVF I, 495

Ermia 'Irrisio gent. philos.' 14, (Dox. Gr. p. 654). Ma Cleante, <sup>[I,111,5]</sup> una volta rialzata la testa dal pozzo, attinge i veri principi: il divino e il materiale; poi che la terra muta in acqua; l'acqua in aria; che l'aria si porta in alto; che il fuoco spazia fin torno torno la terra; che l'animo pervade l'intero cosmo, animo partecipando del quale noi siamo esseri animati.

SVF I, 496

\*Frammento di Probo in latino <sup>[I,111,10]</sup>

SVF I, 497

Stobeo 'Eclogae' I, 17, 3, p. 153, 7 W. <sup>[I,111,15]</sup> Cleante dice più o meno così: una volta conflagrato in fuoco l'universo, per prima si rapprende la sua parte mediana, poi le parti attigue si spengono interamente. Quando l'universo diventa acqua, il fuoco residuale, dato che la parte mediana gli oppone resistenza, si volge di nuovo in direzione contraria <sup>[I,111,20]</sup> cioè si volge, dice Cleante, ad elevarsi verso l'alto ed inizia così a produrre il buon ordine cosmico; e poiché il fuoco compie sempre un ciclo regolare siffatto e

produce questo buon ordine cosmico, il tono della sostanza dell'intero cosmo non cessa mai. Infatti, come tutte le parti di un qualcosa si generano da semi nei dovuti tempi, così pure le parti del cosmo si generano nei dovuti tempi, <sup>[I,111,25]</sup> e tra queste parti capita che siano compresi anche gli animali e i vegetali. E come alcune ragioni seminali delle parti di un essere vivente si mischiano quando convengono insieme a formare lo sperma per poi distinguersi un'altra volta quando nascono le parti, così dall'uno nascono tutte le parti e da tutte le parti si combina l'uno, percorrendo un ciclo regolare con metodo e con armonia.

SVF I, 498

Aezio 'Placita' I, 14, 5 (Dox. Gr. p. 312b). Cleante è il solo degli Stoici <sup>[I,111,30]</sup> a dichiarare che il fuoco ha forma conica.

SVF I, 499

[1] Eusebio 'Praep. evang.' XV, 15, 7. <sup>[I,112,1]</sup> L'affermazione che il sole sia l'egemonico del cosmo ebbe il beneplacito di Cleante, giacché il sole è il più grande degli astri e più d'ogni altro contribuisce al governo dell'intero cosmo, dal momento che fa il giorno e l'anno e le altre stagioni.

[2] \*Frammento di Ps. Censorino in latino <sup>[I,112,5]</sup>

[3] Diogene Laerzio VII, 139. Lo Stoico Cleante affermò che l'egemonico del cosmo è nel sole.

[4] \*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 500

Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 923a. <sup>[I,112,10]</sup> Cleante credeva che i Greci dovessero processare Aristarco di Samo per empietà, poiché quell'uomo aveva provato a salvare le apparenze dei fenomeni spostando il focolare del cosmo ed ipotizzando che il cielo rimanga fisso mentre la terra si muove in cerchio secondo l'eclittica e contemporaneamente <sup>[I,112,15]</sup> ruota sul proprio asse.

SVF I, 501

[1] Aezio 'Placita' II, 20, 4 (Dox. Gr. p. 349b). Cleante riteneva che il sole sia una massa infuocata e cognitiva <che scaturisce> dal mare.

\*Frammenti di Cicerone <sup>[I,112,20]</sup> e di Macrobio in latino <sup>[I,112,25]</sup>

[3] II, 23, 5 (Dox. Gr. p. 353a). Gli Stoici sostengono che il sole procede in armonia con la distanza dell'oggetto che gli fornisce il nutrimento, oceano o terra, della cui esalazione si pasce.

SVF I, 502

[1] Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 8, 48, p. 674 Pott. Costoro non hanno letto <sup>[I,112,30]</sup> il filosofo Cleante, il quale chiama il sole senz'altro 'plettro'. Quando infatti esso sorge, figgendo i suoi fulgidi raggi come se percotesse il cosmo, lo conduce ad una marcia armoniosa.

[2] Plutarco 'De Pythiae oraculis' p. 402a. Successivamente essi dedicarono alla divinità un plettro d'oro riferendosi, come sembra, a Scitino che dice <sup>[I,112,35]</sup> della lira:

'quella che accorda  
il figlio di Zeus, il bell'Apollo che abbraccia ogni principio e fine  
ed ha come radioso plettro la luce del sole'.

SVF I, 503

Cornuto 'Gr. Theol. Comp.' 32, p. 67 Lang. <sup>[I,113,1]</sup> Egli (Apollo-Sole) è stato rappresentato come musicista e citarista, in veste di chi fa risuonare col suo tocco ogni parte del cosmo e lo rende consonante in tutte le sue parti, giacché nessuna loro dissonanza è visibile nelle cose esistenti. Egli conserva al massimo grado <sup>[I,113,5]</sup> la simmetria dei tempi nel rapporto reciproco delle parti del cosmo, come avviene nei ritmi cadenzati. Egli inoltre, col rendere proficuamente secca l'aria, rende possibili le voci degli animali come pure i rumori degli altri corpi e divinamente fa sì che essi s'acconcino ai vari uditi.

SVF I, 504

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,113,10] [I,113,15] [I,113,20] [I,113,25]</sup>

§ 2. Il cosmo e i fenomeni celesti  
*Frammenti n. 505-514*

SVF I, 505

Gemino 'Elem. Astron.' p. 172, 13 Manitius. Alcuni degli antichi, <sup>[I,113,30]</sup> tra i quali vi è anche il filosofo Stoico Cleante, dichiararono che l'oceano si spande al di sotto della fascia torrida, frammezzo ai tropici.

SVF I, 506

Stobeo 'Eclogae' I, 26, 1, p. 219, 14 W. Per Cleante la luna è ignea ed ha un aspetto a cappello.

SVF I, 507

[1] Aezio 'Placita' II, 16, 1 (Dox. Gr. p. 345a). <sup>[I,113,35]</sup> Anassagora, Democrito e <sup>[I,114,1]</sup> Cleante ritengono che tutti gli astri si portino da oriente a occidente.

[2] Ps. Galeno 'Hist. philos.' 58 (Dox. Gr. p. 625). Anassagora, Democrito e Cleante ritengono che gli astri si portino da oriente a occidente.

SVF I, 508

[1] Aezio 'Placita' II, 14, 2 (Dox. Gr. p. 343). Gli altri Stoici ritengono che gli astri <sup>[I,114,5]</sup> siano sferici; Cleante, invece, che siano conici.

[2] Ps. Galeno 'Hist. philos.' 56a (Dox. Gr. p. 624). Cleante ritiene gli astri conici.

[3] Achille Tat. p. 133c. Cleante afferma che gli astri hanno forma conica.

[4] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' IV, 20, p. 105, 15 Ra. Lo Stoico Cleante ritiene gli astri conici.

SVF I, 509

\*Frammenti di Filone in latino <sup>[I,114,10] [I,114,15] [I,114,20] [I,114,25]</sup>

SVF I, 510

Plutarco 'De comm. not.' p. 1075d. Inoltre Cleante, nella sua gara a favore della conflagrazione universale, afferma che il sole assimilerà a sé e trasformerà in se stesso la luna e tutti i restanti astri. Ma allora gli astri, che pur sono dei, mentre danno il loro contributo alla conflagrazione universale cooperano <sup>[I,114,30]</sup> con il sole alla loro rovina. Sarebbe pertanto ben ridicolo che noi li supplicassimo per la nostra salvezza e li legittimassimo come salvatori degli uomini, quando per natura essi affrettano la loro stessa rovina e la loro eliminazione.

SVF I, 511

Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 18, VI, p. 100 Cohn-Reiter. <sup>[I,114,35]</sup> Al momento della conflagrazione universale il cosmo necessariamente muta, o in vampata o in raggi di luce: in vampata, come credeva Cleante; o in raggi di luce, come credeva Crisippo.

SVF I, 512

Stobeo 'Eclogae' I, 20, 1e, p. 171 W. <sup>[I,115,1]</sup> Ha il beneplacito di Zenone, di Cleante e di Crisippo l'affermazione che il fuoco muti la sostanza quasi in un seme; e che poi a partire da questo seme risulti di nuovo il buon ordine del cosmo tale e quale era in precedenza.

SVF I, 513

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,115,5] [I,115,10] [I,115,15]</sup>

SVF I, 514

Cornuto 'Gr. Theol. Comp.' 31, p. 62 Lang. Eracle è il tono presente in ogni cosa e per il quale la natura è potente, possente, invincibile, indomita, dispensatrice di potenza e di vigore anche alle singole parti [...] <sup>[1,115,20]</sup> tanto che diventa difficile distinguere ciò ch'è proprio degli dei da ciò che le storie raccontano a proposito degli eroi. Forse la pelle di leone e la clava attribuitegli dall'antica teologia sarebbero state metafore di ciò. [...] Ciascuna delle due sarebbe un simbolo di vigoria e di generosità d'animo, giacché il leone è il più vigoroso degli animali <sup>[1,115,25]</sup> e la clava la più forte delle armi. Anche la divinità sarebbe rappresentata come arciera per il fatto di penetrare ovunque e per il fatto che il decorso delle frecce ha in sé qualcosa di vibrante. [...] Appropriatamente gli abitanti di Cos hanno tramandato che egli [Eracle] coabita con Ebe, come per dire che il corpo è più completo quando sia in compagnia dell'intelletto. Come infatti dice Euripide:

<sup>[1,115,30]</sup> le mani dei giovani sono più energiche nel compiere qualcosa,  
ma gli animi dei più vecchi sono molto migliori'.

Io sotto sotto intendo come molto plausibile che ad Eracle convenga il servaggio presso la regina Onfale, poiché grazie ad esso gli antichi palesano che anche i più potenti fisicamente debbono subordinarsi alla ragione e fare ciò che da questa, cioè dalla voce divina, <sup>[1,115,35]</sup> è ingiunto; pur se ci tocca fare qualcosa che secondo una conoscenza teorica ed un'analisi logica pare assai femminile. Voce divina che si potrebbe opinare non assurdamente essere designata appunto <sup>[1,116,1]</sup> con il nome di Onfale. Ed è fattibile ricondurre anche le dodici fatiche alla divinità, come fece pure Cleante; giacché non si deve ritenere che lo specioso ragionare ricopra ovunque il rango di ambasciatore.

### § 3. Gli animali *Frammenti n. 515-517*

SVF I, 515

[1] Plutarco 'De sollertia animalium' p. 967e. <sup>[1,116,5]</sup> Pur essendo dell'avviso che gli animali non partecipano della ragione, Cleante soleva raccontare di essere capitato davanti ad uno spettacolo di questo genere. Alcune formiche venivano ad un formicaio che non era il loro, portando il cadavere di una formica. Allora diverse formiche risalivano dal formicaio come per avere un abboccamento con esse e poi vi ridiscendevano. Ciò accadde <sup>[1,116,10]</sup> due o tre volte, finché alcune formiche portarono su dal formicaio una larva, quale riscatto della formica morta. A quel punto le altre formiche sollevarono la larva e, dopo avere restituito il cadavere, se ne andarono con essa.

[2] Eliano 'De nat. anim.' VI, 50. Una storia di questo genere, si racconta, costrinse Cleante di Asso, suo malgrado ed a dispetto delle sue fortissime obiezioni contrarie, a fare una concessione agli animali e ad ammettere che anch'essi non sono destituiti di capacità di ragionare. <sup>[1,116,15]</sup> Capitò a Cleante d'essere seduto per una sosta altrimenti più lunga del solito, ed un gran numero di formiche gli stava intorno ai piedi. Cleante vede dunque che lungo un certo sentierino alcune formiche stanno trasferendo il cadavere di una formica alla dimora di formiche diverse e d'altra famiglia. Vede anche che mentre le formiche con il cadavere si fermano sulla soglia del formicaio, altre formiche <sup>[1,116,20]</sup> risalgono dal basso, si uniscono alle straniere come per uno scopo, poi ridiscendono giù; e questo fanno parecchie volte. Alla fine portano su una larva, come fosse il riscatto. Quelle lo prendono e consegnano il cadavere che avevano portato. A quel punto le altre formiche lo accolgono di buon grado, come se assistessero un figlio o un fratello.

SVF I, 516

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 6, 33, p. 849 Pott. <sup>[1,116,25]</sup> Perciò anche Cleante afferma che i maiali hanno un animo che tiene il luogo del sale, affinché le loro carni non imputridiscano.

SVF I, 517

Stobeo 'Floril.' 4, 90, Vol. I, p. 240 Hense. Cleante soleva affermare che gli individui non educati <all'uso della diairesi> differiscono dalle belve soltanto per l'aspetto.  
[I,116,30]

§ 4. L'animo umano  
*Frammenti n. 518-526*

SVF I, 518

\*Frammento di Tertulliano in latino [I,116,35][I,117,1] [I,117,5]

[2] Nemesio 'De nat. hominis' p. 32. Cleante intreccia il seguente sillogismo. Non soltanto, egli afferma, noi diventiamo simili ai nostri genitori quanto al corpo, ma anche quanto all'animo: nelle nostre passioni, nei nostri caratteri e nelle nostre disposizioni. [I,117,10] Ma somiglianza e dissomiglianza concernono ciò ch'è corporeo, non ciò ch'è incorporeo. Pertanto l'animo è corpo [...] Inoltre Cleante afferma: nulla di incorporeo è consentaneo ad un corpo, né lo è un corpo ad un incorporeo, bensì soltanto un corpo ad un corpo. Ora, l'animo è consentaneo al corpo quando questo è ammalato o tagliato; e il corpo è consentaneo all'animo, giacché esso arrossisce quando l'animo prova vergogna, e impallidisce quando l'animo prova paura. Pertanto l'animo è corpo.

\*Frammento di Tertulliano in latino [I,117,15]

SVF I, 519

Eusebio 'Praep. evang.' XV, 20, 2. Quando Cleante sistema uno accanto all'altro i giudizi di Zenone e i giudizi degli altri filosofi della natura a proposito dell'animo e [I,117,20] li paragona, afferma che Zenone chiama l'animo un'esalazione dotata di sensibilità, proprio come diceva Eraclito. Volendo infatti palesare che gli animi esalati sono sempre cognitivi, Eraclito li rassomigliò ai fiumi, dicendo così: "Negli stessi fiumi altre sono le acque che affluiscono e altre quelle che defluiscono". Ed anche: "Gli animi esalano [I,117,25] da umori umidi". Zenone dichiara dunque, similmente ad Eraclito, che l'animo è un'esalazione; e che esso sia dotato di sensibilità lo afferma per questo....

SVF I, 520

[1] Longino presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, 21, 3. Uno potrebbe giustamente sdegnarsi con Zenone e con Cleante per avere discorso dell'animo [I,117,30] in modo così fortemente oltraggioso, e per avere entrambi affermato la stessa cosa, ossia che l'animo è un'esalazione del corpo solido.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' V, 27, p. 130, 2 Rae. Entrambi (Zenone e Cleante) infatti affermano che l'animo è un'esalazione del corpo solido.

SVF I, 521

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 8, p. 248 M. [I,117,35] Se egli (Diogene di Babilonia) seguisse Cleante, Crisippo [I,118,1] e Zenone quando affermano che l'animo trae nutrimento dal sangue e che la sua sostanza è pneuma....

SVF I, 522

Diogene Laerzio VII, 157. Cleante sostiene che tutti gli animi continuano ad esistere fino alla conflagrazione universale; per Crisippo, invece, [I,118,5] soltanto gli animi dei sapienti.

SVF I, 523

Aezio 'Placita' IV, 5, 11 (Dox. Gr. p. 392b). Pitagora, Anassagora, Platone, Senocrate, Cleante affermano che la mente fa il suo ingresso dall'esterno.

SVF I, 524

‘Scholia’ ad Nicol. Ther. 447, p. 36, 13 Keil. I denti che <sup>[I,118,10]</sup> spuntano successivamente si chiamano ultimi molari poiché mandano ad effetto e compimento l’età matura. Questi denti spuntano infatti quando noi siamo ormai giovanotti. Cleante li chiama però denti del giudizio. Ora, denti semplicemente lo sono. Del giudizio, perché quando essi vengono su ci spunta anche l’assennatezza della mente.

SVF I, 525

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,118,15]</sup>

SVF I, 526

Apollonio ‘Lex. Homer.’ p. 114 Bekker. Il filosofo Cleante afferma che la parola ‘*molu*’ va spiegata allegoricamente, <sup>[I,118,20]</sup> come ciò grazie a cui gli impulsi e le passioni sbolliscono.

### § 5. Il destino *Frammento n. 527*

SVF I, 527

[1] Epitteto ‘Manuale’ c. 53.

“Conducimi, o Zeus, e proprio tu o Fato,  
<sup>[I,118,25]</sup> là dove sono stato da voi una volta ordinato.  
Intrepido a voi m’accompagnerò; e se poi non vorrò,  
divenuto cattivo, nondimeno a voi m’accompagnerò”.

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,118,30] [I,119,1] [I,119,5]</sup>

### § 6. La natura degli dei *Frammenti n. 528-547*

SVF I, 528

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[I,119,10] [I,119,15] [I,119,20] [I,119,25] [I,119,30]</sup>

SVF I, 529

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ IX, 88. Cleante usava argomentare interrogativamente in questo modo. Se esiste una natura migliore di un’altra, allora potrebbe esistere una natura migliore di tutte le altre. Se esiste un animo migliore di un altro, allora potrebbe esistere un animo migliore di tutti gli altri. E pertanto se esiste un animale <sup>[I,119,35]</sup> migliore di un altro, allora potrebbe esistere un animale più eccellente di tutti. Le cose di questo genere, infatti, sono per natura tali da non ricadere nell’ambito di serie infinite. Dunque né la natura, né <sup>[I,120,1]</sup> l’animo, né l’animale potrebbero migliorare all’infinito. Però esiste un animale migliore di un altro: per esempio, un cavallo è migliore di, tanto per dire, una tartaruga; un toro di un asino, un leone di un toro. E l’uomo a sua volta soverchia per eccellenza quasi tutti gli animali terrestri <sup>[I,120,5]</sup> quanto a disposizione fisica e d’animo. Pertanto l’uomo potrebbe essere l’animale più eccellente e migliore di tutti. Eppure l’uomo può anche essere un animale nient’affatto eccellente, come quando procede nel vizio e passa tutto, o almeno la maggior parte del suo tempo, in esso (e se mai raggiunge la virtù, la raggiunge tardi e al ponente della vita); un animale caduco, debole, bisognoso di miriadi <sup>[I,120,10]</sup> di soccorsi quali cibo, ricoveri, e di varie altre cure per il corpo. Corpo il quale ci sta sopra al modo di un crudele tiranno che richiede il tributo giornaliero e che minaccia malattie e morte se noi non procurassimo di lavarlo, ungerlo, vestirlo e cibarlo. Sicché l’uomo non è un animale perfetto <sup>[I,120,15]</sup> ma imperfetto, anzi molto lontano dalla perfezione. Dunque se l’animale perfetto e migliore di tutti esistesse, es-

so sarebbe migliore dell'uomo, completamente ricolmo di tutte le virtù e non suscettibile di un qualunque vizio. Ma questo non differirà da dio, anzi è dio.

SVF I, 530

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,120,20] [I,120,25] [I,120,30]</sup>

SVF I, 531

[1] Filodemo 'De pietate' cp. 9 (DDG 544). Ragione capeggiante gli eventi del cosmo....

\*Frammento di Cicerone in latino

<sup>[I,120,35]</sup>

SVF I, 532

[1] Aezio 'Placita' I, 7, 17 (DDG p. 302b). Diogene, Cleante ed Enopide <ostengono> che la divinità è l'animo del cosmo.

\*Frammenti di Cicerone e di Minucio Felice in latino <sup>[I,121,1] [I,121,5]</sup>

SVF I, 533

\*Frammento di Tertulliano in latino

SVF I, 534

\*Frammenti di Cicerone e di Lattanzio in latino <sup>[I,121,10]</sup>

SVF I, 535

[1] Plutarco 'Quom. adol. poet. aud. debeat' p. 31e. Bisogna poi prestare orecchio senza trascuratezza alle parole <dei poeti>, ma anche schivare la puerilità di un Cleante. Giacché egli è in vena d'ironia quando, simulando di commentare il verso <sup>[I,121,15]</sup>

'Zeus padre e signore dell'Ida'

e il verso

'Zeus signore di Dodona'

propone di unire le due ultime parole del secondo verso ['ana' e 'Dodona'] in una sola, come se l'aria <sup>[I,121,20]</sup> che esala dalla terra, a causa della 'su-dazione', fosse 'su-dativa'.

[2] 'Scholia' BL Hom. XVI, 233.

'Zeus signore <di> Dodona'

Alcuni leggono 'anadodoneo', in una sola parola, in relazione alla 'su-dazione' dei beni.

SVF I, 536

Plutarco 'De comm. not.' p. 1075a-c. Ma Crisippo <sup>[I,121,25]</sup> e Cleante dopo avere, per così dire, infarcito a parole di dei il cielo, la terra, l'aria e il mare; a nessuno di tali e tanti personaggi hanno riservato vita imperitura e sempiterna, ad eccezione di Zeus, nel quale essi fanno consumare tutti gli altri. [...] Queste assurdità non [...] conseguono alle loro dottrine. Sono loro stessi, invece, nei loro scritti sugli Dei, la Prònoia, il Destino <sup>[I,121,30]</sup> e la Natura, a dire a gran voce e in termini precisi che tutti gli altri dei sono stati soggetti a nascita nel passato e saranno soggetti a perire in futuro nel fuoco, dal momento che secondo loro essi sono fusibili come fossero di cera o di stagno.

SVF I, 537

Stobeo 'Eclogae' I, 1, 12, p. 25 W. Di Cleante.

‘Tu degli immortali il più glorioso, dai molti nomi, onnipotente sempre,  
<sup>[I,121,35]</sup> o Zeus, autore primo della natura, che ogni cosa con la legge piloti,  
 salve! Per tutti i mortali è normale rivolgerti la parola:  
 del tuo genere siamo, noi, messi per sorte a parte della ragione,  
<sup>[I,122,1]</sup> noi soli, tra quante creature mortali vivono e si muovono sulla terra.  
 A te perciò io leverò il mio inno e di te sempre canterò il potere;  
 a te, cui questo cosmo intorno alla terra ruotante tutto ubbidisce,  
 dovunque lo conduca; e di buon grado che si lascia da te padroneggiare.  
<sup>[I,122,5]</sup> Di tal fatta hai ministro sotto le invincibili mani,  
 forcuta, fiammante, sempreviva la folgore,  
 sotto il cui colpo le opere tutte di natura soccombono;  
 con cui tu indirizzi la comune ragione che tutto frequenta,  
 commista dei grandi e piccoli astri al fulgore  
<sup>[I,122,10]</sup> e per cui divenisti re supremo e sì grande per sempre.  
 Nessuna opera sulla terra si compie senza di te, o nume,  
 né alcuna nell’etereo cielo divino e neppure sul mare;  
 tranne quanto i viziosi operano con le loro follie.  
 E però tu ben sai il troppo a misura ridurre,  
<sup>[I,122,15]</sup> il disordine all’ordine; e caro t’è anche il non caro.  
 Così tutte le cose hai conciliato in unità, le buone alle malvagie;  
 sicché la sempre vivente ragione di tutte è diventata una sola.  
 Ma quanti tra i mortali sono viziosi, la ragione abbandonano fuggendo;  
 sventurati! che pur sempre bramando il possesso dei beni  
<sup>[I,122,20]</sup> non vedono dentro di loro la legge divina comune per tutti, né danno ascolto  
 a ciò cui ubbidendo con intelligenza potrebbero avere una buona vita.  
 Essi invece, insensati, impellono chi ad un male chi ad un altro:  
 alcuni, per amor di fama, industriandosi in funeste contese,  
 altri al lucro rivolti senza compostezza alcuna,  
<sup>[I,122,25]</sup> altri ancora ai sollazzi e alle piacevolezze del corpo.  
 <Poi, odiando i virtuosi,> essi si trascinano da un male all’altro  
 e diventano in fretta l’assoluto opposto di questi.  
 Ma tu, o Zeus, d’ogni dono datore, delle nere nubi adunatore, dalla vivida folgore,  
 preserva gli uomini dalla rovinosa ignoranza;  
<sup>[I,122,30]</sup> disperdila, padre, dall’animo e fa sì che esso raggiunga  
<sup>[I,123,1]</sup> la sapienza; nella quale fidente, tutto con giustizia tu piloti.  
 Affinché, da te onorati, possiamo ricambiarti l’onore  
 levando inni continui alle tue opere, come si conviene  
 a chi è mortale; giacché non v’è distinzione maggiore per gli uomini  
<sup>[I,123,5]</sup> né per gli dei che quella di inneggiare nella giustizia alla legge comune sempre per tutti.

## SVF I, 538

Epifanio ‘Adv. haeres.’ III, 2, 9 (Dox. Gr. p. 592). Cleante afferma che virtù sono i piaceri. Egli usava chiamare ‘uomo’ soltanto l’animo. Affermava che gli dei sono figure mistiche e sacre invocazioni. Era dell’avviso che il sole sia un portatore di fiaccola e il cosmo una realtà mistica. <sup>[I,123,10]</sup> Soleva anche dire che quanti possiedono il divino sono officianti di misteri.

## SVF I, 539

Filodemo ‘De pietate’ cp. 13 (DDG 547b). Nel secondo libro ‘Sugli dei’ Crisippo, così come pure Cleante, si sforza di conciliare le proprie opinioni con quelle che fanno riferimento ad Orfeo e Museo <sup>[I,123,15]</sup> ed alle opere di Omero, Esiodo, Euripide e di altri poeti.

## SVF I, 540

\*Frammento di Macrobio in latino

SVF I, 541

\*Frammento di Macrobio in latino <sup>[I,123,20]</sup>

SVF I, 542

[1] Macrobio 'Saturn.' I, 17, 31. Secondo Enopide <Apollo-Sole> viene chiamato 'Loxias' perché procede muovendosi lungo un'orbita obliqua da occidente ad oriente. <sup>[I,123,25]</sup> Oppure, come scrive Cleante, perché si muove lungo percorsi ad elica, che sono anch'essi obliqui.

[2] Achille 'Isagoge' 169A. Lo zodiaco è chiamato da alcuni 'Loxias' poiché il sole procede in esso lungo percorsi obliqui. E si crede che Apollo, che i poeti chiamano 'Loxias', sia nel sole.

[3] Cornuto 'Grec. Theol. comp.' 32. <sup>[I,123,30]</sup> Essendo obliqui e duri da capire i suoi responsi oracolari, <Apollo> ha avuto il nome di 'Loxias'. Oppure dall'obliquità della marcia del sole nello zodiaco.

SVF I, 543

[1] Fozio 'Biblioth.' s.v. '*leskai*'. Cleante dice che sono state dedicate ad Apollo pubbliche gallerie, simili ad esedre, <sup>[I,123,35]</sup> e che da alcuni egli è stato soprannominato 'Leschenorio'.

[2] Cornuto 'Grec. Theol. comp.' 32, p. 69. <sup>[I,124,1]</sup> [...] e diedero <ad Apollo> l'appellativo di 'Leschenorio', perché di giorno gli uomini stanno insieme nelle pubbliche gallerie per conversare, mentre di notte essi si riposano ognuno a casa propria.

SVF I, 544

'Scholia' in Hom. Iliad. III, 64. <sup>[I,124,5]</sup> Cleante dice che in Lesbo si onora un'Afrodite d'oro.

SVF I, 545

Ateneo 'Deipnosoph.' XIII, p. 572f. Presso gli Abideni, come afferma Panfilo, vi è un tempio di Afrodite prostituta. Neante [Cleante] racconta infatti nelle sue 'Leggende' che quando la città era tenuta in schiavitù, <sup>[I,124,10]</sup> i soldati di guargione, dopo avere offerto sacrifici ed essersi ubriacati, presero anche con sé molte cortigiane. Una di queste, quando li vide addormentati, tolse loro le chiavi, oltrepassò il muro ed avvisò gli abitanti di Abido. Essi subito arrivarono in armi, levarono di mezzo le guardie, si impossessarono delle mura e, una volta divenuti padroni della propria libertà, in segno <sup>[I,124,15]</sup> di ringraziamento alla prostituta innalzarono il tempio di Afrodite prostituta.

SVF I, 546

\*Frammento di Macrobio in latino <sup>[I,124,20]</sup>

SVF I, 547

Cleante afferma da qualche parte che Persefone è lo pneuma che si porta e si distrugge nei frutti della terra.

<sup>[I,124,25]</sup> § 7. La Prònoia e la mantica  
Frammenti n. 548-551

SVF I, 548

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[I,124,30]</sup>

SVF I, 549

[1] 'Scholia' in Hom. Odis. I, 52 (Cramer Anecd. Oxon. III, 416). <sup>[I,124,35]</sup> Cleante legge la parola '*olòdfros*' con lo spirito aspro: 'di colui che si dà pensiero dell'intero cosmo'.

[2] Eustazio in Hom. p. 1389, 55. Atlante [...] alcuni lo intendono come allegoria <sup>[1,125,1]</sup> della Prònoia instancabile, infaticabile, causa di tutto; e pensano un siffatto Atlante darsi pensiero dell'intero cosmo, così come ritenevano preoccuparsi dell'intero cosmo chi di esso si dà pensiero. Perciò si dice che anche Cleante pronunciasses con lo spirito aspro la 'o' iniziale della parola.

[3] Cornuto c. 26. Atlante è detto <sup>[1,125,5]</sup> 'darsi pensiero dell'intero cosmo' perché di esso si preoccupa e provvede alla salvezza di tutte le sue parti.

SVF I, 550

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 551

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[1,125,10]</sup>

### C. <sup>[1,125,15]</sup> Frammenti di Etica

#### § 1. Il sommo bene *Frammenti n. 552-556*

SVF I, 552

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 6a, p. 76, 3 W. Cleante [...] così la restituì: " 'Sommo bene' è il vivere in modo ammissibile con la ragione e la natura".

[2] Diogene Laerzio VII, 87. <sup>[1,125,20]</sup> Zenone [...] disse che il sommo bene è vivere in modo ammissibile con la natura, il che significa vivere secondo virtù; giacché è la nostra natura a condurci alla virtù. Similmente parla Cleante nel suo libro 'Sul piacere'.

[3] Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, 21, 129 p. 497 Pott. Cleante <ritiene che il sommo bene sia> il vivere in modo ammissibile con la natura \*\*\* nell'operare razionalmente, la qual cosa egli discerneva giacere nella <sup>[1,125,25]</sup> selezione delle cose che sono secondo natura.

SVF I, 553

\*Frammenti di Cicerone e di Agostino in latino <sup>[1,125,30]</sup> <sup>[1,125,35]</sup> <sup>[1,126,1]</sup> <sup>[1,126,5]</sup> <sup>[1,126,10]</sup> <sup>[1,126,15]</sup>

SVF I, 554

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 7, 6e, p. 77, 21 W. <sup>[1,126,20]</sup> Felicità è il sereno fluire dell'esistenza. Anche Cleante usa questa definizione nelle sue compilazioni. La usa anche Crisippo, e lo fanno tutti i loro successori, dicendo che la felicità è non altro che una vita felice, seppure affermino che la felicità è esposta come 'scopo', mentre <sup>[1,126,25]</sup> centrare la felicità è il 'fine', il che appunto è lo stesso che essere felici.

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 30. E la felicità, come esplicitarono i seguaci di Cleante, è il sereno fluire dell'esistenza.

SVF I, 555

Diogene Laerzio VII, 89. Per natura delle cose alla quale bisogna vivere in modo conseguente, Crisippo intende sia quella comune alle cose tutte, sia quella peculiarmente umana. <sup>[1,126,30]</sup> Cleante invece intende per natura cui conformarsi soltanto quella a tutte le cose comune, e non anche quella particolare dell'individuo.

SVF I, 556

Stobeo 'Floril.' 6, 66 Vol. I, p. 304 Hense. Cleante usava dire che se il 'fine' è il piacere fisico, allora la saggezza è stata data agli uomini per il loro male.

[I,126,35] § 2. Soltanto il bene è utile  
*Frammenti n. 557-558*

SVF I, 557

[1] Clemente d'Alessandria 'Protrept.' VI, 72, p. 61 Pott. Cleante di Asso, il filosofo Stoico, che ci mostra non una teogonia poetica [I,127,1] ma una verace teologia, non celò quale fosse il suo pensiero sul divino:

‘Tu mi domandi quale cosa sia il bene? Allora ascolta:  
 quel che è ben posizionato, giusto, sacrosanto, pio,  
 [I,127,5] padrone di se stesso, proficuo, bello, doveroso,  
 austero, franco, utile sempre,  
 capace di dominare la paura e l'afflizione, vantaggioso, calmante,  
 giovevole, di cui compiacersi, sicuro, amico,  
 onorevole, <grato>, ammissibile con la ragione,  
 [I,127,10] glorioso, non vanitoso, solerte, mite, veemente,  
 cronico, irreprensibile, sempre perdurante’.

[2] 'Stromata' V, 14, 110, p. 715 Pott. In un poema sul divino, lo Stoico Cleante ha scritto queste parole. Ascolta...

[I,127,15]

SVF I, 558

[1] Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, 22, 131, p. 499 Pott. [I,127,20] Perciò Cleante, nel secondo libro 'Sul piacere', afferma che Socrate insegnava in ogni occasione come l'uomo giusto e l'uomo felice siano la stessa e identica persona, e inoltre che malediva il primo essere umano che aveva discriminato il giusto dall'utile, poiché aveva compiuto un'operazione empia. E davvero empì sono coloro che separano l'utile [I,127,25] dal giusto secondo la legge.

[2] \*Frammenti di Cicerone in latino [I,127,30]

§ 3. Gli indifferenti  
*Frammenti n. 559-562*

SVF I, 559

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 3, 17, p. 655 Pott. In un certo qual modo [I,127,35] nel carne poetico del filosofo Cleante sono scritte cose simili:

‘Non guardare all'opinione della maggioranza, volendo diventare di colpo sapiente,  
 e non temere le dicerie spregiudicate e spudorate dei più.

[I,128,1] La moltitudine, infatti, ha determinazioni né intelligenti, né giuste,  
 né belle; in pochi uomini questo potresti trovare’.

SVF I, 560

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, 110, p. 715 Pott. Proprio Cleante, per screditare tacitamente l'idolatria delle maggioranze, [I,128,5] aggiunge:

‘Chiunque bada all'opinione della maggioranza  
 come se, grazie ad essa, egli potesse centrare un qualche bene,  
 non è un uomo libero’.

SVF I, 561

‘Mantiss. Proverb. cent.’ I, 85; ‘Paroem. Graec.’ II, p. 757. Di Cleante.

[I,128,10] ‘È meglio sentir parlar male di sé che parlar male’.

SVF I, 562

[1] Plutarco ‘De aud. poet.’ p. 33c. [I,128,15] Onde sono non maldestre le correzioni di cui si servirono sia Cleante che Antistene. Quest’ultimo [...]; Cleante, invece, a proposito della ricchezza di denaro, i versi (di Euripide):

‘dare agli amici e, se il corpo cade in una malattia,  
salvarlo con spese’

[I,128,20] li cambiò così:

‘dare alle prostitute e, se il corpo cade in una malattia,  
aggravarla con spese’

[2] Dione Crisostomo ‘Orat.’ VII, 102. Proprio a questi versi (di Euripide) ha obiettato uno [I,128,25] dei maggiori filosofi; e nessuno, a mio parere, potrebbe affermare che egli abbia obiettato ad essi e a quelli di Sofocle sulla ricchezza di denaro, per ambizione di vittoria. A quelli (di Euripide) egli ha obiettato un poco, a quelli di Sofocle un po’ di più; e non, come stiamo facendo noi ora, a lungo, in quanto lì per lì egli non aveva molta potestà di dilungarsi, ma ne scriveva nei libri.

[I,128,30] § 4. La virtù  
*Frammenti n. 563-569*

SVF I, 563

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034d. Cleante, negli ‘Appunti di Fisica’ afferma che “il tono è una botta di fuoco; ed esso, quando diventi nell’animo tale da essere sufficiente a realizzare i progetti, [I,128,35] si chiama potenza e potere”. Poi aggiunge testualmente: “Questa potenza e questo potere, se si ingenera in circostanze nelle quali manifestamente ci si deve mantenere saldi, [I,129,1] è padronanza di sé; se in circostanze nelle quali bisogna resistere, è virilità; nei casi che coinvolgono meriti, è giustizia; nel caso di scelte e di avversioni è temperanza”.

[2] Stobeo ‘Eclogae’ II, 7, 5, p. 62, 24 W. E similmente, come la potenza del corpo è un idoneo tono dell’apparato neuromuscolare, così pure [I,129,5] la potenza dell’animo è un tono idoneo nel determinare e nell’effettuare qualcosa oppure no.

SVF I, 564

[1] Temistio ‘Orationes’ II, p. 27c. Se, a sua volta, qualcuno dicesse che è adulazione paragonare un re ad Apollo Pizio, Crisippo e Cleante non ne converrebbero con voi; e neppure l’intera etnia filosofica degli Stoici, i quali sono dell’avviso che identiche siano la virtù e la verità [I,129,10] dell’uomo e di dio.

[2] Proclo ‘In Platonis Timaeum’ p. 106 F. Gli Stoici hanno affermato che la virtù degli dei e degli uomini è identica.

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF I, 565

Diogene Laerzio VII, 92. [I,129,15] I seguaci di Cleante, di Crisippo e di Antipatro affermano che le virtù sono più di quattro.

SVF I, 566

Stobeo 'Eclogae' II, p. 65, 7 W. Nulla vi è frammezzo alla virtù e al vizio. Tutti gli uomini hanno dalla natura le risorse per la virtù e, secondo Cleante, è come se avessero la ragione dei versi semigiambi.  
<sup>[1,129,20]</sup> Laonde quando sono imperfetti, sono insipienti; mentre quando sono perfetti, sono virtuosi.

SVF I, 567

Diogene Laerzio VII, 91. Crisippo nel primo libro 'Sul sommo bene', Cleante e Posidonio nei 'Protretici' affermano che la virtù è insegnabile.

SVF I, 568

Diogene Laerzio VII, 127. Per Crisippo la virtù <sup>[1,129,25]</sup> si può buttar via. Cleante, invece, sostiene che non si può buttar via. Secondo Crisippo la si può buttar via per ubriachezza e malinconia. Secondo Cleante essa non può esser buttata via a causa della saldezza delle apprensioni certe.

SVF I, 569

Diogene Laerzio VII, 128. Ha il loro beneplacito anche l'uso della virtù in ogni circostanza, come affermano i seguaci di Cleante. Infatti essa non può essere persa; e l'uomo virtuoso usa, in ogni tempo, un animo che è perfetto.

<sup>[1,129,30]</sup> § 5. Le passioni  
*Frammenti n. 570-575*

SVF I, 570

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 6, p. 456 M. Egli afferma che il punto di vista di Cleante sulla parte passionale dell'animo appare da questi versi:

<sup>[1,129,35]</sup> [*Ragione*] - Cos'è mai che vuoi, o Rancore? Dimmelo  
 [*Rancore*] - Che tu faccia, o Ragione, tutto ciò che io voglio  
<sup>[1,130,1]</sup> [*Ragione*] - Parli da re; però comunque ripetilo  
 [*Rancore*] - Che le cose per cui smanio, avvengano!

Posidonio afferma che questo scambio di battute è di Cleante e che mostra con evidenza il suo punto di vista sulla parte passionale dell'animo, <sup>[1,130,5]</sup> se appunto ha fatto dialogare l'un l'altro Ragione e Rancore.

SVF I, 571

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IX, 1, p. 653 M. Nella sua trattazione 'Sulle passioni' Posidonio mostra che noi siamo governati da tre facoltà: la concupiscente, l'irascibile e la raziocinante. Posidonio mostrò poi che anche <sup>[1,130,10]</sup> Cleante è della stessa opinione.

SVF I, 572

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 5, p. 299 M. Non soltanto Crisippo, ma anche Cleante e Zenone sono pronti a ribadire che le paure, le afflizioni e tutte quante le passioni di questo genere hanno la loro sede nel cuore.

SVF I, 573

Stobeo 'Floril.' 6, 3, Vol. I, p. 281 Hense. <sup>[1,130,15]</sup>

'Chiunque tollera di smaniare per una brutta azione  
 certo la farà, qualora ne abbia l'occasione'.

SVF I, 574

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 74. Cleante nega che il piacere della carne sia secondo natura, al modo che non è secondo natura una spazzola, e che esso <sup>[I,130,20]</sup> abbia valore nella vita.

SVF I, 575

Stobeo 'Floril.' 108, 59 Mein. Cleante soleva dire che l'afflizione è una paralisi dell'animo.

§ 6. La consolazione  
*Frammenti n. 576-577*

SVF I, 576

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,130,25]</sup>

SVF I, 577

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,130,30]</sup>

§ 7. Il dovere  
*Frammenti n. 578-586*

SVF I, 578

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[I,130,35]</sup> <sup>[I,131,1]</sup>

SVF I, 579

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,131,5]</sup> <sup>[I,131,10]</sup> <sup>[I,131,15]</sup>

SVF I, 580

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,131,20]</sup> <sup>[I,131,25]</sup>

SVF I, 581

Stobeo 'Floril.' 28, 17, Vol. I, p. 621 Hense. Cleante affermava che chi giura è fedele al giuramento oppure spergiuro già nel momento in cui giura. Infatti, se egli giura con la determinazione di realizzare quel che ha giurato, è fedele al giuramento; se invece ha il proposito di non realizzarlo è spergiuro.

SVF I, 582

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,131,30]</sup> <sup>[I,131,35]</sup>

SVF I, 583

Stobeo 'Floril.' 6, 4, Vol. I, p. 281 Hense. <sup>[I,132,1]</sup>

'Donde nasce dunque la genia degli adulteri?  
Dall'individuo che s'abbuffa di piaceri sessuali'.

SVF I, 584

Teofilo 'Ad Autolyicum' III, 5, p. 196 Otto. Cosa te ne pare dei giudizi che i libri di Zenone <sup>[I,132,5]</sup> o di Diogene o di Cleante abbracciano; libri che insegnano il cannibalismo, che i figli lesseranno e ingeriranno le carni dei loro padri e, se uno decidesse di non farlo oppure decidesse di scaraventare via un membro di questo fiero pasto, a divorare chi si rifiuta di mangiare?

SVF I, 585

Sesto Empirico ‘Pyrrh. Hypot.’ III, 199-200. Presso di noi è turpe, <sup>[I,132,10]</sup> e per di più è ritenuta illegale, l’omosessualità maschile. Presso i Germani, invece, si dice che sia una pratica non turpe [...] Cosa vi è di stupefacente in ciò, laddove anche i Cinici e i seguaci di Zenone di Cizio, di Cleante e di Crisippo affermano che questa pratica è un ‘indifferente’?

SVF I, 586

Stobeo ‘Floril.’ 42, 2, Vol. I, p. 760 Hense.

<sup>[I,132,15]</sup> ‘Non c’è opera più malefica della calunnia:  
di nascosto essa inganna chi se ne lascia persuadere  
e plasma odio contro chi non ne è causa’.

§ 8. La città  
*Frammenti n. 587-588*

SVF I, 587

Stobeo ‘Eclogae’ II, 7, 111, p. 103, 12 W. Sul fatto che la città sia un’entità pregiata, <sup>[I,132,20]</sup> Cleante ha validamente prospettato un ragionamento di questo genere. Se la città è una struttura stanziale rifugiandosi nella quale è possibile dare e ottenere giustizia, non è forse la città una cosa pregiata? Ma la città è proprio questa struttura stanziale. Dunque la città è una cosa pregiata.

SVF I, 588

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[I,132,25]</sup>

§ 9. Frammenti vari  
*Frammenti n. 589-591*

SVF I, 589

Diogene Laerzio VII, 14. <Zenone> talvolta si faceva pagare dai circostanti una moneta di bronzo [sicché quelli, per non] dargliela, toglievano il disturbo, <sup>[I,132,30]</sup> come afferma Cleante nel suo libro ‘Sulla moneta di bronzo’.

SVF I, 590

Filodemo ‘De philosophis’ Vol. Hercul. VIII, col. 13, 18. E Cleante, nel suo libro ‘Sulla stele’, la rammenta come opera di Diogene, la loda, e poco dopo, in questo stesso libro <sup>[I,133,1]</sup> come altrove, fa l’esposizione di alcuni suoi brani.

SVF I, 591

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ XI, p. 467d. Il filosofo Cleante, nel suo libro ‘Sulla commutazione’ afferma che la coppa Tericlea e la coppa Diniade <sup>[I,133,5]</sup> sono state chiamate così dai nomi dei rispettivi fabbricanti.

[2] p. 471b. Nella sua trattazione ‘Sulla commutazione’, Cleante afferma: “I nomi delle invenzioni di uomini come Tericle, Dinia, Ificrate, e quante altre sono dello stesso genere, sono facilmente comprensibili. Infatti questi nomi si rifacevano in un primo tempo a quello degli inventori, e questo appare anche ora. Se così non è, il nome potrebbe essere stato un poco mutato. <sup>[I,133,10]</sup> Ma, com’è stato detto, non è il caso di fidarsi del primo che capita”.

§ 10. Frammenti spuri  
*Frammenti n. 592-596*

SVF I, 592

[1] ‘Certamen Homer. et Hesiod.’ p. 4, 18 ed. Nietzsche. Ellanico e Cleante dicono che padre di Omero fu Meone.

[2] Proclo vit. Hom. ap. Gaisford. Hephaestion p. 516. Quanti dunque <sup>[1,133,15]</sup> dichiarano che <Omero> è di Smirne, dicono che suo padre è Meone.

[3] p. 517. <Ellanico, Damaste e Ferecide> affermano che il padre di Omero fu Meone.

SVF I, 593

[1] Porfirio ‘Vita Pythag.’ 1, 2. Nel quinto libro delle sue <sup>[1,133,20]</sup> ‘Leggende’ Neante [Cleante] afferma che <Mnesarco, padre di Pitagora> era siriano, originario di Tiro di Siria. Quando una carestia colpì gli abitanti di Samo, Mnesarco navigò alla volta dell’isola per commerciare grano, lo vendette all’ingrosso e fu per questo tenuto in grande onore dalla cittadinanza. Poiché fin da bambino Pitagora mostrava ottima disposizione ad ogni sorta di apprendimento, Mnesarco lo menò a Tiro. Lì gli raccomandò di <sup>[1,133,25]</sup> unirsi ai Caldei e di trarre da costoro il massimo vantaggio. Una volta ritornato di là nella Ionia, Pitagora fu dapprima alunno di Ferecide di Siria e poi, a Samo, di Ermodamante Creofileo, ormai avanti negli anni. Neante dice poi che vi sono altri i quali dichiarano che suo padre era uno dei colonizzatori di Lemno, di origine tirrenica, <sup>[1,133,30]</sup> il quale di là era venuto a Samo per affari, vi aveva sostato e ne era diventato cittadino. Quando Mnesarco navigò alla volta dell’Italia, che era un paese molto prospero, Pitagora, allora giovane, navigò con lui e successivamente vi fece ritorno. <Nearco> elenca anche due fratelli più anziani di lui, Eunosto e Tirreno.

[2] Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ I, p. 129 S. <sup>[1,134,1]</sup> Secondo Neante, Pitagora era di Siria o di Tiro.

[3] Teodoreto ‘Graec. affect. cur.’ I, 24, p. 11, 13 Ra. Neante denomina Pitagora ‘di Tiro’.

SVF I, 594

Ps. Plutarco ‘De fluviorum nominibus’ V, 3. Accanto gli giace <sup>[1,134,5]</sup> il monte Caucaso, che prima si chiamava Letto di Borea per un motivo di questo genere. Borea, dopo avere per smania erotica rapito Chione, figlia di Arturo, la portò su una certa cresta montuosa chiamata Nifante e da essa generò il figlio Iripace, quello che poi successe sul trono di Enioco. Il monte cambiò così il nome in ‘Letto <sup>[1,134,10]</sup> di Borea’. Fu poi designato con il nome di ‘Caucaso’ per una circostanza di questo genere. Dopo la battaglia dei Giganti e per scansare le minacce di Zeus, Crono fuggì verso la sommità del Letto di Borea e qui si nascose trasformandosi in un coccodrillo. Un giorno <Prometeo>, aperto il cadavere di Caucaso, che era uno dei pastori del luogo, e capendo la disposizione delle sue viscere, disse che <sup>[1,134,15]</sup> i nemici non erano lontani. Allora Zeus si dette a vedere, legò suo padre Crono con una corda di lana e lo gettò nel Tartaro. Dopo avere cambiato il nome della montagna in ‘Caucaso’ in onore del pastore, Zeus vi legò a sua volta Prometeo e lo costrinse ad essere tormentato da un’aquila che gli divorava le viscere, poiché aveva contravvenuto alla legge nell’osservazione delle viscere, come riferisce Cleante nel terzo libro della sua ‘Teomachia’.

SVF I, 595

Ps. Plutarco ‘De fluviorum nominibus’ V, 4. <sup>[1,134,20]</sup> Nel Caucaso cresce un’erba chiamata ‘erba di Prometeo’ che, raccolta e ridotta in polvere, Medea usava come rimedio contro le sofferenze del padre, secondo quanto riferisce lo stesso <Cleante>.

SVF I, 596

Ps. Plutarco 'De fluviorum nominibus' XVII, 4. Sul monte Taigeto cresce <sup>[I,134,25]</sup> un'erba chiamata 'Carisia' che, all'inizio di primavera, le donne s'appendono attorno al collo e così sono amate dagli uomini con più passione.

Sentenze di Cleante  
Frammenti n. 597-619

SVF I, 597

[1] Diogene Laerzio VII, 169. Si racconta che una volta Antigono era suo uditore e <sup>[I,134,30]</sup> che cercò di sapere da lui perché attingesse e versasse acqua. Al che Cleante rispose: "Attingo e verso soltanto acqua? E non zappo anche? E non irrigo e non faccio forse tutto ciò per amore della filosofia?". Alla filosofia lo allenava Zenone, il quale gli intimò di versargli un obolo del suo salario a titolo di risarcimento.  
[2] Plutarco 'De vitando aere alieno' p. 830c. Il re Antigono, rivedendo Cleante ad Atene <sup>[I,134,35]</sup> dopo un certo tempo, gli domandò: "Macini ancora, Cleante?". "Macino -rispose Cleante- o maestà; e lo faccio per non distornarmi da Zenone e dalla filosofia".

SVF I, 598

Diogene Laerzio VII, 171. Poiché giudicava il proprio modo di vivere <sup>[I,135,1]</sup> preferibile a quello delle persone ricche di denaro, Cleante soleva dire che nel terreno in cui quelli giocano a palla lui lavora, zappando il terreno duro e infruttuoso.

SVF I, 599

Diogene Laerzio VII, 170. Tollerava di essere schernito dai condiscipoli ed accettava di sentirsi chiamare 'asino', dicendo di essere il solo <sup>[I,135,5]</sup> capace di sorreggere il carico di Zenone.

SVF I, 600

Diogene Laerzio VII, 171. Una volta gli fu rinfacciata la sua timidezza, e Cleante disse: "È per questo che aberro poco".

SVF I, 601

Diogene Laerzio VII, 174. A chi gli rinfacciava la sua vecchiaia, soleva dire: "Anch'io me ne voglio andare; ma quando mi considero da ogni parte e mi vedo <sup>[I,135,10]</sup> in salute, in grado di scrivere e di leggere, allora rimango".

SVF I, 602

Diogene Laerzio VII, 171. Spesso <Cleante> s'autocensurava. Aristone lo sentì farlo e gli disse: "Chi stai censurando?". E lui gli rispose: "Un vecchio che ha la canizie ma non accortezza".

SVF I, 603

Diogene Laerzio VII, 173. Quando il poeta Sositeo, in teatro, <sup>[I,135,15]</sup> pronunciò in sua presenza il verso

'<persone> che la stupidaggine di Cleante cacciano innanzi come buoi'

egli non mutò contegno. Gli ascoltatori, ammirati di questo suo atteggiamento, applaudirono Cleante ed espulsero Sositeo dal teatro. Quando poi Sositeo provò rimorso per le sue ingiurie, Cleante ne accettò le scuse, dicendo assurdo che Dioniso ed <sup>[I,135,20]</sup> Eracle non s'adirassero quando erano oggetto delle chiacchiere dei poeti e che egli, invece, facesse il malcontento per un'occasionale maldicenza.

SVF I, 604

Stobeo 'Floril.' 7, 54, Vol. I, p. 325 Hense. Cleante non poteva più ingerire cibo per via dell'insorgenza di una piaga sulla lingua. Quando gli divenne più facile deglutire e il medico gli fece apprestare del cibo, Cleante gli disse: "Io <sup>[I,135,25]</sup> ho ormai compiuto la maggior parte della strada, e tu vuoi che io torni indietro per venire di nuovo da principio fin qui lungo la stessa strada?". E così uscì di vita.

SVF I, 605

Diogene Laerzio VII, 171. A chi affermava che Arcesilao non faceva mai parola dei doveri, Cleante diceva: "Smettila, e non denigrarlo. Se infatti abolisce il dovere a parole, però lo pratica nei fatti". <sup>[I,135,30]</sup> Arcesilao dice: "Io non mi lascio adulare". Al che Cleante rispondeva: "Sì, ma la mia adulazione consiste nel dire che tu dici una cosa ma ne fai un'altra".

SVF I, 606

Diogene Laerzio VII, 173. Cleante soleva dire che i Peripatetici sperimentano qualcosa di simile a quel che accade alle lire, le quali emettono un gran suono ma non possono ascoltarlo.

SVF I, 607

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,135,35]</sup> <sup>[I,136,1]</sup> <sup>[I,136,5]</sup> <sup>[I,136,10]</sup>

SVF I, 608

Stobeo 'Floril.' 82, 9 Mein. Quando a Cleante fu domandato perché presso gli antichi, pur essendo non molti coloro che praticavano la filosofia, erano molti più di adesso quelli che brillavano in essa, egli rispose: "Perché allora ci si esercitava nelle opere, oggi invece nelle parole".

SVF I, 609

Diogene Laerzio VII, 172. <sup>[I,136,15]</sup> Mentre aveva un rapporto sessuale con un adolescente, una volta Cleante gli chiese se provasse qualche sensazione. Poiché quello diceva di sì, Cleante disse: "Perché dunque io non provo la sensazione che tu provi una sensazione?".

SVF I, 610

Diogene Laerzio VII, 172. Quando un tale gli domandò quale ammaestramento doveva suggerire a suo figlio: "Quello di Elettra, rispose Cleante, 'taci, taci, lieve sia l'orma'". <sup>[I,136,20]</sup>

SVF I, 611

[1] Musonio presso Stobeo 'Eclogae' II, 31, 125, p. 243 Wachsm. Non era di questo genere anche il famoso ragazzo spartano che domandò al filosofo Cleante se la fatica è un bene? In questo modo egli si mostrò dotato di buona natura e ben cresciuto in vista della virtù, tanto da ritenere la fatica più prossima <sup>[I,136,25]</sup> alla natura del bene che a quella del male. Chi infatti ammette che la fatica non è un male, cerca di sapere se essa sia per caso un bene. Laonde Cleante, preso da ammirazione per il ragazzo, gli disse:

'sei di buon sangue, ragazzo mio, visto come parli'

[2] Diogene Laerzio VII, 172. Quando uno Spartano dichiarò <sup>[I,136,30]</sup> che la fatica è cosa buona, Cleante si sciolse di gioia e disse:

'sei di buon sangue, ragazzo mio'.

SVF I, 612

Stobeo 'Eclogae' II, 31, 63 Wachsm. Ad un compagno che stava per andarsene e gli domandava come potesse fare per aberrare il meno possibile, Cleante rispose: "Se reputerai che io sia presente a ciascuna delle azioni che effettuerai,".

<sup>[I,136,35]</sup>

SVF I, 613

Diogene Laerzio VII, 172. <sup>[I,137,1]</sup> Nei suoi ‘Detti sentenziosi’ Ecatone racconta che quando un formoso adolescente disse: “Se chi lo sbatte sulla pancia, colpisce la pancia; e chi lo sbatte sulle cosce, colpisce le cosce”; Cleante replicò: “Ragazzo, tu abbiti i tuoi ‘fracosce’, ma vocaboli analoghi non sempre <sup>[I,137,5]</sup> significano azioni analoghe”.

SVF I, 614

Plutarco ‘Vita Alcib.’ VI. Cleante soleva dire che lui il suo amato lo teneva stretto per le orecchie, e che lasciava invece agli amanti rivali molte prese da lui non toccate, intendendo la pancia, gli organi sessuali e la gola.

SVF I, 615

Stobeo ‘Floril.’ 33, 8 (Vol. I, p. 679 Hense). <sup>[I,137,10]</sup> Una volta Cleante taceva e un tale gli chiese: “Perché sei silenzioso? Invero è piacevole conversare con gli amici”. Al che lui rispose: “È piacevole, ma quanto più è piacevole tanto più bisogna cedere posto per esso agli amici”.

SVF I, 616

Diogene Laerzio VII, 174. Ad un individuo solitario <sup>[I,137,15]</sup> che parlava tra sé e sé, Cleante soleva dire: “Non parli ad un uomo insipiente”.

SVF I, 617

Stobeo ‘Floril.’ 95, 28 Mein. Interrogato sul come si potrebbe essere ricchi, Cleante rispose: “Se si fosse poveri di smanie”.

SVF I, 618

Diogene Laerzio VII, 173. In accordo con Zenone, Cleante era dell’avviso che il carattere di una persona sia afferrabile dal suo aspetto. Si racconta perciò che alcuni giovanotti buontemponi gli portarono dinnanzi un cinedo <sup>[I,137,20]</sup> dall’aspetto aspro e indurito dalla vita in campagna, e che lo solleccitarono a dichiararne il carattere. Nell’incertezza, egli ordinò all’individuo di andarsene e costui, mentre se ne andava, starnutì. Al che Cleante disse: “Ce l’ho! È un effeminato”.

<sup>[I,137,25]</sup>

SVF I, 619

Epitteto ‘Diatribè’ IV, 1, 173. I filosofi dicono forse paradossi, come affermava anche Cleante, ma non certo illogicità.

## APPENDICE

<sup>[I,137,30]</sup> \*Frammenti di Cleante riferiti ai singoli libri

*Questa Appendice, contenuta nelle pagine 137 (in fine), 138 e 139 (parte) del Volume I, contiene la nuda lista dei titoli delle opere di Cleante già citate nei vari frammenti e dei riferimenti numerici ad esse dei frammenti appena presentati. Si tratta quindi della semplice ridisposizione di materiale già incontrato e tradotto. Giudicando che essa abbia un interesse esclusivamente filologico, non se ne duplica qui la traduzione.*

<sup>[I,139,15]</sup> Sfero di Boristene

Frammenti n. 620-630

SVF I, 620

[1] Diogene Laerzio VII, 177. Anche Sfero di Boristene fu allievo, dopo Zenone, di Cleante; e quando ebbe fatto sufficiente progresso negli studi filosofici se ne andò ad Alessandria, alla corte di Tolomeo Filopatore. [2] VII, 178. Egli scrisse <sup>[1,139,20]</sup> i seguenti libri:

‘Sul cosmo (2 libri)’, ‘Sugli elementi’, ‘Sullo sperma’, ‘Sulla fortuna’, <sup>[1,139,25]</sup> ‘Sui minimi’, ‘Contro gli atomi e le immagini astratte’, ‘Sugli organi di senso’, ‘Cinque lezioni su Eraclito’, ‘Diatrube’, <sup>[1,139,30]</sup> ‘Sulla costituzione etica’, ‘Sul doveroso’, ‘Sull’impulso’, ‘Sulle passioni (2 libri)’, ‘Sul regno’, <sup>[1,140,1]</sup> ‘Sulla Costituzione di Sparta’, ‘Su Licurgo e Socrate (tre libri)’, ‘Sulla legge’, ‘Sulla mantica’, <sup>[1,140,5]</sup> ‘Dialoghi erotici’, ‘Sui filosofi Eretriaci’, ‘Sui simili’, ‘Sulle definizioni’, ‘Sulla postura dell’animo’, <sup>[1,140,10]</sup> ‘Sulle obiezioni (tre libri)’, ‘Sulla ragione’, ‘Sulla ricchezza’, ‘Sulla fama’, ‘Sulla morte’, <sup>[1,140,15]</sup> ‘Sull’arte dialettica (2 libri)’, ‘Sui predicati’, ‘Sui termini ambigui’, ‘Lettere’.

SVF I, 621

Diogene Laerzio VII, 185. Quando Tolomeo scrisse a Cleante <sup>[1,140,20]</sup> di venire di persona alla sua corte oppure di mandare qualcuno, Sfero partì mentre Crisippo, invece, non badò all’invito.

SVF I, 622

Plutarco ‘Vita Cleomen.’ II. Si dice che Cleomene partecipasse alle discussioni filosofiche quand’era ancora adolescente, al tempo in cui Sfero di Boristene fece un viaggio a Sparta e non trascurò di passare molto tempo in compagnia dei giovani e <sup>[1,140,25]</sup> degli efebi. Sfero era stato uno dei primi discepoli di Zenone di Cizio, e sembrò aver cara la mascolinità della natura di Cleomene ed attizzarne l’ambizione di onori. [...] La filosofia Stoica ha un che di malsicuro e d’arrischiato per le nature grandi e acute ma quando <sup>[1,140,30]</sup> si mescola ad un carattere profondo e mite, allora soprattutto ne fa sortire il bene che le è proprio.

SVF I, 623

Plutarco ‘Vita Cleomen.’ XI. <Cleomene> si volse poi all’istruzione militare dei giovani e al recupero del sistema educativo di una volta, nel ristabilimento della maggior parte del quale Sfero, che era presente <a Sparta>, lo aiutò. Ben presto essi ripresero così il conveniente e ordinato sistema degli esercizi fisici e delle mense pubbliche comuni, <sup>[1,140,35]</sup> restringendosi, in pochi per costrizione ma la maggior parte di buon grado, al parsimonioso e famoso tenore di vita spartano.

SVF I, 624

Ateneo ‘Deipnosoph.’ VIII, p. 354e. Non è priva di grazia la risposta di Sfero, che fu condiscipolo di Crisippo presso Cleante, il quale, convocato <sup>[1,141,1]</sup> ad Alessandria alla corte del re Tolomeo, una volta che durante il pranzo furono serviti in tavola degli uccelli di cera, mentre stendeva la mano verso di essi fu trattenuto dal re in quanto stava dando il suo assenso ad una falsa rappresentazione. La risposta di Sfero, infatti, colse nel segno, giacché egli disse che stava dando il suo assenso non alla rappresentazione che essi fossero uccelli ma <sup>[1,141,5]</sup> a quella della ragionevolezza che esse fossero uccelli. Vi è infatti differenza tra la rappresentazione catalettica e la rappresentazione della ragionevolezza di qualcosa. La prima, infatti, non è mendace; mentre per la ragionevolezza di qualcosa può succedere altrimenti.

SVF I, 625

Diogene Laerzio VII, 177. Sfero se ne andò dunque ad Alessandria, alla corte di Tolomeo Filopatore. Una volta il discorso cadde sulla questione <sup>[1,141,10]</sup> se il sapiente avrà delle opinioni, e Sfero sosteneva che il sapiente non opinerà. Il re volle però contestarlo ed ordinò che fossero servite in tavola delle melagrane di cera. Poiché Sfero ne fu tratto in inganno, il re gridò ad alta voce che egli aveva dato l’assenso ad una falsa rappresentazione. Ma la risposta di Sfero colse nel segno, giacché egli affermò di avere dato il suo assenso non alla rappresentazione che esse fossero melagrane ma a quella <sup>[1,141,15]</sup> della ragionevolezza che esse fossero melagrane. Vi è infatti differenza tra la rappresentazione catalettica e la rappresentazione della ragionevolezza di qualcosa. A Mnesistrato che lo accusava di affermare che Tolomeo non era re, [Sfero replicò]: “Dato che Tolomeo è un individuo siffatto, è anche re”.

SVF I, 626

Diogene Laerzio VII, 159. <sup>[I,141,20]</sup> I seguaci di Sfero affermano che lo sperma discende dalla totalità dei componenti dei corpi, in quanto è generativo di tutte le parti del corpo. Invece dichiarano che il liquido seminale delle femmine è sterile giacché, come afferma Sfero, esso è atono, scarso ed acquoso.

SVF I, 627

Aezio 'Placita' VI, 15, 1 (Dox. Gr. p. 405b, 26). <sup>[I,141,25]</sup> Lo Stoico Sfero afferma che il buio è visibile. Dalla nostra vista, infatti, si effonde verso di esso qualche raggio.

SVF I, 628

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[I,141,30]</sup> <sup>[I,142,1]</sup>

SVF I, 629

Plutarco 'Vita Lycurg.' V. Aristotele afferma che tale era il numero dei senatori istituiti, in quanto, pur essendo dapprima in trenta con Licurgo, <sup>[I,142,5]</sup> due di loro avevano disertato l'impresa per mancanza di coraggio. Sfero afferma invece che questo era fin dall'inizio il numero di coloro che partecipavano del punto di vista <di Licurgo>.

SVF I, 630

Ateneo 'Deipnosoph.' IV, p. 141c. Nel terzo libro della 'Costituzione di Sparta', Sfero scrive: "I partecipanti alle mense pubbliche comuni vi portano i dopopasto. I più vi portano <sup>[I,142,10]</sup> talora delle cose cacciate da loro stessi; le persone facoltose vi portano però del pane e primizie di stagione dai campi; giusto quanto serve per il banchetto, poiché ritengono che approntarne più del sufficiente sia di troppo e quindi che non è il caso di portarlo".

#### Alcuni degli Stoici più antichi

##### *Frammento n. 631*

SVF I, 631

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 54. <sup>[I,142,15]</sup> Alcuni altri degli Stoici più antichi riservano la funzione di criterio di verità alla retta ragione, come afferma Posidonio nel suo libro 'Sul criterio'.

## LIBRO II

Testimonianze sulla vita e gli scritti di Crisippo (c. 282-206 a.C.) <sup>[II,1,1]</sup>

##### *Frammenti n. 1-34*

SVF II, 1

[1] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 179. Crisippo, figlio di Apollonio, era nato a Soli o a Tarso, come attesta Alessandro nelle 'Successioni', e fu discepolo di Cleante. In un primo tempo Crisippo praticava la corsa di fondo. In tempi successivi ascoltò le lezioni di Zenone o, come attestano Diocle e la maggior parte degli autori, quelle di Cleante. Abbandonò la sua scuola quando questi era ancora in vita e <sup>[II,1,5]</sup> divenne un filosofo nient'affatto qualunque. L'uomo era un purosangue di grandissima acutezza in tutti i campi della filosofia, tanto che su un gran numero di punti si differenziò sia da Zenone che da Cleante, al quale soleva spesso dire che aveva bisogno soltanto dell'insegnamento dei principi dottrinali, giacché le loro dimostrazioni le avrebbe trovate da solo. Ogni volta che <sup>[II,1,10]</sup> prendeva le distanze da lui soleva però pentirsi, sicché continuamente proferiva questi versi:

‘To sono per natura, quanto al resto, un uomo beato;  
tranne che in relazione a Cleante: in questa non mi riesce d’essere felice’

Divenne un dialettico così rinomato che i più reputavano che se presso gli dei ci fosse un posto per la dialettica, questo non sarebbe occupato da altra dialettica <sup>[II,1,15]</sup> che quella di Crisippo. Poiché aveva a disposizione una pletora di argomentazioni di sostanza, non rifinì la loro espressione. Era un faticatore straordinario quant’altri mai, come è manifesto dalle sue compilazioni il cui numero supera le settecentocinque. Egli le moltiplicava mettendo più volte mano al medesimo principio dottrinale, scrivendo tutto quel che gli veniva in mente, correggendolo più volte e <sup>[II,1,20]</sup> citando il maggior numero possibile di testimonianze; tant’è che una volta, quando in una delle sue compilazioni per poco non citò tutta intera la Medea di Euripide, un tale che aveva tra le mani il libro rispose a chi gli chiedeva che libro avesse: “La Medea di Crisippo”. E Apollodoro di Atene nella sua ‘Raccolta di principi dottrinali’, volendo far riscontrare come le opere di Epicuro, <sup>[II,1,25]</sup> in quanto scritte con originalità e prive di citazioni, siano enormemente più copiose dei libri di Crisippo, afferma testualmente così: “Se infatti si eliminassero dai libri di Crisippo tutte quante le citazioni di altri autori, <sup>[II,2,1]</sup> le sue pagine resterebbero vuote”. Questo dice Apollodoro. D’altra parte, come afferma Diocle, l’anziana governante di Crisippo sosteneva che egli scrivesse giornalmente cinquecento righe. Ed Ecatone afferma che egli era venuto alla filosofia dopo che il patrimonio paterno era stato confiscato a favore del tesoro reale. <sup>[II,2,5]</sup> Era mingherlino di corpo, come è manifesto dalla statua che si trova nel Ceramico, la quale è quasi completamente nascosta da quella di un cavaliere lì vicino. Ragion per cui Carneade soleva chiamarlo ‘Cripsippo’.

[2] Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 183. Infine, secondo quanto afferma Sozione nel suo ottavo libro, <Crisippo> si presentò ad Arcesilao e a Lacide, e seguì le loro lezioni di filosofia nell’Accademia. Questo è il motivo per cui <sup>[II,2,10]</sup> egli argomentò dialetticamente pro e contro le comuni consuetudini, ed utilizzò sulle grandezze e sui numerali l’impostazione degli Accademici. Ermippo afferma che quando teneva scuola nell’Odeon fu invitato dai suoi discepoli a partecipare ad un sacrificio. Qui, dopo avere sorbito del vino puro dolce, <sup>[II,2,15]</sup> fu preso dalle vertigini e, passati cinque giorni, se ne partì dal genere umano; dopo avere vissuto settantatre anni, nel corso della centoquarantatreesima Olimpiade (208-204 a.C.), secondo quanto afferma Apollodoro nelle sue ‘Cronache’. [...] Taluni affermano invece che egli morì per un accesso di riso. Un asino s’era infatti mangiato i suoi fichi. Egli disse allora alla vecchia governante di dare <sup>[II,2,20]</sup> da sorseggiare all’asino del vino puro e, mentre si sganasciava dalle risate, morì. Sembra che fosse d’animo disdegnoso: pur avendo, infatti, compilato un tal numero di opere, non ne ha dedicata neppure una a qualche re. S’accontentava d’una sola vecchietta come governante, secondo quanto afferma anche Demetrio nei suoi ‘Omonimi’. Quando Tolomeo scrisse a Cleante di venire di persona alla sua corte oppure di mandare qualcuno, Sfero partì mentre <sup>[II,2,25]</sup> Crisippo, invece, non badò all’invito. Fece convocare presso di sé i figli della sorella, Aristocreonte e Filocrate, e ne forgiò il carattere. Per primo ebbe il coraggio di tenere scuola all’aria aperta nel Liceo, come riferisce il predetto Demetrio.

[3] Luciano ‘Macrobioi’ 20. Crisippo visse 81 anni. <sup>[II,2,30]</sup>

SVF II, 1a

Strabone ‘Geografia’ XIV, p. 671. Tra gli uomini di un certo nome nati qui (a Soli) vi è Crisippo, il filosofo Stoico. Suo padre era di Tarso, ma si era trasferito di là....

SVF II, 1b

[1] Galeno ‘Protrept.’ 7, p. 8, 22 Keibel. <sup>[II,3,1]</sup> Che ragione ci sarebbe di ricordare Stagira, se non fosse per Aristotele; e di ricordare Soli, se non fosse per Arato e Crisippo?

[2] \*Frammento di Solino in latino <sup>[II,3,5]</sup>

SVF II, 2

[1] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXXVIII. Effettuava in modo simile anche le altre cose: usciva per andare alla scuola sempre alla stessa ora e similmente se ne licenziava, così da non risultare mendace con quelli della sua cerchia.

[2] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XXXIX, 3. <sup>[II,3,10]</sup> ....scritti sulla giustizia.... 6. ....nel regime di vita giornaliero.... fu....

SVF II, 3

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XL. <La vecchia governante> persisteva nel rimanere a custodia dell’abitazione, secondo la disciplina di vita stabilita fin dall’inizio. Quando < Crisippo> avesse bisogno del vaso da notte, non permetteva a nessun altro di sottoporglielo; e quando egli si alzava <sup>[II,3,15]</sup> per fare i suoi bisogni, come se fosse sano....

SVF II, 3a

Pausania ‘Descr. Greciae’ I, 17, 2. Nel Ginnasio, che non è molto distante dalla Piazza del mercato e che è chiamato di Tolomeo dal nome del suo costruttore, vi sono delle Erme di pietra degne di essere viste [e un’immagine in bronzo di Tolomeo]. Qui ci sono anche <immagini> di Giuba il Libico e di Crisippo di Soli.

SVF II, 3b

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1033e. <sup>[II,3,20]</sup> Aristocreonte, appunto il discepolo e familiare di Crisippo, fece innalzare su una stele un’immagine in bronzo di lui e vi fece scrivere questo distico:

‘Aristocreonte dedicò quest’immagine dello zio Crisippo,  
recisore dei lacci degli Accademici?’.

SVF II, 4

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[II,3,25]</sup>

SVF II, 5

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XLI. Si dice che così stavano le cose: ossia che nessuno <sup>[II,3,30]</sup> l’avrebbe visto intrattenersi, neppure di sfuggita, con altri che non fossero suoi uditori o suoi emuli....

SVF II, 6

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 183. Crisippo aveva una tale stima di se stesso che quando un tale gli chiese: “A chi raccomanderò mio figlio?”, rispose: “A me. Infatti, se io concepissi che c’è qualcuno migliore di me, io stesso studierei la filosofia presso di lui”. <sup>[II,3,35]</sup> Onde si afferma che su di lui si diceva:

‘Lui soltanto è sapiente; gli altri sono ombre che s’agitano’

e anche:

‘Se Crisippo non ci fosse, non ci sarebbe la Stoa’

SVF II, 7

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 183. Quand’era brillo se ne stava quieto e tranquillo, <sup>[II,3,40]</sup> anche se gli traballavano le gambe. Sicché la serva diceva: “Di Crisippo si ubriacano soltanto le gambe”.

SVF II, 8

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 182. <sup>[II,4,1]</sup> Ed ancora: un tale, quando gli poneva dei quesiti da solo a solo discorreva con lui con equilibrio; ma quando vedeva avvicinarsi loro della folla, cominciava a voler avere ragione a tutti i costi. Allora <Crisippo> soleva dirgli:

‘Ahimé, fratello; il tuo occhio t’è causa di sconcerto,  
<sup>[II,4,5]</sup> di volo sei diventato rabbioso, mentre testé eri assennato’

SVF II, 9

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 182. Al dialettico che insorgeva contro Cleante e gli proponeva dei sofismi, <Crisippo> disse: “Smettila di distrarre chi è più anziano dalle faccende di sostanza, e proponili invece a noi giovani”.

SVF II, 10

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 182. Quando un tale gli rinfacciò di non frequentare, insieme a molti altri, la scuola di <sup>[II,4,10]</sup> Aristone, <Crisippo> gli rispose: “Se prestassi attenzione alla maggioranza non avrei fatto una vita filosofica”.

SVF II, 10a

Dione Crisostomo ‘Orat.’ XXXIII, 53. Si racconta che una valente persona di qui (Tarso) giungesse in una certa città e che fosse in grado di fare questo lavoro, ossia di riconoscere all’istante il modo d’essere di ciascuno e di esporne <sup>[II,4,15]</sup> le caratteristiche, senza mai fallire, in quest’opera, con alcuno. [...] che costui è un tipo virile, che costui è un vile, costui un cialtrone, costui è una persona oltraggiosa o un cinedo o un adultero. Siccome l’uomo era stupefacente nel dimostrare questa capacità e non si sbagliava in alcun caso, ecco che gli portano innanzi un tale con tratti somatici spigolosi, con le sopracciglia fuse, squallido, malconco, con i calli alle mani, <sup>[II,4,20]</sup> avvolto in un manto fosco e ruvido, peloso fino alle caviglie e tutto scarmigliato, chiedendogli di dire chi fosse. Dopo averlo guardato per parecchio tempo, da ultimo l’uomo, a me sembra peritandosi di dire quel che aveva riscontrato, affermò di non avere compreso il caso ed ordinò a quello di partirsene. Mentre si discostava, quello però fece uno sternuto ed allora egli subito gridò a gran voce che si trattava di un cinedo.

SVF II, 11

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,4,25]</sup>

SVF II, 12

[1] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XLVI, 1. .... malato. Illo di Soli, che Aristocreonte, sul sepolcro di Crisippo, dice avere in precedenza frequentato la scuola con Sfero. Diafane....

[2] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XLVII, 3. Apelle, che polemizzò contro Aristobulo .... <sup>[II,4,30]</sup> Eraclide che dapprima era stato a scuola da Sfero, Arcesilao e Aristobulo; Aristocreonte ....

SVF II, 13

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 189. Poiché i libri di Crisippo sono altamente accreditati, <sup>[II,4,35]</sup> ho reputato opportuno registrarne qui il catalogo per specie. I libri sono i seguenti:

I. Ambito Logico: sull’articolazione dei concetti logici.

‘Tesi logiche’, ‘Le speculazioni del filosofo’, <sup>[II,4,40]</sup> ‘Definizioni dialettiche, a Metrodoro (6 libri)’, <sup>[II,5,1]</sup> ‘Sui termini usati in dialettica, a Zenone (1 libro)’, ‘Arte dialettica, ad Aristagora (1 libro)’, ‘Proposizioni ipotetiche plausibili, a Dioscuride (4 libri)’.

II. Ambito Logico: i fatti concreti.

<sup>[II,5,5]</sup> Prima serie di trattati:

‘Sulle proposizioni (1 libro)’, ‘Sulle proposizioni non semplici (1 libro)’, ‘Sul periodo copulativamente coordinato, ad Atenade (2 libri)’, ‘Sulle proposizioni negative, ad Aristagora (tre libri)’, <sup>[II,5,10]</sup> ‘Sulle proposizioni determinative, ad Atenodoro (1 libro)’, ‘Sugli enunciati per privazione, a Tearo (1 libro)’, ‘Sulle proposizioni indefinite, a Dione (3 libri)’, ‘Sulla differenza tra proposi-

zioni indefinite (4 libri)', 'Sugli enunciati temporali (2 libri)', <sup>[II,5,15]</sup> 'Sulle proposizioni perfettive (2 libri)'.

Seconda serie di trattati:

'Sul vero periodo disgiuntivo, a Gorgippide (1 libro)', 'Sul vero periodo ipotetico, a Gorgippide (4 libri)', 'La scelta, a Gorgippide (1 libro)', <sup>[II,5,20]</sup> 'Contributo sulle proposizioni consecutive (1 libro)', 'Sul periodo a tre termini, di nuovo a Gorgippide (1 libro)', 'Sui possibili, a Clito (4 libri)', 'Contro il "Sui significati" di Filone (1 libro)', 'Su quali siano gli enunciati falsi (1 libro)'.

<sup>[II,5,25]</sup> Terza serie di trattati:

'Sugli imperativi (2 libri)', 'Sulla domanda (2 libri)', 'Sull'interrogazione (4 libri)', 'Compendio sulla domanda e sull'interrogazione (1 libro)', <sup>[II,5,30]</sup> 'Compendio sulla risposta (1 libro)', 'Sulla ricerca (1 libro)', 'Sulla risposta (1 libro)'.

Quarta serie di trattati:

'Sui predicati, a Metrodoro (dieci libri)', <sup>[II,5,35]</sup> 'Sui predicati attivi e passivi, a Filarco (1 libro)', 'Sui congiuntivi (1 libro)', 'A Pasilo, sui predicati (4 libri)'.

SVF II, 14

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 192.

Quinta serie di trattati:

<sup>[II,6,1]</sup> 'Sui cinque casi (1 libro)', 'Sugli enunciati definiti secondo il caso in oggetto (1 libro)', 'Sul diverso significato dei casi, a Stesagora (2 libri)', <sup>[II,6,5]</sup> 'Sugli appellativi (2 libri)'.

III. Ambito logico: sulle locuzioni e il discorso risultante

Prima serie di trattati:

'Sugli enunciati singolari e plurali (6 libri)', 'Sulle locuzioni, a Sosigene e ad Alessandro (5 libri)', <sup>[II,6,10]</sup> 'Sull'anomalia nelle locuzioni, a Dione (4 libri)', 'Sui soriti applicati alle voci (3 libri)', 'Sui solecismi (1 libro)', 'Sui discorsi contenenti solecismi, a Dioniso (1 libro)', 'Linguaggi inconsueti (1 libro)', <sup>[II,6,15]</sup> 'La locuzione, a Dioniso (1 libro)'.

Seconda serie di trattati:

'Sugli elementi del discorso e delle frasi (5 libri)', 'Sulla sintassi delle frasi (4 libri)', 'Sulla sintassi e sugli elementi delle frasi, a Filippo (3 libri)', <sup>[II,6,20]</sup> 'Sugli elementi del discorso, a Nicia (1 libro)', 'Sulla frase relativa (1 libro)'.

Terza serie di trattati:

'Contro coloro che non praticano la diairesi (2 libri)', 'Sulle anfibolie, ad Apollas (4 libri)', 'Sulle anfibolie tropiche (1 libro)', <sup>[II,6,25]</sup> 'Sull'anfibolia tropica ipotetica (2 libri)', 'Contro il "Sulle anfibolie" di Pantoide (2 libri)', 'Sull'introduzione alle anfibolie (5 libri)', 'Compendio delle anfibolie, a Epicrate (1 libro)', <sup>[II,6,30]</sup> 'Raccolta per l'introduzione alle anfibolie (2 libri)'.

IV. Ambito logico: per i ragionamenti e i tropi

Prima serie di trattati:

'Arte dei ragionamenti e dei tropi (5 libri)', 'Sui ragionamenti (3 libri)', <sup>[II,6,35]</sup> 'Sulla impostazione dei tropi, a Stesagora (2 libri)', 'Paragone delle proposizioni tropiche (1 libro)', 'Sui ragionamenti reversibili e ipotetici (1 libro)', 'Ad Agatone o sui problemi in serie (1 libro)', 'Su quali premesse siano valide in un sillogismo in relazione ad una o più altre premesse <sup>[II,6,40]</sup> (1 libro)', <sup>[II,7,1]</sup> 'Sulle conclusioni logiche, ad Aristagora (1 libro)', 'Sulla formulazione di un medesimo ragionamento

in più tropi (1 libro)', 'Contro le obiezioni al fatto che il medesimo ragionamento sia stato formulato sillogisticamente e non sillogisticamente (2 libri)', <sup>[II,7,5]</sup> 'Contro le obiezioni alle risoluzioni dei sillogismi (3 libri)', 'Contro il "Sui tropi" di Filone, a Timostrato (1 libro)', 'Raccolte logiche contro le opere "Sui ragionamenti e sui tropi" di Timocrate e di Filomate, (1 libro)'.

SVF II, 15

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 195.

Seconda serie di trattati:

<sup>[II,7,10]</sup> 'Sui ragionamenti concludenti, a Zenone (1 libro)', 'Sui sillogismi primi e anapodittici, a Zenone (1 libro)', 'Sulla risoluzione dei sillogismi (1 libro)', 'Sui ragionamenti ridondanti, a Pasilo (2 libri)', 'Sui principi generali dei sillogismi (1 libro)', <sup>[II,7,15]</sup> 'Sui sillogismi introduttivi, a Zenone (1 libro)', 'I tropi introduttivi, a Zenone (3 libri)', 'Sui sillogismi con figure false (5 libri)', 'Ragionamenti sillogistici risolti in anapodittici (1 libro)', 'Ricerche tropiche, a Zenone e Filomate <sup>[II,7,20]</sup> [ma quest'opera è ritenuta spuria] (1 libro)'.

Terza serie di trattati:

'Sui ragionamenti equivoci, a Atenade [ma quest'opera è ritenuta spuria] (1 libro)', 'Ragionamenti equivoci nel termine intermedio [ma quest'opera è ritenuta spuria] (3 libri)', 'Contro i ragionamenti disgiuntivi di Aminia (1 libro)'.

<sup>[II,7,25]</sup> Quarta serie di trattati:

'Sulle ipotesi, a Meleagro (3 libri)', 'Ragionamenti per ipotesi sulle leggi, di nuovo a Meleagro (1 libro)', 'Ragionamenti per ipotesi, a mo' d'introduzione (2 libri)', 'Ragionamenti per ipotesi sui principi generali (2 libri)', <sup>[II,7,30]</sup> 'Soluzione dei ragionamenti per ipotesi di Edilo (2 libri)', 'Soluzione dei ragionamenti per ipotesi di Alessandro [ma quest'opera è ritenuta spuria] (3 libri)', 'Sulle esposizioni, a Laodamante (1 libro)'.

Quinta serie di trattati:

'Sulla introduzione al "Mentitore", ad Aristocreonte (1 libro)', <sup>[II,7,35]</sup> 'Ragionamenti falsi, a mo' d'introduzione (1 libro)', 'Sul "Mentitore", ad Aristocreonte (6 libri)'.

Sesta serie di trattati:

'Contro coloro che legittimano l'idea che le proposizioni siano ad un tempo false e vere (1 libro)', <sup>[II,7,40]</sup> 'Contro coloro che risolvono il ragionamento "Mentitore" per stralcio, ad Aristocreonte (2 libri)', 'Dimostrazioni che non si devono stralciare le proposizioni indefinite (1 libro)', <sup>[II,8,1]</sup> 'Contro le obiezioni dei favorevoli allo stralcio delle proposizioni indefinite, a Pasilo (3 libri)', 'Soluzione secondo gli antichi, a Dioscuride (1 libro)', 'Sulla soluzione del "Mentitore", ad Aristocreonte (3 libri)', 'Soluzione dei ragionamenti per ipotesi di Edilo, ad Aristocreonte ed Apollas (1 libro)'.

<sup>[II,8,5]</sup> Settima serie di trattati:

'Contro quanti sono dell'avviso che le premesse del "Mentitore" siano false (1 libro)', 'Sul "Diniegatore", ad Aristocreonte (2 libri)', 'Ragionamenti diniegatori, per esercizio (1 libro)', 'Sul ragionamento "Approssimativo", a Stesagora (2 libri)', <sup>[II,8,10]</sup> 'Sui ragionamenti "Per farsi delle concezioni" e "Quiescenti", a Onetore (2 libri)', 'Sul "Velato", ad Aristobulo (2 libri)', 'Sul "Nascosto", ad Atenade (1 libro)'.

SVF II, 16

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 198.

Ottava serie di trattati:

‘Sul “Nessuno”, a Menecrate (8 libri)’, <sup>[II,8,15]</sup> ‘Sui ragionamenti a premessa indefinita e definita, a Pasilo (2 libri)’, ‘Sul ragionamento “Nessuno”, a Epicrate (1 libro)’.

Nona serie di trattati:

‘Sui sofismi, a Eraclide e Pollide (2 libri)’, ‘Sulle questioni dialettiche insolubili, a Dioscuride (5 libri)’, <sup>[II,8,20]</sup> ‘Contro il metodo di Arcesilao, a Sfero (1 libro)’.

Decima serie di trattati:

‘Contro la comune consuetudine, a Metrodoro (6 libri)’, ‘A favore della comune consuetudine, a Gorgippide (7 libri)’.

V. Ambito logico: libri che esulano dalle quattro predette differenti sezioni <sup>[II,8,25]</sup> e che includono ricerche logiche sparse e non organiche con quelle catalogate.

Si tratta di 39 libri di ricerche, su un totale di 311 libri di logica.

1. Ambito etico: sulla articolazione dei concetti etici.

Prima serie di trattati:

<sup>[II,8,30]</sup> ‘Delineazioni del discorso etico, a Teoporo (1 libro)’, ‘Tesi etiche (1 libro)’, ‘Premesse plausibili ai principi dottrinali, a Filomate (3 libri)’, ‘Definizioni del concetto di virtuoso, a Metrodoro (2 libri)’, ‘Definizioni del concetto di vizioso, a Metrodoro (2 libri)’, <sup>[II,8,35]</sup> ‘Definizioni del concetto di intermedio, a Metrodoro (2 libri)’, ‘Definizioni dei concetti secondo il genere, a Metrodoro (7 libri)’, ‘Definizioni dei concetti secondo le altre arti, a Metrodoro (2 libri)’.

<sup>[II,9,1]</sup> Seconda serie di trattati:

‘Sui simili, ad Aristocle (3 libri)’, ‘Sulle definizioni, a Metrodoro (7 libri)’.

Terza serie di trattati:

<sup>[II,9,5]</sup> ‘Su coloro che obiettano non rettamente al ‘Sulle definizioni’, a Laodamante (7 libri)’, ‘Argomenti plausibili a sostegno del ‘Sulle definizioni’, a Dioscuride (2 libri)’, ‘Sulle specie e sui generi, a Gorgippide (2 libri)’, ‘Sulle diairesi (1 libro)’, ‘Sui contrari, a Dionisio (1 libro)’, <sup>[II,9,10]</sup> ‘Argomenti plausibili a sostegno del ‘Sulle diairesi’, del ‘Sulle specie e sui generi’ e del ‘Sui contrari’ (1 libro)’.

Quarta serie di trattati:

‘Sulle etimologie, a Diocle (7 libri)’, ‘Etimologie, a Diocle (4 libri)’.

<sup>[II,9,15]</sup> Quinta serie di trattati:

‘Sui proverbi, a Zenodoto (2 libri)’, ‘Sui poemi, a Filomate (1 libro)’, ‘Sul come si debbano ascoltare i poemi (2 libri)’, ‘Contro i critici, a Diodoro (1 libro)’.

SVF II, 17

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 201.

2. <sup>[II,9,20]</sup> Ambito etico: sul discorso comune e sulle arti e virtù che da questo derivano.

Prima serie di trattati:

‘Contro le raffigurazioni pittoriche, a Timonatte (1 libro)’, ‘Sul modo in cui noi diciamo e pensiamo ciascuna cosa (1 libro)’, <sup>[II,9,25]</sup> ‘Sui concetti, a Laodamante (2 libri)’, ‘Sulle concezioni, a Pitonatte (3 libri)’, ‘Dimostrazioni che il sapiente non opina (1 libro)’, ‘Sull’apprensione certa, la scienza e l’ignoranza (4 libri)’, ‘Sul ragionamento (2 libri)’, <sup>[II,9,30]</sup> ‘Sull’uso del ragionamento, a Leptine’.

Seconda serie di trattati:

‘Sull’ammissione della dialettica da parte degli antichi, con le relative dimostrazioni; a Zenone (2 libri)’, ‘Sulla dialettica, ad Aristocreonte (4 libri)’, <sup>[II,9,35]</sup> ‘Sulle obiezioni ai dialettici (3 libri)’, ‘Sulla retorica, a Dioscuride (4 libri)’.

Terza serie di trattati:

‘Sulla postura morale, a Cleone (3 libri)’, ‘Sull’arte e sull’imperizia nell’arte, ad Aristocreonte (4 libri)’, <sup>[II,9,40]</sup> ‘Sulla differenza tra le virtù, a Diodoro (4 libri)’, ‘Sull’essere le virtù delle qualità (1 libro)’, ‘Sulle virtù, a Pollide (2 libri)’.

SVF II, 18

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 202.

3. <sup>[II,10,1]</sup> Ambito etico: sui beni e sui mali.

Prima serie di trattati:

‘Sul bello e sul piacere fisico, ad Aristocreonte (10 libri)’, ‘Dimostrazioni che il piacere fisico non è un fine (4 libri)’, <sup>[II,10,5]</sup> ‘Dimostrazioni che il piacere fisico non è un bene, (4 libri)’, ‘Sugli argomenti a favore di...’

SVF II, 19

\*Frammento di Valerio Massimo in latino <sup>[II,10,10]</sup>

SVF II, 20

Numenio presso Eusebio ‘Praep. evang.’ XIV, p. 728a. Le sette <sup>[II,10,15]</sup> Stoiche sono state tra di loro in conflitto già a partire dai fondatori e non finiscono di esserlo neppure ora. Gli Stoici amano contestarsi a vicenda in modo astioso, e mentre alcuni di essi si sono mantenuti sulle loro posizioni altri, invece, le hanno modificate. I primi Stoici somigliano dunque a dei perfetti oligarchi i quali, con i loro dissidi, sono stati causa per i successori di violente invettive sia contro i predecessori sia tra di loro, al fine di essere gli uni più Stoici degli altri. <sup>[II,10,20]</sup> Questo vale soprattutto per quanti davano maggior peso alle inezie tecniche; giacché proprio costoro, superando gli altri in impiccione e nelle vane sottigliezze, erano i più rapidi a lanciare invettive.

SVF II, 21

Origene ‘Contra Celsum’ II, 12, Vol. I p. 141, 7 (p. 297 Delarue). In molti luoghi delle sue compilazioni, anche Crisippo appare <sup>[II,10,25]</sup> attaccare Cleante, introducendo delle innovazioni contrarie all’opinione di quello, che pure era stato suo maestro da giovane e dal quale aveva appreso i principi della filosofia .... e si dice anche che Crisippo abbia fatto conversazione filosofica presso Cleante per non poco tempo.

SVF II, 22

Origene ‘Contra Celsum’ I, 39, Vol. I p. 91, 20 (p. 357 Delarue). <sup>[II,10,30]</sup> Quando Crisippo, in molti luoghi, rende pubblici i libri che lo hanno mosso, ci rimanda ad autori che noi potremmo trovare capaci di parlare meglio di lui.

SVF II, 23

Origene ‘Contra Celsum’ V, 57, Vol. II p. 60, 5 (p. 621 Delarue). A volte si danno a vedere agli uomini dei fatti paradossali, e tra i Greci li hanno riferiti non soltanto coloro che si sottintende siano dei raccontatori di favole ma anche coloro <sup>[II,10,35]</sup> che dimostrano di filosofare quanto più genuinamente si possa e di esporre in modo quanto più veritiero si possa i fatti loro sopraggiunti. Queste cose abbiamo letto in Crisippo di Soli ....

SVF II, 24

[1] Galeno ‘De differentia pulsuum’ 10, Vol. VIII, p. 631 K. Molto di ciò si trova nel bisnonno della loro setta, Crisippo. Questi infatti legifera sui nomi più di quanto abbia legiferato Solone <sup>[II,10,40]</sup> collocando leggi per gli Ateniesi sulle tavole girevoli, anche se è poi lui il primo a fare confusione ....

Ora, la cosa più strana è che Crisippo, non generato né nutrito ad Atene <sup>[II,11,1]</sup> ma giuntovi appena ieri dalla Cilicia, prima ancora di avere precisamente imparato a memoria una qualunque voce greca mette mano a dettar legge sui nomi agli Ateniesi [...] Su quanta sia poi l’insolenza di Crisippo verso il dialetto degli Ateniesi, avremmo forse occasione di dilungarci un’altra volta.

[2] Fozio ‘Lexicon’ s.v. ‘*méntoi*’ . <sup>[II,11,5]</sup> Il ‘*ménton*’ che Crisippo usa è una forma barbara.

SVF II, 25

\*Frammenti di Quintiliano in latino <sup>[II,11,10]</sup>

SVF II, 26

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,11,15]</sup>

SVF II, 27

\*Frammento di Frontone in latino <sup>[II,11,20]</sup>

SVF II, 28

Dionigi di Alicarnasso ‘De compos. verb.’ p. 30 Re. <sup>[II,11,25]</sup> E perché bisogna ammirare costoro quando anche i professionisti della filosofia e i divulgatori delle arti dialettiche sono ad un livello così meschino nel mettere insieme i nomi che fa specie il parlarne? Basta usare come prova il linguaggio dello Stoico Crisippo, giacché io non procederei oltre. Tra coloro che sono degni del nome e della fama di filosofi, <sup>[II,11,30]</sup> nessuno meglio di lui è infatti stato preciso nelle arti dialettiche e nessuno ha divulgato discorsi composti con peggiore armonia tra le parti. Eppure alcuni di loro si sono arrogati il vanto d’essersi industriati anche in questo campo, come necessario per il discorso; ed hanno scritto alcuni trattati tecnici sulla sintassi delle parti del discorso. Ma molti, o meglio tutti, <sup>[II,11,35]</sup> se ne sono andati errando ben lontano dalla verità e neppure in sogno hanno visto cos’è che rende piacevole ed bella la composizione.

SVF II, 29

Epitteto ‘Diatribes’ I, 17, 15-17. Ma, per Zeus, non comprendo il piano della natura. Chi dunque me lo spiega? Dicono che sia Crisippo. Vengo e ricerco cosa dice questo interprete della natura. Inizio <sup>[II,11,40]</sup> a non capire cosa dice e cerco il commentatore. “Ecco, esamina... Com’è detto bene questo, proprio come fosse in latino!” Qua, dunque, quale giustificazione ha il cipiglio del commentatore?

SVF II, 30

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1035b. Ma questo discorso sugli dei, che <Crisippo> afferma dover essere posizionato per ultimo, egli invece lo posiziona abitualmente per primo e lo antepone ad ogni ricerca etica. Nel suo libro ‘Sui sommi beni’, <sup>[II,11,45]</sup> in quelli ‘Sulla giustizia’, ‘Sui beni e sui mali’, ‘Sul matrimonio e l’allevamento dei figli’, ‘Sulla legge’ e sulla costituzione politica’ non pronuncia una parola sola <sup>[II,12,1]</sup> se non non ha prima scritto di Zeus, del Destino, della Prònoia, che il cosmo è tenuto insieme da una forza sola essendo uno e finito; proprio come fanno i responsabili della promulgazione dei decreti cittadini, i quali li fanno precedere dalla scritta: ‘Con Buona Fortuna’.

SVF II, 31

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1046a. <sup>[II,12,5]</sup> Perché dunque proprio tu <Crisippo>, qualcuno potrebbe dire, non smetti mai di combattere e di contestare uomini di tale qualità e di tale grandezza, tu che li ritieni sbagliare sulle questioni assolutamente principali e più importanti? Giacché essi di sicuro non scrissero con tanta serietà della dialettica e invece alla leggera e per scherzo del principio, del fine, degli dei e della giustizia: <sup>[II,12,10]</sup> tutti argomenti sui quali invece tu chiami il loro ragionamento cieco, contraddittorio e pieno di miriadi di altri errori.

SVF II, 32

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1036b. Che non in pochi ma in molti luoghi Crisippo abbia strutturato dei ragionamenti opposti a quelli che valuta corretti e che l'abbia fatto vigorosamente, con tanta industriosità ed ambizione d'onore <sup>[II,12,15]</sup> che non è da tutti il decifrare a quali egli desse il suo beneplacito, gli Stoici lo dicono esplicitamente mentre ammirano la valentia di quell'uomo. Essi credono anche che Carneade nulla dica di suo proprio, ma che attacchi i ragionamenti di Crisippo prendendo spunto dalle argomentazioni che Crisippo stesso aveva approntato a sostegno dell'opinione contraria; e che l'inciso che Carneade spesso pronuncia 'O mio signore, la tua vitalità ti perderà', significa che Crisippo dà grandi risorse contro se stesso <sup>[II,12,20]</sup> a coloro che vogliono rovesciarne i principi dottrinali e calunniarli.

SVF II, 33

Plutarco 'De comm. not.' p. 1059b. Si potrebbe quasi legittimare l'idea che Crisippo sia nato dopo Arcesilao e prima di Carneade non per divina opera della Fortuna ma della Prònoia. [...] Pertanto Crisippo, nascendo tra i due, con le sue repliche polemiche ad Arcesilao sbarrò anche il passo alla valentia dialettica di Carneade, poiché <sup>[II,12,25]</sup> lasciò molti presidi a difesa della sensazione, come fossero aiuti in caso di assedio; eliminò del tutto i motivi di sommossa tra le prolessi e i concetti, correggendo ciascuna e ponendola al proprio posto; di modo che quanti decidessero di sbattere un'altra volta fuori dalla porta i fatti oppure di violentarli non concludessero nulla ma fossero contestati come malfattori e sofisti.

SVF II, 34

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,12,30]</sup>

<sup>[II,15,1]</sup> Prolegomeni alla filosofia

*Cos'è la filosofia. Le parti della filosofia. L'ordine delle sue parti  
Frammenti n. 35-44*

SVF II, 35

Aezio 'Plac.' I, Proem. 2 (Dox. Gr. p. 273, 11). Gli Stoici affermavano che la sapienza è scienza delle cose divine ed umane; <sup>[II,15,5]</sup> che la filosofia è l'esercizio pratico dell'arte idonea ad essa; che quest'arte idonea, una e suprema, è la virtù; e che le virtù più generiche sono tre: la fisica, l'etica e la logica. Per questo motivo anche la filosofia è tripartita e le sue parti sono la fisica, l'etica e la logica. La fisica si ha quando noi facciamo ricerche sul cosmo e sulle cose che esso contiene; etica è la parte che si occupa a fondo <sup>[II,15,10]</sup> della vita umana, e la logica è quella che concerne la ragione, parte che essi chiamano anche dialettica.

SVF II, 36

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 13. Essi affermano che la filosofia è studio e pratica attenta della sapienza e che la sapienza è scienza delle cose divine ed umane.

SVF II, 37

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 39. <Gli Stoici affermano che> la ragione insita nel cosmo è, secondo filosofia, tripartita. <sup>[II,15,15]</sup> Una sua parte, infatti, è qualcosa di fisico, un'altra di etico e un'altra di logico. Così per primo la suddivisero Zenone [...] e Crisippo nel primo libro 'Sulla ragione' e nel primo libro della 'Fisica'. [...] Apollodoro chiama queste parti 'ambiti', Crisippo ed Eudromo le chiamano 'specie'. Altri le chiamano 'generi'.

SVF II, 38

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 16. <sup>[II,15,20]</sup> <... più soddisfacente è l'opinione di> quanti affermano che la filosofia è divisa in fisica, etica e logica. [...] Coloro che si attengono più espressamente a questa

suddivisione sono quelli della cerchia di Senocrate, i Peripatetici e inoltre gli Stoici. Di conseguenza essi agguagliano plausibilmente la filosofia ad un frutteto ricco d'ogni sorta di frutti, affinché la fisica sia simboleggiata dall'elevatezza delle piante, l'etica <sup>[II,15,25]</sup> dal gusto saporito dei frutti e la logica dalla fortificazione delle mura. Altri affermano che la filosofia è simile ad un uovo. L'etica somiglierebbe al tuorlo, che alcuni dicono essere il pulcino; la fisica all'albume, che è il nutrimento del tuorlo; e la logica al guscio esterno. Tuttavia Posidonio, poiché le parti della filosofia sono inseparabili una dall'altra mentre invece le piante hanno un aspetto diverso dai frutti <sup>[II,15,30]</sup> e le mura sono separate dalle piante, sollecitava di far rassomigliare la filosofia piuttosto ad un animale, <sup>[II,16,1]</sup> col sangue e la carne che simboleggiano la fisica; le ossa e i tendini, la logica; e l'animo l'etica.

[2] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 40. <Gli Stoici> fanno rassomigliare la filosofia ad un animale, assimilando la logica alle ossa e ai tendini, l'etica alle parti più carnose e <sup>[II,16,5]</sup> la fisica all'animo. Oppure la fanno rassomigliare ad un uovo: la logica è il guscio dell'uovo, l'etica è la parte intermedia e la fisica è la parte interna. Oppure la fanno rassomigliare ad un campo ferace: la logica è lo steccato di recinzione, l'etica è il frutto e la fisica è la terra e gli alberi. Oppure la fanno rassomigliare ad una città ben fortificata e governata secondo ragione.

SVF II, 39

[1] Filone Alessandrino 'De agricultura' 14, Vol. II, p. 97, 24 Wendl. <sup>[II,16,10]</sup> Poiché secondo la filosofia la ragione è trigemina, si dice che gli antichi l'abbiano raffigurata come un campo, paragonando la sua parte fisica agli alberi e alle piante; la sua parte etica ai frutti, in funzione dei quali ci sono le piante; e la sua parte logica allo steccato e al recinto.

[2] 16. ....qualora semplifichi <sup>[II,16,15]</sup> le espressioni duplici e ambigue, dissolva la persuasività dei sofismi ed elimini i seduttivi inganni grazie a ragionamenti trasparenteissimi e dimostrazioni indiscutibili, la logica rende la mente liscia come una tavoletta di cera, pronta ad accogliere i caratteri che vi saranno lasciati dalla fisica e dall'etica.

SVF II, 40

Origene 'Comm. in Matth.' III, p. 778, Delarue. <sup>[II,16,20]</sup> Vedi dunque se, secondo la Sacra Scrittura, noi possiamo chiamare lo studio della natura vigneto; se possiamo dire che la vita conseguente allo studio della vera natura, quella che reca frutto in virtù e nei più eccellenti costumi, è il frutto del vigneto; se possiamo dire che la logica (e tutta la lettera della Scrittura) è lo steccato <sup>[II,16,25]</sup> che circonda il vigneto all'esterno....

SVF II, 41

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 40. Nessuna <delle tre parti della filosofia> è separata dalle altre, come pure affermano alcuni di loro. Esse sono invece intimamente mescolate e <gli Stoici> ne facevano la trasmissione mista.

SVF II, 42

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1035a. Crisippo crede che i giovani <sup>[II,16,30]</sup> debbano ascoltare per prime le lezioni di logica, per seconde quelle di etica, dopo di queste quelle di fisica e, al pari di queste discipline, familiarizzarsi per ultimo con il discorso sugli dei. Poiché queste cose egli le ha dette spesso, basterà citare le sue testuali parole nel quarto libro dell'opera 'Sulle vite':

"In primo luogo io reputo, in armonia con le <sup>[II,16,35]</sup> rette affermazioni degli antichi, che le principali dottrine generali del filosofo siano di tre generi: la dottrina logica, quella etica e quella fisica. In secondo luogo reputo che la logica debba essere posta in prima posizione, l'etica in seconda e la fisica in terza; e che ultimo tra i discorsi di fisica debba <sup>[II,17,1]</sup> essere quello sugli dei. È per questo che gli antichi chiamavano pubblicamente la trasmissione di questo discorso 'iniziazione'".

SVF II, 43

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 40. Altri invece posizionano per prima la logica, per seconda la fisica e per terza l'etica. Tra questi vi è Zenone, <sup>[II,17,5]</sup> nel suo libro 'Sulla ragione' e Crisippo....

SVF II, 44

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 22. Anche gli Stoici affermano che al primo posto viene la logica, al secondo l'etica e che per ultima va posizionata la fisica. In primo luogo bisogna infatti che la mente abbia acquistato sicurezza nel custodire in modo incrollabile i principi che le sono trasmessi, e la dialettica è appunto quella che fortifica l'intelletto. <sup>[II,17,10]</sup> In secondo luogo bisogna delineare la teoria etica con in vista il miglioramento dei costumi. L'accettazione dell'etica è infatti senza pericolo quando avvenga sulla base di una preesistente capacità logica. Per ultimo bisogna impartire l'insegnamento della teoria fisica, giacché essa è più divina e necessita di una riflessione più approfondita.

<sup>[II,18,1]</sup> La filosofia di Crisippo  
Parte I

La Logica  
*Frammenti n. 45-51*

SVF II, 45

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,18,5] [II,18,10]</sup>

SVF II, 46

Galeno 'De libris propriis' 11, Vol. XIX, p. 40 K. Intendo dire che i filosofi Peripatetici, Stoici e Platonici differiscono gli uni dagli altri nella teoria logica, e inoltre che all'interno di ogni singola Scuola i filosofi si differenziano <sup>[II,18,15]</sup> ulteriormente tra di loro. La disarmonia interna è in qualche modo piccola tra i Peripatetici, mentre è invece grande tra gli Stoici e tra i Platonici.

SVF II, 47

Galeno 'De differentia pulsuum' II, 4, Vol. VIII, p. 578 K. Non ho trovato questo nome in nessuno degli scrittori Greci, sicché non so bene a quale fatto esso sia stato da Archigene applicato; anche perché egli non ha scritto un libro <sup>[II,18,20]</sup> sulla terminologia che usa, come invece ha fatto Crisippo per i nomi che da lui impiegati in dialettica.

SVF II, 48

[1] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 41. Taluni affermano che la parte logica della filosofia si suddivide in due scienze: la retorica e la dialettica.

[2] VII, 42. La retorica è la scienza del parlare forbato su argomenti minuziosamente esposti. <sup>[II,18,25]</sup> La dialettica è la scienza del dialogare rettamente quando il discorso consiste di domande e risposte. Essi definiscono pertanto la dialettica anche in questo modo: scienza delle affermazioni vere, di quelle false e di quelle né vere né false.

SVF II, 49

[1] Ammonio 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 8, 20 Wal. <sup>[II,19,1]</sup> Gli Stoici sollecitano di non chiamare la logica uno strumento della filosofia e neppure un suo pezzo qualunque, bensì una sua parte costitutiva.

[2] p. 9, 1. Gli Stoici affermano che è proprio la filosofia a generare da se stessa <sup>[II,19,5]</sup> la logica, la quale ne sarebbe così una parte costitutiva; e fanno molti altri discorsi del genere di bassa lega, attraverso i quali credono di strutturare la prova che la logica sia una parte costitutiva della filosofia. Lasciamo da parte la maggior parte di quei discorsi e parliamo di quello che essi credono il discorso più strutturale e più sottile e che presentano sotto forma del seguente sillogismo. Se un'arte utilizza qualcosa che è né <sup>[II,19,10]</sup> una parte costitutiva né un pezzo accessorio di alcun'altra arte, questo qualcosa è a tutti gli effetti una parte costitutiva o un pezzo accessorio di quest'arte. Per esempio, essi affermano, la medicina utilizza la chirurgia, e poiché nessun'altra arte utilizza la chirurgia come parte costitutiva o come pezzo ac-

cessorio, la chirurgia non è uno strumento della medicina. La filosofia, dicono poi, utilizza la logica e la logica è <sup>[II,19,15]</sup> né una parte costitutiva né un pezzo accessorio di alcun'altra arte. La logica pertanto è non un organo della filosofia, ma una parte costitutiva o un pezzo accessorio di essa. Se qualcuno dice che anche altre arti utilizzano la logica, dal momento che la medicina e tutte le altre arti utilizzano i sillogismi, diremo che anch'esse li utilizzano ma che non sono scienziate dei loro metodi e che non s'industriano cardinalmente <sup>[II,19,20]</sup> in questo. Per esempio, il medico non s'industria cardinalmente sul metodo sillogistico; né tu diresti che il metodo sillogistico sia una parte costitutiva o un pezzo accessorio della medicina, bensì diresti che per quanto il metodo sillogistico è proficuo al medico per la dimostrazione dei principi generali della medicina, per tanto il medico lo assume dal dialettico come strumento; mentre invece è il filosofo l'unico scenziato soprattutto di questo metodo. Per questa via gli Stoici <sup>[II,19,25]</sup> credono di strutturare la prova che la logica non è uno strumento della filosofia. Orbene, vediamo adesso come essi strutturano la prova che la logica è una parte costitutiva della filosofia e non un pezzo accessorio di essa. Essi dicono che materiale delle tre articolazioni della filosofia pratica sono le vicende umane e che il suo fine è la felicità della vita umana, felicità che l'uomo godente dei diritti politici s'industria di procacciarsi. A sua volta, materiale delle articolazioni della filosofia teoretica sono le faccende divine ed il suo fine è la felicità teoretica. <sup>[II,19,30]</sup> La trattazione logica della realtà ha né lo stesso materiale né lo stesso fine. Materiale della logica sono infatti i discorsi, mentre il suo fine è il conoscenza dei metodi dimostrativi; e tutto il resto converge in questo, ossia nella dimostrazione scientifica di qualcosa. Sicché la logica non può essere posizionata né sotto una parte della filosofia né sotto l'altra. Se pertanto la logica tratta tanto delle faccende umane che di quelle divine, (e <sup>[II,19,35]</sup> infatti noi l'abbiamo utilizzata sia dialogando di faccende umane che di faccende divine) essa non ha dunque a che fare soltanto con le faccende umane, come lo hanno le articolazioni della filosofia pratica; né soltanto con le faccende divine, come lo hanno le articolazioni della filosofia teoretica. Sicché essa non è un pezzo accessorio ma una parte costitutiva della filosofia.

<sup>[II,19,40]</sup>

#### SVF II, 49a

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 1, 9 Wal. Coloro dunque che dicono che la logica è una parte della filosofia furono portati a ciò perché, come nel caso della filosofia teoretica e della filosofia pratica, che tutti ammettono essere sue parti, la filosofia fa <sup>[II,19,45]</sup> del loro rinvenimento, ordinamento e impostazione il proprio compito; così essa lo fa anche nei riguardi della trattazione logica, la quale è opera della filosofia <sup>[II,20,1]</sup> e non è un pezzo accessorio di nessuna delle due restanti parti di essa, né di quella teoretica né di quella pratica. Diverso è infatti l'oggetto della logica rispetto a quello della filosofia teoretica e della filosofia pratica, e differente è il proposito per ciascuna di esse. Ora, poiché queste differiscono una dall'altra per oggetto e per proposito distinguendosi per opposizione; e poiché il metodo logico differisce dai metodi di ciascuna di quelle, <sup>[II,20,5]</sup> è ben ragionevole che la logica si distingua da esse per opposizione. La logica differisce infatti dalla filosofia teoretica e dalla filosofia pratica per oggetto, essendo i suoi oggetti delle proposizioni e delle premesse, e inoltre per fine e per proposito. Il proposito della logica è infatti quello di dimostrare, attraverso una certa connessione delle premesse a partire da premesse poste e convenute, che ne viene di necessità dedotta una conclusione; il che non è un fine né della filosofia teoretica né della filosofia pratica.

#### SVF II, 50

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1035e. <sup>[II,20,10]</sup> Se qualcuno dirà che Crisippo ha scritto nel suo libro 'Sull'uso del ragionamento' che: "Chi ha intrapreso per primo lo studio della logica non deve assolutamente astenersi dallo studio della fisica e dell'etica, ma deve intraprendere lo studio anche di queste secondo le circostanze date", dirà una verità....

#### SVF II, 51

Epitteto 'Diatribè' I, 17, 10. <sup>[II,20,15]</sup> Bastevole è il fatto che la logica è atta a distinguere e ad esaminare le altre cose e, come uno direbbe, a misurarle e pesarle. Chi dice questo? Solamente Crisippo, Zenone e Cleante?

## [II,21,1] Cap. I

## La dottrina della conoscenza

## § 1. Sulla rappresentazione

*Frammenti n. 52-70*

SVF II, 52

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 49. [II,21,5] “La scelta di mettere in prima posizione il discorso sulla rappresentazione e sulla sensazione ha il beneplacito degli Stoici, perché il criterio grazie al quale si riconosce la verità dei fatti è generalmente una rappresentazione; e perché il discorso sull’assenso, sull’apprensione certa e sull’intellezione, che ha la precedenza sugli altri, non sussiste in mancanza di rappresentazione. In prima istanza viene infatti [II,21,10] la rappresentazione; dopo di che l’intelletto, in quanto atto alla produzione di enunciati, enuncia in forma discorsiva ciò che sperimenta ad opera della rappresentazione”.

SVF II, 53

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 46. La rappresentazione è un’impronta nell’animo. Il nome ‘impronta’ è una metafora appropriata, presa dall’impronta lasciata nella cera da un anello con sigillo. La rappresentazione può essere catalettica [II,21,15] o acatalettica. La rappresentazione catalettica, che gli Stoici affermano essere criterio di verità dei fatti reali, è quella che nasce da un oggetto esistente e che è stata suggellata e ben ricalcata in conformità all’esistente stesso. La rappresentazione acatalettica è quella che nasce dal non esistente, oppure da un oggetto esistente ma non in conformità all’esistente stesso e pertanto essa è né nitida né modellata in rilievo.

SVF II, 54

Aezio ‘Plac.’ IV, 12, 1 (Dox. Gr. p. 401, 14). [II,21,20] In cosa si differenziano rappresentazione, ciò di cui si ha la rappresentazione, la fantasticheria e il fantasma. Crisippo afferma che questi quattro termini sono differenti tra di loro. La rappresentazione è un’affezione che ha luogo nell’animo ed è dimostrativa [II,21,25] di ciò che l’ha prodotta. Per esempio, quando grazie alla vista noi percepiamo il colore bianco, è un’affezione quella che s’ingenera nell’animo attraverso la visione; e in conformità a quest’affezione noi abbiamo modo di dire che c’è qualcosa di bianco che ci stimola. Cose simili accadono anche attraverso il tatto e l’olfatto. [...] La rappresentazione **φαντασία** (*phantasia*) prende il suo nome dalla luce **φῶς** (*phos*), giacché come la luce mostra se stessa e [II,22,1] tutto ciò che la circonda, così la rappresentazione mostra se stessa e ciò che l’ha prodotta. Ciò di cui si ha la rappresentazione è ciò che produce la rappresentazione. Per esempio: il bianco, il freddo e tutto ciò che possa stimolare l’animo [II,22,5] sono prodotti di rappresentazioni. La fantasticheria è un trascinamento vacuo, un’affezione che nasce nell’animo in assenza di ciò che produce la rappresentazione, come nel caso di chi lotta con le ombre e protende le mani verso il vuoto. Alla rappresentazione soggiace infatti qualcosa che la produce, mentre alla fantasticheria non soggiace nulla. [II,22,10] Il fantasma è ciò verso cui siamo trascinati per il vacuo trascinamento esercitato dalla fantasticheria. I fantasmi nascono nell’animo di coloro che sono preda della malinconia e della pazzia, come quando nell’omonima tragedia Oreste dice:

‘O madre, ti supplico, non sollevare contro di me  
le Furie sanguinarie anguicrinite;  
[II,22,15] eccole, eccole qua che mi si avventano contro’

egli lo dice in preda alla pazzia, perché non vede nulla ma gli sembra di vederle. Per questo a lui risponde Elettra:

‘O disgraziato, resta immobile nel tuo letto;

invero non vedi nulla di quel che credi di veder chiaro?

<sup>[II,22,20]</sup> come è anche il caso di Teoclimeno in Omero.

SVF II, 55

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 50. Vi è differenza tra una rappresentazione e un fantasma. Un fantasma è infatti una parvenza bizzarra che occupa l'intelletto, del tipo di quelle che nascono nei sogni; mentre la rappresentazione è invece un'impronta nell'animo, cioè un cambiamento, come sostiene Crisippo nel secondo libro 'Sull'animo'. Non <sup>[II,22,25]</sup> si deve però accogliere l'idea che l'impronta sia come la traccia di un sigillo, giacché è inaccoglibile l'idea che vi siano molte tracce contemporaneamente nel medesimo luogo.

SVF II, 56

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 227. Poiché rimane ancora da trattare dell'opinione degli Stoici, parliamo di seguito di questa. Gli Stoici dunque affermano che il criterio di verità è la rappresentazione catalettica. <sup>[II,22,30]</sup> Sapremo cos'è, se innanzitutto riconosciamo cosa sia secondo loro la rappresentazione e quali siano le differenti specie di questa. Secondo loro la rappresentazione è un'impronta nell'animo. Ma su di essa <gli Stoici> ben presto si dispararono. Infatti Cleante intese l'impronta fatta di rientranze e di sporgenze, com'è l'impronta fatta dagli anelli nella cera. <sup>[II,22,35]</sup> Crisippo riteneva assurda una cosa simile. In primo luogo, afferma infatti Crisippo, qualora l'intelletto si rappresentasse un triangolo e un quadrato, lo stesso identico corpo dovrebbe assumere contemporaneamente forme differenti, <sup>[II,23,1]</sup> cioè dovrà diventare triangolare e insieme quadrato o anche circolare, il che è assurdo. Inoltre, qualora sussistano in noi molteplici rappresentazioni insieme, pure l'animo dovrà assumere altrettante numerosissime forme, il che è ancora peggio della situazione precedente. Egli dunque sottintende che <sup>[II,23,5]</sup> Zenone usi il termine 'impronta' nel senso di 'alterazione'. Sicché la formulazione diventa qualcosa di questo genere: "la rappresentazione è un'alterazione dell'animo". Allora non è più assurdo che lo stesso identico corpo, quando molte rappresentazioni coesistono in noi, in un solo e medesimo tempo riceva ed accolga in sé numerosissime alterazioni. Come infatti l'aria, quando molte persone vociano insieme, <sup>[II,23,10]</sup> riceve ed accoglie in sé innumerabili e differenti percosse ed ha subito molte alterazioni; così pure l'egemonico, alle prese con svariate rappresentazioni, sperimenta qualcosa di analogo a questo.

[2] VII, 372. Se infatti la rappresentazione è un'impronta nell'animo, o si tratta di un'impronta fatta di sporgenze e di rientranze, come legittimano i seguaci di Cleante; oppure essa nasce per mera alterazione come reputarono i seguaci <sup>[II,23,15]</sup> di Crisippo. Ora, se essa consta di sporgenze e di rientranze, ne conseguiranno le assurdità di cui parlano i seguaci di Crisippo. Se infatti l'animo, quando sperimenta una rappresentazione, viene modellato al modo di una cera, il movimento estremo della serie ottenebrerà la rappresentazione che lo precede, come la traccia del secondo sigillo cancella quella del primo. Ma se è così, allora è abolita la memoria <sup>[II,23,20]</sup> in quanto tesaurizzazione di rappresentazioni. Ed è anche abolita ogni arte, giacché essa sarebbe un insieme accumulato di apprensioni certe, ma è impossibile che molteplici e differenti rappresentazioni sussistano nell'egemonico quando in esso le tracce presenti nella mente sono diverse da un momento all'altro. Non è pertanto l'impronta che si ha principalmente nella mente ad essere la rappresentazione. D'altronde se le cose sensibili sono <sup>[II,23,25]</sup> uno spiraglio su cose non evidenti e se consideriamo che i corpi delle cose sensibili, i quali sono composti di parti molto più dense dello pneuma, sono incapaci di conservare alcuna traccia in se stessi, è ragionevole pensare che neppure lo pneuma custodisca una qualunque singola traccia derivante dalla rappresentazione.

SVF II, 57

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 166, Vol. I, p. 58, 9 Wendl. <sup>[II,23,30]</sup> Trasferendo al nostro interno le apparenze esteriori, le sensazioni le annunciano e le mostrano dopo averne sigillato le tracce e fattono nascere la corrispondente affezione. Simile alla cera, attraverso le sensazioni la mente accoglie dunque le rappresentazioni, e grazie ad esse afferra la presenza dei corpi....

## SVF II, 58

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 72, 5 Bruns. <sup>[II,23,35]</sup> A proposito della rappresentazione è d'uopo sentir parlare della sua traccia in termini più comuni. Infatti la traccia è principalmente un'impronta che consta di rientranze e di sporgenze, oppure la forma che una matrice lascia nel materiale che viene modellato, come vediamo nel caso dei sigilli. Ma non è così che si formano in noi le peste lasciate dagli oggetti sensibili. Da principio, infatti, <sup>[II,24,1]</sup> l'appercezione degli oggetti sensibili non ha una forma. Quale forma ha il bianco o, in complesso, il colore? Quale forma ha l'odore? Usando una metafora a causa della mancanza di un nome suo proprio, noi chiamiamo 'traccia' l'orma e le peste che sopravvivono in noi degli oggetti sensibili.

## SVF II, 59

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 68, 11 Bruns. <sup>[II,24,5]</sup> Perciò essi definiscono la rappresentazione come impronta nell'animo e impronta nell'egemonico.

[2] p. 68, 16. Inoltre essi chiamano rappresentazione o l'impronta mentre avviene, oppure quella già avvenuta e presente. Ma se la rappresentazione è l'impronta mentre avviene, essi potrebbero chiamare la sensazione come rappresentazione in atto. Questa è infatti la genesi della traccia. Avvengono però rappresentazioni <sup>[II,24,10]</sup> anche senza che vi sia attività sensitiva. Se invece la rappresentazione è quella già avvenuta e salvaguardata, essi potrebbero chiamare la memoria rappresentazione.

## SVF II, 60

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 50. S'intende per 'rappresentazione' quella che nasce da un oggetto esistente, che è stata ben ricalcata, ben modellata e sigillata in conformità all'esistente, e che non potrebbe nascere da un oggetto inesistente.

## SVF II, 61

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 51. <sup>[III,24,15]</sup> Secondo gli Stoici, alcune delle rappresentazioni sono sensibili, altre no. Sensibili sono le rappresentazioni che prendono avvio da uno o più organi di senso; non sensibili quelle che si hanno attraverso l'intelletto, come quelle degli incorporei e quelle che prendono avvio da un ragionamento. Alcune delle rappresentazioni sensibili nascono da oggetti esistenti e sono accompagnate da cedimento ed assenso, <sup>[II,24,20]</sup> ma vi sono anche delle rappresentazioni che sono miraggi e che nascono come se nascessero da oggetti esistenti. Inoltre, alcune rappresentazioni sono razionali, altre irrazionali. Razionali sono le rappresentazioni degli animali razionali; irrazionali quelle dei bruti. Le rappresentazioni razionali sono intellezioni, quelle irrazionali non hanno sortito un nome. E poi alcune rappresentazioni sono artistiche, altre non artistiche: dunque una figura è vista in un modo da un artista e in un altro modo <sup>[II,24,25]</sup> da chi è imperito nell'arte.

## SVF II, 62

\*Frammento di Cicerone in latino

## SVF II, 63

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 162. <sup>[II,24,30]</sup> Bisogna dire che la rappresentazione è, nella creatura vivente, un'affezione espressiva di se stessa e di altro. Per esempio, Antioco afferma che quando scrutiamo qualcosa noi atteggiamo la vista in un certo modo, e che non la teniamo disposta come la tenevamo prima di guardare quell'oggetto. In conformità con siffatto cambiamento noi prendiamo atto di due cose: la prima è il cambiamento stesso, cioè la rappresentazione; <sup>[II,24,35]</sup> la seconda è ciò che ha prodotto il cambiamento, cioè l'oggetto visibile. E una cosa simile avviene anche nel caso delle altre sensazioni. Pertanto, come la luce mostra se stessa e tutti gli oggetti che illumina, così la rappresentazione, che nella creatura vivente è fattore primario del discernimento, giusta la luce è tenuta a far trasparire se stessa e ad essere indicativa dell'evidente oggetto che l'ha prodotta.

## SVF II, 64

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 241. <sup>[II,25,1]</sup> La rappresentazione è: o rappresentazione di oggetti esterni oppure rappresentazione delle affezioni a noi interne, il che gli Stoici chiamano più propriamente 'vacuo trascinamento'.

SVF II, 65

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 242. Molte e diverse <sup>[II,25,5]</sup> sono le differenze tra le rappresentazioni, ma basteranno quelle che saranno qui di seguito trattate. Delle rappresentazioni, alcune sono persuasive e altre non persuasive, alcune sono persuasive e insieme non persuasive, alcune sono né persuasive né non persuasive. Persuasive sono le rappresentazioni che suscitano nell'animo un movimento che scorre liscio e senza intoppi, come quelle che 'adesso è giorno' e che 'io sto disquisendo'. [...] Non persuasive sono le rappresentazioni non di questo genere, e che quindi ci <sup>[II,25,10]</sup> distolgono dall'assenso: per esempio, 'se è giorno, non c'è sole sopra la terra' oppure 'se è buio, è giorno'. Persuasive e insieme non persuasive sono le rappresentazioni che, a seconda della relazione che hanno con qualcosa, diventano ora di tal fatta ora di tal altra fatta, com'è il caso di quelle dei discorsi aporetici. Né persuasive né non persuasive sono le rappresentazioni inerenti a fatti del genere: 'le stelle sono in numero pari' oppure 'le stelle sono in numero dispari'. Delle <sup>[II,25,15]</sup> rappresentazioni persuasive o non persuasive, alcune sono vere, altre sono false, altre sono sia vere che false, ed altre ancora sono né vere né false. Vere sono dunque le rappresentazioni delle quali è possibile denunciare la verità, come ad esempio: 'è giorno' in questo momento, oppure 'c'è luce'. False sono le rappresentazioni delle quali è possibile denunciare la falsità, come ad esempio: 'il remo sommerso è spezzato' oppure 'il portico <sup>[II,25,20]</sup> è convergente a coda di topo'. Vere e insieme false erano le rappresentazioni che, in relazione alla sua pazzia, incoglievano Oreste in presenza di Elettra (giacché in quanto incoglieva Oreste a partire da una persona esistente - c'era infatti Elettra - la rappresentazione era vera; ma in quanto originata da un'Erinni - mentre non c'era alcuna Erinni - la rappresentazione era falsa). E ancora se qualcuno, a partire dal Dione vivente, nel sonno sogna un falso e vacuo trascinamento <sup>[II,25,25]</sup> immaginando che Dione gli stia accanto. Né false né vere sono le rappresentazioni del 'genere', giacché di una fatta o di un'altra sono le sue 'specie' mentre il 'genere' non lo è. Per esempio, del 'genere' umano alcuni sono di 'specie' greca ed altri sono di 'specie' barbara; ma l'uomo in quanto 'genere' è né Greco, giacché allora tutti gli uomini 'specifici' sarebbero Greci; né Barbaro, per lo stesso motivo. Delle rappresentazioni vere, alcune sono catalettiche <sup>[II,25,30]</sup> e altre no. Non catalettiche sono le rappresentazioni che incolgono alcuni in relazione ad un patimento fisico. Moltissime persone in preda alla frenesia o alla malinconia si strascinano dentro una rappresentazione vera ma non catalettica, caduta loro addosso dall'esterno e per un caso fortuito, che spesso essi né sostengono saldamente e cui neppure danno assenso. Catalettica è quella rappresentazione che nasce da un oggetto esistente, che è stata ben ricalcata <sup>[II,25,35]</sup> e suggellata in conformità all'esistente stesso e che è quale non potrebbe nascere da un oggetto inesistente. Poiché gli Stoici fanno la rappresentazione catalettica eminentemente percettiva degli oggetti e capace di foggiarne con arte perfetta i caratteri peculiari, affermano anche che essa possiede ciascuno di questi attributi necessari. Il primo di essi è che nasce da un oggetto esistente. [...] Il secondo è che nasce da un oggetto esistente, ma che è anche conforme allo stesso oggetto esistente. <sup>[II,25,40]</sup> Talune rappresentazioni, infatti, originano a loro volta da un oggetto esistente ma non si conformano all'oggetto esistente stesso, come mostravamo poco prima nel caso della pazzia di Oreste. [...] Deve inoltre toccarle di essere stata ben ricalcata e suggellata per foggiare con arte perfetta i caratteri peculiari degli oggetti rappresentati. <Come avviene nel caso dei sigilli nella cera> così coloro che fanno della rappresentazione catalettica un'apprensione certa degli oggetti, <sup>[II,25,45]</sup> sono tenuti ad associarle anche tutti i caratteri peculiari di questi ultimi. Gli Stoici aggiunsero poi la clausola 'quale non potrebbe nascere da un oggetto inesistente' poiché, a differenza di loro, <sup>[II,26,1]</sup> i seguaci dell'Accademia hanno concepito impossibile il trovare una rappresentazione sotto tutti i riguardi indistinguibile dall'oggetto reale. Gli Stoici affermano infatti che chi ha una rappresentazione catalettica s'accosta alle sottostanti differenze tra le realtà con la precisione di un artista; dal momento che la rappresentazione catalettica avrebbe pure, rispetto alle altre rappresentazioni, <sup>[II,26,5]</sup> una sorta di carattere peculiare quale quello che ha il ceraste rispetto agli altri serpenti. I seguaci dell'Accademia affermano, al contrario, che sarà possibile trovare una falsità indistinguibile dalla rappresentazione catalettica.

SVF II, 66

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,26,10]</sup> <sup>[II,26,15]</sup>

SVF II, 67

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 405. Se dunque alcune rappresentazioni sono catalettiche in quanto ci inducono all'assenso e a dare loro il conseguente seguito nei fatti....

SVF II, 68

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 424. <sup>[II,26,20]</sup> Secondo gli Stoici, affinché la rappresentazione diventi sensibile, per esempio, una rappresentazione visiva, devono concorrere cinque componenti: l'organo di senso, l'oggetto sensibile, il luogo, la modalità e l'intelletto. Di modo che in presenza degli altri ma in mancanza di uno solo, come ad esempio l'intelletto in condizioni non naturali, essi affermano che non sarà salvaguardata l'appercezione.

SVF II, 69

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 426. <sup>[II,26,25]</sup> Se noi ricerchiamo qual è la 'rappresentazione catalettica', gli Stoici per definirla affermano: "Quella che nasce da un oggetto esistente....". A sua volta poi (poiché tutto ciò ch'è insegnato in modo definitorio è insegnato a partire da definizioni riconosciute), per rispondere alla nostra domanda su cos'è un 'oggetto esistente', essi rivoltano la definizione e affermano che 'oggetto esistente' è ciò che determina la rappresentazione catalettica.

SVF II, 70

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 71, 10 Bruns. <sup>[II,26,30]</sup> Le rappresentazioni vere e veementi noi siamo soliti chiamarle anche catalettiche, giacché l'assenso a siffatte rappresentazioni è un'apprensione certa. Chiamiamo invece rappresentazione acatalettica la rappresentazione falsa e quelle, tra le vere, non ben distinte.

## § 2. Sulla sensazione

### *Frammenti n. 71-81*

SVF II, 71

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 52. <sup>[II,26,35]</sup> Gli Stoici chiamano 'sensazione' lo pneuma che partendo dall'egemonico pervade i sensi; l'apprensione che avviene attraverso di essi; e anche l'apparato degli organi di senso, del quale alcuni sono storpi. La sensazione è anche chiamata attività degli organi di senso.

SVF II, 72

Aezio 'Plac.' IV, 8, 12. Gli Stoici affermano che ogni sensazione è assenso <sup>[II,26,40]</sup> ed apprensione certa.

SVF II, 73

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,27,1]</sup>

SVF II, 74

Porfirio 'De anim. facult.' presso Stobeo 'Eclogae' I, 49, 24, p. 349 W. ....poiché gli Stoici pongono la sensazione non soltanto nella rappresentazione, ma ne fanno dipendere <sup>[II,27,5]</sup> la sostanza dall'assenso. La sensazione è dunque assenso ad una rappresentazione sensibile, essendo poi l'assenso in relazione all'impulso.

SVF II, 75

Galeno 'In Hippocr. de medic. offic.' XVIII B, p. 654 K. Alcuni misero per iscritto una spiegazione di questo tipo, nella quale affermano che non significa la stessa cosa dire 'si può vedere, toccare, ascoltare' e dire 'si possono avere sensazioni attraverso la vista, <sup>[II,27,10]</sup> l'udito, il tatto'. È infatti possibile vedere, toccare, ascoltare in modo non catalettico, ma l'averle sensazioni è sempre catalettico. Siffatta è la spiegazione della sensazione dello Stoico Simio, com'è riferita da Ificiano, un discepolo di Quinto ossequente alla filosofia Stoica. Ma ciò che essi intendono dire è qualcosa di questo genere. <sup>[II,27,15]</sup> Una parte del passo ragguaglia soltanto circa il genere di faccende dalle quali nasce il nostro studio dei segni e dei sintomi. La seconda parte del passo ragguaglia invece sul genere specialistico ed affidabile di tali faccende, come se fosse stato scritto in questa forma: "Converrebbe fare le diagnosi a partire da quanto nel corpo del paziente appare simile e da quanto appare dissimile dalle condizioni naturali. Questi sono gli oggetti sensibilmente percepiti e, di questi, <sup>[II,27,20]</sup> non quanti chi fa la diagnosi ha sottovalutato, frainteso o complessivamente percepito male con qualcuno dei sensi, ma quelli che ha percepito bene con ciascuno dei sensi e cataletticamente con l'intelligenza". Egli dice infatti che Ippocrate si è servito della voce dei sensi sotto la guida dell'intelligenza.

SVF II, 76

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 185. Gli Stoici e <sup>[II,27,25]</sup> i Peripatetici tagliarono una strada intermedia e dissero che taluni degli oggetti sensibili ci sono, in quanto veri; mentre talaltri non esistono, essendo falsa la nostra sensazione a loro riguardo.

SVF II, 77

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF II, 78

Aezio 'Plac.' IV, 9, 4. <sup>[II,27,30]</sup> Gli Stoici affermano che le sensazioni sono vere; e che delle rappresentazioni, invece, alcune sono vere e altre sono false.

SVF II, 79

Galeno 'De dignosc. puls.' I, 5, Vol. VIII, p. 793. Gli oggetti sensibili primi nei nostri corpi sono i patemi; i secondi sono gli oggetti esterni fattivi di questi patemi.

SVF II, 80

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 352. <sup>[II,27,35]</sup> Cose del genere essendo dunque incerte in questo campo, i Dogmatici [...] sono soliti dire che l'oggetto sensibile esterno è né un intero né una parte, poiché siamo noi a qualificarlo come intero o come parte. L'intero sarebbe infatti un modo relativo, in quanto se ne ha cognizione in relazione alle parti; e a loro volta le parti sarebbero modi relativi poiché si ha cognizione di esse <sup>[II,27,40]</sup> in relazione all'intero. I modi relativi stanno nella nostra coscienza, e la nostra coscienza è in noi. Pertanto l'intero e la parte stanno in noi. L'oggetto sensibile esterno è né un tutto né una parte ma una faccenda attraverso la quale noi qualificiamo la nostra propria coscienza.

SVF II, 81

Aezio 'Plac.' IV, 9, 13. <sup>[II,28,1]</sup> Crisippo afferma che il piacevole in quanto genere è un intelligibile, mentre il piacevole specifico che ci incoglie è qualcosa di sensibilmente percepito.

### § 3. Sulle concettualizzazioni

*Frammenti n. 82-89*

SVF II, 82

<sup>[II,28,5]</sup> [Von Arnim ritiene che i frammenti che seguono siano da attribuirsi con ogni probabilità a Crisippo. Crisippo lascia infatti nel novero dei criteri di verità la sensazione e la prolessi (SVF II, 105); aggancia il valore delle massime mo-

*rali al loro rifarsi alle prolessi innate (SVF III, 69); dice che il piacevole in quanto genere è un intelligibile (SVF II, 81); usa assai spesso il vocabolo 'perizia', come in SVF III, 4: 'vivere<sup>[II,28,10]</sup> secondo perizia di ciò che avviene per natura']*

SVF II, 83

Aezio 'Plac.' IV, 11. Come nascono la sensazione, il concetto e il ragionamento mentale. Gli Stoici affermano che quando l'essere umano è generato, la parte egemonica del suo animo è come un foglio fatto apposta per la scrittura e sul quale vengono scritti<sup>[II,28,15]</sup> uno per uno i concetti. [...] Il primo modo per scrivere sopra quel foglio è quello mediante le sensazioni. Infatti coloro che hanno la sensazione, per esempio, di qualcosa di bianco, una volta sparito l'oggetto ne hanno il ricordo. E qualora si diano molti ricordi conformi, allora noi affermiamo di avere perizia di qualcosa; giacché la perizia è il gran numero di rappresentazioni conformi di qualcosa. [...] Dei concetti, poi, alcuni nascono naturalmente e senz'arte o disegno secondo i modi<sup>[II,28,20]</sup> suddetti; altri invece per via di insegnamento e di nostra sollecitudine. Questi ultimi sono chiamati soltanto 'concetti'; quegli altri, invece, anche 'prolessi'. [...] Inoltre si dice che la ragione, grazie alla quale noi siamo designati come 'esseri razionali', si completa a partire dalle prolessi nel corso del primo settennio di vita. La concettualizzazione è una produzione fantasmatica dell'intelletto della creatura razionale. Infatti, qualora la produzione fantasmatica incolga<sup>[II,28,25]</sup> un animo razionale allora si chiama concettualizzazione, avendo preso questo nome dai concetti presenti nella mente. [...] Perciò tutte le rappresentazioni che incolgono le creature prive di ragione sono soltanto produzioni fantasmatichette. Invece tutte le rappresentazioni che incolgono noi e gli dei sono produzioni fantasmatichette quanto al genere e concettualizzazioni quanto alla specie; così come i denari e gli stateri sono di per sé stessi denari e stateri, ma qualora siano dati per l'affitto di bastimenti<sup>[II,28,30]</sup> allora, oltre ad essere denari, si chiamano anche 'noli'.

SVF II, 84

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 52. Secondo loro [gli Stoici] la nostra apprensione del bianco e del nero, del ruvido e del liscio avviene attraverso la sensazione; mentre è attraverso la ragione che noi abbiamo l'apprensione delle deduzioni di una dimostrazione, come quella che gli dei esistono e che sono provvidenti.

SVF II, 85

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 409.<sup>[II,28,35]</sup> Essi [gli Stoici] provano inoltre a confortare il loro enunciato (che gli incorporei non operano alcunché né inducono in noi delle rappresentazioni, ma che siamo noi a farci delle rappresentazioni a loro riguardo) anche con l'illustrazione di esempi. Essi affermano infatti che come l'istruttore di ginnastica o il maestro d'armi insegna ad un ragazzo a fare<sup>[II,28,40]</sup> certi movimenti ritmici, a volte prendendolo per le mani e altre volte, col muoversi in un certo modo pur standone lontano, procura che egli sia in ritmo con lui per imitazione; così pure talune delle cose di cui si ha la rappresentazione, com'è il caso del bianco, del nero e comunemente dei corpi, producono la loro<sup>[II,29,1]</sup> impronta nell'egemonico per così dire entrando in contatto con esso e toccandolo; mentre invece talune altre, e tali sono gli incorporei esprimibili, hanno natura siffatta che la loro impronta coincide con la rappresentazione che di essi l'egemonico produce e non proviene da essi.

SVF II, 86

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino<sup>[II,29,5]</sup>

SVF II, 87

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 52. Delle cose delle quali si ha cognizione, di alcune<sup>[II,29,10]</sup> si ha cognizione per impatto, di alcune per somiglianza, di alcune per analogia, di alcune per trasposizione, di alcune per composizione, di alcune per contrasto. Gli oggetti sensibili vengono dunque in nostra cognizione per impatto; quelli che lo vengono a partire da qualcosa che è loro affine, come Socrate a partire dalla sua raffigurazione, vengono in nostra cognizione per rassomiglianza. Si può venire in cognizione di qualcosa per analogia in senso accrescitivo, come nel caso di Tizio o di un

Ciclope; oppure in senso diminutivo, come nel caso di un Pigmeo.<sup>[II,29,15]</sup> E anche il centro della terra è stato pensato per analogia con delle sfere più piccole. Per trasposizione: ad esempio, gli occhi sul petto. Per composizione è stato pensato l'ippocentauro. Per opposizione: la morte. Inoltre alcune cose, come gli esprimibili e lo spazio, vengono in nostra cognizione per transizione logica. Di 'giusto' e di 'bene' si ha cognizione naturalmente. Si hanno anche cognizioni per privazione: per esempio, quella di 'monco'.  
[II,29,20]

SVF II, 88

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 56. Ogni intellesione nasce da una sensazione o non a prescindere da una sensazione, e da un impatto sensibile o non senza un tale impatto. Laonde troveremo che neppure le cosiddette false rappresentazioni: per esempio, quelle che si hanno nel sonno o nella pazzia; sono sconnesse da quelle da noi conosciute<sup>[II,29,25]</sup> per impatto mediante la sensazione. [...] Ed in generale è impossibile che uno trovi per divisamento qualcosa che non gli sia prima conosciuto per impatto sensibile. Giacché questo divisamento sarà stato preso o per rassomiglianza con le rappresentazioni che apparvero nell'impatto sensibile, oppure per accrescimento o per diminuzione o per composizione di esse.

SVF II, 89

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 126, Vol. XIX p. 381 K.<sup>[II,29,30]</sup> Il divisamento è un'intellezione che giace riposta, mentre l'intellezione è una rappresentazione razionale.

#### § 4. Apprensione, scienza, arte *Frammenti n. 90-101*

SVF II, 90

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 151. Essi [gli Stoici] affermano che tre sono<sup>[II,29,35]</sup> i tipi di conoscenza aggregati uno all'altro: la scienza, l'opinione e l'apprensione, la quale è posizionata nella terra di confine tra le prime due. Di queste, la scienza è l'apprensione sicura, salda e inamovibile ad opera di un ragionamento; mentre l'opinione è l'assenso debole e fallace. L'apprensione sta frammezzo a queste ed è l'assenso tipico di una rappresentazione catalettica; e secondo gli Stoici<sup>[II,29,40]</sup> capiterebbe alla rappresentazione catalettica di essere apprensione vera e tale da non poter essere falsificata. Essi dicono pure che la scienza esiste soltanto<sup>[II,30,1]</sup> nei sapienti e l'opinione soltanto negli insipienti, mentre l'apprensione è invece comune ad entrambi ed è istituita quale criterio di verità.

SVF II, 91

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 396. Poiché gli Stoici sembrano avere precisato<sup>[II,30,5]</sup> con la massima accuratezza i metodi dimostrativi, dilunghiamoci dunque un poco anche su quest'argomento....

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 397. L'apprensione è pertanto, com'è dato udirli affermare, l'assenso tipico della rappresentazione catalettica ed è una faccenda che pare essere duplice, avendo in sé qualcosa di involontario ma anche di volontario e giacente nella nostra determinazione. Infatti la formazione delle rappresentazioni sarebbe una cosa indeliberata, e il disporsi in questo modo non sarebbe in potere<sup>[II,30,10]</sup> dalla persona che le sperimenta, ma del corpo che quelle rappresentazioni è in grado di formare: per esempio, la rappresentazione di 'bianco' quando si è in presenza del colore bianco oppure la rappresentazione di 'dolce' quando si offre al gusto qualcosa di dolce. Il dare invece il proprio assenso a queste nozioni sarebbe in potere di chi riceve la rappresentazione.

SVF II, 92

\*Frammento di Cicerone in latino<sup>[II,30,15] [II,30,20]</sup>

SVF II, 93

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 7-8, Vol. XIX p. 350 K. La scienza è un'apprensione sicura e non mutabile ad opera di un ragionamento. È possibile anche definirla così: la scienza è una postura abituale dell'animo non mutabile nell'accoglimento delle rappresentazioni e procurata dalla ragione in modo irreprensibile. <sup>[II,30,25]</sup> L'arte è un insieme di apprensioni coesercitate in vista di uno dei fini profittevoli nella vita. Oppure così: l'arte è un insieme di apprensioni coesercitate ed aventi riferimento ad un unico fine.

SVF II, 94

'Scholia' in Dyonis. Thrac. p. 108, 31 segg. Hilgard. Gli Stoici dicono: l'arte è un insieme di apprensioni coesercitate con perizia <sup>[II,30,30]</sup> in vista di uno dei fini profittevoli nella vita.

SVF II, 95

Filone Alessandrino 'De congr. erud. gr.' 141, III, p. 101 Wendl. La definizione di arte è questa: un insieme di apprensioni coesercitate in vista di un fine profittevole, dove l'aggettivo 'profittevole' è sanamente addizionato per via dell'esistenza anche di male arti. La scienza: apprensione sicura, salda e non mutabile ad opera <sup>[II,30,35]</sup> di un ragionamento. Noi chiamiamo pertanto 'arti' la musica, la grammatica e le attività congeneri; mentre chiamiamo 'scienze' la filosofia e le altre virtù, e 'scienziati' i loro possessori. Costoro sono infatti saggi, temperanti e filosofi; e neppure uno di loro inciampa a proposito dei principi dottrinali della scienza di cui è cultore, come non inciampano i predetti a proposito dei principi generali delle arti intermedie.

SVF II, 96

Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 188. <sup>[II,30,40]</sup> Circa i beni dell'animo, gli Stoici affermano inoltre che le virtù sono delle arti. Affermano poi che l'arte è un insieme di apprensioni coesercitate e che le apprensioni si formano dalle parti dell'egemonico. Come avvenga il deposito delle apprensioni nell'egemonico, che secondo loro è pneuma, e la loro raccolta in tale quantità da diventare un'arte, <sup>[II,31,1]</sup> è impossibile farsene un concetto. Infatti l'impronta che viene dopo cancellerà sempre quella precedente, poiché lo pneuma è fluido ed è detto agitarsi tutto ad ogni impronta.

SVF II, 97

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 182. L'arte è un insieme formato da apprensioni, <sup>[II,31,5]</sup> e l'apprensione è l'assenso tipico della rappresentazione catalettica.

[2] XI, 183. Oltre a ciò la rappresentazione catalettica è determinata, secondo gli Stoici, come 'catalettica' per il fatto che nasce da qualcosa di esistente ed in modo ben ricalcato e ben suggellato in conformità con l'esistente stesso. A sua volta l'esistente è valutato come 'esistente' per il fatto di mettere in moto la rappresentazione catalettica.

<sup>[II,31,10]</sup>

SVF II, 98

Galeno 'Prognost. ex mathem. sc.' 1, XIX, p. 529 K. Circa l'esistenza della scienza matematica basterebbe anche l'opinione dei filosofi Stoici, uomini che si sono prodigati sui ragionamenti e fanno riscontrare la vita qual è.

SVF II, 99

Filone Alessandrino 'De congr. erud. gr.' 146, III, p. 102 Wendl. <sup>[II,31,15]</sup> Nessuno ignora che la filosofia ha fatto dono a tutte le altre scienze particolari dei principi e dei semi dai quali poi parvero rampollare i loro teoremi. La geometria ha scovato i triangoli isosceli e scaleni, le circonferenze, i poligoni e le altre figure geometriche; ma non è la geometria ad avere scoperto la natura del punto, della linea, <sup>[II,31,20]</sup> della superficie e del solido, i quali sono radici e fundamenta delle suddette figure. Donde potrebbe la geometria trarre le definizioni e dire che il punto è ciò che non ha parti, che la linea è una lunghezza senza larghezza, che la superficie è ciò che ha soltanto lunghezza e larghezza e che il solido è ciò che ha tre dimensioni: lunghezza, larghezza e profondità? Questo compito è di spettanza della filosofia e tutta la

trattazione delle definizioni è di spettanza del filosofo. <sup>[II,31,25]</sup> Invero l'insegnare a scrivere e a leggere è professione della grammatica più elementare, che alcuni con una modificazione del termine chiamano 'grammatistica'; mentre professione della grammatica più perfetta è l'esplicazione dei testi dei poeti e degli scrittori in prosa. Ma quando discutano circa le parti del discorso, allora non tirano esse a sé i ritrovati della filosofia facendone dei propri accessori? È infatti peculiare della filosofia l'indagare cosa siano <sup>[II,31,30]</sup> la congiunzione, il sostantivo, il verbo, il nome comune, il nome proprio e, nel discorso, la proposizione ellittica, piena, assertiva, e cosa siano domanda, quesito, imperativo, ottativo, deprecativo. È la filosofia che compone le trattazioni circa esprimibili completi, sia proposizioni che predicati. E non è la filosofia che s'è affaticata ed è giunta a delle conclusioni sull'identità della semivocale, della vocale, della consonante muta e su come ciascuno di questi elementi suole essere pronunciato; e che ha criteri di classificazione <sup>[II,31,35]</sup> circa la fonetica degli elementi e delle parti del discorso?

SVF II, 100

Plutarco 'Quom. adol. poet. aud. debeat' p. 34b. Crisippo ha rettamente illustrato l'uso delle espressioni in senso lato, mostrando che quanto in esse è proficuo va trasportato ed esteso transitivamente alle situazioni conformi. Quando <sup>[II,31,40]</sup> Esiodo dice:

'il bue non si perderebbe, se il vicino di casa non fosse cattivo'

dice la stessa cosa di un cane, di un asino e di tutto ciò che può similmente essere perso. Ancora, quando Euripide dice:

[II,32,1]

'chi è servo, se è noncurante di morire?'

bisogna intendere che egli ha detto la stessa cosa anche del dolore e della malattia.

SVF II, 101

Plutarco 'Quom. adol. poet. aud. debeat' p. 31e. Bisogna poi <sup>[II,32,5]</sup> prestare orecchio senza trascuratezza alle parole <dei poeti>, ma anche schivare la puerilità di un Cleante. Giacché egli è in vena d'ironia quando, simulando di commentare il verso

'Zeus padre e signore dell'Ida'

e il verso

<sup>[II,32,10]</sup> 'Zeus signore di Dodona'

propone di unire le due ultime parole del secondo verso ['ana' e 'Dodona'] in una sola, come se l'aria che esala dalla terra, a causa della 'su-dazione', fosse 'su-dativa'. Anche Crisippo è sovente un cavillatore gretto e cocciuto, non perché gioca ma perché fa il trovatore di espressioni in un modo che non convince, come quando facendo violenza al significato chiama 'Cronide altitonante' chi è valente nel dialogare <sup>[II,32,15]</sup> e ben piantato sulle gambe per forza di ragionamento.

#### § 5. Sulla ricerca Frammenti n. 102-104

SVF II, 102

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VI, 14, p. 801 Pott. La ricerca è un impulso a capire che ritrova il proprio oggetto grazie a dei segni. La <sup>[II,32,20]</sup> scoperta è termine e cessazione della ricerca, che è diventata apprensione.

SVF II, 103

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,32,25]</sup>

SVF II, 104

Plutarco d'Atene presso Olimpiodoro 'In Plat. Phaed.' p. 156, 1 segg. Norvin. <sup>[II,32,30]</sup> Come è stato prospettato nel 'Menone', è effettivamente incerto se sia possibile ricercare e scoprire qualcosa. Infatti noi non ricerchiamo quello che sappiamo, poiché sarebbe una cosa da matti. Ma neppure ricerchiamo quello che non sappiamo, giacché qualora vi incappassimo lo ignoreremmo, come accade con le cose casuali. [...] Gli Stoici in questo caso tirano in ballo i concetti naturali. Ma se i concetti naturali <sup>[II,32,35]</sup> sono in potenza, noi diremo la stessa cosa. Se invece essi sono in atto, perché ricerchiamo ciò che sappiamo? E se, ad eccezione di ciò che sappiamo, noi ignoriamo il resto; come potremo ricercare proprio le cose che non sappiamo?

<sup>[III,33,1]</sup> § 6. Sul criterio di verità  
*Frammenti n. 105-121*

SVF II, 105

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 54. Essi [gli Stoici] affermano che criterio della verità è la rappresentazione catalettica, cioè quella del realmente esistente, come dicono <sup>[II,33,5]</sup> Crisippo nel secondo libro della 'Fisica', Antipatro e Apollodoro. Boeto ammette più criteri <di verità>: mente, sensazione, desiderio e scienza. Invece Crisippo, nel primo libro 'Sulla ragione' si differenzia da lui ed afferma che i criteri di verità sono la sensazione e la prolessi.

SVF II, 106

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[III,33,10] [II,33,15]</sup>

SVF II, 107

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 35. Si dà anche la possibilità di <sup>[II,33,20]</sup> un'ulteriore suddivisione di questo criterio logico, dicendo che un suo aspetto è il 'ciò da cui', un altro è il 'ciò attraverso cui' e un altro ancora è il suo impiego applicativo. Il 'ciò da cui' sarebbe l'uomo, il 'ciò attraverso cui' sarebbe la sensazione e il terzo aspetto sarebbe l'applicazione della rappresentazione.

[2] VII, 37. In questo caso l'uomo, che è l'agente della determinazione, somiglia al pesatore o al falegname; la sensazione e l'intelletto, <sup>[II,33,25]</sup> grazie ai quali avviene l'opera di determinazione, somigliano alla bilancia o allo strumento di misura; e l'applicazione della rappresentazione in armonia con la quale l'uomo procede alla determinazione, somiglia all'impiego dei predetti strumenti.

SVF II, 108

Origene 'Contra Celsum' VII, 37, Vol. II, p. 187, 22 K. Sul fatto che tutto ciò ch'è capito è capito a partire dalle sensazioni e che ogni apprensione dipende dalle sensazioni, [Celso afferma] di nutrire giudizi simili agli Stoici, <sup>[II,33,30]</sup> i quali tolgono di mezzo l'esistenza di sostanze intelligibili.

SVF II, 109

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1036c. A proposito dei libri pubblicati [da Crisippo] 'Contro la comune consuetudine', [gli Stoici] alzano la cresta e si esprimono in termini talmente magniloquenti da sostenere che i ragionamenti di tutti quanti gli Accademici messi assieme sul medesimo argomento non sono degni di essere paragonati a quelli che Crisippo scrisse <sup>[II,33,35]</sup> per screditare le sensazioni. [...] È vero invece che quando egli decise di parlare a sostegno della comune consuetudine e delle sensazioni risultò inferiore a se stesso, e che questo trattato non fu all'altezza del trattato precedente.

[2] p. 1036e. Io cercherei con piacere di sapere dagli Stoici se essi ritengono <sup>[II,34,1]</sup> le argomentazioni dei Megarici più potenti di quelle scritte da Crisippo nei sei libri ‘Contro la comune consuetudine’.

[3] p. 1037a. Tu stesso hai scritto una tale quantità di libri ‘Contro la comune consuetudine’, nei quali proponevi qualunque cosa avessi trovato poiché ti facevi un punto d’onore d’essere superiore ad Arcesilao. [...] <sup>[II,34,5]</sup> Infatti egli <Crisippo> non utilizza contro la comune consuetudine dei meri epicheremi ma, come fosse in un processo, trasportato dalla passione afferma sovente che <l’avversario> dice stupidaggini e s’affatica a vuoto.

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,34,10] [II,34,15] [II,34,20]</sup>

SVF II, 110

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,34,25]</sup>

SVF II, 111

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,34,30]</sup>

SVF II, 112

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1077c. È quindi possibile ascoltarli, e leggerli in molti loro scritti, litigare con gli Accademici <sup>[II,34,35]</sup> gridando che questi confondono ogni cosa con la loro dottrina delle ‘indistinguibilità’, poiché forzano l’esistenza di un’unica qualità nel caso di due sostanze. Eppure non c’è uomo il quale non pensi e creda, al contrario, stupefacente e paradossale che nel corso di tutto il tempo non vi sia mai stato un colombo identico ad un altro colombo, un’ape ad un’ape, un chicco di grano ad un chicco di grano, il fico del racconto ad un altro fico.

SVF II, 113

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,34,40] [II,35,1]</sup>

SVF II, 114

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,35,5]</sup>

SVF II, 115

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,35,10] [II,35,15]</sup>

SVF II, 116

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,35,20] [II,35,25] [II,35,30]</sup>

SVF II, 117

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,35,35] [II,35,40]</sup>

SVF II, 118

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VII, 440. Nelle loro repliche, i filosofi dogmatici sono soliti porre la questione di come lo scettico possa dichiarare l’inesistenza di un criterio di verità; giacché costui afferma ciò o senza valersi di un criterio oppure valendosene. Se lo fa senza valersi di un criterio, <sup>[II,36,1]</sup> egli perderà ogni credibilità; se lo fa valendosi di un criterio, la sua posizione andrà a gambe all’aria in quanto, mentre afferma l’inesistenza del criterio, col fare questa asserzione ammette di assumerne l’esistenza. Quando noi [scettici] poniamo la questione: ‘Se esiste un criterio di verità, esso o è stato soggetto ad un giudizio oppure <sup>[II,36,5]</sup> non lo è stato’; e ne deduciamo o l’una o l’altra delle due conclusioni e cioè: ‘O il regresso procede all’infinito, oppure è un’assurdità dire che qualcosa è criterio di se stesso’; i dogmatici contrattaccano affermando che non è affatto assurdo lasciare la possibilità che esista qualcosa che è criterio di verità di se stesso. Infatti la retta è atta a valutare se stessa ed altre linee; la bilancia sarebbe misuratrice della propria parità e di quella di altri oggetti; la luce appare atta a disvelare <sup>[II,36,10]</sup> non soltanto

gli altri oggetti ma anche se stessa. Per questo motivo, anche il criterio di verità può istituirsi criterio di se stesso e di altre cose.

SVF II, 119

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 162. Laonde è necessario non tenere conto di quanti ritengono che lo scettico sia chiuso da ogni parte tra l'inoperosità e l'incongruenza. L'inoperosità poiché, essendo tutta la vita una questione di scelte e di rifiuti, <sup>[II,36,15]</sup> chi non sceglie e non rifiuta nega potenzialmente la vita e occuperebbe il ruolo di un vegetale. L'incongruenza poiché, caduto una volta sotto le grinfie di un tiranno e costretto a fare qualcosa di indicibilmente turpe, o non reggerà ciò che gli è ingiunto e sceglierà deliberatamente la morte, oppure, per sfuggire alle torture, farà ciò che gli è stato intimato e così non sarà più, come dice Timone, 'senza rifiuto e senza scelta', <sup>[II,36,20]</sup> ma sceglierà una cosa e si distornerà da un'altra. Il che sarebbe proprio di coloro che hanno capito in modo persuasivo cosa può essere fuggito e cosa può essere scelto. Una volta detto ciò, essi non convengono....

SVF II, 120

Galeno 'Adv. Iulianum' 5, Vol. XVIII A, p. 268 K. Se invero uno crede che il disaccordo sia una testimonianza sufficiente dell'ignoranza del criterio di giudizio, eccolo repentinamente diventato uno incline al dubbio invece <sup>[II,36,25]</sup> che uno Stoico. Se infatti tu dai retta a questo ragionamento, il quale afferma che nulla di ciò su cui i filosofi in generale sono in disaccordo può giungere ad essere umanamente conosciuto....

SVF II, 121

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 5 (II p. 923 Pott.) Contro i Pirroniani. Se la sospensione del giudizio sull'esistenza di un criterio di verità afferma che nulla è saldo, è manifesto che essa s'invalida <sup>[II,36,30]</sup> in primo luogo a cominciare da se stessa. Quindi o si dà che qualcosa sia vero, e allora non bisogna sospendere il giudizio su tutto; oppure se la sospensione del giudizio recalcitra ed insiste a dire che nulla è vero, allora è manifesto che neppure essa per prima dirà il vero. Infatti, o essa dice il vero oppure non dice il vero. Ma se dice il vero, concede suo malgrado che qualcosa sia vero; e se non dice il vero, lascia vere le cose che voleva togliere di mezzo: giacché in quanto la sospensione <sup>[II,36,35]</sup> del giudizio che nega l'esistenza di un criterio di verità si mostra falsa, in tanto mostra vera l'esistenza del criterio di verità che nega, come fosse il sogno che dichiara che tutti i sogni sono falsi. Pertanto, nel momento in cui la sospensione del giudizio si autoelimina, essa convalida il resto. Inoltre, se essa è completamente vera, essa si farà principio di se stessa, essendo sospensione del giudizio non di qualcos'altro ma in primo luogo di se stessa. E dunque se uno capisce di essere un uomo o capisce di sospendere il giudizio al riguardo, è manifesto che non sta sospendendo <sup>[II,36,40]</sup> il giudizio. Se egli sospendesse il giudizio su tutto, <sup>[II,37,1]</sup> come potrebbe giungere anche soltanto ad iniziare la controversia e come sarebbe in grado di rispondere alle domande? È infatti manifesto che almeno su questo non può sospendere il giudizio, ossia sul fatto che invero dichiara di sospendere il giudizio. E se uno deve dare retta ai Pirroniani e sospendere il giudizio su tutto, noi sospenderemo il giudizio in primo luogo proprio sulla sospensione del giudizio, se cioè bisogna darle retta oppure no. Inoltre, se <sup>[II,37,5]</sup> la verità è proprio questa, ossia che non sappiamo la verità, neppure da parte di Pirrone si dà come principio qualcosa di vero. E se egli dirà che anche questo, ossia l'ignoranza del vero, è controversa; con questa stessa affermazione egli concede che il vero è conoscibile, in quanto Pirrone appare non tenere salda la sospensione del giudizio al riguardo. Infine, se la scelta è una predilezione per certi giudizi o, come dicono alcuni, predilezione per una molteplicità di giudizi che includono una consequenzialità degli uni con gli altri e <sup>[II,37,10]</sup> con i fenomeni, ed avente per scopo il vivere bene; se il giudizio è un'apprensione logica, e se l'apprensione è una postura ed un assenso dell'intelletto, allora non soltanto gli scettici ma anche ogni filosofo dogmatico è solito sospendere il giudizio in certe circostanze, o per debolezza di intelligenza o per poca chiarezza dei fatti o per eguaglianza di forza dei ragionamenti pro e contro qualcosa.

[II,38,1] Cap. II  
La dialettica  
*Frammenti n. 122-135*

## SVF II, 122

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio *'Vitae philos.'* VII, 62. La dialettica, come afferma Posidonio, è scienza del vero, del falso e di ciò ch'è né l'uno né l'altro. [II,38,5] Essa è anche, come afferma Crisippo, scienza dei significanti e dei significati.

## SVF II, 123

Sesto Empirico *'Adv. Math.'* XI, 187. Ed essi [gli Stoici] chiamavano la dialettica scienza del vero, del falso e di ciò ch'è né l'uno né l'altro.

## SVF II, 124

Alessandro d'Afrodisia *'In Aristot. Top.'* p. 3, Ald. p. 1, 8 Wal. Dobbiamo ben sapere in anticipo [II,38,10] che non tutti i filosofi adoperano il nome 'dialettica' nel medesimo significato e che gli Stoici, quando definiscono la dialettica come scienza del 'parlare forbito', poiché pongono che il parlare forbito consista nel dire cose vere e convenienti e ritengono che ciò sia peculiare del filosofo, adoperano il termine dialettica in riferimento alla filosofia più perfetta. E per questo motivo, [II,38,15] secondo loro, soltanto il sapiente è dialettico.

## SVF II, 125

Filodemo *'De rethorica'* Vol. I, p. 10 Sudhaus. Merita sapere con certezza.... così che uno non dica cose non persuasive, come quella che esiste l'arte dialettica; e non elabori qualcosa secondo i suoi dettami se non in stretto collegamento con i ragionamenti dell'etica e della fisica, [II,38,20] al modo che anche taluni Stoici discernettero. Così pure la retorica....

## SVF II, 126

Plutarco *'De Stoic. rep.'* p. 1045f. Nel terzo libro *'Sulla dialettica'* dopo avere rimarcato che: "Platone s'industriò sulla dialettica, come Aristotele e i loro successori fino a Polemone e a Stratone, e soprattutto come Socrate"; e dopo avere ribadito [II,38,25] che: "Uno sarebbe disposto anche ad aberrare in compagnia di questa quantità di personaggi di tale qualità"; <Crisippo> aggiunge testualmente: "Se essi avessero parlato di tale soggetto in modo accessorio, forse uno potrebbe trattare la materia con diletto; ma poiché essi ne hanno parlato con tale solerzia come se la dialettica fosse tra le arti e facoltà più grandi e più necessarie, non [II,38,30] è plausibile che essi si sbagliano di così tanto, dal momento che sono nel complesso le personalità che si sottintende che sono".

## SVF II, 127

Plutarco *'De Stoic. rep.'* p. 1035f. <Crisippo> dice di non rifiutare, in generale, di argomentare sia contro una tesi che contro la tesi opposta, ma esorta a [II,39,1] servirsi di questa pratica con cautela, come avviene nei tribunali: senza fare l'avvocato delle tesi opposte ma dissolvendone la plausibilità. "Fare questo, egli afferma, cioè argomentare sia contro una tesi che contro la tesi opposta, spetta a coloro che praticano la sospensione del giudizio su tutto, e ciò coopera allo scopo che essi si prefiggono. Al contrario, a coloro che inculcano la scienza in armonia con la quale [II,39,5] noi vivremo in modo ammissibile con la natura delle cose, spetta dare ai principianti gli elementi e istruirli dettagliatamente dal principio alla fine sugli argomenti trattando i quali ci sarà anche l'opportunità, come avviene nei tribunali, di ricordare i discorsi contrari e di dissolverne la plausibilità". Queste cose egli le ha dette testualmente.

## SVF II, 128

Plutarco *'De Stoic. rep.'* p. 1037b. [II,39,10] Nelle *'Questioni di Fisica'* <Crisippo> ha scritto questo: "Anche quando hanno l'apprensione certa di una tesi, si darà il caso che <gli scettici> mettano mano a so-

stenere la tesi opposta, facendone la difesa per quanto possibile. Qualche volta, invece, si darà il caso che essi parlino delle possibilità di entrambe le tesi pur senza avere l'apprensione certa di nessuna delle due”.

SVF II, 129

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1037b. <sup>[II,39,15]</sup> Nel suo libro ‘Sull’uso della ragione’, dopo avere detto che non bisogna utilizzare la forza della ragione, come neppure quella delle armi, là dove non spetta farlo, <Crisippo> ha soggiunto questo: “Giacché la forza della ragione va utilizzata per il rinvenimento delle verità e di ciò ch’è loro congenere, non dei loro contrari; benché molti facciano proprio questo”. <sup>[II,39,20]</sup> E quando parla di ‘molti’ forse si riferisce a coloro che professano la sospensione del giudizio.

SVF II, 130

[1] Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 46. Essi affermano che la dialettica è necessaria, e che è essa stessa una virtù inclusiva di altre virtù specifiche. La non-precipitosità è scienza del quando si deve e del quando non si deve assentire. La non-avventatezza è una ragione potente contro ciò che appare verosimile, così da non cedergli. L’irrefragabilità è la potenza nel ragionamento, <sup>[II,39,25]</sup> così da non esserne fuorviati verso il partito opposto. La non-mattia è la postura dell’animo che riferisce le rappresentazioni alla retta ragione. E chiamano la scienza stessa o apprensione sicura oppure postura dell’animo la cui immutabilità, nell’accettazione delle rappresentazioni, è a prova di ragionamento. Senza la teoria dialettica il sapiente non sarà incrollabile nel ragionamento, giacché la dialettica vaglia il vero dal falso; <sup>[II,39,30]</sup> e ciò ch’è persuasivo sarà ben distinto da ciò ch’è detto in modo ambiguo. Sprovvisi della dialettica, non è inoltre possibile formulare con metodo domande e risposte. La precipitazione nelle dichiarazioni si prolunga anche negli avvenimenti che accadono, sicché coloro le cui rappresentazioni non sono ben allenate si volgono alla scompostezza e all’avventatezza. Il sapiente, invece, non apparirà altrimenti che acuto, perspicace e assolutamente valente nei ragionamenti, <sup>[II,39,35]</sup> giacché è proprio del sapiente il dialogare e il meditare rettamente; il saper mantenere il dialogo entro gli argomenti proposti e il rispondere alle domande che sono formulate: il che è proprio dell’uomo esperto di dialettica.

[2] VII, 83. Tali sono gli Stoici in fatto di questioni logiche, soprattutto per tenere ben fermo il punto che soltanto il sapiente è dialettico. Secondo loro tutte le faccende reali <sup>[II,40,1]</sup> vanno viste attraverso la teoria logica, sia quante concernono la fisica sia quante, a loro volta, concernono l’etica. È infatti compito del logico sapere che cosa bisogna dire circa la correttezza dei nomi, e senza la logica egli non avrebbe modo di spiegare come le leggi abbiano messo ordine nelle opere umane. Sono due i campi di indagine abitualmente sottoposti alla virtù logica: <sup>[II,40,5]</sup> uno riguarda cos’è ciascun essere, l’altro che nome ha.

SVF II, 131

[1] Papiro 1020 ‘Herc. Voll. coll. alt.’ X, 112-117. .... che noi teniamo in onore la non-precipitosità e la non-avventatezza ed abbiamo rettamente screditato i loro contrari. La non-precipitosità è la disposizione a non assentire <sup>[II,40,10]</sup> prima dell’apprensione certa. Essa dà il proprio assenso .... alla rappresentazione catalettica, mentre procura di restare potente e imperterrita contro le rappresentazioni acatalettiche. La persona non precipitosa, infatti, non deve lasciarsi trascinare dalla rappresentazione acatalettica ma deve farsi forza in mezzo alle rappresentazioni, così da non essere trascinata dalle rappresentazioni <sup>[II,40,15]</sup> acatalettiche, e padroneggiare i suoi assensi in modo da non essere trascinato a seguire le rappresentazioni.

[2] Frgm. I n. .... prima di uomini siffatti, non ha rilievo circa l’inesistenza di uomini virtuosi, ed io non credo impossibile che il virtuoso esista, ma che esserlo sia una cosa sommamente disagiata <sup>[II,40,20]</sup> come pure difficile da scuotersi di dosso: per questo è stato detto che gli dei hanno posto davanti alla virtù il sudore. Al fatto che il sapiente non abbia opinioni, noi diciamo che conseguono queste cose: in primo luogo nulla gli ‘sembra’, giacché il vano parere è un’opinione incompresa; e poi che egli non crede nulla, giacché la presunzione <sup>[II,40,25]</sup> è essa stessa un’opinione .... piuttosto parere .... si dice ....

[3] Frgm. II n. .... è proprio dei virtuosi non essere confutati né persuasi a modificare avviso e, per lo stesso motivo, neppure a variarlo. Nessuno di essi fraintende o comprende male, giacché bisogna che

egli <sup>[II,40,30]</sup> non accetti false .... inoltre, in conseguenza di ciò, né egli s'imbrogli sui numeri né si lascia imbrogliare da altri; e per di più non s'ingannerà nella visione, nell'udito o in qualche altro organo di senso .... chi s'inganna nella visione deve, infatti, acquisendo attraverso la vista una falsa <sup>[II,41,1]</sup> rappresentazione, .... accettarla .... al riparo dall'inganno ....

[4] Frgm. III n. .... e <sup>[II,41,5]</sup> non avranno molte arti e saranno introdotti a queste. Non è da dirsi che essi abbiano visioni distorte o che siano imperiti nelle arti .... le predette .... l'opinione è <sup>[II,41,10]</sup> volubile .... impossibile

[5] Ox Ld. .... consegue che il sapiente nulla ignora, e perciò anche tali caratteri saranno simili. Con i predetti, tutti i caratteri dello stolto non saranno caratteri del saggio, e neppure <sup>[II,41,15]</sup> lo saranno quelli intermedi; per il fatto che essi non si manifestano nei procedimenti logici senza errore. Sotterfugio, ignoranza, diffidenza sono caratteri da stolto; imperizia nell'arte, difetti di vista, l'imbrogliarsi sui numeri sono caratteri intermedi .... imbrogliarsi sui numeri .... <sup>[II,41,20]</sup> del falso ....d'ogni stolto .... differenza.

[6] Col I n. .... essi affermano, a ciò consegue che i sapienti sono al riparo dall'inganno e dalle aberrazioni, come già secondo <sup>[II,41,25]</sup> Aristotele, ed effettuano bene ogni cosa. Perciò circa gli assenti essi fanno in modo che non avvengano altrimenti se non dopo che la più grande pensosità è diventata apprensione. Al primo posto c'è dunque la filosofia, intesa sia come attività di studio della correttezza del ragionamento sia come la scienza stessa della trattazione del discorso. Giacché soltanto essendo ben addentro alle <sup>[II,41,30]</sup> parti costitutive del discorso e alla loro sintassi noi ci serviremo da esperti del ragionamento, e intendo per ragionamento quell'attività che inerisce per natura a tutti gli esseri razionali. Se pertanto la dialettica è scienza del dialogare rettamente, secondo noi ....

[7] Col II n. .... è plausibile che costui sia valente nelle risposte .... <sup>[II,41,35]</sup> e che chi è valente nel porre le domande e nel dare le risposte sia incapace di avere il sopravvento e di sfuggire ai tranelli logici, mentre chi è tale <sup>[II,42,1]</sup> da lasciarsi ingannare abbia invece il sopravvento e sfugga a tali tranelli. Il sapiente deve insomma essere valido nel dialogare, e chi è valido nel dialogare dev'essere persona ben introdotta sia nel porre correttamente le domande sia nel dare correttamente le risposte. Queste non saranno caratteristiche di chi si lascia ingannare, <sup>[II,42,5]</sup> né di chi rispondesse correttamente ma con argomentazioni false e precipitose. Converrebbe dunque che il saggio avesse una consumata esperienza di discorsi, pur senza avere una consumata esperienza teoretica anche dei più piccoli <particolari> ....

[8] Col III n. Quanto a chi si lascia ingannare e alla sua validità nel dialogo contro un avversario, costui non sarebbe capace <sup>[II,42,10]</sup> di avere il sopravvento né di serbarsi indomito. Ma il sapiente, poiché dice il vero, replicherà a costoro, e in molti procederanno contro coloro che dicono il falso. I sapienti, infatti, sono al riparo dalla confutazione, e poiché hanno rappresentazioni catalettiche delle proposizioni, sono in grado di procedere in modo autonomo alla confutazione del ragionamento da eliminare e di farsi valere <sup>[II,42,15]</sup> contro gli avversari. Essi devono infatti rimanere immoti di fronte alla contestazione e ben armati nel loro assenso contro gli avversari ....

## SVF II, 132

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 38. Alcuni filosofi, e soprattutto gli Stoici, credono che la 'verità' si differenzi dall' 'enunciato vero' in tre modi: per sostanza, <sup>[II,42,20]</sup> per componentistica, per facoltatività. Per sostanza, in quanto la verità è corpo, mentre l'enunciato vero sarebbe un incorporeo. Ed è verosimile che sia così, essi affermano, giacché l'enunciato vero è una proposizione, la proposizione è un esprimibile, e un esprimibile è un incorporeo. All'opposto, la verità è corpo, in quanto appare essere scienza indicativa di tutte sostanze vere, ed ogni scienza è un certo modo di essere dell'egemonico <sup>[II,42,25]</sup> proprio come il pugno è un certo modo di essere della mano. E siccome, secondo gli Stoici, l'egemonico sarebbe 'corpo', dunque anche la verità sarà di genere 'corporeo'. Per componentistica, in quanto l'enunciato vero è stato pensato come qualcosa di una sola specie e semplice per sua natura; [...] mentre la verità, poiché si istituirebbe a scienza, è stata al contrario concepita come una raccolta sistematica di molteplici sostanze.

[2] VII, 42. Per facoltatività, <sup>[II,42,30]</sup> 'verità' ed 'enunciato vero' sono stati separati uno dall'altra giacché l'enunciato vero non parteciperebbe affatto della scienza. Infatti anche l'insipiente, l'infante e il pazzo pronunciano a volte qualche enunciato vero, ma non hanno scienza della vera sostanza; mentre la verità è invece vista in armonia con la scienza. Laonde chi possiede questa è sapiente, giacché possiederebbe

la scienza delle sostanze vere; e non dice mai una falsità anche qualora proferisse un enunciato falso, poiché lo proferisce non a partire <sup>[II,42,35]</sup> da una disposizione cattiva ma da una virtuosa.

[3] VII, 44. In questo modo il sapiente, cioè colui che ha la scienza della vera sostanza, proferirà a volte un enunciato falso ma non dirà mai una falsità giacché non ha l'intelligenza assenziente alla falsità.

[4] VII, 45. Proferire un enunciato falso differisce di gran lunga dal dire falsità, in quanto una cosa proviene da un'intelligenza virtuosa, mentre il dire falsità proviene da una malvagia.

SVF II, 133

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Metaph.' p. 258, 4 Bon. 301, 17 Hayd. <sup>[II,42,40]</sup> Credere che non vi sia un enunciato <sup>[II,43,1]</sup> più mendace di un altro, come sembra agli Stoici, è una falsità ed è contrario all'evidenza.

SVF II, 134

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,43,5]</sup> <sup>[II,43,10]</sup>

SVF II, 135

[1] Galeno 'In Hippocr. de med. officina' Vol. XVIII B, p. 649 K. Di seguito a tutti quanti i tipi di sensazione egli posizionò l'intelligenza, cioè l'intelletto, che gli uomini chiamano comunemente anche mente, senno, ragione. E poiché l'intelligenza è anche un discorso di quelli che si fanno a voce, circoscrivendo la definizione i filosofi <sup>[II,43,15]</sup> chiamano questo predetto discorso 'discorso mentale'. Attraverso questo 'discorso mentale' noi riconosciamo le conseguenze e le contraddizioni, che abbracciano entro di sé anche la diairesi e la sintesi, l'analisi e la dimostrazione.

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 275. <I Dogmatici> affermano che l'uomo differisce dagli animali bruti non per la ragione come discorso verbalmente proferito (giacché anche i corvi, i pappagalli e le gazze <sup>[II,43,20]</sup> proferiscono voci articolate) ma per il discorso mentale, e non soltanto per la semplice rappresentazione ma per la rappresentazione traslatoria e sintetica. Avendo perciò l'uomo il concetto di conseguenza, grazie ad esso subito ha intellezione del 'segno'.

#### A. Sui significanti o sulla voce

##### *Frammenti n. 136-165*

<sup>[II,43,25]</sup>

SVF II, 136

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 55. La maggioranza di essi è concorde nel ritenere opportuno che la discussione della teoria dialettica prenda avvio dal tema della voce.

SVF II, 137

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 266, p. 53 Di Gregorio. <sup>[II,43,30]</sup> Iris, ossia il discorso verbalmente proferito, origina dalla forma **ἔϊρω** ('*éiro*') del verbo **λέγω** ('*légo*') 'dico'.

SVF II, 138

Origene 'Contra Celsum' II, 72, Vol. I, p. 194, 13 K. Io non dico che la voce non sia affatto aria percossa o una percossa d'aria o che nei libri 'Sulla voce' quella indicata a volte come tale sia chiamata 'voce di Dio'.

<sup>[II,43,35]</sup>

SVF II, 139

Scholia in Arat. I, p. 335, 17 Maass. .... <questo> gli Stoici ipotizzano, e in special modo tutti coloro che scrivono la definizione della 'voce', e la chiamano 'aria percossa'.

SVF II, 140

Diogene Laerzio ‘*Vitae philos.*’ VII, 55. Secondo gli Stoici la voce è corpo, come affermano Archede-  
mo nel suo libro ‘*Sulla voce*’, Diogene, <sup>[II,44,1]</sup> Antipatro e Crisippo nel secondo libro della ‘*Fisica*’. Infat-  
ti, tutto ciò che fa un’azione è corpo; e la voce fa un’azione quando s’avvicina da chi parla a chi ascolta.

SVF II, 141

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,44,5]</sup>

SVF II, 142

\*Frammento di Servio in latino

SVF II, 143

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[II,44,10]</sup>

SVF II, 144

[1] Galeno ‘*In Hippocr. de humoribus*’ 1, XVI, p. 204 K. Voce, <sup>[II,44,15]</sup> linguaggio articolato, favella, non  
sono la stessa cosa. La ‘voce’ è opera degli strumenti della fonazione; il ‘linguaggio articolato’ di quelli  
della dizione, il primo dei quali è la lingua e, dopo di essa, il naso, le labbra e i denti. Strumenti della fo-  
nazione sono il laringe e i muscoli e nervi che lo fanno muovere: nervi che dal cervello trasferiscono a  
questi strumenti la forza motoria. Quella che gli antichi chiamavano ‘favella’ non è la stessa cosa di tut-  
to ciò che cade <sup>[II,44,20]</sup> sotto il senso dell’udito, né è soltanto ciò ch’è emesso attraverso la bocca, nel qua-  
le sono inclusi il singhiozzare, il fischiare, il mugugnare, il tossire e tutti quanti i suoni del genere. Gli  
antichi denominavano invece favella soltanto la voce umana con la quale noi dialoghiamo gli uni con gli  
altri.

[2] ‘*In Hippocr. Epidem.*’ III, Vol. XVII, 1, p. 757 K. <sup>[II,44,25]</sup> Così anche il poeta, allorché descrisse  
Achille mentre dialoga con i suoi cavalli, afferma che uno dei due scambia con lui dei discorsi utilizzan-  
do il linguaggio articolato umano. Dice infatti il poeta:

‘favellante lo rese Era, la dea dalle bianche braccia’.

Non perché esso fosse in precedenza privo di voce, né perché mancasse della comune voce dei cavalli,  
<sup>[II,44,30]</sup> ma in quanto quella voce non era denominata ‘favella’. Allo stesso modo il poeta chiamò “dea fa-  
vellante con voce umana” la dea che utilizzava il linguaggio articolato umano e disse che ella aveva  
sembianze umane, giacché non tutti gli dei esistenti sono di questo genere. È infatti evidente che il sole,  
la luna e il resto degli astri si discostano moltissimo dalla forma ideale di ‘uomini’.

SVF II, 145

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,44,35]</sup>

SVF II, 146

Origene ‘*Contra Celsum*’ I, 24 (p. 341 Delarue) Vol. I, p. 74, 10 K. È pertinente con questo obiettivo  
un discorso profondo e difficile a farsi, ossia quello sulla natura dei nomi: se cioè, <sup>[II,44,40]</sup> come crede  
Aristotele, i nomi siano tali per convenzione oppure, come ritengono gli Stoici, i nomi siano tali per na-  
tura. Secondo questi ultimi, le prime voci avrebbero imitato le cose, e a corrispondenza di queste essi  
introducono i nomi, e pure gli elementi dell’etimologia.

SVF II, 147

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘*Vitae philos.*’ VII, 57. Come <sup>[II,45,1]</sup> affermano Diogene [...] e  
Crisippo, le parti del discorso sono cinque: nome, appellativo, verbo, congiunzione, articolo.

SVF II, 148

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' VIII, 3, p. 232, 673 M. Platone ritiene che questo 'fuoco sensibile' sia un fitto ammasso di minuscoli corpi <sup>[II,45,5]</sup> aventi tutti forma piramidale. Egli afferma che ciascuno di quei corpuscoli è un elemento del fuoco, come se dicesse che di una catasta di legna infuocata ciascun fuoco singolo è un elemento. Secondo lo stesso ragionamento, anche gli elementi della voce generano dapprima le sillabe; poi da esse si generano il nome, <sup>[II,45,10]</sup> il verbo, la preposizione, l'articolo e la congiunzione, che a sua volta Crisippo denomina 'elementi del discorso'.

SVF II, 149

Galeno 'De differentia pulsuum' III, 4, Vol. VIII, p. 662 K. Ma anche le parole **βλίτυρι** ('*blituri*') e **σκινδαψός** ('*skindapsòs*') sono, egli afferma, completamente prive di significato. [...] Perché, o uomo, vaneggi volontariamente? Anche **βλίτυρι** manifesta un suono musicale e **σκινδαψός** non è soltanto un nome <sup>[II,45,15]</sup> da domestici ma anche il nome di uno strumento musicale.

SVF II, 150

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 8Z Ed. Bas. Più appropriatamente Aristotele ha chiamato 'sinonime' le voci che con un diverso nome definiscono però la stessa cosa. Oppure gli Stoici, i quali definiscono 'sinonime' le realtà che hanno contemporaneamente molti nomi, come Paride <sup>[II,45,20]</sup> ed Alessandro che sono lo stesso individuo, e che sono da loro chiamate semplicemente polinomi.

SVF II, 151

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[II,45,25]</sup>

SVF II, 152

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,45,30]</sup>

SVF II, 153

Galeno 'De sophism. ex elocutione' 4, Vol. XIV, p. 595 K. <sup>[II,45,35]</sup> Su queste anfibolie alcune cose sono state dette anche dagli Stoici, i quali sono giunti ad individuarne distintamente una giusta parte, pur se qualche modo dell'anfibolia ne cade al di fuori. Questa fiducia negli Stoici potrebbe essere una chiamata in soccorso; peraltro giusta, <sup>[II,46,1]</sup> non dovendosi mettere da parte come accessoria alcuna opinione di uomini di chiara fama. La loro definizione di 'anfibolia', se pur sembra contraddire molte delle nostre affermazioni, va per ora lasciata da parte; giacché qui si tratta di considerare, oltre le definizioni, altre difficili questioni. Prendiamo dunque in esame le differenti forme delle cosiddette anfibolie <sup>[II,46,5]</sup> le quali, secondo gli Stoici più colti, sono in numero di otto. La prima forma di anfibolia è quella che essi denominano comune di ciò che 'è detto' e di ciò che è 'suddivisibile': per esempio, 'la flautista caduta'; giacché questa anfibolia è comune sia di nome suddivisibile: 'flautista' [infatti il sostantivo greco '*aulètris*' = 'flautista' può essere suddiviso e letto come '*aulé-tris*' e quindi significare 'il cortile (o la dimora) tre volte'], che di ciò che 'è detto'. La seconda forma di anfibolia ha a che fare con l'omonimia di semplici termini: per esempio, 'virile'. Infatti 'virile' può essere una tunica oppure può essere un uomo. <sup>[II,46,10]</sup> La terza forma di anfibolia ha a che fare con l'omonimia negli enunciati composti: per esempio, 'l'uomo è'. Questa espressione è ambigua, perché significa o la 'sostanza' oppure il semplice 'caso' grammaticale. La quarta forma di anfibolia ha a che fare con l'ellissi, come l'espressione 'che è tuo...', giacché qui manca il termine intermedio: per esempio, 'padrone' oppure 'padre'. La quinta forma di anfibolia ha a che fare con il pleonasma, come quella del genere: 'gli proibì di non <sup>[II,46,15]</sup> navigare'. L'aggiunta di quel 'non' rende infatti tutta la frase incerta: se cioè qualcuno proibì il navigare oppure il non navigare. La sesta forma di anfibolia, dicono sia quella che non chiarisce con che cosa è stata messa in relazione la parte priva di significato, come nel caso della frase: 'e ora, o passò oltre'. Infatti l'elemento .... diventerebbe di tipo disgiuntivo. La settima forma di anfibolia è quella che non rende manifesto con che cosa è stata messa in relazione la parte <sup>[II,46,20]</sup> significativa, come nel caso della frase: 'Il divino Achille lasciò cinquanta uomini, cento'. L'ottava forma di anfibolia è quella che non rende manifesto cosa si riferisce a che cosa, come nel caso della frase: 'Dione Teone è'. È infatti dubbio se la frase faccia riferimento all'esistenza di entrambi, o a qualcosa del genere, per esempio: 'Dione è Teone' oppure al contrario. ....

Questi sono i modi delle anfibolie <sup>[II,46,25]</sup> enumerati dagli Stoici più colti. .... L'assenza di metodo e d'arte è ben manifesta ....

SVF II, 154

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[II,46,30]</sup>

SVF II, 155

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[II,46,35] [II,47,1]</sup>

SVF II, 156

'Scholia' in Hom. Iliad. IV, 295. <sup>[II,47,5]</sup> Esecrabile **ἀλάστωρ** (*alāstor*) ed erroneo **ἀμαρτωλός** (*amartolōs*), secondo Crisippo, è l'omicida perché merita di 'andare vagando' **ἀλᾶσθαι** (*alāsthai*) cioè di 'andare errando' **πλανᾶσθαι** (*planāsthai*).

SVF II, 157

Lexicon apud Bekk. Anecd. Gr. I, 374. **ἀλάστωρ** ovvero **ἀμαρτωλός** l'erroneo. Oppure il demone omicida. Secondo il filosofo Crisippo <sup>[II,47,10]</sup> deriva da **ἐλασις** (*elasis*) allontanamento, perché merita di essere perseguitato **ἐλαύνεσθαι** (*elāunesthai*) a causa dell'omicidio. Secondo Apollodoro deriva invece da **ἀλιτεῖν** (*aliteîn*) essere colpevole.

SVF II, 158

'Etymologicum Magnum' s.v. **ἀλάστωρ** [...] secondo il filosofo Crisippo ha a che fare con **ἀμαρτωλός** l'erroneo e l'omicida; e deriva dall'allontanamento **ἐλασις** perché merita di essere perseguitato **ἐλαύνεσθαι** per l'omicidio.

SVF II, 159

'Etymologicum Orion' s.v. <sup>[II,47,15]</sup> **ἀγκών** (*ankōn*) gomito [...] Crisippo l'intende **ἐγκών** (*enkōn*), per il fatto che un osso sta sopra **ἐγκεῖσθαι** (*enkeisthai*) un altro.

SVF II, 160

'Etymologicum Magnum' s.v. **διδάσκω** (*didaskō*) p. 272, 18. Erodiano dice che Crisippo fa derivare il significato di **διδάσκειν** (*didaskēin*) insegnare da **ἀσκεῖν** (*askēin*) esercitare. Da esercito qualcosa **τὸ ἀσκῶ** (*tō askō*) si passa a **διάσκω** (*diaskō*) e quindi per epentesi della consonante 'd' alla forma **διδάσκω**.

SVF II, 161

'Etymologicum Magnum' s.v. **παλαιστή** (*palaišté*) p. 647, 34. <sup>[II,47,20]</sup> Si dice **σπιθαμή** (*spithamé*) spanna dall'azione di divaricazione **ἀποσπασμόν** (*apospasmōn*) ossia la divaricazione che si opera dal dito grande, il pollice, fino all'estremità del mignolo. Così dice Crisippo, per il fatto di aprire al massimo **σπᾶσθαι** (*spāsthai*) l'intera mano.

SVF II, 162

'Etymologicum Gudianum' s.v. **βάνανσος** (*bānansos*) [...] <sup>[II,47,25]</sup> Crisippo, dall'ingenerare e provvedere.... artigiani .... in vista della vita ....

SVF II, 163

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[II,47,30]</sup>

SVF II, 164

Ammonio 'In Aristot. de interpr.' p. 42, 30 Busse. Circa l'espressione verbale diretta dei nomi, presso gli antichi si faceva solitamente ricerca se convenisse chiamarla o no 'caso' oppure senz'altro 'nome', dal

momento che ciascuna faccenda prende la propria denominazione da quell'espressione verbale <sup>[II,47,35]</sup> e gli altri casi del nome nascono dalla declinazione di quel nominativo. Aristotele è un sostenitore di questa seconda opinione [...] mentre gli Stoici e, come loro seguaci quanti perseguono l'arte della grammatica, sono sostenitori della prima opinione. Quando i Peripatetici dicono loro [...] "Per quale ragione è giusto chiamare il nominativo 'caso', come se 'cadesse' da qualcosa?"; <sup>[II,47,40]</sup> gli Stoici rispondono che il nominativo è un caso perché 'è caduto' anch'esso dall'intellezione che è nel nostro animo. Noi abbiamo, infatti, in noi stessi l'intellezione di 'Socrate', <sup>[II,48,1]</sup> e quando decidiamo di manifestarla allora pronunciamo il nome 'Socrate'. Come quando dello stilo, lasciato cadere dall'alto e conficcatosi diritto nella tavoletta per scrivere, si dice che ha avuto una caduta in linea retta; allo stesso modo noi siamo del parere che il nominativo sia 'caduto' dal concetto, e che il caso sia retto a causa del suo essere l'archetipo <sup>[II,48,5]</sup> delle forme in cui il nome è poi verbalmente proferito.

SVF II, 165

'Scholia' in Dionys. Thrac. Bekker Anecd. Gr. II, p. 891. Il presente, gli Stoici lo definiscono 'tempo durativo', poiché si distende dal passato anche verso il futuro. Infatti, chi dice 'sto facendo' palesa anche che fece e che farà.

<sup>[II,48,10]</sup> B. Sui significati o esprimibili  
*Frammenti n. 166-171*

SVF II, 166

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 11. Tra i Dogmatici vi era anche un altro dissenso. Infatti, alcuni ponevano vero e falso <sup>[II,48,15]</sup> nei 'significati', altri nella 'voce' e altri ancora nel 'movimento dell'intelletto'. Sostenitori della prima opinione sono stati gli Stoici, i quali affermano che tre elementi sono aggiogati uno all'altro: il significato, il significante e la cosa esistente. Il 'significante' è la voce: per esempio, 'Dione'. Il 'significato' è la faccenda che è resa manifesta dal significante-voce e della cui esistenza davanti a noi prendiamo atto <sup>[II,48,20]</sup> con il nostro intelletto; significato che i barbari non capiscono pur se odono il suono della voce. La cosa esistente è l'oggetto esterno reale, cioè 'Dione' in carne ed ossa. Di questi elementi, due sono 'corpo': in questo caso la 'voce' e la 'cosa esistente'; mentre uno è un 'incorporeo', come la faccenda significata, ed un 'esprimibile', il quale è 'vero o falso'. Non ogni esprimibile ha però in comune di essere vero o falso, poiché un esprimibile <sup>[II,48,25]</sup> può essere ellittico ed un altro essere completo. Alla specie degli esprimibili completi appartiene la proposizione, e gli Stoici la delineano affermando che "la proposizione è l'esprimibile che è vero o falso".

SVF II, 167

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 80. Ogni esprimibile deve poter essere espresso, il che è ciò da cui ha avuto in sorte questo appellativo. [...] Infatti il parlare, come affermano proprio gli Stoici, significa proferire quella voce che è significante <sup>[II,48,30]</sup> della faccenda di cui si ha cognizione ....

SVF II, 168

Ammonio 'In Aristot. de interpr.' p. 17, 24 Busse. Per mezzo di ciò Aristotele insegna quali sono le cose principalmente ed immediatamente significate dalle voci e che esse sono le intellezioni e, per loro mezzo, i fatti. Nulla di diverso bisogna dunque divisare quale intermedio <sup>[II,48,35]</sup> tra l'intellezione e il fatto, cosa che invece gli Stoici ipotizzavano ed erano del parere di denominare 'esprimibile'.

SVF II, 169

'Scholia' in Hom. Iliad. II, 349. Falsità: di contro a 'falso'. Presso gli Stoici le cose portate a significazione per mezzo di altre sono chiamate 'esprimibili'.

SVF II, 170

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ XI, 224. <sup>[II,48,40]</sup> Pertanto ciò ch’è ‘corpo’ non si insegna, e soprattutto non si insegna da parte degli Stoici. Gli insegnamenti sono infatti degli ‘esprimibili’, e gli esprimibili non sono ‘corpo’.

SVF II, 171

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1037d. <sup>[II,49,1]</sup> Essi <gli Stoici> invero dicono che quanti proibiscono qualcosa dicono una cosa, ne proibiscono un’altra e ne ingiungono un’altra ancora. Infatti, chi sta dicendo ‘Non rubare’, dice di non rubare; ma sta anche proibendo di rubare e ingiungendo di non <sup>[II,49,5]</sup> rubare.

§ 1. Sugli opposti, i contrapposti e i privativi  
*Frammenti n. 172-180*

<sup>[II,49,10]</sup>

SVF II, 172

Simplicio ‘In Aristot. Categ.’ f. 98□, Ed. Bas. Una volta chiarita l’espressione di Aristotele, vediamo quanto <sup>[II,49,15]</sup> hanno elaborato sull’argomento i suoi più incliti interpreti. Poiché gli Stoici fanno gran pregio dell’elaborazione delle argomentazioni logiche e, tra le altre, anche di quelle sugli opposti, essi s’industriano di mostrare che tutti gli spunti al riguardo Aristotele ce li ha procurati in un solo libro, quello intitolato ‘Sui contrapposti’. In questo libro si riscontra pure un’imbarazzante moltitudine di aporie, delle quali però gli Stoici hanno evidenziato soltanto una piccola <sup>[II,49,20]</sup> porzione, non essendo logico inserire anche il resto in un testo a carattere introduttivo. Diciamo allora le cose sulle quali gli Stoici sono d’accordo con Aristotele. Poiché è d’antica discendenza questa definizione, che noi abbiamo già ricordato in precedenza, degli opposti: ‘opposti sono quegli elementi dello stesso genere tra i quali vi è il massimo di differenza’; <sup>[II,49,25]</sup> Aristotele la adottò nel suo libro ‘Sui contrapposti’ e la sottomise a prove di varia specie. [...] Avendo Aristotele ugualmente utilizzato questa definizione nel suo discorso sulla quantità, dopo avere segnalato che la definizione è antica, gli Stoici la assunsero e la utilizzarono, additando quanto in essa suonava fesso e ugualmente provando a risolvere le apparenti assurdità. [...] Gli <sup>[II,49,30]</sup> Stoici si servirono dunque di tutte queste argomentazioni e nelle altre definizioni concernenti gli opposti seguirono passo passo Aristotele, poiché è stato lui, nella sua compilazione ‘Sui contrapposti’ ad avere dato loro gli spunti che essi elaborarono poi nei loro libri.

SVF II, 173

Simplicio ‘In Aristot. Categ.’ f. 98E, Ed. Bas. Infatti essi, come Aristotele, <sup>[II,49,35]</sup> concepirono opposte anche le posture dell’animo: per esempio, ‘saggezza’ e ‘stoltezza’; i predicati, come ‘essere saggio’ ed ‘essere stolto’; <sup>[II,50,1]</sup> e i termini intermedi: per esempio, ‘saggiamente’ e ‘stoltamente’. Tuttavia concepirono le ‘qualità’ e i ‘modi di essere’ non ancora ‘opposti’ bensì ‘in stato di opposizione’. Essi dicono che questo non è l’opposto di quello, ma che è il saggio ad essere, senza mezzi termini, l’opposto dello stolto. E se a volte noi diciamo che questo è l’opposto di quest’altro <sup>[II,50,5]</sup> stiamo indicando cose, com’essi affermano, che sono senza mezzi termini. Nel senso più proprio, pertanto, si conosce con chiarezza l’opposizione nel caso delle posture dell’animo, delle relazioni, delle attività e delle cose a queste similari. Secondariamente, si dicono opposti i predicati e quanto in qualche modo si predica in relazione a quelle. Anche il ‘saggiamente’ e lo ‘stoltamente’ <sup>[II,50,10]</sup> s’appressano in un certo modo ad essere degli opposti. Nel complesso, è riguardo ai fatti esprimibili che si conoscono chiaramente gli opposti, e così la saggezza è detta l’opposto della stoltezza senza mezzi termini, non questa saggezza qui in questo modo. Se l’insegnamento degli Stoici è di questo genere, vediamo come essi l’abbiano tirato fuori da quello trasmessoci da Aristotele.

SVF II, 174

Simplicio ‘In Aristot. Categ.’ f. 98Z Ed. Bas. <sup>[II,50,15]</sup> Poiché dunque è possibile dire la stessa cosa con un enunciato non composto: per esempio, saggezza o stoltezza; oppure mediante una definizione: per esempio, per saggezza, che è scienza dei beni, dei mali e di ciò ch’è né bene né male; e per stoltezza, che

è ignoranza dei medesimi; costoro ricercano se opposti siano soltanto gli enunciati non composti oppure anche gli enunciati delle definizioni.<sup>[II,50,20]</sup> Crisippo, riflettendovi, si chiede se opposti siano forse soltanto i semplici appellativi e non gli altri enunciati. Infatti, negli enunciati composti noi coinvolgiamo molti elementi e li proferiamo ricorrendo ad articoli, congiunzioni e altre particelle esplicative, ciascuna delle quali potrebbe essere altrimenti assunta nella formulazione discorsiva degli enunciati opposti. Perciò egli afferma che la saggezza è l'opposto della stoltezza,<sup>[II,50,25]</sup> ma che la definizione di saggezza non è più conformemente l'opposto della definizione di stoltezza, e però "facendo riferimento agli enunciati non composti <gli Stoici> contrappongono, per connubio con essi, anche le definizioni".

## SVF II, 175

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 102Z Ed. Bas. Gli Stoici sostengono con forza che nulla di quanto è detto per negazione<sup>[II,50,30]</sup> è l'opposto di qualcosa. Infatti, se la non-virtù fosse l'opposto della virtù e il non-vizio l'opposto del vizio, nell'ambito della non-virtù ricadrebbero sia il vizio che molte altre cose: un sasso, un cavallo e tutte le cose che nulla hanno a che fare con la virtù; e nell'ambito del non-vizio ricadrebbero sia la virtù sia tutto il resto. Tutto sarà dunque l'opposto di una cosa sola e le medesime cose saranno l'opposto<sup>[II,50,35]</sup> sia della virtù che del vizio, nel caso che non fosse la virtù bensì il non-vizio ad essere l'opposto del vizio. Avverrà allora che le azioni intermedie siano l'opposto sia di quelle virtuose che di quelle viziose. Ma ciò è assurdo, soprattutto trattandosi di azioni identiche<sup>[II,51,1]</sup> e non. Quando di due opposti, tutte le cose che ricadono nell'ambito di uno sono qualità, com'è il caso della virtù e del vizio; mentre invece le cose che ricadono nell'ambito dell'altro sono sia qualità che esseri dotati di qualità, com'è il caso della non-virtù e del non-vizio (giacché nell'ambito di questi ultimi rientrano sia le qualità, sia gli esseri dotati di qualità, sia le attività e qualunque altra cosa esistente),<sup>[II,51,5]</sup> anche questo è incongruente. È dunque in questo modo che sono stati definiti da parte degli Stoici gli opposti e i contrapposti per negazione.

## SVF II, 176

[1] Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 102□ Ed. Bas. Gli Stoici legittimano l'idea che soltanto le frasi negative si contrappongano a quelle affermative.

[2] 'Anecdota graeca' p. 484 Bekker. Neppure dobbiamo omettere ciò che dicono gli Stoici,<sup>[II,51,10]</sup> i quali parlano di una differenza tra 'contraddittorio' e 'contrapposto' nel caso di fatti che sono per natura disgiunti e inconciliabili. Sarebbe cioè 'contraddittorio' ciò che non può essere compreso in una medesima intellesione, e di esso è già stato detto in precedenza: 'è giorno ed è notte', oppure 'pronuncio delle parole e sto in silenzio' e fatti simili a questi. Sarebbe invece 'contrapposto' ciò che ha in più la negazione....

## SVF II, 177

[1] Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 100B Ed. Bas.<sup>[II,51,15]</sup> Esiste anche un altro tipo di forma privativa che è diversa dalla 'deprivazione' naturale di qualcosa -intendo dire diversa dalla deprivazione di proprietà naturali o del quando esse nascono naturalmente- e che Crisippo chiama relativa alle abitudini. Le forme 'senza tunica', 'senza calzari', 'senza colazione' possono significare mera esclusione, ma significano anche una modificazione a rovescio del significato quando sono termini privativi.<sup>[II,51,20]</sup> Infatti, noi non diremo che il bue è un 'senza tunica', né che quando facciamo il bagno noi siamo dei 'senza calzari', né che quando viene giorno tanto gli uccelli che noi siamo dei 'senza colazione'; giacché bisogna che la forma privativa palesi al contempo l'abitudine e il quando dell'abitudine. Se l'abitudine è quella di fare colazione ad una certa ora stabilita e chi ha quest'abitudine non fa colazione al momento stabilito, con questa privazione<sup>[II,51,25]</sup> costui elimina il palesamento non di un fatto naturale ma di un'abitudine. Vi sono dunque non-possessi di proprietà naturali e non-possessi di abitudini, ed esclusioni sia nell'ambito delle proprietà naturali che in quello delle abitudini. Spesso poi la forma privativa palesa la decadenza non da un'abitudine ma da un atto doveroso, come quando, a proposito del venire a pranzo 'senza invito', noi rendiamo palese che l'ospite è venuto da noi in modo né doveroso<sup>[II,51,30]</sup> né confacente alle abitudini. Peraltro esiste anche la deprivazione nel caso di realtà chiamate con lo stesso nome. Giacché qualora un intero genere di esseri manchi per natura di qualcosa, noi diciamo che esso è stato deprivato

di ciò che per natura non ha. Così i vegetali sono privi della sensazione: e lo diciamo perché essi non hanno per natura le sensazioni. Qualora entro un genere talune creature abbiano per natura una cosa <sup>[II,51,35]</sup> e altre invece non l'abbiano, si dice che quelle che per natura non l'hanno ne siano deprivate: come, nel genere animale, è il caso della talpa, la quale è priva della vista. E parliamo così in casi come questi, piuttosto che nei casi della sottrazione di qualcosa mediante violenza. Pertanto si parla propriamente di deprivazione in rapporto a proprietà che si hanno per natura e che invece non si hanno alla nascita o non si hanno allorché esse sono solite presentarsi, il che è visto anche come condizione antitetica al possesso, <sup>[II,52,1]</sup> e la condizione di antitesi al possesso è stata chiamata deprivazione. [...] Bisogna anche sapere che talora nomi non privativi indicano però una deprivazione: come 'povertà', che indica deprivazione delle ricchezze; e come 'cieco', che indica deprivazione della vista. Talora i nomi privativi non indicano però una deprivazione. Il termine <sup>[II,52,5]</sup> 'immortale', la cui forma è privativa, non significa deprivazione, giacché noi usiamo questo termine non per indicare qualcuno che è nato per morire e che poi invece non muore. Vi è molto sconcerto intorno alle voci privative. Infatti, essendo esse introdotte dalla lettera 'a' o dalla particella 'an': come **ἄοικος** (*àoikos*) 'senza casa' e **ἀνέστιος** (*anéstios*) 'senza focolare'; avviene che esse <sup>[II,52,10]</sup> siano impasticiate a volte con le negazioni, a volte con gli opposti. Dato che erano molte le anomalie al riguardo, Crisippo ne ripercorse i problemi in quanto disse circa le forme privative, mentre questo non era stato un obiettivo di Aristotele... [2] 102B Ed. Bas. Ma il discorso completo sulle forme privative <sup>[II,52,15]</sup> può essere appreso dal libro di Aristotele e di Crisippo.

SVF II, 178

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 101E Ed. Bas. Non ci può essere trasformazione scambievolmente del possesso e della deprivazione. La cecità, infatti, nasce dalla vista e non accade il contrario. Perciò <sup>[II,52,20]</sup> Crisippo ricercò se si debba dire che gli individui affetti da cataratta, potendo recuperare la vista per asportazione di quella, sono ciechi; e si pose la stessa domanda a proposito di coloro le cui palpebre sono state chiuse. Infatti, chi tiene gli occhi chiusi oppure chi ha la vista impedita da una cortina, levata di mezzo la quale nulla gli impedisce di vedere, conserva nondimeno la facoltà visiva. Pertanto una trasformazione del genere non è un passaggio dalla deprivazione al possesso. <sup>[II,52,25]</sup> A questo punto egli prende in esame la deprivazione per storpiatura.

SVF II, 179

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 100B Ed. Bas. In compagnia di Aristotele, anche Crisippo chiama termini 'privativi' tutti quelli che eliminano la natura di possesso di qualcosa modificando a rovescio il senso della parola, non semplicemente ma lasciando palese la proprietà naturale e il quando <sup>[II,52,30]</sup> essa naturalmente è nata. [...] La deprivazione si contrappone al possesso (così chiamato dal 'possedere'), e non esistono soltanto deprivazioni delle qualità, ma anche delle attività: come la cecità, che è deprivazione dell'attività del vedere; e l'essere zoppo, che è deprivazione della possibilità di incedere a piedi.

SVF II, 180

Papyrus Letronnii 'Sulle proposizioni negative' <sup>[II,52,35]</sup> Th. Bergk Opusc. II, p. 114.

[I] Si dà il caso che uno potrebbe dire così: "Non so come sia d'uopo che chi vede chiaramente le cose dall'alto incolpi l'intimo desiderio di Eracle".

<sup>[II,53,1]</sup> Sì, non è vero quel che diceva il poeta: "Non so come sia d'uopo che chi vede chiaramente le cose dall'alto incolpi l'intimo desiderio di Eracle".

Se uno parlasse così dicendo né il falso né il vero: "Certo Tebe preclara non m'educò straniero ed ignorante delle Muse".

Non fu vero <sup>[II,53,5]</sup> quel che fosse detto così: "No di certo, Tebe preclara non m'educò straniero ed ignorante delle Muse". Sì.

Dicendo né il falso né il vero uno direbbe così: "Certo Tebe preclara non m'educò straniero ed ignorante delle Muse".

Sì, fu vero quel che fosse detto [II] così: "No di certo, Tebe preclara non m'educò straniero <sup>[II,53,10]</sup> ed ignorante delle Muse".

[3] Se davvero un poeta dichiarava così:

“Non gradisco l’intenzione di Sardanapalo”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non gradisco l’intenzione di Sardanapalo”.

<sup>[II,53,15]</sup> Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non gradisco l’intenzione di Sardanapalo”.

Sì, non è vero che un poeta dichiarava così:

“Non gradisco l’intenzione di Sardanapalo”.

[4] Se qualcuno dichiarò:

<sup>[II,53,20]</sup> “Non c’era malanno capace di mordere il libero anino dell’uomo come il disonore”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non c’era malanno capace di mordere il libero anino dell’uomo come il disonore”.

Sì, qualcuno non dichiarò:

<sup>[II,53,25]</sup> “Non c’era malanno capace di mordere il libero anino dell’uomo come il disonore”.

[5] Se davvero Euripide così denegava:

“Non è questo ciò che ammiro in un uomo che tiene il primo posto”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non è questo ciò che ammiro in un uomo che tiene il primo posto”.

<sup>[II,53,30]</sup> Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non è questo ciò che ammiro in un uomo che tiene il primo posto”.

Sì, Euripide non denegava così:

“Non è questo ciò che ammiro in un uomo che tiene il primo posto”.

[6] Se l’Andromaca di Euripide si rivolse ad Ermione in questo <sup>[II,53,35]</sup> modo:

“Il consorte ha ribrezzo di te non per via dei miei farmaci”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Il consorte ha ribrezzo di te non per via dei miei farmaci”.

<sup>[II,54,1]</sup> Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Il consorte ha ribrezzo di te non per via dei miei farmaci”.

Sì, non l’Andromaca di Euripide si rivolse ad Ermione in questo modo:

<sup>[II,54,5]</sup> “Il consorte ha ribrezzo di te non per via dei miei farmaci”.

[7] Se è vero ciò che fosse detto così:

“Non c’è uomo che sia del tutto felice”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non c’è uomo che sia del tutto felice”.

<sup>[II,54,10]</sup> Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non c’è uomo che sia del tutto felice”.

V. Sì, non è vero ciò che fosse detto così:

“Non c’è uomo che sia del tutto felice”.

[8] Se è vero quel che diceva Euripide:

<sup>[II,54,15]</sup> “È d’uopo che i giovanotti si facciano onore non con le femmine ma col ferro e con le armi”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“È d’uopo che i giovanotti si facciano onore non con le femmine ma col ferro e con le armi”.

Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

<sup>[II,54,20]</sup> “È d’uopo che i giovanotti si facciano onore non con le femmine ma col ferro e con le armi”.

Sì, non è vero quel che diceva Euripide:

“È d’uopo che i giovanotti si facciano onore non con le femmine ma col ferro e con le armi”.

[9] Se un poeta dichiarò così:

VI. “Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”.

<sup>[II,54,25]</sup> Affermativo è ciò che si sarebbe detto così:

“M’importa ancora di inni melodiosi e del canto”.

Sì, non affermativo è ciò che si sarebbe detto così:

“Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”.

Sì, non un poeta dichiarò così:

<sup>[II,54,30]</sup> “Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”.

Se un poeta dichiarò così:

“Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”.

Contrapponesi a:

“Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”

una proposizione affermativa. Sì, non contrapponesi a:

“Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”

<sup>[II,54,35]</sup> una proposizione affermativa. Sì, non un poeta dichiarò così:

“Non m’importa più di inni melodiosi né più del canto”.

[10] Se il Ciclope di Timoteo dichiarò così a qualcuno:

VII <sup>[II,55,1]</sup> “Egli non ascenderà al cielo che tutto avvolge”.

Contrappongonsi ad una proposizione affermativa due proposizioni negative.

Sì, non contrappongonsi ad una proposizione affermativa due proposizioni negative.

<sup>[II,55,5]</sup> Sì, non il Ciclope di Timoteo dichiarò così a qualcuno:

“Egli non ascenderà al cielo che tutto avvolge”.

[11] Se uno dichiarò così:

“Non so esprimere il vero sicuro”.

Uno potrebbe dichiarare:

<sup>[II,55,10]</sup> “[Non] so esprimere il vero sicuro”.

Sì, uno potrebbe non dichiarare:

“So esprimere il vero sicuro”.

Sì, non così uno dichiarava:

“Non so esprimere il vero sicuro”.

[12] <sup>[II,55,15]</sup> Se uno così dichiarasse:

VIII. “So quel che ti dico per averlo visto con i miei occhi”.

Il poeta Tespi così denegava:

“So quel che ti dico per averlo visto non con i miei occhi”.

Sì, non così uno potrebbe dichiarare:

<sup>[II,55,20]</sup> “So quel che ti dico per averlo visto con i miei occhi”.

Sì, non il poeta Tespi così denegava:

“So quel che ti dico per averlo visto non con i miei occhi”.

[13] Se Saffo dichiarò così:

“Non riterrei che ci sarà mai in alcun tempo <sup>[II,55,25]</sup> una vergine di tale sapienza che vedrà la luce del sole”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non riterrei che ci sarà mai in alcun tempo una vergine di tale sapienza che vedrà la luce del sole”.

Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

IX. <sup>[II,55,30]</sup> “Non riterrei che ci sarà mai in alcun tempo una vergine di tale sapienza che vedrà la luce del sole”.

Sì, non Saffo dichiarò così:

“Non riterrei che ci sarà mai in alcun tempo una vergine di tale sapienza che vedrà la luce del sole”.

[14] Se non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Ai defunti non è più dato di trovare un farmaco di vita”.

<sup>[II,55,35]</sup> Non il poeta Ibico così dichiarava:

“Ai defunti non è più dato di trovare un farmaco di vita”.

Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Ai defunti non è più dato di trovare un farmaco di vita”.

<sup>[II,56,1]</sup> Sì, non il poeta Ibico così dichiarava:

“Ai defunti non è più dato di trovare un farmaco di vita”.

[15] Se non sono ambigue le espressioni, non Euripide così dichiarando:

<sup>[II,56,5]</sup> “Non nascerebbe un figlio proba da un cattivo padre”,

denegava:

“Nascerebbe un figlio probo da un cattivo padre”.

Sì, non sono ambigue le espressioni; sì, non Euripide così dichiarando:

<sup>[II,56,10]</sup> “Non nascerebbe un figlio probo da un cattivo padre”,

denegava:

“Nascerebbe un figlio probo da un cattivo padre”.

[...]

[16] Se è falso o vero ciò che fu detto da Euripide in questo <sup>[II,56,15]</sup> modo:

“Non così noi tumultiamo i marinai periti”.

X. Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non così noi tumultiamo i marinai periti”.

<sup>[II,56,20]</sup> Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non così noi tumultiamo i marinai periti”.

Sì, né falso né vero è ciò che fu detto da Euripide in questo modo:

“Non così noi tumultiamo i marinai periti”.

[17] Se veramente Euripide diceva:

<sup>[II,56,25]</sup> “Non v’è suolo più piacevole di quello che ci nutre”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non v’è suolo più piacevole di quello che ci nutre”.

Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non v’è suolo più piacevole di quello che ci nutre”.

<sup>[II,56,30]</sup> Sì, non veramente Euripide diceva:

“Non v’è suolo più piacevole di quello che ci nutre”.

[18] Se Euripide così dichiarava:

“Non è per niente possibile essere felici fino in fondo”.

Contrapponesi una proposizione affermativa a:

<sup>[II,56,35]</sup> “Non è per niente possibile essere felici fino in fondo”.

Sì, non contrapponesi una proposizione affermativa a:

“Non è per niente possibile essere felici fino in fondo”.

<sup>[II,57,1]</sup> Sì, non Euripide così dichiarava:

“Non è per niente possibile essere felici fino in fondo”.

[19] Se così dichiarava un poeta:

“Non ti valuto poco: è che non ho molto”.

<sup>[II,57,5]</sup> C’è qualcuno che così potrebbe dichiarare:

“Ti valuto poco: è che non ho molto”.

Sì, non c’è qualcuno che così potrebbe dichiarare:

“Ti valuto poco: è che non ho molto”.

Sì, non dichiarava così un poeta:

<sup>[II,57,10]</sup> “Non ti valuto poco: è che non ho molto”.

[20] Se Agamennone così denegava:

“Non mi dicevo di far adirare in modo così assolutamente terribile il cuore gagliardo d’Achille, dal momento che mi era amicissimo”.

È una proposizione:

<sup>[II,57,15]</sup> “Mi dicevo di far adirare in modo così assolutamente terribile il cuore gagliardo d’Achille, dal momento che mi era amicissimo”.

Sì, non è una proposizione:

“Mi dicevo di far adirare in modo così assolutamente terribile il cuore gagliardo d’Achille, dal momento che mi era amicissimo”.

Sì, non Agamennone così denegava:

“Non mi dicevo di far adirare in modo così assolutamente terribile il cuore gagliardo d’Achille, dal momento che mi era amicissimo”.

[21] <sup>[II,57,20]</sup> Se il poeta Alcmane così dichiarava:

“Non eri un uomo rozzo e sinistro”.

Uno potrebbe affermare:

“Eri un uomo rozzo e sinistro”.

Sì, uno non affermerebbe:

<sup>[II,57,25]</sup> “Eri un uomo rozzo e sinistro”.

Sì, non il poeta Alcmane così dichiarava:

“Non eri un uomo rozzo e sinistro”.

[22] Se uno così dichiarasse:

“Poiché sono un uomo ben solido, <sup>[II,57,30]</sup> e non gradevole coi concittadini”.

Non Anacreonte così dichiarò:

“Non poiché sono ben solido e non gradevole coi concittadini”.

Sì, non così uno potrebbe dichiarare:

“Poiché sono ben solido e non gradevole coi concittadini”.

<sup>[II,57,35]</sup> Sì, non Anacreonte così dichiarò:

“Non poiché sono ben solido e non gradevole coi concittadini”.

[23] Se Saffo così dichiarando:

“Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”,

<sup>[II,58,1]</sup> denegava:

“So cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

Sono espressioni ambigue. Sì, non sono espressioni ambigue.

Sì, non Saffo così dichiarando:

<sup>[II,58,5]</sup> “Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”,

denegava:

“So cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

Se Saffo così denegava:

“Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

<sup>[II,58,10]</sup> Vi è una proposizione affermativa contrappoentesi a:

“Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

Sì, non vi è una proposizione affermativa contrappoentesi a:

“Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

Sì, non Saffo così denegava:

<sup>[II,58,15]</sup> “Non so cosa voglio: ho due pensieri in mente”.

[24] Se un poeta così dichiarava:

“Non vidi una fanciulla veloce come il vento”.

Vi è una proposizione affermativa contrappoentesi a:

“Non vidi una fanciulla veloce come il vento”.

<sup>[II,58,20]</sup> Sì, non vi è una proposizione affermativa contrappoentesi a:

“Non...

[...] <sup>[II,58,25]</sup>

## § 2. Esprimibili ellittici

### *Frammenti n. 181-185*

SVF II, 181

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 63. Essi affermano che ‘esprimibile’ è ciò che si sostanzia secondo una rappresentazione logica. Gli Stoici dicono poi che alcuni <sup>[II,58,30]</sup> esprimibili sono completi, mentre altri sono ellittici. Ellittici sono quegli esprimibili la cui enunciazione è incompleta: per esempio, “Scrivere”. E noi ricerchiamo: “Chi?”. Completati sono invece gli esprimibili la cui enunciazione è compiuta: per esempio, “Socrate scrive”.

SVF II, 182

Filone Alessandrino 'De agricultura' 139, Vol. II, p. 122, 18 Wendl. <Essi affermano> che degli esseri alcuni sono 'corpi', <sup>[II,58,35]</sup> altri sono 'incorporei'. Dei corpi alcuni sono 'inanimati', altri invece sono 'animati'; alcuni sono 'dotati di ragione', altri sono 'privi di ragione'; alcuni sono 'mortalì', altri sono 'divini'; e che dei corpi mortali, ripartizione valida nel caso dell'uomo, uno è maschio e l'altro è femmina. Degli incorporei alcuni sono perfetti, altri sono imperfetti. Dei perfetti, alcuni sono domande, quesiti, imprecazioni e <sup>[II,59,1]</sup> giuramenti, e tutte le altre differenti specie che sono rubricate nei trattati elementari in argomento. Altri incorporei, a loro volta, sono quelli che i dialettici hanno l'usanza di denominare 'proposizioni'. Delle proposizioni alcune sono semplici, altre sono non semplici. Di quelle non semplici alcune sono proposizioni condizionali, <sup>[II,59,5]</sup> altre sono proposizioni più o meno connesse da particelle causative. Ci sono inoltre proposizioni disgiuntive e altre ancora di modi affini. Ancora, vi sono proposizioni vere, false e dubbie; possibili e impossibili, necessarie e non necessarie, di facile soluzione o aporetiche, e quante sono a queste congeneri. A loro volta, degli incorporei imperfetti sono i cosiddetti predicati, gli attributi accidentali <sup>[II,59,10]</sup> e quante sono suddivisioni contigue minori di queste.

SVF II, 183

[1] Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 63. I predicati sono posizionati tra gli esprimibili ellittici.

[2] VII, 64. Il predicato è ciò che si 'predica' di qualcosa; oppure, come affermano i seguaci di Apollo-doro, una faccenda coordinata ad una o più cose; oppure ancora un esprimibile ellittico coordinato al caso retto <sup>[II,59,15]</sup> per la genesi di una proposizione. Dei predicati, alcuni sono intransitivi: per esempio, 'navigare fra gli scogli'. Alcuni dei predicati sono attivi, altri sono passivi, altri ancora sono né attivi né passivi. Predicati attivi sono quelli coordinati ad uno dei casi obliqui per la genesi di una proposizione: per esempio, 'ascolta', 'vede', 'dialoga'. Predicati passivi sono quelli coordinati e con la desinenza passiva: per esempio, <sup>[II,59,20]</sup> 'sono ascoltato', 'sono visto'. Né attivi né passivi sono i predicati formati in nessuno di questi due modi: per esempio, 'pensa(re)', 'passeggia(re)'. Riflessivi sono, tra i passivi, quei predicati che hanno forma passiva ma esprimono un'operazione attiva: per esempio, 'si taglia i capelli'. Chi si taglia i capelli, infatti, coinvolge se stesso in un'azione. I casi obliqui sono il genitivo, il dativo e l'accusativo.

SVF II, 184

[1] Porfirio, presso Ammonio, 'De interpret.' P. 44, 19 Busse. <sup>[II,59,25]</sup> [*In cui Porfirio riferisce la classificazione ad opera degli Stoici di quelli che, nelle proposizioni, sono definiti predicati*]. Il predicato è ciò che si 'predica' di un nome o di un caso. Come predicato di entrambi, esso è: o perfetto ed autosufficiente, insieme con l'oggetto, per la genesi di una dichiarazione; oppure è ellittico e bisognoso <sup>[II,59,30]</sup> di qualche aggiunta per farne un predicato perfetto. Pertanto, se ciò ch'è predicato di un nome produce una proposizione dichiarativa, gli Stoici lo denominano predicato transitivo; oppure predicato intransitivo-riflessivo (entrambi significano lo stesso predicato) in un caso come quello del 'passeggia': per esempio, 'Socrate passeggia'. Se poi la predicazione è di un caso obliquo, allora essa è dagli Stoici denominata predicato impersonale, come se stesse accanto al predicato intransitivo-riflessivo e fosse un quasi-transitivo. Così accade con l'impersonale 'importa (pentirsi)': per esempio, 'a Socrate importa (pentirsi)'. <sup>[II,59,35]</sup> Infatti, il predicato 'si pente' è un predicato riflessivo, mentre invece lo 'importa (pentirsi)' è un predicato impersonale il quale, se coordinato ad un nome, è incapace di produrre una dichiarativa: per esempio, 'Socrate importa' non è affatto una proposizione dichiarativa; e neppure si mostra capace di coniugazione, come lo 'io passeggio', 'tu passeggi', 'egli passeggia'; né di un cambiamento di forma con i numeri, tant'è che come diciamo: 'a costui importa (pentirsi)', così <sup>[II,59,40]</sup> diciamo anche: 'a costoro importa (pentirsi)'. Inoltre, se il predicato di un nome avesse bisogno dell'aggiunta del caso obliquo di un altro nome per dar luogo ad una dichiarativa, questo <sup>[II,60,1]</sup> si dice sub-predicato; com'è il caso di 'ama' e di 'vuol bene': per esempio, 'Platone ama'. Infatti, l'aggiunta del 'chi': per esempio, 'Dione', rende definita la dichiarazione: 'Platone ama Dione'. Se invece fosse il predicato del caso obliquo ad avere bisogno di essere coordinato ad un altro caso obliquo <sup>[II,60,5]</sup> per dare luogo ad una dichiarativa, si chiama sub-predicato impersonale, com'è il caso di 'importa' nell'esempio: 'A Socrate importa di Alcibiade'. <Gli Stoici> chiamano tutti questi 'verbi'. Siffatto è dunque il lascito dottrinale degli Stoici al riguardo.

[2] Stephanus in Aristot. de interpret. P. 10, 22 Hayd. <sup>[II,60,10]</sup> Nell'enunciato: 'A Socrate importa pentirsi' e anche in: 'A Socrate importa', non è presente il caso retto. Perciò gli Stoici hanno chiamato questi predicati 'impersonali'; mentre gli altri verbi sono da loro designati, a seconda della diatesi che prendono al momento, come predicati intransitivi-riflessivi o anche predicati transitivi. Inoltre, nell'enunciato: 'A Socrate importa', il predicato impersonale corrisponde bene al pensiero; mentre l'enunciato: 'Importa', lascia deficitario il pensiero ed è un sub-predicato impersonale.

[3] <sup>[II,60,15]</sup> Ogni nome che non determina il soggetto in modo palese è un nome verbale, e anche gli Stoici lo chiamano appunto 'verbo'. Sono verbi 'passeggia' e 'scrive', e il primo è un predicato intransitivo, il secondo un predicato transitivo.

SVF II, 185

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 84□ Ed. Bas. Bisogna anche disaminare <sup>[III,60,20]</sup> quando ciò che si mette opera, o ciò che si subisce, è un fatto attivo e quando invece è un fatto passivo. Lì per lì lo 'affliggere' sembra ai più essere un fatto attivo, mentre lo 'essere afflitto' sembra passivo. Ma questo non avviene sempre, com'è invece il caso di chi percuote e di chi è percosso. È fattibile, infatti, che colui che affligge non sempre sia presente: per esempio, il figlio morto, se uno fosse afflitto per questo fatto; ma è fattibile anche non essere afflitto, se la rappresentazione che è fattiva <sup>[II,60,25]</sup> e causativa di ciò non persiste. Ma è anche possibile che, pur cessata l'azione dell'agente, uno sperimenti quel che sperimenta perché persiste in lui una certa disposizione: come accade per un membro che è riscaldato sul fuoco e che sperimenta il riscaldamento anche dopo essere stato ritratto dal fuoco. Il patire ha, infatti, un duplice aspetto: un primo aspetto congiunto al fare dell'agente; e un secondo aspetto, quando sia visto in relazione alla disposizione del paziente. Ma forse anche in questa circostanza vi è stato un connubio con l'agente interno: <sup>[II,60,30]</sup> si tratti di rappresentazione o di fuoco venuto dall'esterno. Nel decretare qualcosa su questi argomenti è dunque bene seguire i fatti e non le parole. Molta è stata l'elaborazione degli Stoici sui temi di questo genere, ma il loro insegnamento e la maggior parte delle loro trattazioni sono andati perduti.

### § 3. Sugli esprimibili completi *Frammenti n. 186-192*

<sup>[III,60,35]</sup> [Sugli argomenti trattati in questo paragrafo, Crisippo ha scritto: 'Sugli imperativi (2 libri)', 'Sulla domanda (2 libri)', 'Sull'interrogazione (4 libri)', 'Compendio sulle proposizioni interrogative dirette e indirette (1 libro)']

SVF II, 186

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 66. <sup>[III,60,40]</sup> Vi è differenza tra proposizione, domanda, interrogazione, imperativo, giuramento, imprecazione, ipotesi, appellativo e similproposizione. Una proposizione <sup>[III,61,1]</sup> è ciò che noi dichiariamo parlando e che è vero o falso. La domanda è un enunciato in sé completo come una proposizione, ma che richiede una risposta: per esempio, 'È giorno?'. La domanda è né vera né falsa; sicché mentre 'È giorno' è una proposizione, lo 'È giorno?' è una domanda. <sup>[III,61,5]</sup> Il quesito è un enunciato al quale non è possibile rispondere in modo simbolico, come nel caso della domanda, con un 'Sì'; ma bisogna dire qualcosa del tipo 'Abita in questo luogo'. Imperativo è un enunciato dicendo il quale noi ingiungiamo qualcosa: per esempio,

'E tu incedi alle correnti dell'Inaco'

<sup>[III,61,10]</sup> Il giuramento [...] <Appellativo> è un enunciato dicendo il quale uno darebbe un appellativo: per esempio,

'Gloriosissimo Atride, Agamennone signore di uomini'

Simil-proposizione è qualcosa simile, per enunciazione, ad una proposizione; ma che per il pleonaso o la pateticità di una sua parte cade al di fuori del genere delle proposizioni: per esempio,

<sup>[II,61,15]</sup> ‘Bello davvero il Partenone!’

oppure

‘Quant’è simile ai figli di Priamo il bifolco!’

C’è anche una forma di espressione dubitativa che è diversa da una proposizione, e pronunciando la quale uno mostrerebbe di essere nell’incertezza:

‘Vita e afflizione sono dunque cose congeneri?’

<sup>[II,61,20]</sup> La domanda, i quesiti e tutto ciò ch’è ad essi simile sono né veri né falsi; le proposizioni, invece, sono o vere o false.

SVF II, 187

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 70. Ora, in generale [...] gli Stoici erano del parere che il vero e il falso esistono negli esprimibili. Essi affermano che ‘esprimibile’ è ciò che si sostanzia secondo una rappresentazione razionale, e che ‘razionale’ è quella rappresentazione <sup>[II,61,25]</sup> nella quale il rappresentato trova un riscontro nella ragione. Essi chiamano alcuni esprimibili ‘ellittici’ ed altri ‘completi’. Lasciando per ora da parte quelli ellittici, essi affermano che vi sono parecchie varietà di esprimibili completi. Infatti, chiamano alcuni di questi esprimibili ‘imperativi’; e sono quelli che noi pronunciamo quando ingiungiamo qualcosa: per esempio,

‘Vieni qui, cara sposa’.

Esprimibili ‘dichiarativi’ sono quelli che pronunciamo quando dichiariamo qualcosa: per esempio, ‘Dione passeggia’. <sup>[II,61,30]</sup> ‘Interrogativi’ quelli che pronunciamo quando cerchiamo di sapere qualcosa: per esempio, ‘Dove abita Dione?’. Alcuni esprimibili sono dagli Stoici chiamati ‘imprecativi’, ossia pronunciando i quali noi imprechiamo:

‘Possa il tuo cervello colare qui per terra come questo vino’.

‘Auspicali’ quelli che pronunciamo quando auspichiamo qualcosa:

‘Zeus padre, che dall’Ida governi, gloriosissimo, massimo, dà la vittoria ad Aiace e concedigli di acquistare la gloria splendente’.

Essi poi designano <sup>[II,61,35]</sup> alcuni degli esprimibili completi col nome di ‘proposizioni’, e sono quelli pronunciando i quali noi diciamo il vero o il falso. Vi sono anche degli esprimibili che sono ‘iperproposizioni’. Per esempio: ‘Il bifolco è simile ai figli di Priamo’ è una proposizione, giacché dicendo una cosa del genere noi stiamo dicendo il vero o il falso. Ma se diciamo: ‘Quant’è simile ai figli di Priamo il bifolco!’ questo non è una proposizione, ma è qualcosa di più di una proposizione. Se si prescinde dal fatto che vi è sufficiente differenza <sup>[II,61,40]</sup> tra i vari esprimibili, gli Stoici affermano che affinché qualcosa sia vero o falso esso deve innanzitutto essere un esprimibile, e poi un esprimibile completo e non, in generale, un esprimibile qualunque, ma una proposizione. Infatti, soltanto a patto di pronunciare una proposizione noi possiamo, come ho accennato prima, dire il vero o il falso.

SVF II, 188

Ammonio 'In Aristot. de interpr.' p. 2, 26 Busse. Gli Stoici chiamano 'proposizione' l'enunciato dichiarativo, 'imprecativo' l'enunciato auspicale, 'appellativo' <sup>[II,61,45]</sup> l'enunciato vocativo. Aggiungono poi a queste, altre cinque forme discorsive; riferendole chiaramente <sup>[II,62,1]</sup> a qualcuna di quelle già enumerate. Essi dicono, infatti, che esiste una proposizione di tipo 'giurativo': per esempio,

'Sappia ora questo la terra';

una proposizione di tipo 'tetrico': per esempio,

'Sia questa una linea retta';

una proposizione di tipo 'ipotetico': per esempio, <sup>[II,62,5]</sup>

'Si supponga che la terra sia al centro della circonferenza descritta dal sole';

che un'altra è una simil-proposizione: per esempio,

'Come lussureggia la fortuna nelle nostre vitel'.

Tutte le proposizioni capaci di accogliere in sé una falsità o una verità si raggrupparebbero però nel tipo 'dichiarativo'. [...] Gli Stoici affermano poi che, oltre a questi, il quinto tipo è quello 'dubitativo': <sup>[II,62,10]</sup> per esempio,

'È qui presente Daos, che cosa mai ci preannuncia?'.

Questo enunciato è evidentemente identico ad una proposizione di tipo interrogativo, salvo che antepone la ragione apparente della domanda.

SVF II, 189

Ammonio 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 2, 3 Wal. Sicché <Aristotele> <sup>[II,62,15]</sup> non discerne là tutti i tipi di enunciato: né quello auspicale, né quello imperativo; né tratta di alcun altro dei cinque tipi secondo i Peripatetici o dei dieci secondo gli Stoici, ma soltanto di quello dichiarativo.

SVF II, 190

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 463. Alla domanda s'accompagna una risposta in forma simbolica; all'interrogazione, invece, una risposta in forma discorsiva.

SVF II, 191

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Top.' p. 539, 17. <sup>[II,62,20]</sup> In quel <libro, Aristotele> disse che non sono domande dialettiche quelle che indagano il 'cos'è' dell'oggetto in questione: queste, i filosofi più moderni usano chiamarle 'interrogazioni'.

SVF II, 192

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 103A Ed. Bas. A parte ciò, essi affermano, queste questioni sono state risolte da tempo nel corso delle spiegazioni del limite <sup>[II,62,25]</sup> che demarca la proposizione, e per cui la 'proposizione' è definita come quell'enunciato che può essere vero o falso. L'enunciato giurativo, infatti, non può essere vero o falso, mentre è verosimile che si possa essere fedeli al giuramento oppure spergiuri. E dunque è impossibile che in essi si dica il vero o il falso, anche se si giurasse su delle verità o delle falsità. L'enunciato 'esclamativo' e quello 'denigratorio', i quali vanno oltre la semplice proposizione per il pleonasma di stupore e di diffamazione che incorporano sono enunciati né veri né falsi, <sup>[II,62,30]</sup> ma simil-veri o simil-falsi. Siano queste le soluzioni provenienti dalla meticolosa precisione degli Stoici.

## § 4. Sulle proposizioni

## Le proposizioni semplici

*Frammenti n. 193-206a*

[Sugli argomenti trattati in questo paragrafo, Crisippo ha scritto: <sup>[II,62,35]</sup> ‘Sulle proposizioni (1 libro)’, ‘Sulle proposizioni determinative, ad Atenodoro (1 libro)’, ‘Sulle proposizioni indefinite, a Dione (3 libri)’, ‘Sulla differenza tra proposizioni indefinite (4 libri)’, ‘Sui possibili, a Clito (4 libri)’, <sup>[II,62,40]</sup> ‘Sugli enunciati definiti secondo il caso in oggetto (1 libro)’]

## SVF II, 193

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 65. La proposizione è ciò ch’è vero o falso, oppure una faccenda completa e asseribile di per se stessa, come afferma Crisippo nelle ‘Definizioni dialettiche’: <sup>[II,63,1]</sup> “La proposizione è ciò ch’è asseribile o negabile di per se stesso: per esempio, ‘È giorno’ o ‘Dione passeggia’”. La proposizione **ἀξίωμα** (*axiōma*) ha preso questo nome perché può essere accettata **ἀξιόσθαι** (*axiōsthai*) oppure rigettata. Infatti, chi dice ‘È giorno’, appare accettare che sia giorno. Se pertanto è giorno, la proposizione <sup>[II,63,5]</sup> proposta è vera; se invece non è giorno, è falsa.

## SVF II, 194

\*Frammenti di Aulo Gellio in latino <sup>[II,63,10]</sup>

## SVF II, 195

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 10. Gli Stoici dicono che <sup>[II,63,15]</sup> alcuni degli oggetti sensibili e di quelli intelligibili sono veri. Veri non direttamente quelli sensibili, ma per riferimento a quegli intelligibili che sono loro connessi. Secondo gli Stoici, infatti, ‘vero’ è ciò che esiste e che corrisponde a qualcosa; mentre ‘falso’ è ciò che non esiste e corrisponde a qualcosa: il che è appunto una proposizione incorporea e dunque un intelligibile.

## SVF II, 196

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,63,20] [II,63,25]</sup>

## SVF II, 197

Stobeo ‘Floril.’ 28, 18 H. Di Crisippo. Crisippo soleva affermare che vi è differenza tra il giurare il vero e il rimanere fedeli al giuramento, così come tra lo spergiurare e il giurare il falso. Infatti chi giura, in occasione del giuramento in ogni caso giura <sup>[II,63,30]</sup> o il vero o il falso; e ciò ch’è da lui giurato, dal momento che si tratta di una proposizione, è o vero o falso. Chi giura, però, nel momento in cui giura non è affatto spergiuro o infedele al giuramento che fa, poiché non è ancora venuto il tempo al quale i giuramenti facevano riferimento. Allo stesso modo in cui si dice che uno è fedele ai patti oppure che non sta ai patti, non quando li stipula <sup>[II,63,35]</sup> ma quando vengono i tempi stipulati negli accordi; così pure si dirà che uno rimane fedele al giuramento oppure che è spergiuro quando siano venuti i tempi che egli convenne per la realizzazione di quanto aveva giurato.

## SVF II, 198

Simplicio ‘In Aristot. Categ.’ f. 103B Ed. Bas. Circa le proposizioni contraddittorie riferite al futuro, gli Stoici fanno le stesse valutazioni <sup>[II,63,40]</sup> che fanno per le altre. Infatti, ciò che vale per le proposizioni contrapposte in relazione al presente e in relazione al passato, <sup>[II,64,1]</sup> vale anche per quelle che si riferiscono al futuro e per le loro parti. Infatti, vero è il ‘sarà’ oppure il ‘non sarà’; se bisogna appunto che il futuro sia falso o vero. Gli eventi futuri sono pertanto definiti secondo gli stessi criteri. Se domani ci sa-

rà una battaglia navale, dire adesso che ci sarà è dire il vero. Se invece non ci sarà, dire adesso che ci sarà è dire il falso; <sup>[II,64,5]</sup> giacché essa domani ci sarà o non ci sarà, e dunque una delle cose sarà o vera o falsa.

SVF II, 199

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 79. Bisogna a questo punto dire che <gli Stoici> vogliono che la proposizione in sé completa sia un composto: per esempio, la proposizione 'È giorno' consta di 'giorno' e di 'è'.

SVF II, 200

Proclo 'In Euclidem' p. 193 Friedlein. Gli Stoici <sup>[II,64,10]</sup> sono soliti designare ogni enunciato semplice come 'proposizione dichiarativa'; e qualora scrivano dei trattati tecnici di dialettica 'Sulle proposizioni' è perché vogliono che ciò sia manifesto fin dai titoli.

SVF II, 201

[1] Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 75. Plausibile è quella proposizione che ci conduce ad un assenso: per esempio, 'Se una ha partorito qualcosa, <sup>[II,64,15]</sup> ne è la madre'. Tuttavia ciò è falso, giacché la gallina non è la madre di un uovo. Inoltre alcune proposizioni sono possibili e altre impossibili; alcune sono necessarie e altre non necessarie. Possibile è la proposizione che accoglie in sé la possibilità di essere vera poiché le condizioni esterne non si oppongono a che sia vera: per esempio, 'Diocle è vivo'. Impossibile è la proposizione che non accoglie in sé la possibilità di essere vera: per esempio, 'La terra spicca dei voli'. Necessaria è la proposizione <sup>[II,64,20]</sup> che è vera e che non accoglie in sé la possibilità di essere falsa, oppure quella che accoglie in sé questa possibilità ma è tale che le condizioni esteriori si oppongono a che essa sia falsa: per esempio, 'La virtù giova'. Non necessaria è la proposizione che è capace di essere o vera o falsa poiché le condizioni esteriori non oppongono alcuna contrarietà: per esempio, 'Dione passeggia'. Ragionevole è la proposizione che possiede le maggiori risorse per essere vera: per esempio, 'Domani <sup>[II,64,25]</sup> sarò vivo'. Tra le proposizioni vi sono anche altre differenze, equivocità e reversibilità da vere a false, circa le quali parliamo ora estesamente.

[2] \*Frammenti di Boezio in latino <sup>[II,64,30]</sup> <sup>[II,64,35]</sup>

SVF II, 202

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1055d. Il suo discorso <sup>[II,64,40]</sup> sui 'possibili' non è, in certo modo, in contraddizione con il suo discorso sul 'destino'? Infatti, se il possibile non equivale, come voleva invece Diodoro, a ciò ch'è o sarà vero bensì a tutto ciò che accoglie in sé la possibilità di diventare vero anche se non lo diventerà, saranno possibili molte cose che non sono scritte nel destino. Pertanto o il destino perde la sua forza invincibile, ineluttabile, <sup>[II,65,1]</sup> che ha il sopravvento su tutto; oppure, se il destino è tal quale Crisippo è del parere che sia, ciò che accoglie in se la possibilità di diventare vero perterrà spesso all'impossibile.

SVF II, 202a

[1] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 177, 25 Wal. <sup>[II,65,5]</sup> Quando Crisippo afferma che nulla impedisce che un impossibile segua ad un possibile, nulla dice contro la suddetta dimostrazione di Aristotele, ma prova, attraverso degli esempi messi insieme in modo insano, a mostrare che la faccenda non sta in quei termini. Afferma, infatti, che nell'enunciato ipotetico 'Se Dione è morto, costui è morto', vero se si indica a dito Dione, <sup>[II,65,10]</sup> il primo enunciato: 'Dione è morto', è un possibile, giacché è possibile che un giorno diventi vero che Dione è morto; ma che allora 'costui è morto' è un impossibile, perché morendo Dione perde ogni significato la proposizione 'costui è morto', non essendoci più l'oggetto dell'indicazione a dito, giacché l'indicazione è possibile solo per un vivente e finché è in vita. Se dunque egli non è morto il 'costui' è ancora <sup>[II,65,15]</sup> un possibile; ma quando Dione non esiste più così da potersi dire di lui 'costui è morto', il 'costui è morto' è un impossibile. Sarebbe non impossibile se in qualche tempo successivo, dopo la morte di Dione, che la prima parte dell'enunciato ipotetico intendeva vivente e sul quale si predicava il 'costui è morto', si potesse di nuovo predicare il 'costui'. <sup>[II,65,20]</sup> Ma

poiché ciò non è possibile, il ‘costui è morto’ sarebbe un impossibile. Crisippo cita poi un esempio simile: ‘Se è notte, questa non è il giorno’, se si indica il giorno. Infatti, anche in questo enunciato ipotetico, che è vero, secondo lui ad un antecedente possibile segue un conseguente impossibile.

[2] Ammonio ‘In Aristot. Analyt. pr.’ p. 50, 13 Wal. <sup>[II,65,25]</sup> ‘Questo’ è un dimostrativo che significa qualcosa di esistente, mentre il morire è un non esistente e l’esistente è impossibile che non sia. Pertanto dire che ‘questo è morto’ è un impossibile.

SVF II, 202b

Proclo ‘In Platonis Parmen.’ Vol. IV, p. 103 Cousin. <sup>[II,65,30]</sup> A proposito dell’indagine su questioni tanto rilevanti, se qualcuno portasse il discorso sulle fanfaronate degli Stoici, ricercando se ad un possibile può seguire un impossibile col mettere di mezzo il ‘Se Dione è morto’, e dunque volesse far menzione di siffatte aporie, è facile che ne incontri di quelle validamente indagate dai Peripatetici.

SVF II, 203

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 68. <sup>[II,65,35]</sup> Delle proposizioni, alcune sono semplici mentre altre sono non semplici, come affermano i seguaci di Crisippo, di Archedemo, di Atenodoro, di Antipatro e di Crini. Semplici sono quelle che consistono di una proposizione univoca: <sup>[II,66,1]</sup> per esempio, ‘È giorno’. Non semplici sono gli enunciati che consistono di una proposizione equivoca o di più proposizioni. Di un’unica proposizione equivoca: per esempio, ‘Se è giorno’. Di più proposizioni: per esempio, ‘Se è giorno, c’è luce’.

SVF II, 204

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 69. <sup>[II,66,5]</sup> Tra le proposizioni semplici ci sono la proposizione negativa, la negante, la privativa, la predicativa, la determinativa e l’indefinita. [...] Proposizione negativa è, per esempio, ‘Non è giorno’. Una specie di negativa è la proposizione ipernegativa. L’ipernegativa è la negazione di una negazione: per esempio, ‘Non è <sup>[II,66,10]</sup> non giorno’. Ciò dispone che ‘È giorno’. Negante è la proposizione che consiste di un termine negante e di un predicato: per esempio, ‘Nessuno passeggia’. Privativa è quella che consiste di un termine privativo e di una proposizione secondo il possibile: per esempio, ‘Costui è inumano’. Predicativa è quella che consiste di un soggetto in caso retto e di un predicato: per esempio, ‘Dione passeggia’. Determinativa <sup>[II,66,15]</sup> è quella che consiste di un dimostrativo in caso retto e di un predicato: per esempio, ‘Costui passeggia’. Indefinita è quella che consiste di uno o più termini indefiniti e di un predicato: per esempio, ‘Qualcuno passeggia’, ‘Quello si muove’.

SVF II, 204a

\*Frammento di Apuleio in latino <sup>[II,66,20]</sup> <sup>[II,66,25]</sup>

SVF II, 205

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 93. La prima e principale differenza tra le proposizioni che i dialettici enunciano è quella per cui alcune di esse sono <sup>[II,66,30]</sup> semplici ed altre invece non semplici. Semplici sono quelle che consistono né di una proposizione ripetuta due volte né di proposizioni che differiscono tra di loro per via di una o più congiunzioni.

[2] VIII, 94. Si dicono proposizioni semplici poiché non consistono di proposizioni ma di altri elementi.

[3] VIII, 95. Non semplici sono le proposizioni, per dir così, doppie; e tutte quelle che consistono di una proposizione presa due volte o di proposizioni differenti per via di <sup>[II,66,35]</sup> una o più congiunzioni: per esempio, ‘Se è giorno, è giorno’; ‘Se è notte, è buio’; ‘Esistono sia il giorno che la luce’; ‘O è giorno o è notte’.

[4] VIII, 96. Delle proposizioni semplici alcune sono ‘definite’, altre sono ‘indefinite’, altre ancora sono ‘intermedie’. Definite sono le proposizioni enunciate con l’indicazione a dito di qualcosa: per esempio, ‘Costui passeggia’, <sup>[II,66,40]</sup> ‘Costui è seduto’; giacché così dicendo io indico a dito qualche uomo in particolare. Indefinite sono, <sup>[II,67,1]</sup> secondo loro, le proposizioni nelle quali l’elemento dominante è un termine indefinito: per esempio, ‘Qualcuno è seduto’. Intermedie sono le proposizioni del genere ‘Un uomo

è seduto' oppure 'Socrate passeggia'. La proposizione 'Qualcuno passeggia' è indefinita perché non risulta definito un passeggiatore in particolare e può essere enunciata in riferimento comune a ciascuno di essi. <sup>[II,67,5]</sup> 'Costui è seduto' è invece una proposizione definita, dal momento che è definita la persona che viene indicata a dito. La proposizione 'Socrate è seduto' esiste come proposizione intermedia allorché non è indefinita, poiché è specificamente definito il soggetto; e neppure è definita, poiché viene enunciata senza l'indicazione a dito del soggetto. Essa sembra pertanto esistere come proposizione intermedia tra le altre due forme, quella indefinita e quella definita. I dialettici affermano poi che la proposizione indefinita diventa vera [...] qualora la proposizione definita corrispondente <sup>[II,67,10]</sup> si trovi ad essere vera.

[5] VIII, 100. E questa proposizione definita 'Costui è seduto' oppure 'Costui passeggia', i dialettici affermano che esiste come vera qualora al soggetto su cui cade l'indicazione a dito sia successo ciò che afferma il predicato: per esempio, 'l'essere seduto' o il 'passeggiare'.

SVF II, 206

Alessandro d'Afrodizia presso Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 1299, 35 Diels. <sup>[II,67,15]</sup> Prendendo impulso da questi ragionamenti, afferma Alessandro, è possibile mostrare che quelle che per gli Stoici sono proposizioni e che alcuni chiamano 'equivoche a contorno non circoscritto', non sono tali. Si tratta di proposizioni di questo genere: 'Se Dione vive, Dione vivrà'. Se pur questo enunciato è vero adesso, poiché comincia con una proposizione vera <sup>[II,67,20]</sup> 'Dione vive' e finisce con una proposizione vera 'Dione vivrà'; potrà comunque esserci un tempo in cui, pur essendo vera la premessa minore 'ma Dione vive', il sillogismo ipotetico diventerà falso. Ciò accadrà quando, pur essendo ancora vero che 'Dione vive', non sarà più vero anche il 'vivrà'. E ciò non essendo più vero, tutto il sillogismo ipotetico diventerebbe equivoco e falso. Infatti, non sempre quando è vero il 'vive' <sup>[II,67,25]</sup> è vero anche il 'vivrà', poiché altrimenti Dione sarebbe immortale. In sede di definizione non è però possibile dire quando non sarà più vero che, se si vive, vale anche che 'si vivrà'. Perciò essi dicono che l'equivocità di siffatte proposizioni diventerà tale in un tempo indefinito e non circoscritto.

SVF II, 206a

Dionigi di Alicarnasso 'De compos. verb.' p. 31 Re. Io <sup>[II,67,30]</sup> dunque, allorché vagliai il modo di comporre un'opera su questo soggetto, feci delle ricerche per appurare se qualcosa al riguardo era stato detto dai miei predecessori e soprattutto dai filosofi Stoici, ben sapendo che l'ambito dell'espressione linguistica era stato oggetto di non poca preoccupazione da parte di quegli uomini. Bisogna, infatti, testimoniare a loro favore questa verità. Ma poiché da nessuna parte e ad opera di nessuno degli autori degni di questo nome io trovavo alcunché né molto <sup>[II,67,35]</sup> né poco raccolto in vista di quella trattazione che io avevo prescelto di comporre; e dal momento che Crisippo ci ha lasciato due trattati dal titolo 'Sulla sintassi delle parti del discorso', i quali non contengono una teoria della retorica ma della dialettica - come fanno coloro che hanno letto i libri - e concernono la sintassi delle proposizioni, le proposizioni vere e false, possibili e <sup>[II,67,40]</sup> impossibili, fattibili, equivoche, ambigue <sup>[II,68,1]</sup> ed altri modi del genere i quali non conferiscono aiuto né giovamento alcuno ai discorsi politici, e dunque si tratta di materiale non raccolto in vista di quel piacere e di quella bellezza dell'esposizione linguistica che la composizione deve avere per bersaglio, io mi distornai dalla trattazione di questo soggetto.

<sup>[II,68,5]</sup> § 5. Sulle proposizioni non semplici  
Frammenti n. 207-220

[Dei libri di Crisippo sono qui pertinenti i seguenti: 'Sulle proposizioni non semplici (1 libro)', 'Sul periodo copulativamente coordinato, ad Atenade (2 libri)', 'Sul vero periodo disgiuntivo, a Gorgippide (1 libro)', <sup>[II,68,10]</sup> 'Sul vero periodo ipotetico, a Gorgippide (4 libri)', 'Contributo sulle proposizioni consecutive (1 libro)']

## SVF II, 207

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 71. Delle proposizioni non semplici, come affermano Crisippo nelle ‘Definizioni dialettiche’ e Diogene nella sua opera ‘L’arte della dialettica’, la proposizione ipotetica <sup>[II,68,15]</sup> è quella che sussiste per la presenza della congiunzione ipotetica ‘se’. Questa congiunzione preannuncia che al primo enunciato ne segue un secondo: per esempio, ‘se è giorno, c’è luce’. [In un enunciato che consta di una proposizione iniziale e di una finale, la proposizione causale-temporale, come afferma Crini nella sua ‘Arte dialettica’, è quella introdotta dalla congiunzione ‘poiché’: per esempio, ‘Poiché è giorno, c’è luce’. La congiunzione preannuncia che alla prima proposizione segue la seconda e che la prima regge la seconda.] La proposizione copulativamente coordinata è quella coordinata da congiunzioni copulative: per esempio, ‘Ed <sup>[II,68,20]</sup> è giorno e c’è luce’. La proposizione disgiuntiva è quella disgiunta dalla congiunzione disgiuntiva ‘o’: per esempio, ‘O è giorno o è notte’. Questa congiunzione preannuncia che una delle due proposizioni è falsa. La proposizione causale-formale è quella composta mediante la congiunzione ‘perché’: per esempio, ‘Perché è giorno, c’è luce’. Infatti, è quasi come se <sup>[II,68,25]</sup> la prima proposizione fosse causa della seconda. La proposizione chiarificativa di maggioranza è quella composta dalla congiunzione chiarificativa di maggioranza ‘più’ e dal ‘che’ posizionato in mezzo alle proposizioni: per esempio, ‘È più giorno che notte’. La proposizione chiarificativa di minoranza è la proposizione opposta alla precedente: per esempio, ‘È meno notte che <sup>[II,68,30]</sup> giorno’.

## SVF II, 208

Galeno ‘Introd. dialect.’ 4, p. 10, 13 Kalb. Se ci esprimessimo a voce su fatti diversi i quali hanno tra di loro né consequenzialità né contraddizione negativa, chiameremo una tale proposizione copulativamente coordinata: come nel caso dell’enunciato ‘Dione passeggia e Teone dialoga’. <sup>[II,68,35]</sup> Non avendo questi fatti contraddizione né consequenzialità alcuna tra di loro, la loro relazione è linguisticamente interpretata da una copula. <sup>[II,69,1]</sup> Perciò qualora noi li denegassimo, affermeremo che quell’enunciato è: o una copulazione negativa, oppure un periodo copulativamente coordinato in modo negativo; non facendo alcuna differenza in questo caso il chiamare l’enunciato copulativamente congiunto negativo oppure a copulazione negativa. Ma i seguaci di Crisippo, anche <sup>[II,69,5]</sup> qui facendo più attenzione alle parole che ai fatti, chiamano proposizioni copulativamente coordinate tutte le proposizioni che sussistono come tali grazie alla presenza di quelle che sono chiamate congiunzioni copulative, sia che esse implicino contraddizione o consequenzialità. Ciò significa che nei casi in cui ne va di mezzo la precisione dell’insegnamento, essi utilizzano i nomi con trascuratezza; e invece nei casi in cui nulla di differente le espressioni significano, essi legiferano <sup>[II,69,10]</sup> sull’esistenza di significati peculiari....

## SVF II, 209

Dexippo ‘In Aristot. categ.’ p. 22, 18 Busse. Noi affermiamo che quanti dicono che l’unica copulazione <vera> è l’espressione verbale mediante congiunzione copulativa, sono seguaci degli Stoici. Aristotele invece, più antico di essi, adottava le consuetudini dei più anziani, i quali solevano designare col nome di copula la congiunzione <sup>[II,69,15]</sup> della maggior parte degli elementi del discorso.

## SVF II, 210

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1047c. Ma proprio <Crisippo> afferma che il numero di combinazioni ottenibile mediante dieci proposizioni oltrepassa il milione, senza peraltro avere fatto al riguardo accurate ricerche personali né riferendo informazioni vere di esperti. [...] Tutti i matematici <sup>[II,69,20]</sup> contestano Crisippo; e tra di essi vi è Ipparco, il quale dimostra che il suo errore di conteggio è stragrande, se appunto la proposizione affermativa produce centotremilaquattrocentonove combinazioni di proposizioni copulativamente coordinate, e la proposizione negativa ne produce a sua volta trecentodiecimilanovecentocinquantadue. <sup>[II,69,25]</sup>

## SVF II, 211

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 124. Sarà ora opportuno andare oltre questi discorsi e passare all’esame delle proposizioni copulativamente coordinate, delle proposizioni disgiuntive e insieme

all'esame delle restanti forme di proposizioni non semplici. [...] ...qualora essi dicano che è sano quel periodo copulativamente coordinato che contiene tutte proposizioni vere: per esempio, 'È giorno e c'è luce'; <sup>[II,69,30]</sup> mentre è falso quello che contiene una proposizione falsa....

[2] 128. Ma come nella vita, essi affermano, un manto che sia sano nella maggioranza delle sue parti e strappato soltanto in piccola parte noi non lo diciamo sano, guardando alla maggioranza delle sue parti sane, bensì strappato, guardando alla piccola parte strappata; così nel caso della proposizione copulativamente coordinata, quand'anche una sola di esse sia falsa e le altre siano in maggioranza vere, <sup>[II,69,35]</sup> l'intero enunciato sarà detto falso per la presenza di quel solo membro falso.

SVF II, 212

Galeno 'De simplic. medicam.' II, 16, Vol. XI, p. 499 K. La premessa ipotetica, che i seguaci di Crisippo denominano proposizione condizionale....

SVF II, 213

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[III,69,40]</sup> <sup>[II,70,1]</sup> <sup>[II,70,5]</sup>

SVF II, 214

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 88. Ma gli Stoici non sono in grado di porci davanti il contrapposto. [...] Essi affermano che "Sono proposizioni contrapposte quelle in cui una eccede l'altra per la presenza di una negazione: per esempio, 'È giorno' e 'Non è giorno'. La proposizione 'Non è giorno' eccede, infatti, la proposizione 'È giorno' per la presenza <sup>[II,70,10]</sup> della negazione 'non' e per questo motivo è il contrapposto dell'altra". Ma se questo è il contrapposto, allora saranno contrapposte anche le proposizioni 'È giorno e c'è luce' e 'È giorno e non c'è luce', giacché la proposizione 'È giorno e non c'è luce' eccede la proposizione 'È giorno e c'è luce' per una negazione. Secondo loro, invece, queste due proposizioni non sono contrapposte. <sup>[II,70,15]</sup> Ma allora non sono più contrapposte due proposizioni delle quali una eccede l'altra per la presenza di una negazione. Si invece, essi affermano; ma sono contrapposte con questa condizione aggiunta: ossia che la negazione sia posizionata all'inizio dell'enunciato, giacché in questo modo essa domina l'intera proposizione. Nel caso di 'È giorno e non c'è luce' la negazione nega soltanto una parte del tutto e non domina in modo da negare l'intera proposizione.

SVF II, 215

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 73. <sup>[II,70,20]</sup> Inoltre, alcune proposizioni si contrappongono una all'altra come sono contrapposte verità e falsità, essendo una la negazione dell'altra: per esempio, 'È giorno' e 'Non è giorno'. Pertanto, è vero quel periodo ipotetico in cui la proposizione che è il contrapposto dell'apodosi contraddice la protasi. Prendiamo come esempio il periodo ipotetico 'Se è giorno, c'è luce'. Questo periodo ipotetico è vero <sup>[II,70,25]</sup> giacché la proposizione 'Non c'è luce', la quale è il contrapposto dell'apodosi, contraddice la protasi 'È giorno'. È falso quel periodo ipotetico in cui la proposizione che è il contrapposto dell'apodosi non contraddice la protasi: per esempio, 'Se è giorno, Dione passeggia'. Infatti la proposizione 'Dione non passeggia' non contraddice la proposizione 'È giorno'. [Enunciato causale-temporale vero è quello che comincia con una proposizione vera e conclude in modo conseguente: per esempio, 'Poiché è giorno, c'è il sole sulla terra'. Enunciato causale-temporale falso è invece quello che comincia con una proposizione falsa oppure che conclude in modo inconsequente: per esempio, 'Poiché è notte, Dione passeggia' qualora ciò sia detto mentre è pieno giorno.] Enunciato causale-formale vero <sup>[II,70,30]</sup> è quello che comincia con una premessa vera e conclude in modo conseguente, essendo chiaro che la premessa non consegue a sua volta dalla conclusione: per esempio, 'Perché è giorno, c'è luce'. Infatti, alla proposizione 'È giorno', consegue l'altra 'C'è luce'; ma alla proposizione 'C'è luce' non consegue l'altra 'È giorno'. Enunciato causale-formale falso è quello che o comincia con una premessa falsa, oppure ha una conclusione inconsequente, oppure ha la premessa inconsequente alla conclusione: <sup>[II,70,35]</sup> per esempio, 'Perché è notte, Dione passeggia'.

SVF II, 216

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 108. Sono proposizioni non semplici quelle che consistono di una proposizione equivoca o di proposizioni differenti nelle quali sono preminenti una o più congiunzioni. Tra queste, si prenda al momento in considerazione il cosiddetto periodo ipotetico. Esso <sup>[II,70,40]</sup> consiste di una proposizione equivoca o di proposizioni differenti introdotte dalla congiunzione 'se' oppure 'se davvero'. Per esempio, il periodo ipotetico di questo genere 'Se è giorno, è giorno' è costituito da una proposizione equivoca e dalla congiunzione 'se'. <sup>[II,71,1]</sup> Da proposizioni differenti e dalla congiunzione 'se davvero' è invece costituito il seguente periodo ipotetico: 'Se è giorno, c'è luce'. Delle proposizioni del periodo ipotetico, la proposizione posizionata subito dopo la congiunzione 'se' o 'se davvero' si chiama 'protasi' o prima e quella che conclude si chiama 'apodosi' o seconda, anche se l'intero periodo ipotetico <sup>[II,71,5]</sup> è enunciato in ordine invertito, per esempio, così: 'C'è luce, se davvero è giorno'. Anche in questo caso, infatti, si chiama apodosi la proposizione che conclude ossia 'C'è luce', benché essa sia enunciata per prima; mentre resta protasi, seppure detta per seconda, la proposizione 'È giorno', in quanto essa è posizionata subito dopo la congiunzione 'se davvero'. La composizione del periodo ipotetico è pertanto tale, per dirlo alla spiccia, che in esso appare preannunciarsi <sup>[II,71,10]</sup> che l'apodosi consegue alla protasi e che se è vera la protasi, lo sarà anche l'apodosi. Laonde quando sia salvaguardato tale preannuncio e l'apodosi sia realmente conseguente alla protasi, il periodo ipotetico diventa vero; mentre se tale preannuncio non è salvaguardato esso diventa falso.

SVF II, 217

[1] Galeno 'Introd. dialect.' 3, p. 8, 11 Kalb. <sup>[II,71,15]</sup> Siccome, qualora qualcosa è non-questo, noi pensiamo che sia quest'altro: per esempio, dicendo che è non-notte intendiamo dire che è giorno; [...] da parte di alcuni filosofi più recenti questa è denominata proposizione 'disgiuntiva'; proprio come è da essi denominata 'ipotetica' l'altra forma, quella delle premesse ipotetiche, che noi dicevamo essere la forma a continuità logica diretta (qualora <sup>[II,71,20]</sup> ci si fidi che qualcosa esiste grazie all'esistenza di qualcos'altro o per continuità diretta con esso). Il termine 'disgiuntive' è il più appropriato per indicare queste proposizioni (che sono evidentemente quelle che noi dicevamo denominarsi premesse diairetiche) le quali sono introdotte dalla congiunzione 'o' (non fa differenza alcuna usare il monosillabo 'o' oppure il bisillabo [in lingua greca] 'oppure'). Invece è più appropriato il termine di 'proposizione ipotetica' per quella introdotta dalla congiunzione 'se' oppure 'se davvero' (giacché anche queste due congiunzioni significano la stessa cosa). Perciò <sup>[II,71,25]</sup> un enunciato di questo genere: 'Se è giorno, c'è il sole sulla terra', è denominato dai filosofi più recenti 'proposizione ipotetica'. [...] Ed enunciati del genere: 'O è giorno o è notte' sono denominati dai filosofi più recenti 'proposizioni disgiuntive'.

[2] 14, p. 32, 13 Kalb. Gli Stoici chiamano 'proposizioni ipotetiche' <sup>[II,71,30]</sup> le premesse a continuità logica diretta e 'proposizioni disgiuntive' le premesse diairetiche, e sono d'accordo sull'esistenza di due sillogismi in relazione con la proposizione ipotetica e di due sillogismi in relazione con la proposizione disgiuntiva. [...] Il terzo ragionamento anapodittico, stando ai seguaci di Crisippo, ha una combinazione di proposizioni negative per premessa maggiore, una delle proposizioni così combinate per premessa minore <sup>[II,71,35]</sup> e il contrapposto della proposizione rimanente per conclusione....

[3] 'Epimerismi Homer.' Anecd. Oxon. I, p. 188 Cramer. La congiunzione 'o', con lo spirito dolce e l'accento acuto [in lingua greca] ha tre significati: disgiuntivo, subdisgiuntivo e chiarificatore. [...] In cosa differiscono l'uno dall'altro? L' 'o' disgiuntivo sceglie uno soltanto di due oggetti alternativi ed elimina l'altro. <sup>[II,71,40]</sup> 'O è giorno o è notte (c'è uno solo dei due, non possono esserci entrambi). [...] L' 'o' para(sub?)disgiuntivo può invece assumere entrambi gli oggetti, come quando diciamo: 'Chi si curva sul remo o lo tira a sé o lo spinge lontano da sé' (egli fa, infatti, <sup>[II,72,1]</sup> entrambe le cose). [...] L' 'o' chiarificatore, che gli Stoici chiamano contestativo, lo capirai così: 'Voglio che il popolo sia salvo o perisca', dove l' 'o' significa 'piuttosto che'. Queste sono parole per consuetudine attribuite ad Agamennone.

SVF II, 218

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,72,5] [II,72,10] [II,72,15]</sup>

SVF II, 219

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,72,20]</sup>

SVF II, 220

Galeno 'Introd. dialect.' 5, p. 12, 3 Kalb. Può darsi che in talune proposizioni le congiunzioni disgiuntive siano numerose o tutte, non soltanto una; ma è comunque necessario che ve ne sia almeno una. Taluni denominano siffatta proposizione 'paradisgiuntiva', <sup>[II,72,25]</sup> poiché vi è soltanto una vera disgiuntiva, sia che l'enunciato risulti constare di due o di numerose proposizioni semplici.

§ 6. Sul segno  
*Frammenti n. 221-223*

SVF II, 221

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 244. Bisognerà forse farsi brevemente un concetto del punto di vista che ha il loro beneplacito e secondo il quale essi vogliono che il 'segno' sia una proposizione <sup>[II,72,30]</sup> e pertanto un intelligibile. Delineando quindi il loro punto di vista, essi affermano che il segno è la protasi di un sano periodo ipotetico, atta a disvelare l'apodosi conseguente. Affermano pure che i criteri di determinazione di un sano periodo ipotetico sono molti e diversi, e che quello che sarà esplicito qui [...] è uno dei tanti. Ogni periodo ipotetico o comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi vera, o comincia con una protasi falsa e conclude <sup>[II,72,35]</sup> in un'apodosi falsa, o comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi falsa, o comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi vera. Pertanto il periodo ipotetico 'Se ci sono dei, il cosmo è governato dalla Prònoia di dei', comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi vera. Il periodo ipotetico 'Se la terra vola, la terra ha le ali', comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi falsa. Il periodo ipotetico 'Se la terra vola, la terra esiste', comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi vera. Il periodo ipotetico 'Se costui si muove, costui cammina', comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi falsa, <sup>[II,72,40]</sup> giacché costui si muove ma non sta camminando. Mentre sono dunque quattro i tipi di connubio di protasi ed apodosi del periodo ipotetico, [...] essi affermano che il periodo ipotetico è vero soltanto nei primi tre modi, [...] mentre è falso <sup>[II,73,1]</sup> in uno solo dei modi: ossia quando comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi falsa. Se così stanno le cose bisogna ricercare il segno non in questo periodo ipotetico viziato ma in quello sano, giacché si è detto che il segno è la protasi di un sano periodo ipotetico. Ma poiché il periodo ipotetico sano non è uno soltanto ma sono tre, <sup>[II,73,5]</sup> cioè quello che comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi vera, quello che comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi falsa e quello che comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi vera, bisogna analizzare se mai ricercare il segno in tutti e tre i periodi ipotetici sani oppure in quali o in quale. Se dunque il segno deve essere vero ed evidenziatore del vero, esso non se ne starà nascosto sotto il periodo ipotetico che comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi falsa, né sotto quello che comincia con una protasi falsa e conclude in un'apodosi vera. <sup>[II,73,10]</sup> Resta l'unica possibilità che esso si trovi nel periodo ipotetico che comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi vera, come se il segno esistesse lì e ciò ch'è da esso segnalato fosse tenuto a coesistergli. Quindi, qualora si dica che il segno è la protasi di un periodo ipotetico sano, bisognerà intendere soltanto la protasi di quel periodo ipotetico che comincia con un enunciato vero e conclude in un enunciato vero. <sup>[II,73,15]</sup> Tuttavia, non una qualunque protasi di un periodo ipotetico che comincia con un enunciato vero e conclude in un enunciato vero è un segno. Il segno deve infatti anche avere natura di disvelatore dell'apodosi; quale esso ha, per esempio, nei periodi ipotetici di questo genere: 'Se questa femmina ha latte nelle mammelle, questa femmina è stata gravida' e 'Se costui <sup>[II,73,20]</sup> ha sputato della cartilagine bronchiale, costui ha una piaga in un polmone'. Questo periodo ipotetico è sano, poiché comincia con un enunciato vero e conclude in un enunciato vero; ed inoltre il primo enunciato è disvelatore del secondo, al punto che gettando uno sguardo sul primo abbiamo l'apprensione di quest'ultimo. Il segno, inoltre, deve essere segno presente di una realtà presente. Ma taluni <sup>[II,73,25]</sup> s'ingannano e vogliono che il segno presente sia disvelatore di una realtà passata, come nel caso di: 'Se costui ha una cicatrice, costui ha avuto una piaga'. Il 'se costui ha una cicatrice', infatti, è una realtà presente che appare visibile; mentre lo 'ha avuto una piaga' è una

realtà passata, perché la piaga non c'è più. Certuni vogliono che il segno presente sia disvelatore di una realtà futura, come quella inclusa in un periodo ipotetico di questo genere: 'Se costui è stato ferito al cuore, costui morirà'. La ferita al cuore, <sup>[II,73,30]</sup> essi affermano, c'è già e la morte è futura. Quelli che dicono una cosa del genere ignorano che il tempo trascorso e quello futuro sono realtà diverse, mentre invece il segno e ciò che dal segno è significato è, anche in questi casi, una realtà presente. Nel primo caso [...] la piaga c'è già stata ed è scomparsa, mentre la proposizione 'costui ha avuto una piaga' è esistente nel presente, essendo pronunciata ora su qualcosa avvenuto nel passato. Nel caso di 'Se costui è stato ferito <sup>[II,73,35]</sup> al cuore, costui morirà', la morte è un evento futuro, mentre 'costui morirà' è una proposizione pronunciata nel presente circa un evento futuro che è vero già fin da ora. Sicché, per concludere, il segno è una proposizione che è la protasi di quel sano periodo ipotetico che comincia con una protasi vera e conclude in un'apodosi vera, che è disvelatrice dell'apodosi e che è in ogni caso segno presente di un fatto presente. <sup>[II,73,40]</sup> Una volta illustrate queste argomentazioni secondo le loro regole dell'arte logica....

#### SVF II, 222

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 177. Alcuni concepiscono il segno come qualcosa di natura sensibile, altri come un intelligibile. Epicuro e i suoi scolarchi dissero che il segno è un sensibile; gli Stoici, invece, <sup>[II,73,45]</sup> che è un intelligibile.

#### SVF II, 223

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 275. <sup>[II,74,1]</sup> Davanti a ciascuna di queste obiezioni dialetticamente argomentate i Dogmatici restano con la museruola alla bocca e, cercando di strutturare argomenti opposti, affermano che l'uomo differisce dagli animali bruti non per la ragione come discorso verbalmente proferito (giacché anche <sup>[II,74,5]</sup> i corvi, i pappagalli e le gazze proferiscono voci articolate) ma per il discorso mentale, e non soltanto per la semplice rappresentazione (giacché anche quegli animali si fanno delle rappresentazioni) ma per la rappresentazione traslatoria e sintetica. Avendo perciò l'uomo il concetto di conformità, grazie ad esso subito ha intellesione del 'segno'. Infatti, proprio il segno è qualcosa del genere 'Se questo, allora questo'; e l'esistenza del segno s'accompagna alla natura <sup>[II,74,10]</sup> strutturale dell'uomo. È pure concordemente ammesso che la dimostrazione appartiene al genere del segno. Essendo, infatti, rivelativa della conclusione, la sua combinazione attraverso gli assunti sarà segno dell'esistenza di una conclusione. Si prenda per esempio, il caso di questa dimostrazione: 'Se c'è movimento, c'è vuoto; ma c'è movimento, dunque c'è vuoto'. Il periodo copulativamente coordinato 'Se c'è movimento, c'è vuoto <sup>[II,74,15]</sup> e c'è movimento', il quale risulta dalla coordinazione attraverso la copula 'e' della premessa maggiore e della premessa minore del sillogismo, è subito anche segno della conclusione 'c'è vuoto'. Pertanto essi affermano che i discorsi indirizzati contro il segno da coloro che nutrono incertezze a suo riguardo, o sono probativi o sono non probativi. Se sono non probativi sono indegni di fede, e laddove pure fossero per caso probativi sarebbero degni di ben poca fiducia. <sup>[II,74,20]</sup> Se invece sono probativi, è manifesto che un qualche segno esiste, giacché la dimostrazione è una specie di segno. E se nulla è segno di nulla, allora le parole proferite a voce contro il segno o significano qualcosa oppure sono insignificanti. Se sono insignificanti, neppure aboliscono l'esistenza del segno: com'è infatti possibile aver fede in parole che nulla significano circa l'esistenza del segno? Se invece significano qualcosa, <sup>[II,74,25]</sup> sono matti gli Scettici, i quali espellono il segno a parole e ne assumono la realtà nei fatti. Inoltre, se davvero non c'è alcun principio filosofico peculiare dell'arte, l'arte non differirà dalla mancanza d'arte. Se invece un principio filosofico peculiare dell'arte esiste, esso è o apparente a prima vista oppure è non manifesto. Ma apparente a prima vista non potrebbe essere, giacché ciò ch'è apparente a prima vista appare a tutti in modo simile e senza bisogno d'insegnamento. Se invece esso capita essere non manifesto, allora questo principio filosofico sarà conosciuto <sup>[II,74,30]</sup> proprio attraverso un segno. E se c'è qualcosa che può essere conosciuto attraverso un segno, esisterà anche un segno. Alcuni, poi, argomentano interrogativamente in questo modo: 'Se c'è un segno, il segno c'è; se il segno non c'è, il segno c'è. Ma o nulla è segno, oppure il segno c'è. Dunque il segno c'è'.

§ 7. Sulla definizione  
Frammenti n. 224-230

SVF II, 224

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 8. <sup>[II,74,35]</sup> Gli scrittori di trattati logici affermano che la definizione differisce dall'universale per la mera sintassi, ma che è potenzialmente la stessa cosa. Ed è verosimile che sia così, giacché chi dice: 'L'uomo è un animale razionale mortale'; rispetto a chi dice: 'Se qualcosa è uomo, quel qualcosa è un animale razionale mortale'; dice potenzialmente la medesima cosa pur se pronuncia a voce parole diverse. Che le cose <sup>[II,74,40]</sup> stiano in questi termini è insieme manifesto non soltanto dal fatto che l'universale abbraccia tutti i casi particolari, ma anche dal fatto che la definizione pervade tutte le forme <sup>[II,75,1]</sup> dell'oggetto che è così esplicito. Per esempio, la definizione di 'uomo' è valida per tutti gli uomini specifici, e quella di 'cavallo' per tutti i singoli cavalli, e qualora risulti loro subordinato un enunciato falso, entrambi, tanto l'universale che la definizione, diventano viziati. E come questi due elementi sono diversi a parole ma <sup>[II,75,5]</sup> potenzialmente identici; così pure, essi affermano, la perfetta diairesi di un genere in due specie, la quale ha forza universale, è differente dall'universale soltanto per trattamento formale. Colui che opera la suddivisione nel seguente modo: 'Degli uomini, alcuni sono Greci e altri barbari' dice la stessa cosa di chi afferma 'Se ci sono degli uomini, questi o sono Greci o sono barbari'; giacché se si trovasse un uomo <sup>[II,75,10]</sup> il quale è né Greco né barbaro, allora di necessità la suddivisione sarebbe viziata e l'enunciato universale diventerebbe falso. Perciò anche l'enunciato della forma 'Delle cose che sono, alcune sono beni, altre mali, altre intermedie tra i beni e i mali', secondo Crisippo è potenzialmente equivalente ad un universale di questo genere: 'Se delle cose esistono, esse sono o beni o mali o né beni né mali'.

SVF II, 225

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 16B Ed. Bas. <sup>[II,75,15]</sup> .... poiché il nome rende manifesto il concentrato dell'oggetto o, come affermano gli Stoici, il suo punto capitale; mentre la definizione le parti distinte....

SVF II, 226

[1] Scholia Vaticana in Dionys. Thrac. p. 107, 5 Hilgard. Crisippo dice che la definizione è la 'restituzione della peculiarità', <sup>[II,75,20]</sup> cioè il discorso che ne restituisce la peculiarità. E lo Stoico Antipatro dice: "La definizione è un discorso enunciato come necessario, cioè come reversibile. La definizione, infatti, vuole darci modo di revertire [all'oggetto definito]".

[2] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 60. La definizione, come afferma Antipatro nel primo libro 'Sulle definizioni', è un discorso enunciato in modo esattamente corrispondente all'analisi oppure, come afferma Crisippo <sup>[II,75,25]</sup> nel suo libro 'Sulle definizioni' è la restituzione in forma discorsiva della cosa stessa.

SVF II, 227

[1] Ps. Galeno 'Defin. medicae' I, Vol. XIX, p. 349 K. La definizione è un discorso enunciato in conformità ad un'analisi puntuale.

[2] Ibid. La descrizione è un discorso che introduce in modo sommario al manifesto conoscimento dell'oggetto.

SVF II, 228

[1] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Top.' p. 42, 20 Wallies. <sup>[II,75,30]</sup> Come credono alcuni, il primo dei quali sembra essere Antistene e dopo di lui anche alcuni Stoici, lo 'era' [nell'enunciato 'qualcosa era'] non è autosufficiente, ed a ragione gli è aggiunto lo 'essere' [nell'enunciato 'qualcosa era in essere'].

[2] p. 42, 31. Coloro i quali dicono che la definizione è un discorso enunciato in perfetta conformità ad un'analisi, <sup>[II,75,35]</sup> (e chiamano 'analisi' la spiegazione dell'oggetto definito per punti capitali, e 'perfetta conformità' un modo che non supera la misura e neppure è di essa carente) direbbero che la definizione in nulla differisce dalla restituzione della cosa stessa.

SVF II, 229

Galeno 'De differentia pulsuum' IV, 2, Vol. VIII, p. 708 K. Iniziamo dunque nuovamente dalle definizioni concettuali, che noi affermavamo interpretare linguisticamente <sup>[II,76,1]</sup> nulla più di ciò che tutti quanti gli uomini conoscono. [...] e che gli esperti di appellativi sollecitano di non denominare 'definizioni' bensì descrizioni e abbozzi.

SVF II, 230

Galeno 'Adv. Lycum' 3, Vol. XVIII, p.209 K. Lico <sup>[II,76,5]</sup> prospetta dunque interrogativamente un discorso da persona così ignorante che non s'accorge di star spazzando via tutte le arti, giacché queste consistono proprio nel conoscimento delle differenze tra ciascuna realtà esistente. Di ciò ha discusso in primo luogo Platone nel 'Filebo', subito all'inizio del dialogo. Aristotele, Teofrasto, Crisippo <sup>[II,76,10]</sup> e Mnesiteo hanno poi tenuto saldo il suo punto di vista e nessuno di coloro che hanno discusso lo stesso argomento in opere sull'arte lo ha messo in dubbio.

### § 8. Sui ragionamenti e i sillogismi *Frammenti n. 231-269*

<sup>[II,76,15]</sup>

SVF II, 231

Galeno 'De libris propriis' 11, Vol. XIX, p. 43 K. Ancora da ragazzo, quando mio padre mi affidò a chi m'insegnò la dottrina logica di Crisippo e dei celebri Stoici, io stesi per me stesso degli appunti dei libri di Crisippo che trattano i sillogismi.

SVF II, 232

Galeno 'De libris propriis' 16, Vol. XIX, p. 47 K. <sup>[II,76,20]</sup> [Opere di Galeno sulla dottrina logica degli Stoici] 'Sulla dottrina logica di Crisippo, tre libri', 'Appunti sulla 'Sillogistica prima' di Crisippo, tre libri', 'Appunti sulla 'Sillogistica seconda' di Crisippo, un libro', 'Sulla dottrina e la facoltà logica, sette libri', 'Sul bisogno dei principi generali in vista dei sillogismi, un libro', <sup>[II,76,25]</sup> [...] 'Sul bisogno dei principi generali in vista dei sillogismi, due libri'.

SVF II, 233

Luciano 'Icaromen.' 24. [Parla Zeus] Appunto perciò vedresti i miei altari più freddi delle 'Leggi' di Platone e dei 'Sillogismi' di Crisippo.

SVF II, 234

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 3 (91), p. 178 M. <sup>[II,76,30]</sup> Per questa via, un assunto dimostrativo scientifico differisce da uno retorico o da uno a mo' di esercizio o da uno sofistico. Ma su queste differenze, neppure i seguaci di Zenone e di Crisippo ci hanno insegnato alcunché, né come metodo né quanto ad allenamento ad esse. Ragion per cui, nei loro libri, tutti questi tipi di assunti risultano mescolati alla rinfusa uno di seguito all'altro. Spesso, stando così le cose, s'inizia con <sup>[II,76,35]</sup> un epichere ma retorico; a questo segue un'argomentazione a mo' d'esercizio dialettico, <sup>[II,77,1]</sup> quindi un'argomentazione scientifica; poi ancora, se capita, una sofistica. Non sapendo essi che gli assunti scientifici si riferiscono alla sostanza dell'oggetto ricercato....

SVF II, 235

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 45. Il ragionamento è di per sé un insieme <sup>[II,77,5]</sup> formato da assunti e da una conclusione logica. Il sillogismo è un ragionamento deduttivo formale articolato a partire da questi elementi. La dimostrazione è un ragionamento che mediante concetti più saldamente afferrati giunge a fare chiarezza su un concetto meno saldamente afferrato.

## SVF II, 236

Ammonio 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 68, 4 Wal. Quali nomi hanno utilizzato gli Stoici? Dunque, essi chiamano i fatti 'eventi', <sup>[II,77,10]</sup> giacché il loro fine è quello di avvenire. Chiamano le intellezioni 'enunciabili', giacché le enunciamo a voce; e chiamano le voci 'esprimibili'. Chiamano il periodo ipotetico e quello disgiuntivo 'modale', a causa del modo che essi hanno di collegarsi da una premessa all'altra. Chiamano l'antecedente, similmente a noi, antecedente. Il conseguente, lo chiamano 'concludente'; e la premessa minore, similmente a noi, premessa minore. [...] Quello che noi chiamiamo conclusione, essi lo chiamano 'conclusione' logica. Chiamano poi i sillogismi ipotetici 'anapodittici' <sup>[II,77,15]</sup> e 'temi'.

## SVF II, 237

Ammonio 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 26, 36 Busse. Gli stoici chiamavano le premesse 'assiomi' e 'lemmi'. Lemmi dal verbo *λαμβάνω*=prendere; e assiomi dal verbo *αξιοῦν*=stimare, in quanto le stimavano vere come gli assiomi degli studiosi di geometria.

## SVF II, 238

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 77. <sup>[II,77,20]</sup> Dei ragionamenti alcuni sono inconcludenti, altri concludenti. Inconcludenti sono quelli in cui il contrapposto della conclusione logica non contraddice la combinazione degli assunti; per esempio, i ragionamenti di questo genere: 'Se è giorno, c'è luce; ma è giorno; dunque Dione passeggia'. Dei ragionamenti concludenti alcuni si chiamano, per omonimia col genere, 'concludenti'; altri 'sillogistici'. <sup>[II,77,25]</sup> I ragionamenti sillogistici sono o quelli anapodittici o quelli riconducibili agli anapodittici secondo una o alcune tematizzazioni; per esempio, i ragionamenti di questo genere: 'Se Dione passeggia, <Dione si muove; ma Dione passeggia>; dunque Dione si muove'. Ragionamenti concludenti sono specificamente quelli che deducono in modo non sillogistico; per esempio, i ragionamenti di questo genere: 'È giorno ed è notte' è una proposizione falsa; ma è giorno; <sup>[II,77,30]</sup> dunque non è notte'. 'Asillogistici' sono i ragionamenti plausibilmente giustapponibili a quelli sillogistici ma che non deducono in modo valido; per esempio: 'Se Dione è un cavallo, Dione è un animale; <ma Dione non è un cavallo>; dunque Dione non è un animale'. Dei ragionamenti, inoltre, alcuni sono veri mentre altri sono falsi. Veri sono i ragionamenti che deducono attraverso proposizioni vere; per esempio: 'Se la virtù giova, il vizio danneggia; <sup>[II,77,35]</sup> <ma la virtù giova; dunque il vizio danneggia>'. Falsi sono <sup>[II,78,1]</sup> i ragionamenti aventi qualche assunto falso o che sono inconcludenti; per esempio: 'Se è giorno, c'è luce; ma è giorno; dunque Dione è vivo'. Vi sono poi ragionamenti possibili e impossibili, necessari e non necessari.

## SVF II, 239

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 411. <Gli Stoici> credono, dunque, <sup>[II,78,5]</sup> al reciproco connubio di tre ragionamenti: il cogente, il vero e il dimostrativo. Dei tre ragionamenti, quello dimostrativo è in ogni caso vero e cogente; quello vero è in ogni caso cogente ma non necessariamente anche dimostrativo; e quello cogente non sempre è vero né è sempre dimostrativo. Ora, un ragionamento di questo genere enunciato mentre è giorno: 'Se è notte, è buio; ma è davvero <sup>[II,78,10]</sup> notte; dunque è buio'; opera una deduzione cogente poiché è prospettato secondo un procedimento sano, ma non è vero. Infatti, il secondo assunto o premessa minore: 'Ma è davvero notte', è una proposizione falsa. Invece un ragionamento così pronunciato mentre è giorno: 'Se è giorno, c'è luce; ma è davvero giorno; dunque c'è luce'; è insieme cogente e vero, poiché è prospettato secondo un procedimento sano e deduce il vero attraverso proposizioni vere. <sup>[II,78,15]</sup> Essi affermano che il ragionamento cogente si determina come tale qualora la conclusione consegua logicamente dal nesso che lega i suoi assunti. Per esempio, un ragionamento di questo genere pronunciato mentre è giorno: 'Se è notte, è buio; ma è davvero notte; dunque è buio'; quantunque non sia vero perché conduce ad una conclusione falsa, diciamo però che è cogente. Infatti, combinando la premessa minore e la premessa maggiore in modo copulativamente coordinato: 'È notte; -e- se è notte, <sup>[II,78,20]</sup> è buio' noi formiamo un periodo ipotetico avente come protasi questo tipo di combinazione: 'È notte; e se è notte'; e come apodosi questo tipo di conclusione: 'È buio'. Questo periodo ipotetico è vero, giacché da una protasi vera non discende qui un'apodosi che conclude il falso. Qualora questo periodo ipotetico fosse pronunciato mentre è giorno, la protasi risulta falsa, [...] ma

concludendo anche l'apodosi nel falso, [...] ecco che in questo modo <sup>[II,78,25]</sup> l'enunciato risulta vero. Qualora, invece, questo periodo ipotetico fosse pronunciato mentre è notte, sia la sua protasi che la sua apodosi sarebbero vere e pertanto esso sarebbe vero. Il ragionamento cogente, dunque, allora è sano qualora combinando noi la premessa minore e la premessa maggiore in modo copulativamente coordinato e formando un periodo ipotetico avente come protasi quel tipo di combinazione delle premesse e come apodosi quel tipo di conclusione, si trovi che proprio questo periodo ipotetico è vero. Il ragionamento <sup>[II,78,30]</sup> vero si determina come tale non soltanto dal fatto che, formando un periodo ipotetico avente come protasi quel tipo di combinazione delle premesse e come apodosi quel tipo di conclusione, esso risulta vero; ma anche dal fatto che è sano il periodo ottenuto combinando la premessa minore e la premessa maggiore in modo copulativamente coordinato; giacché qualora uno dei due si trovasse ad essere falso, di necessità anche il ragionamento diventerebbe falso. [...] Sicché il ragionamento diventa vero non <sup>[II,78,35]</sup> qualora il solo periodo copulativamente coordinato sia vero né qualora sia vero il solo periodo ipotetico, ma qualora siano veri entrambi. Il ragionamento dimostrativo differisce da quello vero per il fatto che tutti gli enunciati di quest'ultimo, intendo dire sia le premesse che la sua conclusione logica, possono essere evidenti; mentre il ragionamento dimostrativo vuole avere qualcosa in più, ossia che la sua conclusione logica, non essendo manifesta, sia disvelata ad opera delle sue premesse. Laonde un ragionamento di questo genere [...] <sup>[II,78,40]</sup> il quale ha premesse evidenti e conclusione evidente, è un ragionamento vero e non dimostrativo. Invece, un ragionamento di questo genere: 'Se questa femmina ha latte nelle mammelle, questa femmina è stata gravida; ma questa femmina ha davvero latte nelle mammelle; dunque questa femmina è stata gravida', oltre ad essere vero è anche dimostrativo. Infatti, essendo non manifesta la conclusione logica, [...] questa è disvelata ad opera delle premesse.

SVF II, 239a

\*Frammento di Apuleio in latino <sup>[II,79,1]</sup> <sup>[II,79,5]</sup> <sup>[II,79,10]</sup>

SVF II, 240

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 429. Non è necessario discutere ora dei ragionamenti concludenti, esistendo già, al riguardo, molte e precise ricerche. È il caso, invece, di illustrare alquanto i ragionamenti inconcludenti. Dunque, essi affermano che il ragionamento inconcludente diventa tale in quattro modi diversi: per 'incoerenza', per 'ridondanza', per <sup>[II,79,15]</sup> 'viziata prospettazione procedurale', o per 'deficienza'. [...] Il ragionamento diventa inconcludente per incoerenza qualora gli assunti non abbiano alcuna comunanza e coerenza tra di loro e con la conclusione logica; per esempio, in un enunciato di questo genere: 'Se è giorno, c'è luce; ma le granaglie si vendono davvero in piazza; dunque c'è luce'. [...] Il ragionamento diventa inconcludente per ridondanza qualora esso assuma in sé, in modo superfluo, <sup>[II,79,20]</sup> qualcosa che è estraneo agli assunti; come in un enunciato di questo genere: 'Se è giorno, c'è luce; ma è davvero giorno, ma anche la virtù giova; dunque c'è luce'. [...] Il ragionamento diventa inconcludente per viziata prospettazione procedurale qualora sia prospettato secondo uno qualunque dei procedimenti logici contemplati tra quelli non sani. Per esempio, dato come sano questo procedimento logico: 'Se il primo, il secondo; <sup>[II,79,25]</sup> ma si dà il primo; dunque si dà il secondo'; e dato anche questo: 'Se il primo, il secondo; ma non si dà il primo; dunque non si dà il secondo'; noi affermiamo che il ragionamento prospettato nel procedimento logico appena citato: 'Se il primo, il secondo; ma non si dà il primo; dunque non si dà il secondo' è inconcludente. E diciamo questo non perché sia impossibile prospettare secondo un procedimento del genere un ragionamento che deduce il vero attraverso proposizioni vere (ciò, infatti, <sup>[II,79,30]</sup> è possibile; per esempio, in un ragionamento di questo genere: 'Se tre è quattro, sei è otto; ma tre non è quattro; dunque sei non è otto'); ma perché alcuni ragionamenti viziati possono essere acconciati in questa forma; per esempio, uno di questo genere: 'Se è giorno, c'è luce; ma non è giorno; dunque non c'è luce'. Il ragionamento diventa inconcludente per deficienza qualora sia deficitario uno degli assunti cogenti per la conclusione. <sup>[II,79,35]</sup> Per esempio: 'La ricchezza di denaro è o un male o è un bene; ma non è un male; dunque la ricchezza di denaro è un bene'. Infatti, la disgiuntiva rimane deficitaria del fatto che la ricchezza di denaro sia un indifferente, di modo che la sana prospettazione del ragionamento sia piuttosto questa: 'La ricchezza di denaro è o un bene o è un male o è un indifferente; ma la ricchezza di denaro è né un bene né un male; dunque essa <sup>[II,79,40]</sup> è un indifferente'.

## SVF II, 241

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 79. Vi sono anche alcuni ragionamenti anapodittici, ossia che non hanno bisogno di dimostrazione, in numero diverso a seconda dei diversi filosofi, ad esempio cinque secondo Crisippo, attraverso i quali si può intrecciare qualunque ragionamenti, <sup>[II,80,1]</sup> e che sono utilizzati nell’articolazione sia dei ragionamenti concludenti, sia dei ragionamenti sillogistici, sia dei ragionamenti tropici. Il primo ragionamento anapodittico è quello in cui l’intera argomentazione è composta da un periodo ipotetico, una premessa minore che si rifà alla protasi del periodo ipotetico e alla cui apodosi la conclusione logica rimanda; per esempio: ‘Se il primo, il secondo; <sup>[II,80,5]</sup> ma si dà il primo; dunque si dà il secondo’. Il secondo ragionamento anapodittico è quello composto da un periodo ipotetico, una premessa minore che è la proposizione contrapposta all’apodosi, ed avente come conclusione la proposizione che è il contrapposto della protasi; per esempio: ‘Se è giorno, c’è luce; ma è buio; dunque non è giorno’. Infatti l’assunto aggiuntivo è il contrapposto dell’apodosi e la conclusione logica è rappresentata <sup>[II,80,10]</sup> dal contrapposto della protasi. Il terzo ragionamento anapodittico è quello composto da proposizioni negativamente copulate, una delle proposizioni della combinazione, e il contrapposto della proposizione rimanente per conclusione logica; per esempio: ‘Non si dà che è morto Platone e vive Platone; ma Platone è morto; dunque Platone non vive’. Il quarto ragionamento anapodittico è quello composto da un enunciato disgiuntivo come premessa maggiore, da una delle proposizioni <sup>[II,80,15]</sup> dell’enunciato disgiuntivo come premessa minore e dal contrapposto dell’altra come conclusione; per esempio: ‘O il primo o il secondo; ma si dà il primo; dunque non il secondo’. Il quinto ragionamento anapodittico è quello in cui l’intera argomentazione è composta da un enunciato disgiuntivo come premessa maggiore, dal contrapposto di una delle proposizioni disgiuntive come premessa minore e dell’altra proposizione come conclusione logica; per esempio: ‘O è giorno o è notte; <sup>[II,80,20]</sup> ma non è notte; dunque è giorno’.

## SVF II, 242

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 223. Per prendere la cosa un po’ dall’alto, diciamo subito che i ragionamenti si dicono ‘anapodittici’ in due sensi: nel senso che alcuni sono lasciati senza dimostrazione; e nel senso che alcuni non hanno bisogno di dimostrazione, giacché è di tutta evidenza che essi sono di per se stessi cogenti. Noi abbiamo spesso indicato più che chiaramente che, <sup>[II,80,25]</sup> nel secondo significato, meritano questo appellativo i ragionamenti ordinatamente raccolti all’inizio della ‘Prima introduzione ai sillogismi’ di Crisippo. Ora, ammesso questo, bisogna riconoscere che il primo ragionamento anapodittico è quello composto da un periodo ipotetico, dalla sua protasi, e dall’apodosi dello stesso periodo ipotetico in funzione di conclusione. <sup>[II,80,30]</sup> Ciò per dire che qualora il ragionamento ipotetico abbia due assunti, dei quali il periodo ipotetico è la premessa maggiore, la protasi del periodo ipotetico è la premessa minore e che abbia come conclusione logica l’apodosi dello stesso periodo ipotetico: allora un ragionamento di questo genere si chiama primo ragionamento anapodittico. Per esempio, il ragionamento formulato così: ‘Se è giorno, c’è luce; ma è davvero giorno; dunque c’è luce’. Infatti questo ragionamento ha <sup>[II,80,35]</sup> per premessa maggiore il periodo ipotetico: ‘Se è giorno, c’è luce’; per premessa minore la protasi del periodo ipotetico: ‘Ma è davvero giorno’; e per terzo, come conclusione logica: ‘Dunque c’è luce’, che è l’apodosi del periodo ipotetico. <sup>[II,81,1]</sup> Il secondo ragionamento anapodittico è quello composto da un periodo ipotetico, dal contrapposto dell’apodosi di quel periodo ipotetico, ed avente come conclusione il contrapposto della sua protasi. Ciò per dire che qualora il ragionamento consista nuovamente di due assunti, dei quali il periodo ipotetico è la premessa maggiore, <sup>[II,81,5]</sup> il contrapposto dell’apodosi del periodo ipotetico è la premessa minore e che abbia come conclusione logica il contrapposto della protasi: allora un ragionamento di questo genere diventa il secondo ragionamento anapodittico, com’è il caso del seguente: ‘Se è giorno, c’è luce; ma appunto non c’è luce; dunque non è giorno’. Infatti, ‘Se è giorno, c’è luce’ è il periodo ipotetico che fa da premessa maggiore del ragionamento; ‘Ma appunto non c’è luce’, <sup>[II,81,10]</sup> che è posta come premessa minore del ragionamento, è il contrapposto dell’apodosi del periodo ipotetico; e la conclusione logica ‘Dunque non è giorno’ sarebbe il contrapposto della protasi. Il terzo ragionamento anapodittico è quello composto da proposizioni negativamente copulate, una delle proposizioni della combinazione, ed avente come conclusione il con-

trapposto della restante proposizione della combinazione; per esempio: ‘Non si dà che <sup>[II,81,15]</sup> è giorno ed è notte; ma è giorno; dunque non è notte’. Infatti, il ‘Non si dà che è giorno ed è notte’ sarebbe la negativa del periodo copulativamente coordinato ‘È giorno ed è notte’; la proposizione ‘Ma è giorno’ sarebbe una delle proposizioni della combinazione; e la proposizione ‘Dunque non è notte’ sarebbe il contrapposto della restante proposizione della combinazione. Siffatti sono dunque <sup>[II,81,20]</sup> i ragionamenti di questo genere, mentre le figure tropiche secondo le quali essi sono prospettati sono le seguenti. Nel caso del primo ragionamento anapodittico: ‘Se il primo, il secondo; ma il primo; dunque il secondo’. Nel caso del secondo ragionamento anapodittico: ‘Se il primo, il secondo; ma non il secondo; dunque non il primo’. Nel caso del terzo ragionamento anapodittico: ‘Non il primo e il secondo; <sup>[II,81,25]</sup> ma il primo; dunque non il secondo’. È d’uopo inoltre riconoscere che alcuni dei ragionamenti anapodittici sono semplici, mentre altri sono non semplici. Semplici sono quelli che contengono già chiara in se stessi la conclusione che deducono, [...] com’è il caso di quelli prima esposti. [...] Non semplici sono quelli intrecciati mediante degli anapodittici semplici e che hanno ancora bisogno di essere risolti in quelli <sup>[II,81,30]</sup> per essere riconosciuti anch’essi cogenti. Di questi anapodittici non semplici, alcuni consistono di elementi omogenei, altri invece di elementi non omogenei. Consistenti di elementi omogenei: come quelli intrecciati mediante due primi oppure due secondi anapodittici semplici. Di elementi non omogenei: come quelli consistenti della combinazione di un primo, oppure di un secondo, e di un terzo ragionamento anapodittico e, in genere, di quelli <sup>[II,81,35]</sup> a questi similari.

## SVF II, 243

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 81. Secondo gli Stoici, ad una proposizione vera s’accompagna il vero, come alla proposizione ‘È giorno’ s’accompagna la proposizione ‘C’è luce’; e ad una proposizione falsa s’accompagna il falso, come quando alla proposizione falsa ‘È notte’ s’accompagna falsamente ‘È buio’. Ma ad una proposizione falsa può accompagnarsi il vero, <sup>[III,82,1]</sup> come alla proposizione ‘la terra vola’ s’accompagna ‘la terra esiste’. Tuttavia ad una proposizione vera non consegue il falso. Infatti, alla proposizione ‘la terra esiste’ non consegue ‘la terra vola’.

## SVF II, 244

Galeno ‘Introd. dialect.’ 7, p. 16, 18 Kalb. Relativamente a <sup>[II,82,5]</sup> siffatti sillogismi [anapodittici], il ruolo delle premesse maggiori è egemone rispetto a quello delle premesse minori. Nel sillogismo disgiuntivo non è possibile avere più di due premesse minori; e nel sillogismo ipotetico, in relazione alla mancanza in esso di contraddizione, è possibile avere soltanto una premessa minore. Perciò i seguaci di Crisippo denominano le proposizioni ipotetiche e le disgiuntive non soltanto proposizioni fondative ma anche carenanti, <sup>[II,82,10]</sup> come se l’intero sillogismo fosse conficcato su di esse tanto quanto una nave lo è sulla sua carena. E dunque anche alcuni Peripatetici, come Boeto, denominano i sillogismi costituiti da lemmi ipotetici e disgiuntivi non soltanto anapodittici ma anche primi; mentre tutti quei sillogismi costituiti da premesse non ipotetiche ma contenenti un soggetto e un predicato <sup>[II,82,15]</sup> sono sì anapodittici, ma essi convengono di non denominarli più primi. Eppure, in un altro senso, i sillogismi di questo genere sono precedenti a quelli ipotetici, se le premesse delle quali essi constano sono appunto saldamente precedenti; e nessuno sarà in disaccordo sul fatto che il semplice preceda il composto.

## SVF II, 245

Galeno ‘Introd. dialect.’ 6, p. 15, 8 Kalb. <sup>[II,82,20]</sup> Gli studiosi di dialettica denominano ‘tropi’ gli schemi dei ragionamenti. Per esempio, nel caso del sillogismo costituito da un periodo ipotetico e la cui conclusione discende dall’antecedente, quello che Crisippo denomina primo anapodittico, il tropo è questo: ‘Se A, B; ma A; dunque B’. Nel caso del sillogismo costituito da un periodo ipotetico, <sup>[II,82,25]</sup> dal contrapposto della sua apodosi e la cui conclusione logica è il contrapposto della protasi, quello che Crisippo denomina secondo anapodittico, il tropo è questo: ‘Se A, B; ma non B; dunque non A’. Secondo questo schema è strutturato anche il terzo anapodittico il quale è composto da proposizioni negativamente copulate, una delle proposizioni della combinazione, <sup>[II,82,30]</sup> e il contrapposto della proposizione rimanente per conclusione. Il suo tropo è questo: ‘Non A e B; ma A; dunque non B’. Anche il quarto anapodittico è similmente strutturato secondo lo stesso schema, essendo composto da un enunciato di-

sggiuntivo, da una delle proposizioni dell'enunciato disgiuntivo e dal contrapposto dell'altra come conclusione logica. Il suo tropo è questo: 'O A o B; ma A; dunque non B'. Nel caso del <sup>[II,83,1]</sup> quinto anapodittico, composto da un enunciato disgiuntivo, dal contrapposto di una delle proposizioni disgiuntive e dell'altra proposizione come conclusione logica, il tropo è questo: 'O A o B; ma non A; dunque B'.

SVF II, 246

Galeno 'Introd. dialect.' 5, p. 13, 10 Kalb. Quanto alla <sup>[II,83,5]</sup> premessa ipotetica, o a continuità logica diretta, che i seguaci di Crisippo denominano 'periodo ipotetico'; se assumiamo come premessa minore la sua protasi, avremo come conclusione la sua apodosi. Se assumiamo come premessa minore il contrapposto della sua apodosi, avremo come conclusione il contrapposto della sua protasi. Se invece non assumiamo come premessa minore né la sua apodosi né il contrapposto della sua protasi, <sup>[II,83,10]</sup> non avremo alcuna conclusione.

SVF II, 247

Galeno 'Introd. dialect.' 19, p. 48, 23 Kalb. Per questo motivo neppure mi tocca ora dimostrare che sono improficui gli inutili sillogismi composti da Crisippo nei suoi tre libri di Sillogistica. Infatti ho già dimostrato questo altrove, come pure ho dimostrato la stessa cosa a proposito dei sillogismi <sup>[II,83,15]</sup> da lui chiamati 'conclusivi'. Taluni di questi furono da me dimostrati, infatti, non essere un peculiare genere di sillogismi, ma sillogismi linguisticamente interpretati in modo sperimentale, a volte con posposizione della conseguenza [...]. Quanto a quelli chiamati 'subsillogistici', essi possono essere espressi in termini del tutto equivalenti ai sillogistici. Infine, oltre a questi, ci sono i sillogismi che essi denominano 'ameticici', <sup>[II,83,20]</sup> coi quali ci si trova a dedurre qualcosa pur del tutto senza il tramite di un ragionamento sillogistico.

SVF II, 248

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 3 (92), p. 182 M. Come risolvere i sillogismi mediante due o tre schemi tropici, come risolvere quelli a conclusione indifferente o alcuni altri di questo genere che sfruttano la prima o la seconda tematizzazione, <sup>[II,83,25]</sup> può capitare al giorno d'oggi a molte persone, se vi si sono accuratamente esercitate; come pure, senza fallo, può capitare a tutte quelle che risolvono sillogismi mediante la terza e la quarta tematizzazione. Eppure esiste la possibilità di risolvere la maggior parte di questi sillogismi diversamente e in modo più spiccio, come ha scritto Antipatro; oltre al fatto che tutto il processo di intreccio di siffatti sillogismi rappresenta non poco lavoro inutile su una faccenda <sup>[II,83,30]</sup> del tutto improficua, come Crisippo stesso ci testimonia nei fatti, dal momento che non ha avuto bisogno in nessuna parte delle sue compilazioni di tali sillogismi per la dimostrazione di un principio dottrinale. Invece, sul modo in cui si debbono riconoscere e distinguere le premesse scientifiche da quelle dialettiche, retoriche e sofistiche, i seguaci di Crisippo <sup>[II,84,1]</sup> non hanno ancora scritto alcunché di rimarchevole, né appaiono farne uso.

[2] (93), p. 184 M. Contro gli Stoici è necessario venire a capo di un lungo discorso, poiché si tratta di uomini allenati a sufficienza nelle parti improficue <sup>[II,84,5]</sup> della teoria logica e invece assolutamente non allenati in quelle proficue e al contempo nutriti, per vie depravate, di epicheremi. [...] ....i quali sempre fanno ricerche su una qualunque proposta, prima di avere stabilito come si debba fare la ricerca.

SVF II, 249

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 443. Affermare che Crisippo <sup>[II,84,10]</sup> non dà il suo beneplacito ai ragionamenti contenenti una premessa sola, cosa che alcuni probabilmente diranno per superare siffatto ostacolo, è un perfetto vaneggiamento; giacché non è necessario ubbidire alle parole pronunciate da Crisippo come fossero prescrizioni oracolari, né si può prestare attenzione alla testimonianza di uomini che sono zittiti da un testimone appropriato che dice l'opposto. Infatti Antipatro, uno degli uomini <sup>[II,84,15]</sup> più notori della scuola Stoica, affermava che possono sussistere anche i sillogismi monolemmatici.

[2] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Top.' p. 6 Ald. Quelli che i seguaci di Antipatro chiamano sillogismi monolemmatici non sono ragionamenti, ma argomentazioni prospettate in modo carente; come questa: 'Respiri, dunque vivi'.

SVF II, 250

Plutarco 'De comm. not.' p. 1059e. <sup>[II,84,20]</sup> Giacché l'affermare che un assunto in forma indefinita, formato da proposizioni contrapposte e copulativamente coordinate non è a iosa falso; ed inoltre l'affermare che esistono dei ragionamenti aventi premesse vere e linee di trattamento logico sane, per i quali ciononostante sono veri pure i contrapposti delle conclusioni: quale concetto di dimostrazione o quale prolessi di <sup>[II,84,25]</sup> affidabilità non sovverte?

SVF II, 251

Dexippo 'In Aristot. categ.' p. 25, 22 Busse. Come replicheremo allora agli Eristici i quali, assumendo cose che non appartengono al predicato come se fossero dette a suo riguardo, fanno sull'oggetto il sillogismo della negazione? Per esempio: 'uomo' è predicato riguardo a Socrate come oggetto, ma <sup>[II,84,30]</sup> riguardo a 'uomo' come oggetto si dice anche che non è Socrate; e pertanto anche riguardo a Socrate si potrebbe dire che non è Socrate. Di nuovo, anche contro costoro noi eccediamo, non come dicono gli Stoici, la riserva delle proposizioni negative ma, come insegna Aristotele, l'assunzione dell'esistere nella sostanza. Questa esistenza nella sostanza è ciò che gli Eristici non salvaguardano e che li induce a formulare paralogismi, visto che assumono <sup>[II,84,35]</sup> come sostanza cose dette riguardo all'oggetto ma che sono inesistenti di per sé.

SVF II, 252

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 390, 16 Wal. Sicché, secondo Aristotele, le cose stanno all'opposto di quel che stimano i filosofi più recenti; nel senso che i ragionamenti ipotetici sono concludenti ma non sono sillogismi [...] e invece sono sillogismi i ragionamenti categorici.

SVF II, 253

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 373, 28 Wal. <sup>[II,84,40]</sup> Aristotele si comporta dunque in questo modo a proposito delle commutazioni riguardanti le espressioni verbali. <sup>[II,85,1]</sup> I filosofi più recenti, invece, tenendo d'occhio le espressioni verbali e non più i significati, affermano che la medesima cosa non avviene nelle commutazioni dei termini definitivi in espressioni verbali equivalenti. Mentre 'se A, B' significa la stessa cosa di 'ad A consegue B'; essi affermano invece che siamo davanti ad un ragionamento sillogistico qualora esso assuma la formulazione verbale <sup>[II,85,5]</sup> 'se A, B; ma A; dunque B'; e che invece non è più 'sillogistico' bensì 'concludente' il ragionamento che assume la forma 'ad A consegue B; ma A; dunque B'.

SVF II, 254

[1] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 262, 28 Wal. In ipotetica alternativa, come disse Aristotele, sarebbero sillogismi anche i soli che i filosofi più recenti vogliono chiamare così. Questi sillogismi sono quelli, come essi affermano, costituiti da una figura tropica ed una premessa minore; dove la figura tropica <sup>[II,85,10]</sup> è un periodo ipotetico, o disgiuntivo, oppure copulativamente coordinato; e che quanti seguono gli antichi filosofi chiamano invece 'misti', in quanto formati da una premessa ipotetica ed una dimostrativa, cioè categorica.

[2] p. 263, 12. Lo stesso discorso vale per il sillogismo diairetico 'O questo o quest'altro', che dicono pur esso formato da una figura tropica e dalla premessa minore.

[3] p. 265, 3. <sup>[II,85,15]</sup> Le figure che essi chiamano tropiche, in tutti i casi sono assunte come evidenti per ipotesi e per omologia. Nella maggior parte dei casi, invece, le forme commutate e quelle con assunti aggiuntivi, se fossero in complesso di qualche utilità, hanno bisogno di ulteriori indicazioni; giacché ove il commutato non abbisogna di ulteriori indicazioni non è neppur più un sillogismo, essendo qualcosa di evidente a tutti.

## SVF II, 255

[1] Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 278, 6 Wal. <sup>[II,85,20]</sup> Una siffatta composizione avviene secondo quello che i filosofi più recenti chiamano terzo tema.

[2] 11. Il contenuto del cosiddetto terzo tema è definibile anche qui in questo modo: 'Qualora da due enunciati se ne derivi un terzo e si formi un sillogismo prendendo un enunciato al di fuori di uno di essi, dall'enunciato rimanente e dagli elementi del sillogismo <sup>[II,85,25]</sup> al di fuori dell'altro se ne deriverà la stessa conclusione'.

## SVF II, 256

Simplicio 'In Aristot. De caelo' p. 236, 33 Heibg. Siffatta soluzione del sillogismo, che conclude dopo avere assunto come prima premessa la conclusione di un sillogismo precedente ed avervi aggiunto una seconda premessa, dunque secondo quello che è chiamato dagli Stoici terzo 'tema', per gli antichi è definibile così: 'Se da due enunciati se ne deriverà un terzo, <sup>[II,85,30]</sup> e da questo terzo unito ad un altro enunciato assunto dall'esterno si derivi qualcos'altro, anche dai primi due e da quello aggiunto dal di fuori si otterrà la stessa conclusione'.

## SVF II, 257

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 283, 7 Wal. Per esempio, se noi prendessimo A da B, B da C, C da D, D da E, dunque prenderemo A da E. [...] In siffatta continuità logica diretta delle premesse consiste <sup>[II,85,35]</sup> il teorema del composto, del quale abbiamo parlato prima, e consistono quei ragionamenti chiamati dai filosofi più recenti 'sovrapposti' e 'sottoposti'. [...] I ragionamenti cosiddetti sovrapposti e sottoposti sarebbero, nelle premesse prese in serie continua, sprovvisti delle conclusioni. I sottoposti, infatti, sono quelli dei quali è pretermessa la conclusione, mentre i sovrapposti sono quelli dei quali <sup>[II,85,40]</sup> è pretermessa la premessa dimostrativa; e le conclusioni omesse dei sottoposti, i quali sono primi per posizione, sono le premesse dimostrative dei sovrapposti, i quali sono secondi per posizione. Per esempio: l'A di ogni B, il B di ogni C, il C di ogni D, dunque l'A di ogni D. Sottoposto è il primo ragionamento, del quale è pretermessa la conclusione, che è 'dunque l'A <sup>[II,85,45]</sup> di ogni C'. Sovrapposto è invece quello risultante dalla premessa pretermessa 'l'A <sup>[II,86,1]</sup> di ogni C' e da 'il C di ogni D', il quale mostra 'dunque l'A di ogni D', che ne è anche la conclusione. In quanto detto, sia il sovrapposto quanto il sottoposto si configurano in un primo schema. Ma per questa via un sillogismo configurato in secondo schema può sovrapporsi al sillogismo in primo schema. <sup>[II,86,5]</sup> Infatti, se noi dicessimo 'l'A di ogni B, il B di ogni C, l'A di nessun D, dunque il C di nessun D', il sottoposto, la cui conclusione è 'l'A di ogni C' si trova ad essere in primo schema. Il di lui sovrapposto, invece, ossia quello avente le premesse 'l'A di ogni C', che è pretermesso essendo la conclusione del primo, <sup>[II,86,10]</sup> e la premessa di questo cioè 'l'A di nessun D', è configurato nel secondo schema e così avremmo la conclusione 'dunque il C di nessun D'. Ma, al contrario, può essere il sottoposto a trovarsi configurato in secondo schema ed il sovrapposto nel primo. Con lo stesso metodo è possibile ottenere un sillogismo sovrapposto e uno sottoposto dal terzo schema, e collegarli con alcuni in primo schema e <sup>[II,86,15]</sup> alcuni in secondo schema. Ma si possono collegare tra di loro anche quelli che sono nel medesimo schema, sia quelli appartenenti al primo che quelli appartenenti al secondo e similmente al terzo schema. È così possibile ottenere dai tre schemi tre sillogismi sovrapposti e sottoposti, secondo il citato teorema del composto. I seguaci di Aristotele diedero a questo teorema <sup>[II,86,20]</sup> l'attenzione che esso richiedeva commisurandola alla sua utilità effettiva; invece gli Stoici, una volta presolo da loro ed operate ulteriori suddivisioni, ne fecero quelli che essi chiamano il secondo 'tema', e il terzo, e il quarto; senza curarsi di ciò ch'è proficuo, ma ricercando con ardore in ogni direzione tutto ciò ch'è possibile dire come che sia in siffatto campo teorico, pur se fosse improficuo.

## SVF II, 258

[1] Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 263, 26 Wal. <sup>[II,86,25]</sup> Secondo gli antichi appare esservi differenza tra il sillogismo ottenuto per commutazione dei termini e quello ottenuto mediante un assunto aggiuntivo. Infatti, nei casi in cui l'assunto in questione c'è e si trova tra gli assunti, e però non rimane così né tale e quale è assunto, allora in questi enunciati l'assunto è un assunto aggiuntivo; giac-

ché non è addizionato dall'esterno bensì, mentre la prima volta è connotato in un modo, la seconda volta <sup>[II,86,30]</sup> è connotato in un modo diverso. Infatti, nell'enunciato 'Se è giorno, c'è luce; <ma è giorno>', la proposizione 'è giorno', che i filosofi più recenti chiamano assunto aggiuntivo, si trova tra gli assunti; ma non due volte nella stessa forma, poiché la prima volta si trova nel periodo ipotetico sotto forma di ipotesi e poi, in ciò che segue, è data come realmente esistente. [...] Chiamano poi aggiuntivo qualcosa che è addizionato dall'esterno agli elementi presenti....

[2] p. 262, 6. <sup>[II,86,35]</sup> .... chiamando commutato l'enunciato la cui dimostrazione avviene per sillogismo, che è a volte .... a volte .... a volte .... che i filosofi più recenti chiamano aggiuntivo....

#### SVF II, 259

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 164, 27 Wal. Onde è manifesto che di questi argomenti, dei quali Aristotele non ha parlato e dei quali invece parlano <sup>[II,86,40]</sup> i filosofi più recenti, Aristotele omise la trattazione in quanto improficui ai fini di una qualche dimostrazione; e pertanto a causa della loro improficuità e non per ignoranza. Si tratta, per esempio, dei sillogismi equivoci o di quelli a conclusione indifferente o quello detto 'a materiale infinito' e, in generale, di quello che i filosofi più recenti chiamano 'secondo tema'.

#### SVF II, 260

[1] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 21, 28 Wal. <sup>[II,87,1]</sup> In generale, se qualcosa fosse derivato in modo cogente non però dalle premesse date ma tramite un assunto aggiuntivo, un ragionamento del genere sarà pur detto 'necessario' ma non è già un sillogismo. Tali sono, presso gli Stoici, i ragionamenti concludenti non tramite metodo sillogistico, <sup>[II,87,5]</sup> come quando si dicesse: 'Il primo è maggiore del secondo, il secondo del terzo: dunque il primo è maggiore del terzo'. Questa conclusione segue per necessità, ma non in modo sillogistico, a meno che uno non aggiunga, prendendola dall'esterno, l'assunzione aggiuntiva che dice: 'Il maggiore del maggiore e di quel minore, è maggiore'.

[2] p. 22, 17. In complesso, siffatta è la forma dei ragionamenti che i filosofi <sup>[II,87,10]</sup> più recenti chiamano concludenti non tramite metodo sillogistico, come per esempio, questo: 'È giorno; ma anche tu dici che è giorno; dunque tu dici il vero'.

[3] p. 68, 21. Quanti ritengono che da due assunti particolari si possa derivare sillogisticamente qualcosa, come coloro che forniscono a dimostrazione di ciò i ragionamenti che gli Stoici chiamano concludenti non tramite metodo sillogistico ed <sup>[II,87,15]</sup> accumulano altri esempi al riguardo, [...] sappiano [...] oltre al fatto che negli esempi che essi forniscono la conclusione non s'accompagna di necessità alle premesse assunte e poste, né al fatto che 'queste sono le cose'; ma al fatto che è vera in quei ragionamenti la premessa in generale, dalla quale essi traggono la conclusione, mentre nell'assunzione delle premesse essi omettono la premessa maggiore e sdoppiano la premessa minore. <sup>[II,87,20]</sup> Tutti i ragionamenti chiamati da loro concludenti non tramite metodo sillogistico hanno due premesse particolari ed in questo modo derivano qualcosa. È facile mostrare ciò davanti agli esempi che essi forniscono, e non è arduo confutare pure tutte le altre argomentazioni che essi adducono in modo aberrante, sforzandosi di dimostrare il carattere sillogistico di siffatto connubio.

[4] p. 344, 11. <sup>[II,87,25]</sup> Se il sillogismo dimostra qualcosa per necessità logica, un ragionamento che dimostra qualcosa per il fatto che ciò consegue a date premesse non si può dire che perciò sia già necessariamente un sillogismo.

[5] p. 345, 13. Siffatti sono i ragionamenti che i filosofi più recenti chiamano concludenti non tramite metodo sillogistico. Quanti dicono che questi ragionamenti non derivano le loro conclusioni in modo sillogistico parlano in modo sano, giacché molti di essi sono di questo genere. Quanti invece ritengono che essi siano <sup>[II,87,30]</sup> simili ai sillogismi categorici, sui quali verte la presente trattazione, e li prendono così come li pongono, sbagliano completamente. Infatti, se essi fossero simili avrebbero anche il carattere di essere sillogismi.

[6] 'In Aristot. Top.' p. 10, Ald. p. 14, 20. Siffatti sono i ragionamenti <sup>[II,87,35]</sup> che anche gli Stoici chiamano concludenti non tramite metodo sillogistico.

#### SVF II, 261

[1] Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. *Analyt. pr.*' p. 18, 12 Wal. Aristotele ha fatto benissimo ad aggiungere che la conclusione deve essere diversa dalle premesse. [...] L'utilità del sillogismo non ci è procurata dal <sup>[II,87,40]</sup> 'Se è giorno, c'è luce; ma è davvero giorno; dunque c'è luce'; né assolutamente dai sillogismi chiamati dai filosofi più recenti 'a conclusione indifferente'. Di questo genere sono anche i sillogismi 'duplicati' come, per esempio: 'Se è giorno, è giorno; ma è davvero giorno; dunque è giorno'.

[2] p. 19, 3. Infatti, il sillogismo diairetico per asserzione contraria non inferisce la conclusione come identica alla proposizione commutata o, <sup>[II,87,45]</sup> come dicono i filosofi più recenti, aggiuntiva; giacché chi dice 'O è giorno o non è giorno' e poi assume come premessa minore una delle due proposizioni dell'enunciato diairetico: o quella negativa 'Ma davvero non è giorno', oppure quella affermativa 'Ma davvero è giorno'; ottiene per deduzione o 'Dunque non è giorno' oppure 'Dunque è giorno', il che sembra essere identico alla premessa minore aggiuntiva: <sup>[II,88,1]</sup> 'Ma davvero non è giorno', oppure 'Ma davvero è giorno'. Tale conclusione, però, non è identica, giacché è invece il contrapposto dell'altra proposizione presente nella premessa diairetica.

[3] p. 20. È necessario che dicano ciò anche gli Stoici, se essi appunto affermano che nei sillogismi diairetici o disgiuntivi, alla premessa minore o assunto aggiuntivo, costituito da <sup>[II,88,5]</sup> uno dei due assunti della disgiuntiva, consegue il contrapposto del restante assunto della combinazione sillogistica.

[4] p. 20, 10. Neppure quelli da loro chiamati ragionamenti duplicati: per esempio, 'Se è giorno, è giorno; ma è davvero giorno; dunque è giorno', hanno carattere sillogistico, <sup>[II,88,10]</sup> giacché questo ragionamento non presenta l'utilità propria di un sillogismo. Inoltre, se l'aggiunta dell'assunto seguente nei ragionamenti continui è non-sillogistica in quanto in siffatti ragionamenti continui l'antecedente e il conseguente sono identici, nei duplicati l'aggiunta non è più dell'antecedente che del conseguente....

SVF II, 262

\*Frammento di Apuleio in latino <sup>[III,88,15]</sup>

SVF II, 263

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. *Top.*' p. 10, 5 Wallies. Non potrebbe essere un sillogismo quello che non salvaguarda l'utilità che è propria del sillogismo. Di questo genere è <sup>[II,88,20]</sup> invece il sillogismo in cui la conclusione è identica ad una delle premesse date; com'è il caso dei ragionamenti che gli Stoici chiamano duplicati e a conclusione indifferente. Secondo loro, i duplicati sono quelli di questo genere: 'Se è giorno, è giorno; ma è davvero giorno; dunque è giorno'. Ragionamenti a conclusione indifferente sono quelli in cui la conclusione è identica ad una <sup>[II,88,25]</sup> delle premesse, come in quelli di questo genere: 'O è giorno o è notte; ma è giorno; dunque è giorno'.

SVF II, 264

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. *Analyt. pr.*' p. 84, 5 Wal. Se M appartiene a ogni N ma non ad ogni X, se ne dedurrà che N non appartiene ad ogni X. Di questo genere è il sillogismo che i filosofi più recenti chiamano 'subsillogistico'. <sup>[II,88,30]</sup> Il subsillogismo fa un assunto in termini equivalenti alla premessa sillogistica e da questa deduce la stessa conclusione. Infatti, il 'non appartiene a' è stato commutato in termini equivalenti nel 'non appartiene a ogni'. Ma quei filosofi, badando solo al suono delle parole, dicono che quelli di questo genere non sono sillogismi; mentre Aristotele, guardando invece alle cose significative e non al suono delle parole, in quanto essi hanno significati simili <sup>[II,88,35]</sup> afferma trattarsi dello stesso sillogismo anche in siffatta commutazione della formulazione conclusiva, purché il nesso sia nel suo complesso sillogistico.

SVF II, 265

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. *Analyt. pr.*' p. 20, 2 Wal. Nei sillogismi diairetici non per contrapposti, come pure in quelli per opposti, la conclusione non è identica a nessuna delle premesse date <sup>[II,88,40]</sup> neppure nella formulazione poiché, in questi sillogismi, non accade che il contrapposto sia contemporaneamente identico all'altro termine rimanente. Infatti, nel sillogismo 'O è giorno, o è notte; ma davvero non è giorno; dunque è notte', la conclusione 'È notte' non è identica a nessuno degli assunti: né a quello che gli Stoici chiamano 'tropico' (che sarebbe questo: 'O è giorno o è notte, tutto intero); <sup>[III,89,1]</sup>

né alla premessa minore, giacché essa è ‘Ma davvero non è giorno’; le quali sono entrambi diverse da ‘È notte’.

SVF II, 266

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 310. Stando così le cose, la dimostrazione è tenuta ad essere innanzitutto un ragionamento; in secondo luogo, ad essere cogente; in terzo luogo, ad essere <sup>[II,89,5]</sup> vera; quarto, anche avendo una conclusione non manifesta; quinto, questa dev’essere disvelata dalla forza delle premesse.

[2] VIII, 314. Quando dunque concorrano tutte queste caratteristiche: la cogenza del ragionamento, la sua verità, il suo essere evidenziatore di ciò che non è manifesto; sussiste la dimostrazione. Inonde essi la delineano anche così: ‘La dimostrazione è un ragionamento che, attraverso <sup>[II,89,10]</sup> premesse ammesse e secondo un percorso deduttivo, disvela una conclusione logica non manifesta’.

SVF II, 267

[1] Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 367. Non bisogna, essi affermano, chiedere la dimostrazione di tutto, ma anche accettare alcune cose per ipotesi; dacché il ragionamento non potrà procedere se non si concederà l’esistenza di qualcosa che è di per sé degno di fede.

[2] VIII, 369. A parere dei dogmatici, non soltanto la dimostrazione ma quasi l’intera filosofia <sup>[II,89,15]</sup> progredisce sulla base di ipotesi.

[3] VIII, 375. Ma per Zeus, essi sogliono rimarcare all’occasione: la fiducia nel vigore dell’ipotesi riposa sul fatto che si trovi essere vera la conclusione logica inferita dagli assunti ipotetici; giacché se ciò che loro consegue è sano, anche gli assunti ai quali consegue risultano veri e incontrovertibili.

SVF II, 268

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 463. <sup>[II,89,20]</sup> I filosofi dogmatici credono che il ragionamento il quale sollecita l’inesistenza della dimostrazione si capovolga da se stesso nel suo contrario; e che proprio grazie alle argomentazioni che tendono ad eliminarne l’esistenza, l’esistenza della dimostrazione sia invece definita. Ragion per cui, contrapponendosi agli scettici, essi affermano: ‘Chi dice che non esiste dimostrazione, lo dice o utilizzando una mera esternazione indimostrata oppure <sup>[II,89,25]</sup> cercando di dimostrare siffatta affermazione con un ragionamento. Ora, se lo fa sfruttando una mera esternazione, nessuno di coloro che accettano l’esistenza della dimostrazione si fiderà di lui, dal momento che utilizza una mera esternazione; ed anzi egli sarà messo a tacere con l’esternazione contrapposta, da qualcuno che sostiene che la dimostrazione esiste. Se invece egli cerca di dimostrare che la dimostrazione non esiste, essi affermano che con ciò stesso egli ammette che la dimostrazione esiste. Infatti, il ragionamento che cerca di dimostrare l’inesistenza della dimostrazione <sup>[II,89,30]</sup> è la dimostrazione che la dimostrazione esiste. In generale, il ragionamento relativo alla dimostrazione o è una dimostrazione o non è una dimostrazione. Se non è una dimostrazione, non è degno di fiducia; ma se è una dimostrazione, ebbene allora la dimostrazione esiste’. Taluni prospettano l’argomentazione anche in questo modo: ‘Se la dimostrazione esiste, la dimostrazione esiste; se la dimostrazione è dimostrata essere inesistente, la dimostrazione esiste; ma la dimostrazione o esiste o non esiste; dunque la dimostrazione esiste’.

<sup>[II,89,35]</sup>

SVF II, 269

Galeno ‘In Hippocr. prognostic.’ I, Vol. XVIII B, p. 26 K. Un analogismo è un ragionamento che prende impulso da ciò che appare e che fa giungere all’apprensione di ciò che non è manifesto. Un epilogismo è un ragionamento sul quale vi è il comune accordo di tutti.

<sup>[II,89,40]</sup> § 9. Sulla soluzione dei sofismi  
*Frammenti n. 270-287*

SVF II, 270

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1036c. Sicché egli <Crisippo> è in contraddizione con se stesso [...] quando ammonisce gli altri a stare in guardia contro i ragionamenti contrari, in quanto distraenti dall’apprensione certa; e poi proprio lui <sup>[II,90,1]</sup> ambisce di più l’onore di comporre quelli che la fanno sparire, invece delle argomentazioni che quell’apprensione rinsaldano. Eppure, che questo sia ciò di cui ha paura, egli lo indica chiaramente nel quarto libro ‘Sulle vite’, dove scrive queste parole: “Non bisogna accogliere i ragionamenti contrari o dare gli opposti <sup>[II,90,5]</sup> per plausibili così come capita, ma con grande cautela; affinché non accada che quanti s’imbattono in essi ne siano distratti e buttino via le apprensioni certe che possiedono; oppure che, essendo incapaci di cogliere a sufficienza la forza delle soluzioni che li confutano, apprendano in un modo che è facile da spazzar via. D’altra parte, anche coloro la cui apprensione degli oggetti sensibili e degli altri dati provenienti dalle sensazioni ricalca la comune consuetudine, abbandonano facilmente tali cognizioni quando sono attratti dalle argomentazioni filosofiche <sup>[II,90,10]</sup> dei Megarici o da altre argomentazioni ancora più numerose e più potenti”.

SVF II, 271

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1036f. O questo bisogna cercare di saperlo da Crisippo in persona? Considera, infatti, ciò che proprio lui ha scritto sulle argomentazioni Megariche <sup>[II,90,15]</sup> nel suo libro ‘Sull’uso del ragionamento’: “Qualcosa di simile è avvenuto anche ai ragionamenti di Stilpone e di Menedemo. Essendo essi infatti divenuti celeberrimi per sapienza, al giorno d’oggi quei ragionamenti si sono capovolti a loro onta, essendo alcuni di essi più che grossolani, altri patentemente sofistici”.

SVF II, 272

Galeno ‘De animi peccat. dignosc.’ 3, Vol. V, p. 72 K. <sup>[II,90,20]</sup> È necessario che chi si trova a dover procedere istantaneamente alla determinazione critica di un ragionamento sia incapace di diagnosticare e di distinguere quelli falsi da quelli veri. Prova evidente di ciò sono i cosiddetti ‘sofismi’, i quali sono ragionamenti falsi scaltramente confezionati a somiglianza di quelli veri. La falsità appare manifesta <sup>[II,90,25]</sup> dalla loro conclusione, che non è vera; poiché i falsi ragionamenti contengono in ogni caso qualcosa di falso nelle premesse oppure una conclusione inferita in modo vizioso. Ma nei sofismi ciò non appare a prima vista, e per questo è difficile a notarsi da parte di quanti non hanno allenamento ai ragionamenti.

SVF II, 273

Anonymi ‘Scholia in Hermog. De statibus’ Walz. Rh. Gr. VII, 1, p. 383. Perciò <sup>[II,90,30]</sup> anche presso gli Stoici un simile ragionamento si chiama ‘diallélo’. Si tratta di un ragionamento anapodittico, per esempio: ‘Dove abita Teone, lì <abita> Dione; e dove Dione, lì Teone’. Un ragionamento di questo genere, dico il diallélo, ha la dimostrazione, è anapodittico e non se ne va oltre, qualora i segni della faccenda in questione si strutturino reciprocamente l’un l’altro.

SVF II, 274

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 82. <sup>[II,90,35]</sup> Vi sono poi i ragionamenti aporetici: il Velato, il Celato, il Sorite, il Cornuto e il Nessuno. Per esempio, il Velato è un ragionamento di questo genere: ‘Due sono non pochi, <sup>[II,91,1]</sup> anche tre sono non pochi, e se questi sono non pochi anche quattro non lo sono e così via fino a dieci; ma due sono pochi; dunque anche dieci’. Il nessuno è un ragionamento cogente che consta di una premessa maggiore composta da una proposizione indefinita e da una definita, che ha una premessa minore ed una conclusione. Per esempio: ‘Se qualcuno è qui, costui non è a <sup>[II,91,5]</sup> Rodi; ma qui qualcuno c’è; dunque qualcuno non è a Rodi’.

SVF II, 275

Sesto Empirico ‘Pyrrh. Hypot.’ II, 253. Se i Dogmatici seguaci di Crisippo, nel prospettare interrogativamente il Sorite affermano che nel corso di tale ragionamento bisogna arrestarsi e sospendere il giudizio per non cadere in un’assurdità; quanto più acconcio a noi, Scettici e sospettosi delle assurdità, <sup>[II,91,10]</sup> sarebbe il non essere precipitosi nel prospettare i lemmi e sospendere il giudizio su ciascuno di essi fino all’intera prospettazione del ragionamento.

## SVF II, 276

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VII, 416. Nel caso del ‘Sorite’, poiché l’estrema rappresentazione catalettica è vicinissima alla prima che invece era acatalettica, ed è quasi impossibile da distinguere da quella, i seguaci di Crisippo <sup>[II,91,15]</sup> affermano che nel caso di rappresentazioni la differenza tra le quali sia così poca, il sapiente si prenderà tranquillamente del tempo; mentre nel caso di rappresentazioni tra le quali la differenza sia maggiore, assentirà ad una di esse come vera.

## SVF II, 277

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,91,20]</sup>

## SVF II, 278

Simplicio ‘In Aristot. Categ.’ f. 26E. Ed. Bas. In riferimento a coloro che attribuiscono realtà sostanziale e genesi alle idee, merita ricercare se possa dirsi che ‘questi enti sono’ <sup>[II,91,25]</sup>. Anche Crisippo è incerto se possa dirsi ciò dell’idea. Bisogna pure tenere in considerazione quali sono le consuetudini degli Stoici quando parlano delle qualità generiche, come ne declinano i vari casi, il fatto che gli universali sono detti da loro ‘non-qualcosa’ e come, per ignoranza del fatto che non ogni sostanza significa qualcosa di determinato esistente, <sup>[II,91,30]</sup> nasca il sofisma del ‘Nessuno’ secondo questo schema espressivo: ‘Se qualcuno è ad Atene, non è a Megara’. Ma ‘uomo’ non è qualcuno in particolare, giacché qualcuno in particolare non è l’uomo in universale, come invece è assunto nel ragionamento, il quale ha preso il suo nome da ciò, essendo chiamato il ‘Nessuno’. La stessa cosa vale per questo sofisma: ‘Ciò <sup>[II,91,35]</sup> che io sono, tu non sei; ma io sono uomo; dunque tu non sei uomo’ <sup>[II,92,1]</sup>. Anche nel caso di questo sofisma, ‘io’ e ‘tu’ si dice di individui particolari, mentre ‘uomo’ non si dice di nessuno in particolare. Lo sbandamento è dunque avvenuto perché è stato usato ‘non qualcuno’ come ‘un particolare qualcuno’.

## SVF II, 279

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 186. Il nostro filosofo <Crisippo> soleva <sup>[II,92,5]</sup> prospettare ragionamenti anche di questo genere. ‘Chi rivela i misteri ai non iniziati commette un’empietà; ma lo ierofante rivela i misteri ai non iniziati; dunque lo ierofante commette un’empietà’. Un altro è questo: ‘Ciò che non è nella città neppure è nella casa; ma in città non c’è un pozzo; dunque non c’è neppure nella casa’. Un altro: ‘C’è una testa, e quella tu non hai; c’è dunque una testa che tu non hai; dunque tu non hai <sup>[II,92,10]</sup> una testa’. Un altro: ‘Se uno è a Megara non è ad Atene; un uomo è a Megara; dunque non c’è un uomo ad Atene’. E ancora: ‘Se tu dici qualcosa, questo passa attraverso la tua bocca; tu dici ‘carro’; dunque un carro passa attraverso la tua bocca’. E infine: ‘Se tu non hai buttato via qualcosa, ce l’hai; <sup>[II,92,15]</sup> ma tu no hai buttato via le corna; dunque tu hai le corna’. Alcuni affermano però che quest’ultimo ragionamento è di Ebulide.

## SVF II, 280

Epitteto ‘Diatribes’ II, 17, 34. No, ma: “Io voglio conoscere cosa dice Crisippo nei libri sul Mentitore”. [Non ti impiccherai con questo progetto, sciagurato? Di che pro ti sarà? Lo leggerai tutto piangendo, e tremando ne parlerai agli altri.]

## SVF II, 281

Geronimo ‘Epistola 69 ad Oceanum’.

## SVF II, 282

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,92,20] [II,92,25] [II,92,30]</sup>

## SVF II, 283

[1] Epitteto ‘Diatribes’ II, 19, 1-4. L’argomento ‘Dominator’ pare essere stato prospettato interrogativamente a partire da certe proposizioni moventi di questo genere, essendovi mutua <sup>[II,93,1]</sup> contraddizione delle terze con le altre due: ‘tutto quanto veramente è avvenuto è necessario’; ‘l’impossibile non con-

segue al possibile'; 'possibile è quanto non è né sarà vero'. Notando questa contraddizione, Diodoro adoperò la persuasività delle prime due proposizioni <sup>[II,93,5]</sup> per apporre che nulla, che non è né sarà vero, è possibile. Orbene uno serberà, delle coppie di proposizioni, questa: 'possibile è quanto non è né sarà vero', e 'l'impossibile non consegue al possibile', ma non 'tutto quanto veramente è avvenuto è necessario', come appunto sembra sostenere la scuola di Cleante, che Antipatro a lungo difese. <sup>[II,93,10]</sup> Altri serberanno invece le altre due proposizioni, ossia 'possibile è quanto non è né sarà vero', e 'tutto quanto veramente è avvenuto è necessario', ma allora l'impossibile consegue al possibile. E' inconcepibile però serbare le tre proposizioni, essendovi mutua contraddizione tra di esse.

[2] II, 19, 9. <sup>[II,93,15]</sup> "Ne ha scritto in modo stupefacente Crisippo nel primo libro su 'I Possibili'. Anche Cleante ha scritto peculiarmente su questo argomento, e pure Archedemo. Ne ha scritto anche Antipatro, non soltanto nei libri su 'I Possibili' ma anche peculiarmente in quelli su 'Il Dominatore'.

SVF II, 284

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,93,20]</sup>

SVF II, 285

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,93,25] [II,93,30]</sup>

SVF II, 286

Siriano 'Schol. in Hermog.' Vol. II, p. 42, 1 Rabe. Il ragionamento senza via d'uscita in materia di imputazioni, e che gli Stoici chiamano del 'coccodrillo', è di questo tipo: 'Euatlo aveva stipulato col sofista Protagora di pagargli l'onorario <sup>[II,93,35]</sup> se e quando, perorando in tribunale, avesse vinto la prima causa. Dopo avere imparato da Protagora la sofistica, decise però di non perorare in tribunale e allora fu citato in giudizio da Protagora con la richiesta del pagamento dell'onorario. A quel punto, la replica polemica di Euatlo fu che se egli avesse vinto la causa, non era giusto che gli pagasse l'onorario secondo l'accordo; e che se avesse perso la causa, non avendo ancora imparato a dovere la sofistica non meritava la richiesta del pagamento di quell'onorario'.

SVF II, 287

Luciano 'Vitarum auctio' 22.

[Crisippo] - Hai un figlio?

[Acquirente] - E perché?

[Crisippo] - Se un coccodrillo <sup>[II,93,40]</sup> lo ghermisse trovandolo mentre se ne va qua e là <sup>[II,94,1]</sup> nei pressi di un fiume, e se promettesse di restituirtelo se tu gli dicessi la verità su cosa lui ha opinato circa la restituzione del bambino; cosa dirai che quello ha pensato? [...] E ti insegnerò altre cose ancora più stupefacenti. [...] il Mietitore, <sup>[II,94,5]</sup> il Dominatore, e soprattutto l'Elettra e il Velato. [...] La famosa Elettra, [...] quella che sapeva e al contempo non sapeva le stesse cose. Essendole infatti vicino Oreste, che ella ancora non conosceva; Elettra sapeva di un Oreste che era suo fratello, ma non sapeva che costui era Oreste. Quanto al Velato, sentirai parlare di un ragionamento davvero stupefacente. Rispondimi: <sup>[II,94,10]</sup> tu conosci tuo padre?

[Acquirente] - Sì

[Crisippo] - E allora? Se io ti chiedessi, mentre accanto a te c'è qualcuno velato: 'Conosci costui?' Tu cosa diresti?

[Acquirente] - Direi di non saperlo

[Crisippo] - Ma proprio costui era tuo padre; sicché se non conosci costui è manifesto che non conosci tuo padre.

<sup>[II,95,1]</sup> Cap. III

La retorica

Frammenti n. 288-298

SVF II, 288

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,95,5]</sup>

SVF II, 289

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[II,95,10]</sup>

SVF II, 290

\*Frammento di Quintiliano in latino

SVF II, 291

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,95,15]</sup>

SVF II, 292

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[II,95,20]</sup>

SVF II, 293

Anonymi 'Scholia in Hermog. De statibus' Walz. Rh. Gr. VII, p. 8. Essendo la retorica più importante di altre arti, gli Stoici <sup>[II,95,25]</sup> la chiamarono 'scienza', e la definirono 'scienza del parlare forbito'.

SVF II, 294

Sesto Empirico 'Adv. Math.' II, 6. Senocrate, l'auditore di Platone, e i filosofi Stoici solevano dire che la retorica è la scienza del parlare forbito. Senocrate intendeva però per scienza [...] <sup>[II,95,30]</sup> qualcosa di diverso dagli Stoici, per i quali essa consiste nel possesso dell'apprensione salda e certa, e germoglia soltanto nel sapiente. Entrambi assumono comunque che il parlare sia differente dal dialogare, dal momento che quest'ultimo sta tutto nella concisione e che opera della dialettica è quella di prendere e dare la parola; mentre il parlare a lungo e minuziosamente è invece considerato peculiare della retorica.

SVF II, 295

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 42. <sup>[II,96,1]</sup> Essi dicono poi che la retorica stessa è tripartita. Infatti, una sua parte è deliberativa, un'altra giudiziaria e un'altra encomiastica. Essa si suddivide in: invenzione dell'argomento, tono espressivo, disposizione dei concetti, recitazione. Il discorso retorico si suddivide a sua volta <sup>[II,96,5]</sup> in: proemio, narrazione, replica agli avversari in giudizio, epilogo.

SVF II, 296

Anonimo 'Ars rethorica' I, p. 454 Spengel. Platone afferma nel 'Fedro' che il compito dell'epilogo è quello di raccogliere insieme per sommi capi i singoli temi trattati e di richiamare alla memoria degli ascoltatori, alla fine del discorso, <sup>[II,96,10]</sup> le cose dette. Anche Crisippo è della stessa opinione, giacché anche lui afferma che l'epilogo è monopartito.

SVF II, 297

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1047a. La retorica è definita arte dell'ordinata disposizione del discorso parlato, ed inoltre nel primo libro egli <Crisippo> ha scritto queste parole: "Io credo che bisogna darsi pensiero <sup>[II,96,15]</sup> non soltanto dell'ordine semplice e privo di forzature dei discorsi, ma anche dell'appropriato modo di recitarli in relazione alle estensioni di voce loro spettanti ed agli atteggiamenti del viso e delle mani". A questo punto, una volta diventato persino così eccessivo nella sua ambizione d'onore....

SVF II, 298

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1047b. ....nello stesso libro, <sup>[II,96,20]</sup> mentre rimarca la questione degli iati, afferma "Che noi dobbiamo attenerci a faccende ben più importanti di quella e tralasciare non soltanto

simile questione ma anche quella di certe oscurità, ellissi e, per Zeus, solecismi, dei quali non pochi altri si vergognerebbero”.

SVF II, 298a

Le ricerche <sup>[II,96,25]</sup> Logiche di Crisippo - Libro 1 [*Si tratta di testi papiracei molto frammentari e di assai incerta lettura, la cui traduzione non può quindi che risultare meramente tentativa*]

Fr. 1 (n). futuro....plurale <sup>[II,96,30]</sup> <sup>[II,96,35]</sup> ....essere <sup>[II,97,1]</sup> <sup>[II,97,5]</sup> ....soltanto....

Fr. 2n (p. 284 o). <sup>[II,97,10]</sup> ....appare anche qui....non plausibile....apparire.... <sup>[II,97,15]</sup> <sup>[II,97,20]</sup> ....non va attaccato a queste così da formare un solo enunciato.... Se una proposizione <sup>[II,97,25]</sup> è al presente, è plausibile che ne esista una che è il passato di quella, e che esista il passato del passato fino all'infinito. <sup>[II,97,30]</sup> E se esistono siffatti passati, allo stesso modo esistono i futuri dei futuri fino all'infinito.... <sup>[II,97,35]</sup>

Fr. 3n (p. 285 o) ....fino all'infinito.... <sup>[II,97,40]</sup> <sup>[II,98,1]</sup> <sup>[II,98,5]</sup> ....esserci.... <sup>[II,98,10]</sup> ....si tralascino le affermazioni fatte prima.... <sup>[II,98,15]</sup> ....passato....

Col. I n (p. 286 o) <sup>[II,98,20]</sup> ....due....due....fino all'infinito.... <sup>[II,98,25]</sup> ....è simile.... <sup>[II,98,30]</sup> ....avvenuti....parrà anche il plurale.... <sup>[II,98,35]</sup> ....allo stesso modo....da questi si potrà plausibilmente passare a quelli, dicendo che non esistono i plurali <sup>[II,99,1]</sup> dei plurali, in un certo modo....per i singolari....il passato del passato....non c'è il passivo del passivo. <sup>[II,99,5]</sup> Anche per questi ultimi non si va all'infinito e così pure per quelli e viceversa. Se uno facesse siffatti discorsi; <sup>[II,99,10]</sup> su altri argomenti e passasse da uno di questi ad argomenti congeneri, la linea di trattamento logico sarebbe sana e questo <sup>[II,99,15]</sup> passaggio è....

Col. 2 n (p. 287 o) <sup>[II,99,20]</sup> ....dato....per controllo....essendo.... <sup>[II,99,25]</sup> Se ci sono predicati e proposizioni al passato, <sup>[II,99,30]</sup> allora c'è anche il passato del passato fino all'infinito. Ma ciò è del tutto impossibile. Pertanto non esistono predicati e proposizioni al passato. Se ci sono predicati <sup>[II,99,35]</sup> passivi, allora ci sono predicati passivi del passivo fino all'infinito. Ma ciò è del tutto impossibile, dunque neppure si dà la prima proposizione. Se ci sono predicati plurali, allora si dà anche il plurale del plurale <sup>[II,99,40]</sup> fino all'infinito. <sup>[II,100,1]</sup> Ma ciò è del tutto impossibile, dunque neppure si dà la prima proposizione. <sup>[II,100,5]</sup> ....capita....un'altra.... <sup>[II,100,10]</sup> siffatti....

Col. 3 n (p. 288 o) <sup>[II,100,15]</sup> <sup>[II,100,20]</sup> <sup>[II,100,25]</sup> ....nascono rappresentazioni vere e false, catalettiche e acatalettiche; <sup>[II,100,30]</sup> e anche nel caso dell'intelletto esiste qualcosa di simile....giacché su tutto....averne rappresentazioni <sup>[II,100,35]</sup> né può comprendere tutto, nascono in esso rappresentazioni false e acatalettiche non meno che catalettiche. <sup>[II,101,1]</sup> In modo simile a questo capita anche....altre....visioni <sup>[II,101,5]</sup> e ascolti, e similmente degli altri sensi. E in complesso....in relazione all'intelletto....dei restanti.... <sup>[II,101,10]</sup>

Col. 4 n (p. 289 o) ....differendo.... <sup>[II,101,15]</sup> ....a questi. <sup>[II,101,20]</sup> Siffatte differenze nascono non soltanto a dispetto delle nature particolari ma anche delle arti e sovente della consumata esperienza di tante cose in tanti campi. Inoltre accade nelle arti <sup>[II,101,25]</sup> una cosa simile a quella che accade per gli organi di senso. Né a quelle è dato di rintracciare alcunché....né questi possono distendersi a tutto il campo loro omogeneo. <sup>[II,101,30]</sup> E bisogna sottintendere che tutte queste considerazioni si estendono non soltanto agli uomini saggi ma anche agli stolti. La scienza.... <sup>[II,101,35]</sup> ....cosa avviene quando, mostrando due oggetti, essi dicano che 'questo non è questo'.... <sup>[II,102,1]</sup> ....non si potrebbe dire con fiducia.... <sup>[II,102,5]</sup>

Col. 5 n (p. 290 o) <sup>[II,102,10]</sup> ....oltre a ciò.... <sup>[II,102,15]</sup> ....la proposizione 'questo qui è questo qua' è identica alla proposizione 'questo qua è questo qui'; per esempio, è la stessa cosa dire 'Dione è Teone' e dire 'Teone è Dione', <sup>[II,102,20]</sup> sia così, sia indicandoli in modo definito. Il contrapposto di 'Dione è Teone' è 'Non Dione è Teone' anche indicandoli in modo definito. Su queste proposizioni <sup>[II,102,25]</sup> e su quelle simili, non soltanto è arduo far comprendere quel che si dice, ma a volte ci sfugge anche che stiamo dicendo una falsità, <sup>[II,102,30]</sup> e in modo conforme ciò potrebbe estendersi anche ai sapienti. Non è plausibile che nulla di ciò sia chiarito, né che, una volta chiarito, qualcosa non rimanga incerto. <sup>[II,102,35]</sup> È possibile soggiungere cose similari....divari.... <sup>[II,103,1]</sup>

Col. 6 n (p. 291 o) <sup>[II,103,5]</sup> ....è siffatto.... <sup>[II,103,10]</sup> ....capita... <sup>[II,103,15]</sup> ....anche il plurale.... <sup>[II,103,20]</sup> ....dunque è plurale grazie a questi termini; come pure ci procurerà motivo di soffermarci su casi similari. Oppure secondo gli stessi autori <sup>[II,103,25]</sup> il plurale sarà qualcosa del genere, per esempio, 'nostro'; mentre molti altri mostrano non esserlo; oppure l'oggetto della ricerca non è di questo genere. Se è singolare la proposizione 'chi percuote costoro', qualcosa del genere è plurale.... <sup>[II,103,30]</sup> ....a siffatto....chi percuote costoro....mostrano....vari.... <sup>[II,103,35]</sup> ....qualcun altro....discorso....plurali, se anche....modo.... <sup>[II,104,1]</sup>

Col. 7 n (p. 292 o) <sup>[II,104,5]</sup> <sup>[II,104,10]</sup> ....plurale essendo quello.... <sup>[II,104,15]</sup> ....circa il ‘chi percuote costoro’ e il ‘chi percuote costui’....precedenti....termini siffatti....‘loro’ e ‘nostro’.... <sup>[II,104,20]</sup> e similmente nei casi simili e soprattutto in casi come ‘è per me’ e ‘che sono per me’ e ‘che sono per noi’ e ‘è per noi’.... <sup>[II,104,25]</sup> come....i simili che bisogna.... <sup>[II,104,30]</sup> ....prendere....uomo....parte.... <sup>[II,104,35]</sup>

Col. 8 n (p. 293 o) ....e quanto.... <sup>[II,104,40]</sup> ....e da quanti.... <sup>[II,105,1]</sup> <sup>[II,105,5]</sup> ....’....dopo che costui pensò, pensai’ e ‘dopo che costui passeggiò, mi sedetti’. Infatti, non sono proposizioni simili a ‘dopo questo, pensai o mi alzai’. <sup>[II,105,10]</sup> Essendo anche questi degli esprimibili, sarà possibile ricercare in cosa consisteranno le loro differenze. Le faccende sono simili anche.... <sup>[II,105,15]</sup> ‘....costui pensò, io pensai’ e ‘in seguito al fatto che costui pensò, io pensai’.... <sup>[II,105,20]</sup> è falso....siffatto....dopo costui....in seguito a ciò....è falso....questo.... <sup>[II,105,25]</sup>

Col. 9 n (p. 294 o) <sup>[II,105,30]</sup> <sup>[II,105,35]</sup> ....ai significati.... <sup>[II,106,1]</sup> ....una cosa siffatta possibile....e dicono e significano i fatti ma non giurano <sup>[II,106,5]</sup> né ingiungono, né imprecano, né domandano, né cercano di sapere. Fino a che punto si deve dare retta a ciò, fornisce una riflessione il discorso che faremo tra poco.... <sup>[II,106,10]</sup> ....se circa la risposta....plausibilmente ciò non esiste. E similmente.... <sup>[II,106,15]</sup> ....la conclusione non è sia vera che falsa.... <sup>[II,106,20]</sup> ....

Col. 10 n (p. 295 o) .... <sup>[II,106,25]</sup> ....sarà....a queste conclusioni o di questo genere.... <sup>[II,106,30]</sup> ....ciò non è plausibile.... <sup>[II,106,35]</sup> non si deve dire che essi dicano sia il vero che il falso, né si deve guardare ad essi con sospetto in altro modo, se il medesimo sarà vero e falso; ma che <sup>[II,107,1]</sup> errano del tutto sul significato. Il precedente discorso contesta che essi dicano il falso e insieme il vero, <sup>[II,107,5]</sup> ma capita in tutti i casi di questo genere che a volte le cose siano dette semplicemente e che altre volte si aggiunga loro qualche significato in più. <sup>[II,107,10]</sup> Non intendo dire che alcuni di essi sono pronunciati secondo opinione o ragionamento, altri testualmente.... <sup>[II,107,15]</sup> ....ma....simili....

Col. 11 n (p. 296 o) <sup>[II,107,20]</sup> <sup>[II,107,25]</sup> ....affermi pure che noi diciamo cose siffatte secondo un nostro modo di pensare del momento, e altre volte con una riserva e in complesso....disponendoci in maniera tale da non pronunciare espressioni non corrispondenti <sup>[II,107,30]</sup> o anfiboliche; ed è altamente proficuo segnalare questo fatto per rivolgergli il più spesso possibile. <sup>[II,107,35]</sup> Su proposizioni del genere ‘Passeggia, poiché è giorno’ a volte esse sono pronunciate in due sensi diversi; sicché, secondo uno dei due <sup>[II,108,1]</sup> tutto ciò che si ingiunge è di ‘passeggiare poiché è giorno’; ma secondo l’altro senso, senza dubbio più palese e più utilizzato, <sup>[II,108,5]</sup> si ingiunge di passeggiare e il resto sopravviene dal di fuori....

Col. 12 n (p. 297 o) <sup>[II,108,10]</sup> <sup>[II,108,15]</sup> ....di proposizioni del genere ‘Cammina, e se no sta seduto’. Ogni parte ricade sotto l’imperativo <sup>[II,108,20]</sup> e non si può mutarla in predicativa, giacché nulla palesa un fatto del genere ‘Costui sta camminando, e se no se ne sta seduto’. <sup>[II,108,25]</sup> Se c’è bisogno....dire ‘Cammina, e se questo non facesse per te sta’ seduto’ e ‘Piuttosto cammina, e se questo non facesse per te sta’ seduto’. <sup>[II,108,30]</sup> E si può estenderlo ancora di più e, per Zeus.... <sup>[II,108,35]</sup> ‘Passeggia, e se no coricati’ e ‘Soprattutto fa’ questo e se no quest’altro e se no fa quest’altro’ e così all’infinito.... <sup>[II,108,40]</sup> ....camminare, e se no stare seduto.... <sup>[II,109,1]</sup> ....cataletticamente....

Col. 13 n (p. 298 o) <sup>[II,109,5]</sup> <sup>[II,109,10]</sup> ....essere ingiunto di non fare. Una cosa del genere potrà essere detta in duplice modo: ‘O cammina o sta seduto’. Di questi due modi.... <sup>[II,109,15]</sup> uno....non di ingiunzione: ‘Questo, e se no quest’altro’. Diremo così, oppure bisognerà dire che anche qui c’è l’ingiunzione <sup>[II,109,20]</sup> al modo in cui c’è quando si enuncia questa proposizione: ‘Dione cammina e se no sta seduto’, dove predicato plausibile è <sup>[II,109,25]</sup> ‘camminare e se no stare seduto’; e se è così, è plausibile che una cosa del genere sia ingiunta. Dopo di che c’è anche un’altra riflessione da fare, se cioè anche coloro che <sup>[II,109,30]</sup> ingiungono ‘Prendi di queste cose quella che capita’ e ‘Prendi una qualunque di queste cose’ non ingiungono nulla. Infatti, non è dato trovare qui un predicato <sup>[II,109,35]</sup> né un altro termine che esprima ciò ch’è ingiunto. Similmente.... <sup>[II,109,40]</sup>

Col. 14 n (p. 299 o) <sup>[II,110,1]</sup> .... <sup>[II,110,5]</sup> ....riflessione....come si dice: <sup>[II,110,10]</sup> un muro intonato e imbiancato, una colonna impeciata, una porta e uno scudo sbiancati e, dello stesso grado, un uomo <sup>[II,110,15]</sup> unto e annerito dal fumo, e ancora, una toga insudiciata e sozza e un uomo sozzo. Si deve....in questo caso.... <sup>[II,110,20]</sup> <sup>[II,110,25]</sup> ....altri divari.... <sup>[II,110,30]</sup>

Col. 15 n (p. 300 o) ....predicati.... <sup>[II,110,35]</sup> ....ma su quelli bastano le cose dette. <sup>[II,110,40]</sup>

Parte II  
La Fisica

<sup>[II,111,1]</sup> Fisica I.  
I fondamenti della fisica

§ 1. Sui due principi, la materia e la causa  
*Frammenti n. 299-328*

SVF II, 299

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 134. Essi affermano che i principi e gli elementi <sup>[II,111,5]</sup> sono cose diverse, giacché i principi sono ingenerati e imperituri, e gli elementi invece periscono nella conflazione universale. I principi sono corporei privi di forma, mentre gli elementi sono corporei dotati di forma.

SVF II, 300

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 134. <Gli Stoici> ritengono che i fondamenti del cosmo nella sua interezza siano due: quello che fa l'azione e quello che la sperimenta. Quello che sperimenta l'azione è la <sup>[II,111,10]</sup> sostanza senza qualità, il materiale. Quello che fa l'azione è la ragione insita nel materiale, ossia la divinità. Poiché questa ragione sempiterna è connaturata a qualunque materiale, è essa a fabbricare tutte e singole le cose esistenti. È Zenone a porre questo principio nel suo libro 'Sulla sostanza'. Lo fa anche Cleante nel suo libro 'Sugli atomi' e lo fa Crisippo nel primo libro della 'Fisica', verso la fine.

SVF II, 301

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 11. <sup>[II,111,15]</sup> Anche gli Stoici dicono che vi sono due principi: il divino e il materiale privo di qualità; ed hanno concepito il divino come principio 'che fa' e il materiale come principio che ne sperimenta l'azione e tramuta.

SVF II, 302

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 8, Vol. I, p. 2, 18 Wendl. <Mosè> riconobbe come assolutamente necessario che tra i principi ve ne sia uno che è causativo operante ed un altro <sup>[II,111,20]</sup> che ne sperimenta l'azione; e che quello operante sia la mente assolutamente limpida e incontaminata dell'intero cosmo, [...] mentre quello che ne sperimenta l'azione sia di per sé inanimato e immoto; ma che quando fu mosso, informato ed animato dalla mente si trasformò nell'opera perfettissima che è questo cosmo.

SVF II, 303

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,111,25]</sup>

SVF II, 304

\*Frammento di Origene in latino <sup>[II,111,30]</sup>

SVF II, 305

[1] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' IV, 13, p. 206 Canivet. Quanto al materiale [...] anche <sup>[II,112,1]</sup> la filiera degli Stoici usava affermare che è commutabile, cangiante, in stato di flusso.

[2] p. 207. Aristotele ha chiamato il materiale 'corporeo'; gli Stoici 'corpo'.

SVF II, 306

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Metaph.' p. 178, 15 Hayd. <sup>[II,112,5]</sup> Ora, se c'è un causativo che esiste di per sé e al di fuori del materiale, allora <Aristotele> afferma che si deve esaminare anche un'altra questione, cioè se questo causativo sia separato dal materiale e sussistente in sé e per sé, oppure sia insi-

to nel materiale quale sua forma immanente; e quindi che la divinità sia, come ritennero gli Stoici, il causativo attivo insito nel materiale.

SVF II, 307

[1] Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 81 E Schn. <sup>[II,112,10]</sup> Alcuni non si spiegano come mai Platone abbia assunto per ammesso che il demiurgo dell'universo miri ad un modello, giacché non esiste demiurgo che guardi a ciò ch'è identico a se stesso. Molti degli antichi filosofi sono sostenitori di questo discorso, e mentre gli Epicurei sono dell'avviso che non esista affatto un causativo dell'universo, <sup>[II,112,15]</sup> gli Stoici affermano invece che esso esiste ma che non è separato dal materiale.

[2] p. 299 C. Circa tutti gli dei che dirigono la generazione, noi diciamo che la loro sostanza non è commista al materiale, come invece affermano gli Stoici....

SVF II, 308

Siriano 'In Aristot. Metaph.' p. 8, 4 segg. Kroll. Altri <sup>[II,112,20]</sup> filosofi lasciano da parte la causa attiva in quanto non separata dal materiale, come fecero gli Stoici dopo di lui <Aristotele> e altri prima di lui....

SVF II, 309

Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 312. Gli Stoici presuppongono la genesi dell'intero cosmo da un unico corpo privo di qualità. Infatti, secondo loro, principio delle cose esistenti è il materiale senza qualità commutabile in esse tutte, il quale, trasformandosi, <sup>[II,112,25]</sup> diventa i quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra.

SVF II, 310

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 224, 3 Bruns. Giunto a questo punto il discorso, uno potrebbe ragionevolmente addurre come causa delle presenti obiezioni il fatto che essi dicono che i principi di tutte le cose esistenti sono due, il materiale e la divinità, il secondo dei quali è attivo mentre il primo è quello che ne sperimenta l'attività; e il fatto di dire che la divinità è mescolata al materiale, che in questo modo essa pervade <sup>[II,112,30]</sup> tutto quanto, modella, forma e rende armoniosamente composto. Infatti se la divinità, secondo loro, è corpo poiché è uno pneuma cognitivo e sempiterno, e il materiale è anch'esso corpo: in primo luogo vi sarà un corpo che è pervasivo di un altro corpo; e, in secondo luogo, questo pneuma o sarà uno dei quattro corpi semplici, che essi chiamano elementi, oppure sarà una composto di questi (come qualche volta anch'essi <sup>[II,112,35]</sup> dicono, giacché sostengono che lo pneuma abbia la sostanza dell'aria e del fuoco); oppure, se fosse qualcos'altro, questo corpo per essi divino sarà una qualche 'quinta sostanza', chiamata così senza dimostrazione e senza conforto di prove da coloro che muovono l'obiezione di dire paradossi a chi appoggia le presenti obiezioni con appropriate dimostrazioni.

SVF II, 311

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 75. Quindi, essi affermano, essendo la sostanza delle cose <sup>[II,112,40]</sup> di per sé priva di moto e di forma, essa è debitrice di movimento e di forma a qualche causa. Per questo motivo, come quando noi osserviamo un'opera in bronzo di grande bellezza e bramiamo conoscere chi ne è l'artista, in quanto sappiamo che il bronzo è di per sé privo di movimento; così pure, poiché siamo spettatori del fatto che il materiale dell'intero cosmo è dotato di movimento, di forma ed è disposto in bell'ordine, sarebbe ragionevole che noi analizzassimo quale causa <sup>[II,113,1]</sup> lo fa muovere e gli dà tanto varie conformazioni. Questa causa non è plausibilmente altro che una forza che lo permea, proprio come il nostro animo permea noi. Questa forza o si muove da sé oppure prende il movimento da un'altra forza. <sup>[II,113,5]</sup> Se è mossa da un'altra forza, è impossibile che quest'altra non sia a sua volta mossa da un'altra ancora che la mette in movimento: il che è assurdo. Pertanto esiste una forza che è capace di per se stessa di movimento, e questa forza potrebbe soltanto essere divina e sempiterna. Una simile forza sarà dotata di movimento o dall'eternità oppure a partire da un certo tempo. Ma non sarà dotata di movimento a partire da un certo tempo, giacché non esisterà causa del fatto di dotarla di movimento a partire da un certo tempo. <sup>[II,113,10]</sup> La forza che muove il materiale e lo guida in modo ben ordinato alle sue generazioni e trasformazioni è dunque sempiterna: sicché essa sarebbe la divinità.

## SVF II, 312

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 25, 15 Diels. ....di quanti dicono che i principi definiti sono due, come Parmenide [...] o come gli Stoici: la divinità e il materiale; i quali evidentemente intendono la divinità non come 'elemento' ma come principio attivo, <sup>[II,113,15]</sup> mentre il materiale è il principio che sperimenta tale attività.

## SVF II, 313

Plutarco 'De comm. not.' p. 1085b. Ma costoro che fanno di dio, il quale è un principio, un corpo cognitivo ed una mente insita nella materia, lo rivelano con ciò né semplice, né puro, né incomposto, ma come un principio risultante da altro e attraverso altro. La materia invece, di per sé alogica e priva di qualità, possiede il carattere di principio semplice e primigenio. <sup>[II,113,20]</sup> Dunque dio, dato che è né incorporeo né immateriale, ha partecipato della materia come principio. Ora, se la materia e il logos sono un'unica e identica cosa, essi non hanno fatto bene a definire la materia come qualcosa di alogico. Se invece la materia e il logos sono cose distinte, dio potrebbe essere una sorta di dispensiere di entrambi, e non sarebbe semplice ma composto, avendo aggiunto alla cognitività la corporeità presa dalla materia.

## SVF II, 314

[1] Plotino 'Enneadi' VI, I, 27, 1 segg. <sup>[II,113,25]</sup> Peraltro sarebbe d'uopo che essi, serbando nel dovuto onore il principio di tutte le cose, non ponessero come principio ciò ch'è amorfo, passivo, spartito dalla vita, dissennato, tenebroso, indefinito e riferissero a questo la sostanza. Infatti, dio è da essi introdotto sulla scena per decoro, ed è un dio che ha il suo essere dalla materia, che è <sup>[II,113,30]</sup> composto e successivo ad essa, che è piuttosto un modo di essere della materia. Se la materia è l'oggetto soggiacente, inoltre, ciò che compie un'azione su di essa e procura che essa soggiaccia ai comandi che le invia, deve di necessità essere altro da essa e al di fuori di essa. Se invece ciò fosse esso stesso soggiacente nella materia e congenerato con essa, esso non potrà più far sì che la materia gli sia soggiacente, né essere esso stesso oggetto soggiacente insieme con la materia: a chi, infatti, saranno oggetti soggiacenti <sup>[III,113,35]</sup> dal momento che, una volta consumati tutti quanti i candidati a svolgere il ruolo di cosiddetto oggetto soggiacente, non c'è più chi procurerà che essi siano oggetti soggiacenti? L'oggetto è soggiacente perché soggiace a qualcosa; non a ciò ch'è in esso stesso, ma a ciò che fa di lui un sottostante. L'oggetto soggiacente soggiace dunque a ciò che non è oggetto soggiacente; e se è così, a ciò che gli è esterno. Sicché questo è il ragionamento che sarebbe stato omissso. E se essi non hanno bisogno d'assumere altro dal di fuori, la materia può diventare capace di <sup>[II,113,40]</sup> assumere qualunque configurazione, come il danzatore fa di se stesso tutte le posizioni della danza, e non sarebbe più oggetto soggiacente ma sarebbe il tutto.

[2] 27, 34 segg. Avviene loro <agli Stoici>, dunque, di accagionare coloro che fanno sostanze di quelle che sostanze non sono, ed essi invece di fare non-sostanza di quella che invece è una sostanza. Il cosmo di per sé, infatti, non è una sostanza. [...] Come può la materia talvolta diventare 'corpi', ma un'altra sua parte diventare 'anima'?

## SVF II, 315

Plotino 'Enneadi' VI, I, 26, 1 segg. <sup>[II,113,45]</sup> In complesso, preordinare a tutto la materia, la quale è in potenza; e non posizionare l'atto prima della potenza, è sotto ogni riguardo <sup>[II,114,1]</sup> il culmine dell'assurdità. [...] Bisogna che prima di ciò ch'è in potenza vi sia ciò ch'è in atto; ma allora ciò ch'è in potenza non è più un principio; oppure, se essi dicessero che insieme lo è, allora i principi saranno messi in mano alla sorte. E poi se materia e dio sono entrambi principi, perché non preordinano dio? Perché è più esistente questo principio, la materia, che non quell'altro, cioè dio? E se dio è successivo alla materia, come lo è diventato? Giacché la materia certo non genera la forma, <sup>[II,114,5]</sup> né ciò ch'è privo di qualità la qualità, né ciò ch'è in atto origina da ciò ch'è in potenza poiché, se così fosse, ciò ch'è in atto esisterebbe all'interno di ciò ch'è in potenza e non sarebbe più un principio semplice. Ma dio, per loro, viene per secondo dopo la materia, giacché è un corpo composto da materia e forma. E donde gli viene la forma? Se poi dio ha forma anche senza la materia, essendo logos primigenio, allora sarebbe incorporeo, e pure incorporeo sarebbe il principio attivo. Ma anche se dio è senza materia egli è, quanto a sostanza, com-

posto, <sup>[II,114,10]</sup> in quanto è corpo; ed essi dovranno introdurre l'esistenza di un'altra materia, che è la materia di dio. E poi, come può essere un principio la materia, se è corpo? Infatti, non esiste corpo che non sia molteplice, ed ogni corpo è composto da materia e qualità. E se questo corpo di dio è corpo in un altro modo, allora essi chiamano la materia 'corpo' per semplice omonimia. Se la tridimensionalità è la caratteristica comune dei corpi, essi stanno parlando di un corpo matematico. Se alla tridimensionalità s'accompagna la resistenza propria dei corpi rigidi, allora essi non parlano di qualcosa di unitario. [...] E poi donde viene quell'unione? <sup>[II,114,15]</sup> Infatti, non è unitario, ma per partecipazione dell'unione.

SVF II, 316

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 150. Come affermano anche Crisippo nel primo libro della 'Fisica' e Zenone, <gli Stoici> dicono che la sostanza senza qualità è la materia prima di tutte le cose esistenti. Essa è il materiale dal quale nasce qualsiasi cosa di qualsiasi genere. Questa sostanza materiale si chiama così in duplice senso, ossia o nel senso di sostanza materiale di tutte le cose oppure nel senso di sostanza materiale di cose particolari. <sup>[II,114,20]</sup> Nel primo senso, la sostanza materiale del cosmo nella sua interezza non aumenta né diminuisce; mentre la sostanza materiale di cose particolari, invece, può aumentare o diminuire.

SVF II, 317

Stobeo 'Eclogae' I, p. 133, 6 W. <sup>[II,114,25]</sup> Dello Stoico Crisippo. Alle cose dotate di qualità è sottostante la materia prima: questa è sempiterna, non subisce accrescimento né diminuzione, mentre è passibile di suddivisione e di fusione di qualità componenti nelle sue parti; sicché l'estinzione delle parti in altre avviene non soltanto per suddivisione delle stesse, ma anche in analogia alla fusione di certe qualità componenti che nascono da certe altre.

SVF II, 318

Origene 'De oratione' Vol. II, p. 368, 1 Koe. <sup>[II,114,30]</sup> Per coloro che legittimano come precedente la sostanza di ciò ch'è corporeo e come consecutiva quella degli incorporei, le definizioni di essa sono queste: sostanza è il materiale primo degli esseri; è ciò da cui derivano le cose esistenti; è il materiale dei corpi; è ciò da cui derivano i corpi; è il materiale delle cose che hanno un nome; è ciò da cui derivano le cose che hanno un nome. <sup>[II,114,35]</sup> Oppure: sostanza è il primo sostrato senza qualità; oppure: è ciò ch'è preesistente alle cose che sono; oppure: è ciò che accoglie tutte le trasformazioni e tutti i cambiamenti mentre essa, per sua propria ragione, è invariata; oppure: è ciò che regge ogni cambiamento e ogni trasformazione. Secondo costoro la sostanza, per sua propria ragione, è priva di qualità e di fattezze, non ha una grandezza specificata <sup>[II,114,40]</sup> e si espone ad ogni qualità come un potere pronto. Essi, inoltre, classificano <sup>[II,115,1]</sup> in comune come qualità sia le attività pratiche sia le produzioni intellettuali, nelle quali avviene che ci siano tanto stati di moto che stati di quiete. Affermano poi che la sostanza, per sua propria ragione, non partecipa di nessuna di queste qualità e che è sempre inseparabile da ognuna di esse, essendo passiva non meno che accogliente di tutte le attività dell'agente, <sup>[II,115,5]</sup> qualunque cosa esso faccia e comunque esso la trasformi; giacché il tono che è insito in essa ed in essa ha spazio dappertutto, sarebbe la causa d'ogni qualità che assume e di tutte le opportunità che la riguardano. Dicono anche che essa è interamente mutevole e interamente suddivisibile; e che ogni sostanza può confondersi con ogni altra, essendo unitaria.

SVF II, 319

[1] Plotino 'Enneadi' VI, I, 28, 5 segg. Causa di ciò <sup>[II,115,10]</sup> è il fatto che la sensazione è diventata la loro guida e che della sensazione essi si fidano nella proposizione dei principi e di tutto il resto. Infatti, poiché ritengono che gli esseri reali sono corpi, e in seguito a ciò hanno paura della loro trasformazione gli uni negli altri, hanno creduto che l'essere è ciò che permane a fondamento di tali corpi; come se uno ritenesse che l'essere, più che i corpi è lo spazio, in quanto ritiene che lo spazio non perisce.

[2] 28, 18 segg. La cosa più stupefacente di tutte <sup>[II,115,15]</sup> è che filosofi i quali affidano alla sensazione la loro fiducia in ciascuna cosa, pongano poi l'essere come inafferrabile dalla sensazione. Inoltre essi non

procedono rettamente quando attribuiscono alla materia la resistenza propria dei corpi rigidi, giacché questa è una qualità.

SVF II, 320

Plotino 'Enneadi' II, IV, 1, 7 segg. Gli uni pongono come esseri soltanto i corpi e la sostanza che è in essi, e dicono che la materia è una sola, che è stata posta a supporto degli elementi e che è essa la sostanza. <sup>[II,115,20]</sup> Tutte le altre cose sono come affezioni di questa, e anche gli elementi sono dei suoi modi di essere. Hanno addirittura l'audacia di estollerla fino agli dei e, alla fin fine, di sostenere che dio stesso è un modo di essere di questa materia. Danno alla materia anche un corpo, chiamandola 'corpo senza qualità' e anche 'grandezza'.

SVF II, 321

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[II,115,25]</sup>

SVF II, 322

Galeno 'Method. med.' II, 7, X, p. 155 K. <sup>[II,115,30]</sup> ...l'artificiosa minuziosità nella ricerca dei nomi, della quale si fecero belli alcuni filosofi [...] schivo di parlarne adesso; [...] dico l'artificiosa minuziosità con la quale essi suddividono per genere l'ente e l'essente.

SVF II, 323

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 5, XIX, p. 475 K. Allora bisogna <sup>[II,115,35]</sup> per di più dire, oltre a quelle che io chiamavo assurdità, che la sostanza non è unitaria. [...] Quello che gli Stoici chiamano primo materiale e sostanza prima, e dal quale affermano che Zeus abbia fatto il cosmo e ciascuna delle realtà che in esso esistono. Ora, se questa sostanza fosse corpo proprio come sono corpo le qualità, come potrebbe non essere anch'essa qualità, o comunque possedere qualità? Se pure non avesse le restanti qualità, di certo avrebbe però in ogni caso <sup>[II,115,40]</sup> il peso, che essi dicono essere qualità peculiare d'ogni corpo; e allora come fanno ad affermare ancora che la sostanza prima è semplice, e non invece commista? Se poi essi affermano che è finita e delimitata, è manifesto che essa possiede una configurazione geometrica; giacché è assurdo che un corpo <sup>[II,116,1]</sup> concluso entro i propri limiti esista senza avere in ogni caso una forma, pur se le due cose, per ipotesi, non si abbracciassero contemporaneamente col pensiero. Sicché se circa la materia tutte le cose che dicevo fossero queste, ossia, come affermano loro, corpi; la materia non sarebbe priva di qualità, cioè non sarebbe semplice [...] e per questa via nulla, secondo loro, sarebbe incommisto.

SVF II, 323a

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 6, XIX, p. 478 K. <sup>[II,116,5]</sup> Il medico che compone un farmaco diverso a partire da molti farmaci aventi tutti la loro peculiare qualità, produce dalla loro mistura una nuova qualità; mentre essi affermano che Zeus, invece, non mischia alla prima sostanza né figura, né lunghezza, né alcuno degli altri attributi accidentali. Se poi Zeus li mischia, essendo allora manifesto che anch'essi sono sempiterni, come <sup>[II,116,10]</sup> possono ancora dire che soltanto il primo materiale è sempiterno e privo di qualità e che non lo sono anche le altre qualità e tutti gli attributi accidentali? Essi affermano anche che Zeus non è fattore, come fosse un qualunque artista manuale, ma che egli è il demiurgo di tutte le cose in quanto pervade in tutto e per tutto la materia. E se affermeranno che sono sostanze e diranno che sono corporee la grandiosa dimensione del fuoco divino e gli attributi accidentali particolari di tale dimensione: <sup>[II,116,15]</sup> la lunghezza, la larghezza, la profondità e, oltre a questi, la sua razionalità e beatitudine; allora è manifesto che Zeus consisterebbe di corpi e non sarebbe semplice ma una composto. Se diranno che queste nature [...] sono insostanziali, allora si rafforza quel che diciamo noi, ossia che né gli attributi accidentali né le qualità hanno natura corporea.

SVF II, 324

Aezio 'Plac.' I, 9, 2. <sup>[II,116,20]</sup> I seguaci di Talete, di Pitagora e gli Stoici ritengono il materiale commutabile, cangiante, labile, in tutto e per tutto in stato di flusso.

SVF II, 325

Aezio 'Plac.' I, 9, 7. Gli Stoici dichiarano che il materiale è corpo.

SVF II, 326

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 227, 23 Diels. <sup>[II,116,25]</sup> Ma poiché alcuni filosofi, e non filosofi qualunque - come i seguaci di Aristotele, di Platone, gli Stoici tra gli antichi e Pericle di Lidia tra quelli recenti - affermano che il materiale primario è un corpo senza qualità, ottima cosa sarebbe esaminare questa opinione.

SVF II, 327

Ps. Galeno 'De qualit. incorp.' 5, XIX, p. 477 K. <sup>[II,116,30]</sup> È impensabile che questo materiale sia privo di peso e di leggerezza; e non meno assurdo sarebbe dire che ha sia peso che leggerezza insieme, nello stesso riguardo e non relativamente ad un elemento o all'altro. Impensabile è anche il fatto che mentre la sostanza di quel materiale è priva di qualità, ciascuno dei quattro elementi <sup>[II,116,35]</sup> che in primo luogo da esso derivano, come vanno affermando, sia invece dotato di qualità. [...] Se quel materiale non avesse neppur una di queste qualità e neanche l'avesse, per ipotesi, proprio quel fuoco etereo dal quale essi affermano che sono nati i quattro elementi e il cosmo, come sono stati questi generati, prodotti e plasmati?

SVF II, 328

Asclepio 'In Aristot. Metaph.' P. 377, 29 Hayduck. A loro volta alcuni, come i Fisici e gli Stoici, hanno detto che la sostanza è una sola, <sup>[II,116,40]</sup> appunto quella sensibile.

<sup>[II,117,1]</sup> § 2. Qualcosa, ente, non-qualcosa  
*Frammenti n. 329-335*

SVF II, 329

[1] Alessandro d'Afrodizia 'Comm. in Aristot. Topica' IV, p. 155 Ald. In questo modo potresti dimostrare che gli Stoici non operano rettamente quando pongono il 'qualcosa' come genere dell'essere, giacché se esso è 'qualcosa' manifestamente anche 'è'; e se 'è' <sup>[II,117,5]</sup> si farebbe carico anche del discorso dell'essere. Ma quelli, col farsi una legge di chiamare 'essere' soltanto i corpi, sfuggirebbero all'aporia perché affermano che il 'qualcosa' è più generale dell'essere, essendo predicato non soltanto dei 'corpi' ma anche degli 'incorporei'.

[2] p. 180 Ald. In questo modo sarà mostrato che il 'qualcosa' non è il genere di tutti i generi, <sup>[II,117,10]</sup> giacché il genere dell'uno o gli sarà di pari livello o gli sarà superiore. E se appunto l'uno è in relazione anche alla concettualizzazione di se stesso, il 'qualcosa' è invece in relazione soltanto ai 'corpi' e agli 'incorporei'; mentre la concettualizzazione di sé, per coloro che così dicono, non è nessuna di queste due cose.

SVF II, 330

Sesto Empirico 'Adv. Math.' I, 17. Ora, se qualcosa è insegnato, o sarà insegnato <sup>[II,117,15]</sup> grazie a dei 'qualcosa' oppure grazie a dei 'non-qualcosa'. Ma non è possibile che sia insegnato grazie a dei 'non-qualcosa', giacché ciò ch'è 'non-qualcosa' non può, secondo gli Stoici, fare da sostrato all'intelletto.

SVF II, 331

Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 218. Sicché costoro fanno del tempo un corpo, mentre i filosofi Stoici lo credettero essere un incorporeo. <sup>[II,117,20]</sup> Essi affermano, infatti, che dei 'qualcosa' alcuni sono corpi e altri sono invece incorporei; ed enumerano quattro specie di incorporei: l'esprimibile, il vuoto, lo spazio

e il tempo. Da ciò è manifesto che oltre a concepire il tempo come un incorporeo, essi opinano che il tempo sia di per sé una faccenda pensata.

SVF II, 332

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[II,117,25]</sup> <sup>[II,117,30]</sup>

SVF II, 333

Anonimo 'Proleg. in Aristot. Categ.' p. 34b Brandis. <sup>[II,117,35]</sup> Gli omonimi più generali sono tre: 'uno', 'essere', 'qualcosa'. Essi si rapportano infatti a tutte le realtà: secondo Platone, l'uno; secondo Aristotele, l'essere; secondo gli Stoici, il qualcosa.

SVF II, 334

Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' III, 175, Vol. I, p. 152, 28 W. Il termine 'manna' è linguisticamente interpretato come 'qualcosa'. È questo il più generale degli esseri.

SVF II, 335

Plutarco 'De comm. not.' p. 1074d. <sup>[II,117,40]</sup> Inoltre si devono allora chiamare 'niente' il tempo, il predicato, la proposizione, il periodo ipotetico e quello copulativamente coordinato: insomma gli strumenti di cui essi soprattutto tra i filosofi si servono, proprio loro dicono che sono 'inesistenti'.

<sup>[II,118,1]</sup> § 3. Sulle cause  
*Frammenti n. 336-356*

SVF II, 336

Stobeo 'Eclogae' I, p. 138, 23 W. Di Crisippo. Crisippo dice che causativo è il 'per cui'. Il causativo è corpo e il causativo è ciò a causa di cui si ottiene l'effetto. <sup>[II,118,5]</sup> La causa è la ragione del causativo, oppure la ragione del causativo in quanto causativo.

SVF II, 337

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 196. Se dunque, essi affermano, c'è il seme, c'è anche il causativo; essendo il seme il causativo delle cose che da esso germogliano e <sup>[II,118,10]</sup> sono generate. Ma il seme appunto c'è, come è mostrato dalla generazione dei vegetali e degli animali; e dunque c'è il causativo. E di nuovo: se c'è una natura, c'è un causativo; giacché la natura è il causativo di ciò che germoglia e di ciò ch'è nato. Ma la natura esiste, com'è insieme manifesto dai suoi risultati. [...] Pertanto se la natura c'è, c'è un causativo; ma si dà il primo, dunque si dà anche il secondo. Detto altrimenti: se c'è un animo, <sup>[II,118,15]</sup> c'è un causativo. Infatti, l'animo è causa sia del vivere che del morire: del vivere, quando esso è presente; del morire quando esso è separato dai corpi. Ma l'animo c'è, essi dicono; se proprio anche chi afferma che l'animo non c'è, sfrutta l'animo per dirlo e così ne esibisce l'esistenza; dunque un causativo c'è. Oltre a ciò: se c'è una divinità c'è un causativo. Infatti, questa sarebbe quella che governa l'intero cosmo. Ma secondo i comuni concetti degli uomini, una <sup>[II,118,20]</sup> divinità c'è; dunque c'è un causativo. E seppure non esistesse una divinità, un causativo c'è. Infatti, l'inesistenza della divinità avviene per una qualche causa; e dunque sia nel caso che esista una divinità, sia nel caso che essa non esista, ugualmente ne consegue che ci sia un causativo. Essendo molte le cose che sono generate e che periscono, che crescono e che diminuiscono, che sono mosse e che restano inattive, bisogna per necessità ammettere che vi siano <sup>[II,118,25]</sup> dei causativi di tutto ciò: alcuni causativi della genesi e altri della rovina, alcuni della crescita e altri della generazione, e così pure alcuni del movimento o dell'inattività. Se pure questi risultati dei causativi non esistessero e fossero soltanto delle apparenze, con ciò bisognerebbe di nuovo introdurre l'esistenza dei causativi; giacché del fatto che tali risultati appaiano a noi come oggetti ma che oggetti non siano, esiste un causativo. E se invero nulla è causativo, allora bisognerà <sup>[II,118,30]</sup> che tutto venga da tutto e in ogni luogo e pure in ogni tempo: il che è assurdo. Ad esempio: se non c'è un causativo,

nulla impedisce che da un uomo si formi un cavallo. Se nulla lo impedisce, una volta o l'altra da un uomo si formerà un cavallo e così, quando capitasse, un vegetale si formerà da un cavallo. Secondo questi esempi non sarà impossibile che la neve congeli in Egitto, <sup>[II,118,35]</sup> che il Ponto sia preda della siccità, che i fenomeni atmosferici dell'estate avvengano in inverno e che quelli dell'inverno sussistano in estate. Onde, se ciò cui consegue qualcosa di impossibile sarà anch'esso impossibile, e all'assunzione che non vi sia un causativo conseguono molte cose impossibili, bisogna dire che l'inesistenza di un causativo è una tra le cose impossibili. Inoltre, chi dice che non vi è un causativo o lo dice senza causa oppure per una causa. Se lo dice <sup>[II,118,40]</sup> senza una causa non è degno di fede, in conseguenza del fatto che egli potrebbe sostenere tanto questa tesi quanto la tesi contrapposta a questa, non essendo stata avanzata in precedenza una causa ragionata dell'affermazione che il causativo è inesistente. Se invece egli lo dice per una causa, la sua affermazione si capovolge nel contrario, <sup>[II,119,1]</sup> poiché nel momento in cui egli afferma che non vi è un causativo pone con ciò stesso l'esistenza di un causativo. Laonde diventa possibile prospettare con la stessa forza di prova l'argomentazione sul segno e sulla dimostrazione esplicitata in precedenza; argomentazione che avrà una struttura di questo genere: 'Se c'è qualcosa di causativo, esiste il causativo; ma anche se non c'è qualcosa di causativo, esiste il causativo; <sup>[II,119,5]</sup> ma il causativo o c'è o non c'è; dunque il causativo c'è'. All'esistenza di un causativo consegue che qualcosa è causativo, non essendoci differenza tra la protasi e l'apodosi. All'affermazione che nulla è causativo consegue di nuovo che qualcosa è causativo, poiché chi dice che nulla è causativo lo dice essendo mosso da una qualche causa. Sicché la proposizione disgiuntiva in aggiunta alle due proposizioni ipotetiche diventa vera, per il fatto di essere una disgiuntiva <sup>[II,119,10]</sup> formata da proposizioni contrapposte, e da siffatte premesse la conclusione può essere inferita, secondo quanto provammo più sopra.

SVF II, 338

Aezio 'Plac.' I, 11, 7. Gli Stoici definirono il primo causativo essere in movimento.

SVF II, 339

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 420, 6 Diels. Alcuni reputano <sup>[II,119,15]</sup> che non vi sia un motore immoto, ma che tutto ciò che muove sia anche mosso, [...] ed è manifesto che sono di questa opinione sia quanti, tra gli antichi studiosi della natura, ipotizzarono uno o più principi di natura corporea e, tra quelli recenti, gli Stoici.

SVF II, 340

Aezio 'Plac.' I, 11, 5. Gli Stoici affermano che tutti i causativi sono corporei, giacché son pneumi.

SVF II, 341

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 211. <sup>[II,119,20]</sup> Gli Stoici affermano che ogni causativo è corpo, il quale è causativo ad un altro corpo di qualcosa di incorporeo. Per esempio: il bisturi=corpo è causativo alla carne=corpo dell'essere tagliata=predicato incorporeo. E ancora: il fuoco=corpo è causativo al legno=corpo dell'essere arso=predicato incorporeo.

SVF II, 342

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 77B Ed. Bas. <sup>[II,119,25]</sup> Non bisognerebbe cominciare dai fatti estremi, dico quelli relativi alla percossa e all'urto <dei corpi>, e neppure convenire con gli Stoici riguardo a ciò su cui continuamente differiamo da loro, ossia sul fatto che l'agente agisca per prossimità e per stretto contatto. È meglio dire che non tutto agisce per prossimità e per stretto contatto.

SVF II, 343

Proclo 'In Platonis Parmen.' Vol. V, p. 74 Cousin. <sup>[II,119,30]</sup> Quindi il secondo modello, quello del sigillo, conviene alle ipotesi degli Stoici; ipotesi le quali affermano che gli agenti agiscono e i pazienti patiscono. Infatti, c'è stato bisogno di spinta, di rigidità e di scontro; e il sigillo non è avvenuto altrimenti.

SVF II, 344

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, p. 96, 11 segg. St. Si dice <sup>[II,119,35]</sup> causativo principalmente ciò che grazie alla sua attività procura un qualche effetto. Poiché noi affermiamo che il ferro è tagliente non soltanto nel momento in cui tagliamo ma anche quando non tagliamo; allo stesso modo ciò ch'è procuratorio ha entrambi i significati: sia l'essere attualmente attivo sia il non esserlo ancora, potendolo però potenzialmente diventare.

SVF II, 345

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, p. 96, 11 segg. St. Alcuni <sup>[II,119,40]</sup> affermano dunque che i causativi sono 'corpi', altri invece che sono degli incorporei. Gli uni affermano che è il 'corpo' ad essere principalmente causativo, mentre l'incorporeo è tale in senso improprio e causale-formale. Gli altri rigirano queste affermazioni al contrario e chiamano causativi principalmente gli incorporei, mentre i 'corpi' lo sono in senso improprio.

SVF II, 346

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, p. 95 St. <sup>[II,119,45]</sup> Dei causativi, alcuni sono incoativi, altri sono essenziali, altri sono sinergici, altri sono indispensabili. Gli incoativi sono quelli che procurano primariamente il movente <sup>[II,120,1]</sup> per il divenire di qualcosa: come l'avvenenza per le persone impudenti in fatto di passione amorosa; giacché l'avvenenza da essi percepita con la vista infonde in loro la disposizione erotica, non però forzatamente. Gli essenziali sono quelli che si chiamano anche, per sinonimia, 'fini in se stessi' poiché sono autosufficienti di per se stessi a produrre l'effetto. <sup>[II,120,5]</sup> È il caso di mostrare di seguito tutti i causativi in azione, guardando ad un allievo che sta imparando. Il padre è il causativo incoativo dell'imparare, l'insegnante è il causativo essenziale, la natura di chi impara è il causativo sinergico e il tempo ricopre il ruolo dei causativi indispensabili.

SVF II, 346a

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[II,120,10]</sup> <sup>[II,120,15]</sup>

SVF II, 347

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, 27, 2 p. 97 St. <sup>[II,120,20]</sup> Sono dunque la stessa cosa il 'causativo', il 'fattitivo' e il 'per cui'. Se qualcosa è causativo e fattitivo, questo è anche affatto 'per cui'; ma se qualcosa è 'per cui' non è affatto detto che sia anche 'causativo'. Molti 'per cui' concorrono infatti ad un unico risultato finale, ma essi non sono tutti 'causativi'. Medea non avrebbe ucciso i figli se <sup>[II,120,25]</sup> non fosse stata adirata; non sarebbe stata adirata se non si fosse ingelosita; questo non sarebbe accaduto se ella non fosse stata preda della passione amorosa; questo non sarebbe accaduto se Giasone non avesse navigato verso la Colchide; questo non sarebbe accaduto se non fosse stata costruita la nave Argo; questo non sarebbe accaduto se i legni del Pelio non fossero stati tagliati. In tutti questi eventi c'entra il 'per cui', ma non tutti sono causativi dell'uccisione dei figli; uccisione della quale soltanto Medea è causa.

SVF II, 348

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, 31, 1, pp. 100 segg. St. <sup>[II,120,30]</sup> Si ricerca inoltre se molti causativi possono concorsualmente portare ad un unico risultato. Alcuni dicono di sì, giacché molti uomini, tirando tutti insieme sono causativi del varo della nave, senza esserlo ciascuno da solo ma nel concorso con gli altri. E se ciò è, allora anche la concausale è un causativo. Altri affermano invece che se i causativi sono molti, ciascuno <sup>[II,120,35]</sup> singolarmente è causativo dell'unico risultato. Avviene infatti che le virtù, che sono molte, siano causativi di quell'unico risultato che è l'essere felice. Anche i causativi dell'essere accaldato e del provare dolore sono similmente molti e dunque forse le molte virtù sono potenzialmente una causa sola, come lo sono gli agenti dell'essere accaldato e del provare dolore. In questo modo la moltitudine delle virtù, che è però per genere una sola, diventa causa dell'essere felice. In effetti i causativi incoativi <sup>[II,120,40]</sup> di un unico risultato sono plurimi sia per genere che per specie. Per genere, sono causativi incoativi dell'ammalarsi agenti quali che sia, come: raffreddore, fiacchezza, un colpo, indigestione, ubriacatura; per specie, la febbre. Quelli essenziali sono causativi soltanto per genere e non per specie. Dell'emanare profumo, che è unico quanto al genere, molti sono i causativi specifi-

ci: per esempio, l'incenso, la rosa, lo zafferano, lo storace, la mirra, un' essenza odorosa, <sup>[II,121,1]</sup> [...] anche se la rosa non sarebbe così profumata come la mirra.

## SVF II, 349

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, 26, 1, p. 96 St. Alcuni causativi non sono tali uno dell'altro, ma uno per l'altro. La preesistente disposizione splenetica <sup>[II,121,5]</sup> non è causativo di febbre ma dell'insorgere della febbre; e la febbre preesistente non è causativo della disposizione splenetica ma dell'accrescimento di tale disposizione. Così anche le virtù, per il fatto di non essere separate ma di implicarsi reciprocamente, sono causativi una per l'altra; le pietre di un arco di volta sono causativi una per l'altra del predicato 'rimanere dove sono', ma non sono causativi una dell'altra; chi insegna e chi impara <sup>[II,121,10]</sup> sono causativi uno per l'altro del predicato 'fare profitto nello studio'. Si dice a volte delle stesse persone che sono causativi uno per l'altro, com'è il caso del mercante all'ingrosso e del rivenditore al minuto, giacché sono causativi l'uno per l'altro del 'guadagnare'; ma altre volte lo si dice di due cose diverse, com'è il caso del coltello e della carne, giacché il coltello è causativo per la carne dello 'essere tagliata' e la carne è causativo per il coltello del 'tagliare'....

## SVF II, 350

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, (Vol. II, p. 933 Pott). <sup>[II,121,15]</sup> Lo stesso agente diventa causativo di effetti opposti, a volte per la sua grandezza e la sua forza, altre volte per l'idoneità a ciò di chi ne sperimenta l'azione. Per la qualità della forza: per esempio, la medesima corda musicale a seconda della sua maggiore o minore tensione restituisce un suono acuto o grave. Per l'idoneità del paziente: per esempio, il miele risulta dolce per chi è in salute e invece amaro <sup>[II,121,20]</sup> per i febbricitanti; lo stesso ed unico vino conduce gli uni all'ira e invece altri a gioiose effusioni; lo stesso sole fa fondere la cera e secca il fango....

## SVF II, 351

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, 9, 33, 1 segg., p. 101 St. Ci sono causativi incoativi, essenziali, concausali, sinergici. [...] <sup>[II,121,25]</sup> Una volta rimossi i causativi incoativi, l'effetto tuttavia permane. Essenziale è il causativo in presenza del quale l'effetto permane, e rimosso il quale anche l'effetto è rimosso. Quei filosofi, per sinonimia, chiamano il causativo essenziale anche 'fine in se stesso', poiché è auto-sufficiente di per sé a produrre l'effetto. Se il causativo essenziale manifesta un'attività in sé completa, 'sinergico' significa causativo a 'servizio e ufficio' <sup>[II,121,30]</sup> di un altro causativo, e pertanto se esso questo non procura neppure sarà detta sinergico. Se invece lo procura, esso diventa a pieno diritto causativo di ciò che procura, cioè di ciò che avviene grazie ad esso. È dunque sinergico il causativo in presenza della quale si ebbe l'effetto: in modo manifesto nel caso di una sua presenza manifesta, in modo non manifesto nel caso di una presenza non manifesta. La 'concausale' è del genere della causativi, come <sup>[II,121,35]</sup> il commilitone è un soldato e il compagno di efebria è un efebo. Dunque mentre il causativo sinergico è di aiuto al causativo essenziale nell'intensificazione dell'effetto di quest'ultimo, la 'concausale' non rientra invece nel concetto di 'essenziale', giacché può esserci la 'concausale' anche quando non vi sia lo 'essenziale'. La concausale, infatti, è pensata in compagnia di un'altra causale che da sola è incapace di produrre l'effetto, ed è così un causativo concomitante ad un causativo. Il causativo sinergico <sup>[II,121,40]</sup> differisce dalla concausale per il fatto che mentre la concausale è concomitante ad un'altra causale incapace da sola di procurare l'effetto; il causativo sinergico, invece, non produce l'effetto da solo ma, riunendosi ad un altro causativo capace da solo di produrre l'effetto, coopera con esso ad una più energica realizzazione dell'effetto. Quando poi <sup>[II,122,1]</sup> un causativo da incoativo è diventato sinergico, allora soprattutto ciò ci permette di riscontrare il prolungamento del suo potere causativo.

## SVF II, 352

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 376, 77 Pott. Causativo sinergico, concausale, essenziale. <sup>[II,122,5]</sup> Il causativo che produce un effetto in compagnia di un altro causativo, il quale è imperfetto ad agire di per sé e che chiamiamo sinergico, prende il nome di concausale ed è così denominato dal fatto di essere un causativo che si riunisce ad un altro causativo di per sé incapace di fornire [...] il risultato.

Dei causativi sinergici alcuni hanno più forza,<sup>[II,122,10]</sup> altri meno forza.

SVF II, 353

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 367 Pott. Io so che molti [...] affermano che anche il non impedimento è un causativo. [...] A costoro noi diciamo che il causativo è pensato attenere al produrre, all'agire, al compiere; e che in relazione a ciò il non impedimento è inoperoso. Inoltre il causativo è in vista dell'attività,<sup>[II,122,15]</sup> come il costruttore di navi ha il pensiero rivolto all'allestimento dello scafo e l'edificatore alla costruzione della casa. Invece il non impedimento è separato dal divenire....

SVF II, 354

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 154-160, Vol. XIX, p. 392 K. I causativi sono incoativi, antecedenti, essenziali, finì in se stessi, concausali, sinergici.

SVF II, 355

[1] Galeno 'Adv. Iulianum' 6, Vol. XVIII A, p. 298 K.<sup>[II,122,20]</sup> A proposito dei causativi essenziali è stato d'altr'onde detto, poiché noi dimostriamo che il nome e la faccenda stessa dalla quale esse prendono il nome appartengono alla scuola Stoica; che i medici più recenti non concepiscono e non denominano correttamente tutto questo genere di questioni; e che se noi, seguendoli spesso per non sembrare<sup>[II,122,25]</sup> qualcuno che bisticcia sui nomi, conveniamo nel chiamare così taluni causativi, ciò però non vale, per Zeus, nel caso di quanti semplicemente sono causativi, bensì di quanti possiedono la qualità di essere essenziali nel diventare tali.

[2] p. 298. Neppure è da dirsi che il causativo essenziale rientri in un concetto diverso da quello che un certo effetto si instaura in sua presenza e cessa in sua assenza, eccetto che<sup>[II,122,30]</sup> anche in questo caso tutt'a un tratto, come ha fatto in altre circostanze, egli <Giuliano> afferma di essere uno Stoico. Ma una volta effettuato ciò, egli <Giuliano> dichiarerà che qualcosa è causativo non soltanto della malattia ma anche della stessa salute, e sarà costretto a dire che anche il caldo e il freddo, il secco e l'umido sono malattie, cosa però che egli non vuole che siano. Dunque non vaneggi delle sciocchezze e non s'immagini al modo degli stupidi ora una cosa ora un'altra, una volta<sup>[II,122,35]</sup> lodando gli Stoici e un'altra volta togliendo di mezzo le loro dottrine.

SVF II, 356

Galeno 'Synopsis med. de pulsibus' 9, Vol. IX, p. 458 K. È d'uopo tuttavia ricordare come noi, primi fra tutti e sfruttando quell'appellativo, affermassimo di denominare il causativo 'essenziale per così dire' quando essa non lo era principalmente. Quella principalmente detta causativo essenziale, nessuno la denominò così prima degli Stoici<sup>[II,122,40]</sup> e neppure convenne che esistesse; e quelle che prima di noi erano dette 'essenziali per così dire' erano causativi della genesi di qualcosa, non della sua esistenza.

<sup>[II,123,1]</sup> § 4. Sui corpi. Cos'è corpo. Solo i corpi esistono, non le idee. Tre generi di corpi  
*Frammenti n. 357-368*

SVF II, 357

Stobeo 'Eclogae' I, p. 143, 24 W. (Ario Didimo 'Dox. Gr.' p. 457, 17). Corpo è ciò che ha tre dimensioni: larghezza, profondità,<sup>[II,123,5]</sup> lunghezza. Queste dimensioni sono intese in più modi. A volte si dice che la lunghezza è la massima dimensione del corpo, a volte che è soltanto la sua dimensione dal basso verso l'alto. La larghezza è a volte considerata la seconda dimensione, a volte la dimensione da destra a sinistra. La profondità è a volte la dimensione interna del corpo, a volte quella dal davanti al dietro. Poiché né la sfera né i quadrati<sup>[II,123,10]</sup> né simili figure hanno queste dimensioni, si parla di loro nel primo modo; si parla invece nel secondo modo di ogni corpo avente le tre dimensioni, a causa del fatto che in ogni posizione esso cade entro questo tipo di definizione.

SVF II, 358

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 36, I, p. 11, 9 Wendl. Il corpo è per sua natura solido, perché ha tre dimensioni. Quale altro concetto esiste di corpo solido <sup>[II,123,15]</sup> se non quello di oggetto a molte dimensioni?

SVF II, 359

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 436 Pott. Essi sostengono fermamente che esistente è soltanto ciò ch'è soggetto ad urto e contatto, e così definiscono identici 'corpo' e 'sostanza'. Altri, invece, sono in disaccordo con loro e difendono rigorosamente l'idea che la sostanza provenga dall'alto, da una qualche parte invisibile, e fanno ogni sforzo per mostrare che gli enti intelligibili e le idee incorporee <sup>[II,123,20]</sup> sono la vera sostanza.

SVF II, 360

Aezio 'Plac.' I, 10, 5. Gli Stoici seguaci di Zenone solevano affermare che le idee sono nostre concettualizzazioni.

SVF II, 361

Siriano 'In Aristot. Metaph.' p. 104, 15 segg. Kroll. ....delle cose particolari, le quali sia che fluissero di continuo, [...] sia che nascessero <sup>[II,123,25]</sup> e perissero, perdurerebbero però nel loro insieme grazie alla causa ideale, [...] sia che uno li chiamasse 'esseri', come soleva chiamarli Aristotele; sia che uno dicesse che soltanto essi esistono, come affermano gli Stoici.

SVF II, 362

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 17A Ed. Bas. Ma quelli aboliscono la natura dei concetti universali e ritengono che essi esistano soltanto nei particolari, <sup>[II,123,30]</sup> non prevedendone da nessuna parte l'esistenza autonoma.

SVF II, 363

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 263. Secondo gli Stoici, ciò ch'è incorporeo per sua natura né agisce né subisce.

SVF II, 364

Siriano 'In Aristot. Metaph.' (Aristot. Acad. V, 892, 14). Da parte di questi uomini divini le idee <sup>[II,123,35]</sup> non erano messe innanzi nell'accezione consueta dei nomi, come invece successivamente credettero Crisippo, Archedemo e la maggior parte degli Stoici; giacché c'erano molte differenze tra le idee di per sé e le cose che si dicono in linguaggio consueto.

SVF II, 365

Proclo 'In Euclidem' 35, 25, p. 395 Friedlein. (I parallelogrammi <sup>[II,123,40]</sup> aventi la stessa base e contenuti entro le stesse parallele <sup>[II,124,1]</sup> sono equivalenti.) Crisippo, come afferma Gemino, equiparava tali teoremi alle idee. Infatti, come le idee circoscrivono la genesi di infinite entità entro termini definiti, così pure in questi teoremi avviene la circoscrizione di infiniti elementi entro spazi definiti. <sup>[II,124,5]</sup> L'equivalenza compare a causa di questa delimitazione. Permanendo, infatti, identica l'altezza delle parallele e pensati infiniti parallelogrammi sulla stessa base, è chiaro che tutti sono equivalenti tra di loro.

SVF II, 366

Plutarco 'Praec. coniug.' p. 142f. I filosofi dicono che alcuni dei corpi sono formati da elementi disparati, come una flotta e <sup>[II,124,10]</sup> un'armata; altri da parti ben rannodate, come una casa e una nave; altri ancora sono invece corpi unitari e connaturati, come ciascuna creatura vivente. [...] Come i fisici dicono dei liquidi che la loro mescolanza è totale, bisogna dunque che così....

SVF II, 367

Plutarco 'De defectu oraculorum' p. 426a. Anche qui fra di noi un unico corpo: per esempio, un'assemblea, un esercito, un coro, <sup>[II,124,15]</sup> non consta spesso di corpi disparati? A ciascun elemento di essi avviene di vivere, di pensare, di imparare - come Crisippo crede - e invece che vi siano dieci mondi nell'universo [...] i quali utilizzano un'unica ragione [...] è questo impossibile?

SVF II, 368

Achille 'Isagoge' 14, p. 41 Maass. (Cos'è una stella, cos'è una costellazione?) Si dicono corpi unitari tutti quei corpi, come una pietra o del legno, <sup>[II,124,20]</sup> che sono tenuti assieme da un'unica forza di coesione. Questo legame è lo pneuma essenziale che tiene unito il corpo. Corpi ben rannodati sono tutti quelli, come un bastimento e una casa, legati non da un unico legame. Infatti, il bastimento consta di molti tavolati e la casa di molte pietre. Corpi disparati sono quelli come un coro. I corpi di questo genere sono di due tipi. Alcuni di essi sono formati da corpi definiti e in numero comprensibile, come appunto un coro; altri invece da un numero indefinito di essi, com'è per una folla. Una stella <sup>[II,124,25]</sup> sarebbe dunque un corpo unitario, mentre una costellazione consterebbe invece di corpi disparati e definiti, giacché per ciascuna costellazione si mostra il suo numero di stelle.

#### § 5. Le quattro categorie *Frammenti n. 369-375*

SVF II, 369

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 16D Ed. Bas. Gli Stoici sollecitano la riduzione del numero dei generi primi, e tra questi <sup>[III,124,30]</sup> così ridotti ne assumono alcuni in forma mutata. La divisione che essi operano è in quattro generi primi: 'substrati', 'qualificazioni qualitative', 'modalità', 'modalità di relazione'; ed è manifesto che così facendo ne omettono molti. Senz'altro omettono la quantità, ma anche i generi riguardanti tempo e spazio. Infatti, se essi ritengono che la modalità abbracci i generi omissi perché 'l'anno scorso' o 'nel Liceo' o <sup>[III,124,35]</sup> 'stare seduto' o 'avere le scarpe' tendono come a disporsi secondo uno dei loro quattro generi; in primo luogo, essendo molta la differenza tra tutte queste cose, la comunanza tra di esse della 'modalità' fa di questa qualcosa di per sé disarticolato. In secondo luogo, questo comune genere della modalità si acconcerà anche al genere 'substrato' e soprattutto al genere 'quantità', giacché anche questi sono modi di disporsi.

SVF II, 370

Dexippo 'In Aristot. categ.' p. 5, 18 Busse. <sup>[II,124,40]</sup> Ho all'incirca capito che contro un'ipotesi filosofica diversa non sono nate più numerose obiezioni <sup>[III,125,1]</sup> né sono state mosse battaglie più grandi di quelle degli Stoici e dei Platonici che mettono mano a far vacillare le 'categorie' di Aristotele...

SVF II, 371

Plotino 'Enneadi' VI, I, 25, 1 segg. Ci sarebbe molto da dire <sup>[II,125,5]</sup> contro coloro che, suddividendo l'essere in quattro, pongono questi quattro generi: 'substrati', 'qualificazioni qualitative', 'modalità', 'modalità di relazione'; pongono poi al di sopra di essi il comune 'qualcosa' e così abbracciano tutto in un unico genere, poiché assumono il comune 'qualcosa' come unico genere al di sopra di tutti i generi. Questo loro 'qualcosa' è al di fuori di ogni intelligente comprensione, è illogico e non s'adatta a convenire insieme a 'corpi' <sup>[II,125,10]</sup> e ad 'incorporei'. Essi, inoltre, non hanno lasciato sussistere differenze con le quali suddividere il 'qualcosa'.

SVF II, 372

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 94, 11 Diels. Perciò <Aristotele> affermava che l'essere è plurimodale; eccetto che le altre categorie sono accidenti della sostanza secondo la quale l'oggetto si caratterizza. Perciò, da un lato, alcuni abolivano le altre categorie, <sup>[II,125,15]</sup> come facevano gli Stoici contro l'evidenza;

e dall'altro lato, chi dice che anche le altre categorie esistono similmente alla sostanza è ancor più in errore.

SVF II, 373

Plotino 'Enneadi' VI, I, 25, 10 segg. È il caso di prendere in esame la diairesi stessa. Posizionando il substrato al primo posto e preordinando l'oggetto materiale agli altri generi, <sup>[II,125,20]</sup> essi coordinano quello che a loro appare come il principio primo ai generi che vengono dopo questo loro principio. [...] Poiché essi affermeranno anche, io credo, che è dalla materia che viene agli altri generi l'essere. Quando poi essi danno al substrato il numero uno, essi non stanno enumerando gli esseri ma stanno ricercando i principi degli esseri: e c'è differenza tra parlare di principi e parlare di esseri. Se essi affermeranno che unico essere è la materia e che tutto il resto sono affezioni della materia, non sarebbe d'uopo preordinare all'essere e agli altri generi l'unico genere del 'qualcosa'. <sup>[II,125,25]</sup> Piuttosto essi direbbero meglio se dicessero che il 'qualcosa' è la sostanza, che tutto il resto è affezione di questa sostanza e se procedessero alla diairesi di queste affezioni. E quanto al dire: 'i substrati, e poi tutto il resto'; poiché per loro la materia è unica e indifferenziata ma spezzettata in parti come una massa (ma di essa neppure si potrebbe dire che è spezzettata, giacché secondo loro la sostanza è continua), meglio sarebbe dire: 'il substrato'.

SVF II, 374

Dexippo 'In Aristot. categ.' p. 23, 25 Busse. <sup>[II,125,30]</sup> In risposta a questa controversa questione è d'uopo dire che sia secondo gli Stoici, sia secondo i filosofi più antichi il substrato è duplice. Uno è il substrato detto 'primo' e inteso come materiale senza qualità, che Aristotele chiama corpo in potenza. Secondo è il substrato come qualificazione qualitativa, quello che sottostà in comune o singolarmente, giacché <sup>[II,125,35]</sup> sia il bronzo sia Socrate sono substrati delle cose che s'ingenerano o che si predicano a loro proposito. Il substrato apparirebbe chiamarsi così per la relazione che ha con qualcosa (in quanto è substrato di qualcosa), o 'semplicemente' come substrato degli eventi che in esso avvengono e di esso si predicano, oppure 'peculiarmente'. 'Semplicemente' il substrato di tutti gli eventi e di tutti i predicati è la 'materia prima'; mentre 'peculiarmente' il substrato <sup>[II,125,40]</sup> di alcuni eventi e predicati che lo riguardano può essere 'il bronzo' e può essere 'Socrate'. Essendo quindi due i tipi di substrato, molti eventi, in relazione al primo, sono nel substrato; e in relazione al secondo non sarebbero nel substrato ma parti di esso. E quanto al dire: 'i substrati e poi gli altri generi';

SVF II, 375

Plotino 'Enneadi' IV, VII, 9. È manifesto dalle prove che seguono, che anche i corpi possono ciò che possono grazie a delle facoltà che sono incorporee. <sup>[II,125,45]</sup> Essi ammetteranno, infatti, che qualità è altro da quantità, che ogni corpo è quantità e che non ogni corpo ha una qualificazione qualitativa, com'è appunto il caso della materia priva di qualità. Una volta ammesso ciò, <sup>[II,126,1]</sup> essi ammetteranno che la qualità, essendo altro dalla quantità, è altro anche dal corpo; giacché come potrà la qualificazione qualitativa, che è priva di quantità, essere corpo se ogni corpo è quantità? [...] Ora, il fatto che la materia rimanga la stessa, poiché com'essi affermano è corpo, e che faccia cose diverse perché aggiunge a sé le qualità: come può non rendere manifesto che le qualità che le sopravvengono sono ragioni immateriali <sup>[II,126,5]</sup> ed incorporee?

§ 6. Qualità, qualificazioni qualitative, qualificazioni qualitative peculiari  
*Frammenti n. 376-398*

SVF II, 376

Plotino 'Enneadi' VI, I, 29, 1 segg. Secondo loro bisogna che le qualificazioni qualitative siano altro dai substrati materiali, e lo dicono; giacché altrimenti non le enumererebbero per seconde [...] Se essi dicesero che le qualificazioni qualitative sono materia di una certa qualità; <sup>[II,126,10]</sup> in primo luogo tali forme razionali inirebbero alla materia, ed essendo immanenti in essa non produrrebbero alcun composto,

bensi esisteranno prima del composto di materia e forma che formeranno: e dunque esse saranno né forme né razionali. E se dicessero che le forme razionali altro non sono che materia in una certa modalità, diranno con ciò manifestamente che le qualificazioni qualitative sono modalità, e che dunque vanno posizionate nel terzo genere. E se questa relazione fosse diversa, qual è la differenza? Qui non è manifesto che <sup>[II,126,15]</sup> la modalità è piuttosto realtà sostanziale?

SVF II, 377

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 1, XIX, p. 463 K. Si tratterebbe del discorso sulle qualità e su tutti gli accidenti, che i seguaci degli Stoici affermano essere corpi.

SVF II, 378

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 57E Ed. Bas. Gli Stoici <sup>[II,126,20]</sup> dicono che il comune concetto di 'qualità' applicato ai corpi è quello di una differenza di sostanza discernibile come tale, che termina e si racchiude in un'intellezione di identità specifica, non richiede tempo o sforzo per prendere forma ma la 'siffattità' di essa differenza, in accordo con la quale si ha la genesi della qualificazione qualitativa. In questo campo, secondo il loro ragionamento, se è impossibile che esista una proprietà accidentale comune a corpi <sup>[II,126,25]</sup> e ad incorporei, la qualità non sarà più un genere....

SVF II, 379

Alessandro d'Afrodisia 'Comm. in Aristot. Topica' IV, p. 181 Ald. In tal modo si abolirebbe l'idea che la qualità sia una modalità dello pneuma o della materia. [...] Chi dice che il pugno è una modalità della mano è in errore, giacché il pugno non è la mano; piuttosto il pugno è 'nella mano' come nel suo substrato.

SVF II, 380

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1085e. <sup>[II,126,30]</sup> Essi dicono inoltre che la sostanza o materia fa da sostegno alle qualità, sì che questo fatto quasi ce ne dà la definizione; e poi fanno delle qualità, a loro volta, sostanze e corpi. Ciò è molto sconcertante. Infatti, se le qualità hanno una loro peculiare sostanza grazie alla quale sono chiamate e sono 'corpi', non hanno alcun bisogno di un'altra sostanza giacché posseggono <sup>[II,126,35]</sup> già la loro. Se invece fa loro da sostegno quest'unica entità comune che essi chiamano sostanza o materia, è manifesto che le qualità partecipano del 'corpo' ma non sono 'corpi', giacché ciò che fa da sostegno ed accoglie necessariamente è differente da ciò ch'è accolto e cui fa da sostegno. Essi insomma guardano solo alla metà dei fatti, giacché chiamano la sostanza 'priva di qualità' e poi non vogliono chiamare le qualità 'immateriali'.

[2] p. 1086a. Il ragionamento <sup>[II,126,40]</sup> che alcuni di loro ci mettono innanzi, denominando la sostanza 'priva di qualità' non perché ad essa manchi ogni qualità ma perché le ha tutte, è contrario ad ogni sano concetto.

SVF II, 381

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 10, XIX, p. 483 K. <sup>[II,127,1]</sup> Se anche ciascun accidente è corpo, cos'hanno in mente quando affermano che soltanto il corpo si lascia tagliare all'infinito e non pure, per esempio, la figura, la dolcezza e ciascun altro accidente; e non al modo di cose congiunte per incastro <sup>[II,127,5]</sup> né in riferimento a quello chiamato per consuetudine corpo ma, dico, in senso diretto e proprio? Perché, come dicevo, del solo corpo danno questa definizione: 'ciò che ha tre dimensioni e resistenza all'urto'; e non definiscono così anche il colore superficiale, il sapore, la succosità e ciascun altro accidente? Se affermano che tutti questi sono corpi (anche se differiscono per specie, essi affermano che hanno <sup>[II,127,10]</sup> in comune di essere tutti corpi), quando definiscono ciascun accidente dicano allora che è una sostanza somatica tridimensionale capace di resistenza all'urto.

SVF II, 382

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 3, 4, XIX, p. 471 K. L'incertezza del discorso cresce e s'intensifica se anche la lunghezza, la larghezza e la profondità dei corpi sono 'corpo'. Dico, entro il breve <sup>[II,127,15]</sup> e cir-

coscritto spazio necessario in vista della sensazione, contemporaneamente le infinità dei corpi diventerebbero infinite; e la moltitudine di questi molteplici, anzi piuttosto infiniti, corpi è forse allora sempiterna? Come potranno ancora affermare che la sostanza prima, dalla quale dicono sia nato il cosmo e ciascuna delle sue specie particolari, è priva di qualità?

SVF II, 383

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 69□ Ed. Bas. Nemmeno l'opinione <sup>[II,127,20]</sup> degli Stoici, i quali dicono che anche le figure, come pure le altre qualificazioni qualitative, sono corpi, è in accordo con l'opinione di Aristotele.

SVF II, 384

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 2, XIX, p. 467 K. [dopo avere cercato di dimostrare che lunghezza, larghezza, profondità, peso, figura non sono 'corpo'] .... un discorso simile vale per tutti i restanti accidenti: per i colori, i sapori, le percezioni olfattive e uditive, le voci, i discorsi, <sup>[II,127,25]</sup> i fischi, i mugolii, gli schiocchi, i sospiri, i rutti, i russamenti, i rimbombi, gli echi, i fracassi. Se poi uno dicesse che tutti questi accidenti e tutti quelli di questo genere sono aria percossa in un certo modo, ben gli si potrebbe ribattere questo verso di Menandro:

'Questi accidenti t'hanno mandato in malora, o disgraziato'

<sup>[II,127,30]</sup> che qualcosa del genere non si capisce senza il corpo. [...] Pertanto neppure la percossa dell'aria è aria....

SVF II, 385

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 6, XIX, p. 480 K. Orbene, queste affermazioni non sono assurde per degli uomini ansiosi di vittorie? Infatti, essi affermano che sono 'corpo' i movimenti che sopravvengono ai corpi e che poi da essi spariscono. [...] <sup>[II,127,35]</sup> Ma se li chiamassero 'corpo' in senso metaforico, io non me la prenderei con loro [...] Se invece lo dicono in senso primario e principale, essi sono in errore.

SVF II, 386

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 4, XIX, p. 473 K. Se anche la luce è 'corpo', e lo sono pure la bianchezza e il calore; e se ogni corpo è <sup>[II,127,40]</sup> un'entità qualificata per quantità e per grandezza ed ha per natura capacità di accrescimento; secondo loro l'acqua illuminata <sup>[II,128,1]</sup> e riscaldata dai raggi del sole diventa di più e più grande, e per questo ha bisogno di occupare uno spazio maggiore.

SVF II, 387

Aezio 'Plac.' IV, 20, 2. Gli Stoici affermano che la voce è 'corpo', giacché tutto ciò che compie e fa un'azione è corpo e la voce questo fa e compie. Noi l'ascoltiamo <sup>[II,128,5]</sup> e ci accorgiamo quando essa incoglie il nostro udito e lo modella in rilievo come fa un dito con la cera. Anche tutto ciò che ci commuove e ci importuna è corpo: una musica armoniosa ci commuove e una musica stonata ci importuna. Tutto ciò che si muove, inoltre, è corpo; e la voce incoglie le superfici lisce e ne è riflessa indietro come fosse la palla scagliata contro un muro. <sup>[II,128,10]</sup> Nelle piramidi egizie, poi, la voce che si spezza al loro interno rende quattro o cinque echi.

SVF II, 388

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 54B Ed. Bas. Alcuni filosofi abolivano certe qualità mentre ne lasciavano sussistere altre. Dei filosofi che concedevano realtà sostanziale alle qualità, alcuni le ritenevano tutte incorporee, com'è il caso degli antichi. Altri, invece, <sup>[II,128,15]</sup> ritenevano incorporee le qualità degli incorporei e corporee quelle dei corpi, com'è il caso degli Stoici.

SVF II, 389

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 56D Ed. Bas. Gli Stoici dicono che le qualità dei corpi sono corporee e quelle degli incorporei sono incorporee. Inciampano però quando ritengono che i causativi e i loro effetti siano consustanziali, e quando ipotizzano un discorso comune per la causa delle qualità <sup>[II,128,20]</sup> sia dei corpi che degli incorporei. Come potrà essere fatta di pneuma la sostanza delle qualità corporee se lo stesso pneuma è un'entità composta, che consta di più elementi ed è quindi divisibile in parti, la cui unione è un'unione acquisita sicché per essenza non ha potere unificante neppure primariamente per se stesso? Come potrebbe dunque procurare ad altri <sup>[II,128,25]</sup> questa coesione?

#### SVF II, 390

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 55A Ed. Bas. Se Aristotele lascia nel novero di ciò ch'è nostro le qualità possedute e le attività - mentre i seguaci dell'Accademia le considerano entrambe esterne a noi e gli Stoici, fondendo insieme le due opinioni, annoverano come nostre le 'qualità possedute' ed esterni a noi attività e operazioni - <sup>[II,128,30]</sup> in armonia con la propria dottrina Aristotele congiunge la qualificazione qualitativa alla qualità come entrambe nostre. Alcuni Stoici danno tre definizioni della qualificazione qualitativa e dicono che due di esse incorporano significati più ampi della qualità, mentre uno, o parte di esso, corrisponde esattamente alla definizione di qualità. Infatti essi chiamano qualificazione qualitativa, in un primo significato, qualunque differenza sia in stato di moto sia in stato di quiete, sia essa di difficile <sup>[II,128,35]</sup> oppure di facile eliminazione. In questo senso non soltanto il saggio e chi protende il pugno, ma anche chi corre è un'entità qualitativamente qualificata. In un altro senso essi non prendevano più in considerazione gli stati di moto ma soltanto gli stati di quiete, e così definivano come qualificazione qualitativa l'essere 'in stato di differenza' quale sarebbe, ad esempio, il saggio o chi è in posizione di difesa. Rispetto a questi stati permanenti di differenza, alcune persone <sup>[II,128,40]</sup> sono perfettamente conformi all'enunciazione che di essi si dà e al divisamento che di essi si ha, mentre altre non sono loro perfettamente conformi. Essi schivavano la considerazione di questi ultimi e ponevano come qualitativamente qualificati gli individui perfettamente conformi agli stati permanenti di differenza. Perfettamente conformi alla differenza chiamavano pertanto coloro, come il grammatico e il saggio, che possono essere identificati con la qualità; giacché nessuno di questi due ha di più o di meno della qualità che è sua; e similmente <sup>[II,128,45]</sup> si può dire ciò di chi ama mangiare il pesce o bere il vino. Invece, le persone di questo genere in ragione della loro attività, com'è il caso dell'ingordo mangione di pesce o di chi si ubriaca di vino, si chiamano così <sup>[II,129,1]</sup> quando hanno a disposizione i cibi particolari di cui voluttuosamente fruiscono. Perciò se uno è un ingordo mangione di pesce è anche in ogni caso uno che ama mangiare il pesce; ma se uno ama mangiare il pesce non è in ogni caso un ingordo mangione di pesce. Se, infatti, vengono a mancare i cibi particolari dei quali è ingordo mangione, l'ingordigia si licenzia da lui ma la postura abituale dell'animo suo per cui ama mangiare il pesce non è sparita. Se dunque la qualificazione qualitativa può essere espressa in tre modi diversi, la qualità si appariglia bene alla qualificazione qualitativa <sup>[II,129,5]</sup> secondo l'ultimo esempio di qualificazione qualitativa che abbiamo fatto. Perciò qualora essi definiscano la qualità come una qualificazione qualitativa in stato di quiete, si deve intendere la definizione assumendola nella terza accezione di qualificazione qualitativa; giacché secondo gli Stoici la qualità è definita in un solo modo, mentre della qualificazione qualitativa si può parlare in tre modi.

#### SVF II, 391

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 55E Ed. Bas. Sulla base delle loro ipotesi, <sup>[II,129,10]</sup> gli Stoici potrebbero essere condotti alla stessa aporia ad opera del discorso il quale afferma che tutte le qualificazioni qualitative sono raccolte sotto il termine generale di 'qualità'. Mentre affermano che le 'qualità' sono 'qualità possedute', essi lasciano esistere 'qualità possedute' soltanto nel caso di entità unitarie. Nel caso di entità formate per congiunzione di parti - come una nave - e di quelle formate da parti disperate - come un esercito - non esiste alcuna 'qualità posseduta' né è possibile trovare in esse un qualche pneuma o qualcosa <sup>[II,129,15]</sup> avente una ragione singola, così che quell'entità pervenga alla realtà sostanziale di una unica forza di coesione. Però la qualificazione qualitativa è da loro prevista sia nel caso di entità formate da parti congiunte, sia nel caso di entità formate da parti disperate. Infatti, come il grammatico si mantiene differente dal non grammatico grazie all'assunzione di certe conoscenze ed al loro continuo esercizio,

così pure il coro si mantiene differente grazie ad uno studio qualitativamente qualificato. Perciò esistono qualificazioni qualitative per assegnazione di se stessi ad un'attività, e qualificazioni qualitative per cooperazione ad un'unica opera, <sup>[II,129,20]</sup> e dunque esistono entità qualitativamente qualificate a prescindere dalla qualità. In queste entità non vi è una forza di coesione e, in complesso, neppure tra sostanze separate e non aventi alcuna connaturata unione tra di loro esiste qualità o forza di coesione. Ma se esiste qualificazione qualitativa e non esiste qualità, essi non potrebbero più affermare che queste due cose corrispondono esattamente una all'altra, né è possibile che la qualità ci sia restituita attraverso la qualificazione qualitativa. A queste argomentazioni è possibile ribattere che la 'forma ideale', poiché è incorporea, <sup>[II,129,25]</sup> sempre unica e identica a se stessa pertiene e s'estende ad una moltitudine di oggetti restando ovunque interamente la stessa. Se è così, allora esisterà anche un'unica 'qualità' che pervaderà le entità formate da parti connesse o disparate qualitativamente qualificate. Se qualcuno, tuttavia, non accettasse siffatta ipotesi perché completamente aliena alla scuola Stoica, è il caso di ricusare con forza...

SVF II, 392

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 70E Ed. Bas. <sup>[II,129,30]</sup> Gli Stoici fanno esistere le qualità di qualità e posture abituali che fanno di se stesse qualità possedute.

SVF II, 393

[1] Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 61B Ed. Bas. Merita decifrare la nomenclatura consueta a tutti gli Stoici a proposito di questi nomi. Al contrario di Aristotele, sembra ad alcuni che essi ritengano la 'disposizione' una condizione <sup>[II,129,35]</sup> più duratura della 'postura'. Il motivo di una congettura del genere trova spunto non nel fatto che la differenza tra questi due termini sia stata assunta da Aristotele più o meno duratura che dagli Stoici, ma per il riferimento a 'disposizioni' diverse. Infatti, gli Stoici affermano che le 'posture' possono intensificarsi o attenuarsi, mentre le 'disposizioni' non sono passibili di intensificazione e di attenuazione. Perciò dicono anche che la dirittezza di una verga, pur se essa è facilmente mutabile poiché può essere piegata, <sup>[II,129,40]</sup> è una 'disposizione'. La dirittezza, infatti, è né attenuata né intensificata, non possiede un più e un meno, e quindi è una 'disposizione'. Allo stesso modo anche le virtù sono 'disposizioni', non secondo la peculiarità dell'essere durature ma per la loro non suscettibilità all'intensificazione o ad accogliere un di più. Invece le arti, seppure difficili da muovere ad un più o ad un meno non sono 'disposizioni'. Gli Stoici sembrano individuare il carattere principale della 'postura' nell'ampio numero delle sue forme possibili <sup>[II,129,45]</sup> e quello della 'disposizione' nella perfezione della sua forma, <sup>[II,130,1]</sup> sia se questa forma fosse particolarmente soggetta a subire movimenti o mutamenti, com'è il caso della dirittezza della verga, sia se non lo fosse. Ancor più all'uopo sarebbe sapere se quello che per gli Stoici è lo 'stato' sia identico a quella che per Aristotele è la 'disposizione', la quale si scevera dalla 'postura' per il fatto che quest'ultima è facile da sciogliere e invece l'altra si scioglie con difficoltà; ma neppure su questo essi sono d'accordo. <sup>[II,130,5]</sup> Aristotele sostiene che la salute malferma è una 'disposizione'; mentre gli Stoici, qualunque sia la salute, non convengono nel chiamarla uno 'stato', dal momento che porta in sé la peculiarità di una 'postura'. Gli 'stati', infatti, sono caratterizzati da condizioni acquisite dall'esterno, mentre le 'posture' sono caratterizzate dalle attività stesse che sono compiute; e perciò, secondo loro, le 'posture' non ricevono una specificità dalla lunghezza o dal potere del tempo, ma da una certa peculiarità e un certo carattere. Come i vegetali che mettono radici <sup>[II,130,10]</sup> ne mettono di più o di meno, ma lo loro comune peculiarità è quella di tenersi ben attaccati alla terra, così pure la 'postura' è vista sempre identica a se stessa sia nel caso di 'posture' facilmente che difficilmente mobili. In complesso, molte entità qualificate per appartenenza ad un genere - per esempio: il vino secco, delle mandorle amare, un cane molosso o uno maltese - possono presentare in fiacchita il carattere peculiare che li specifica. Esse hanno tutte parte nel carattere proprio del loro genere, <sup>[II,130,15]</sup> ma in piccola proporzione e in modo attenuato, e mentre per quanto attiene alle forme razionali proprie della 'postura', questa permane in un'unica condizione, la sua facile mobilità ha spesso un'altra causa. Gli Stoici ampliano il concetto di 'postura' in modo da inglobare in esso anche quelle che Aristotele chiama 'disposizioni facilmente mobili', e ritengono che queste 'posture' differiscano molto dallo 'stato'. La 'postura' di chi sta recuperando la salute è ben lontana e diversa da quella di chi sta seduto o <sup>[II,130,20]</sup> è in posizione di difesa e da quelli che sono 'stati'. Le 'posture', infatti, sono prive di radici, non sono abiti solidificati.

Invece essi dicono che gli ‘stati’ si sostengono a tal punto che, una volta lasciati, essi perdurano per quanto possono da se stessi, procurandosi una sorta di automantenimento dalla ragione loro attinente. Per questo motivo un qualunque ‘stato’ che sia difficile da sciogliere non è chiamato dagli Stoici ‘postura’. Se la difficoltà a sciogliersi proviene dall’esterno, com’è il caso di un dito <sup>[II,130,25]</sup> che si trovi in un guanto, il dito non sarebbe in ‘postura’ di una condizione siffatta. Ma se il dito procurasse da se stesso l’atto d’essere dentro il guanto allora esso sarebbe in ‘postura’, come l’argilla che muta in coccio giacché è essa da se stessa che diventa tale. Basta, queste faccende risultino così indagate.

[2] f. 72□. La terza scelta in proposito è quella degli Stoici, i quali <sup>[II,130,30]</sup> separano nettamente le virtù dalle arti medie ed affermano che le virtù sono passibili né di intensificazione né di attenuazione mentre le arti medie sono passibili sia dell’una che dell’altra. Secondo loro, pertanto, delle ‘posture’ e delle ‘entità qualitativamente qualificate’, queste ultime né s’intensificano né s’attenuano, mentre le ‘posture’ sono passibili di entrambe le cose.

SVF II, 394

[1] Alessandro d’Afrodisia ‘De anima libri mant.’ p. 17, 15 Bruns. La forma non potrebbe essere corpo neppure <sup>[II,130,35]</sup> secondo coloro i quali affermano che ogni corpo è materia o origina dalla materia (come reputano gli Stoici).

[2] p. 17, 21. Se dicessero che la forma origina da materia e forma, e non da un’altra forma ma da una forma che condivide l’essere con la materia; allora secondo loro la materia non sarebbe più priva di qualità e ragione di se stessa.

[3] p. 18, 7. <sup>[II,130,40]</sup> Inoltre, non è assurdo mettere insieme la ‘materia’ prendendo la forma e la qualità e poi aggiungendovi una certa qual materia? Eppure è necessario che raccolgano questo frutto coloro i quali affermano che la forma e la qualità sono corpo insito nella materia.

SVF II, 395

Simplicio ‘In Aristot. De anima’ p. 217, 36 Hayd. ....se anche nei composti esiste quella forma unica e specifica <sup>[II,130,45]</sup> chiamata peculiaramente dagli Stoici ‘qualificazione qualitativa’; forma che tutta insieme sopravviene e tutta insieme se ne va, che perdura identica lungo tutta vita del composto anche se dei pezzi differenti di esso ora nascono ed ora periscono.

SVF II, 396

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1077d. <sup>[II,131,1]</sup> In effetti è invece contrario ad ogni comune concetto quel che plasmano fittiziamente questi <Stoici>, i quali affermano che in una sola sostanza ci possono essere due peculiari qualificazioni qualitative, e che la medesima sostanza avente una sola e peculiare qualificazione qualitativa ne può accogliere in seguito un’altra e custodirle intatte <sup>[II,131,5]</sup> entrambe.

SVF II, 397

Filone Alessandrino ‘De aetern. mundi’ 236, 6B. Crisippo, dunque il più valido di loro <Stoici>, nei libri ‘Sull’accrescimento’ fa un mostruoso ragionamento di questo genere. Dopo avere strutturato l’argomentazione secondo cui è inconcepibile che due peculiari qualificazioni qualitative sussistano nella medesima sostanza, afferma: “<sup>[II,131,10]</sup> Si supponga di divisare in via teorica l’esistenza di un individuo fisicamente integro e quella di un individuo sprovvisto di un piede; che l’individuo fisicamente integro si chiami Dione e quello imperfetto Teone; e che, in seguito, uno dei due piedi di Dione venga mozzato”. Se si ricerca chi dei due risulta menomato, è più appropriato essere dell’avviso che lo sia Teone. <sup>[II,131,15]</sup> Ma questa risposta è più da persona che dice paradossi che da persona che dice il vero. Com’è possibile che chi non ha subito mutilazione di parti, ossia Teone, sia da considerare uno scerpato; mentre invece Dione, cui è stato amputato un piede, vada considerato non fisicamente rovinato? “Convenientemente, afferma <Crisippo>, Dione cui è stato reciso un piede è disceso nella sostanza imperfetta di Teone, ma due <sup>[II,131,20]</sup> peculiari qualificazioni qualitative non possono essere nello stesso soggetto. Pertanto di necessità uno rimane Dione e l’altro fisicamente rovinato Teone”.

<Nelle pagine successive Filone, con questa argomentazione di Crisippo riferita al cosmo, fa sì che: “Nella conflagrazione universale va in rovina l’anima del cosmo, <sup>[II,131,25]</sup> ma il cosmo permane”.>

SVF II, 398

Siriano 'In Aristot. Metaph.' (Aristot. Acad. V, 852, 3). Anche gli Stoici pongono le qualificazioni qualitative comuni a tutti prima delle qualificazioni qualitative peculiari di ciascuno.

§ 7. Modalità e modalità di relazione  
*Frammenti n. 399-404*

SVF II, 399

Dexippo 'In Aristot. categ.' p. 34, 19 Busse. Se uno coordinasse <sup>[II,131,30]</sup> la maggior parte delle categorie alla 'modalità', come fanno gli Stoici, bisogna mostrargli con tutta chiarezza che essi in questo modo omettono la maggior parte delle qualificazioni esistenti, ossia quelle di spazio, di tempo, le qualificazioni quantitative per numero e per grandezza, l'avere le scarpe e altre di questo tipo. Nulla del genere, infatti, è incluso nella 'modalità'.

SVF II, 400

Plotino 'Enneadi' VI, I, 30, 1 segg. Circa le qualificazioni modali, <sup>[II,131,35]</sup> è parimenti assurdo porle al terzo posto o in qualunque altra posizione nella serie, poiché tutte le modalità hanno a che fare con la 'materia'. Gli Stoici affermeranno però che esistono modalità differenti e che sono cose diverse il fatto che la materia sia atteggiata secondo questa o secondo quest'altra modalità <sup>[II,132,1]</sup> e il fatto che vi sia differenza tra le modalità. Diranno inoltre che esistono le qualificazioni qualitative della materia atteggiata modalmente e che esistono le modalità peculiari delle qualificazioni qualitative. Ma dal momento che proprio le qualificazioni qualitative non sono altro che modalità della materia, le modalità per loro rimandano di nuovo alla materia e saranno modalità della materia. Come accade allora che la modalità sia una sola <sup>[II,132,5]</sup> quando vi è molta differenza tra le modalità? Come possono il 'lungo tre cubiti' e il 'bianco' essere una modalità sola, se la prima è una qualificazione quantitativa e la seconda è una qualificazione qualitativa? Come possono essere una modalità sola il 'quando' e il 'dove'? Come possono tutte insieme essere modalità lo 'ieri', 'l'anno scorso', 'nel Liceo', 'nell'Accademia'? Generalmente parlando, com'è una modalità il tempo? <Per loro> non lo sono né il tempo né ciò ch'è nel tempo, né lo spazio né ciò ch'è nello spazio? E 'il fare': <sup>[II,132,10]</sup> com'è una modalità 'il fare'? [...] Forse l'espressione 'stare in un certo modo' s'acconcerebbe unicamente allo 'atteggiarsi', allo 'stare'; e allo 'stare' non s'acconcerebbe lo 'stare in un certo modo' ma il semplice 'stare'?

SVF II, 401

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 94E Ed. Bas. Poiché gli Stoici sono del parere che lo 'stare' sia comunemente riconducibile allo 'stare in un certo modo', Boeto s'oppone....

SVF II, 402

Plotino 'Enneadi' VI, I, 30, 20 segg. <sup>[II,132,15]</sup> Quanto alla 'modalità di relazione', se gli Stoici non l'avessero classificata in un unico genere con le altre categorie, sarebbe diverso il discorso di quanti ricercano se essi diano una realtà sostanziale a siffatti stati, dato che sovente non la danno. Se però l'hanno posta nel medesimo genere <delle altre tre categorie>, mentre essa è invece una faccenda che sopravviene ad entità preesistenti, è un'assurdità quella di unificare nello stesso genere ciò che sopravviene ai preesistenti. Bisogna, infatti che esistano prima l'uno e il due <sup>[II,132,20]</sup> affinché esistano il mezzo e il doppio.

SVF II, 403

[1] Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 42E Ed. Bas. In proposito, invece di un singolo genere gli Stoici ne contano due, e pongono alcune qualificazioni nella categoria del 'relativo' ed altre in quella della 'modalità di relazione'. Distinguono le qualificazioni 'relative' opponendole a quelle che sono 'di per sé', e di-

stinguono le qualificazioni che sono ‘modalità di relazione’ opponendole a quelle che rientrano nella categoria delle qualificazioni ‘per differenza’. <sup>[II,132,25]</sup> Chiamano pertanto ‘relativo’ il dolce, l’amaro e tutte le qualificazioni che in tal modo si dispongono. Sono invece qualificazioni ‘per modalità di relazione’, ad esempio, “la destra”, “il padre” e le qualificazioni siffatte. ‘Per differenza’ chiamano poi le qualificazioni caratterizzate da una certa specifica forma. Pertanto, com’è diverso il concetto delle qualificazioni ‘di per sé’ dal concetto delle qualificazioni ‘per differenza’, così sono diversi i ‘relativi’ e le ‘modalità di relazione’, e la consequenzialità delle <sup>[II,132,30]</sup> qualificazioni in connubio è inversamente trasponibile. Infatti, le qualificazioni ‘per differenza’ coesistono con quelle ‘di per sé’ giacché le entità qualificate ‘di per sé’ hanno delle differenze tra di loro, come il bianco e il nero. Tuttavia alle qualificazioni ‘per differenza’ non coesistono quelle ‘di per sé’. Il dolce e l’amaro hanno differenze per le quali si caratterizzano e tuttavia non sono qualificazioni ‘di per sé’, bensì qualificazioni ‘relative’. Le qualificazioni ‘per modalità di relazione’, le quali corrispondono <sup>[II,132,35]</sup> a quelle ‘per differenza’, sono in ogni caso anche qualificazioni ‘relative’, giacché “la destra” e “il padre”, insieme alla ‘modalità’, sono anche ‘relativi’. Il dolce e l’amaro, mentre sono ‘relativi’ sono anche qualificazioni ‘per differenza’, mentre le qualificazioni ‘per modalità di relazione’ sono opposte a quelle ‘per differenza’ giacché è impossibile che le qualificazioni ‘per modalità di relazione’ siano ‘di per sé’ o ‘per differenza’. Infatti esse dipendono unicamente dalla loro relazione con un’altra entità. Le qualificazioni ‘relative’ <sup>[II,132,40]</sup> non sono ‘di per sé’ (infatti non sono assolute) ma sono in ogni caso qualificazioni ‘per differenza’ in quanto sono previste come dotate di qualche caratterizzazione [...]. Se proprio bisogna commutare quanto siamo venuti dicendo in un discorso più chiaro, quei filosofi chiamano ‘relativo’ tutto ciò che per suo proprio carattere è disposto in modo tale da stornarsi da sé e richiamarsi a qualcos’altro. Chiamano poi qualificante ‘per modalità di relazione’ tutto ciò che per natura avviene oppure no a qualcosa senza in proposito una sua trasformazione <sup>[II,132,45]</sup> e un suo cambiamento con riguardo all’evento esterno; sicché qualora qualcosa accenni e richiami a qualcos’altro ‘per differenza’, questa qualificazione sarà soltanto ‘relativa’ (come fanno l’abitudine, <sup>[II,133,1]</sup> la scienza, la sensazione); mentre qualora qualcosa non riguardi l’inerente differenza ma riguardi la pura e semplice relazione con qualcos’altro, allora questa sarà una qualificazione ‘per modalità di relazione’. “Il figlio” e “la destra”, infatti, abbisognano di riferimenti esterni per avere una realtà e perciò, anche non avvenendo alcuna loro trasformazione, “un padre” non sarebbe più tale <sup>[II,133,5]</sup> se “il figlio” morisse, e “la destra” non sarebbe più destra se ciò che le sta accanto cambiasse posizione. Invece, il dolce e l’amaro non diventerebbero sapori diversi se insieme non si trasformasse anche la facoltà che li rende tali. Se quindi, anche senza patire alcunché, delle entità mutano a seconda della loro relazione con l’altro, è manifesto che le ‘modalità di relazione’ hanno il loro essere esclusivamente nella relazione e non in una qualche differenza.

[2] f. 43A. <sup>[II,133,10]</sup> Conseguono ad esse anche quell’assurdità di fare, dei generi, dei composti di qualificazioni prime e di qualificazioni seconde: come il ‘relativo da qualificazione qualitativa’ e ‘il relativo’. Anche circa la consequenzialità le cose stanno né come dicono gli Stoici, ossia che alla modalità di relazione conseguono il relativo e invece mai al relativo la modalità di relazione, né come afferma Boeto quando si difende da loro....

[3] f. 44B. <sup>[II,133,15]</sup> Gli Stoici non fanno bene a ritenere che la qualificazione ‘per modalità di relazione’ sia completamente lontana da quella ‘per differenza’, per il fatto che essa per natura si verifica oppure no senza che ci sia alcuna trasformazione. Questa, infatti, è una falsità....

SVF II, 404

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ VIII, 453. Partendo dalla concorde ammissione dei filosofi dogmatici, si può insegnare che <sup>[II,133,20]</sup> le ‘modalità di relazione’ trovano la loro effettiva salvaguardia unicamente in un nostro divisamento mentale, giacché esse non hanno un’esistenza propria. Infatti, quando delineano il ‘relativo’ i Dogmatici concordemente affermano: ‘relativo è ciò ch’è pensato in relazione ad altro’.

## SVF II, 405

Galeno 'De constitutione artis medicae' 8, Vol. I, p. 251 K. <sup>[II,133,25]</sup> Siccome la realtà materiale è del tutto cangiante, discutiamo di seguito quanti siano in totale gli elementi naturali, anche qui iniziando da ragionamenti che appaiano con evidenza avere qualche fondamento. Qualunque cosa caratterizzi le realtà che cambiano, è necessario che la loro trasformazione avvenga in primo luogo a partire da elementi che sono fisicamente toccati, come ci insegna la sensazione e la stessa natura delle cose ci mostra.[...] E invero, se l'agente trasformante opera il cambiamento <sup>[II,133,30]</sup> per contatto fisico, è necessario che esso agisca in armonia con certe qualità degli elementi che tocca. Cosa c'impedisce, dunque, di esaminare tutte tali qualità? Ciò ch'è affilato taglia quel che gli viene a contatto ma non ne cambia la sostanza. Così pure fa il peso, il quale può spiacciare qualcosa ma non opera affatto alcuna trasformazione della sostanza che ne subisce l'azione. E nemmeno la durezza può operare un cambiamento in ciò che gli viene a contatto, così da mutarlo <sup>[II,133,35]</sup> in qualcosa di specie diversa. In antitesi, tuttavia, 'il caldo' e 'il freddo' possono interamente cambiare la sostanza con la quale vengono a contatto. Lo stesso fanno umidità e secchezza, se pur non con la rapidità dei precedenti; e però, col tempo, anch'essi trasmutano gli oggetti materiali. Abbiamo noi qualche altra e diversa qualità capace di operare il cambiamento, o l'intera serie di esse sta in quelle appena citate? Convieni denominare e legittimare come operanti <sup>[II,133,40]</sup> soltanto le qualità citate; tra di esse, soprattutto le prime due in antitesi; e tra queste due soprattutto il caldo, giacché esso è la più operativa delle qualità. Di seguito ad esso vengono: il freddo, poi l'umido e poi il secco. Oltre a queste, nessun'altra qualità opera un cambiamento negli oggetti materiali con i quali viene a contatto. [...] Quindi tutti quei corpi che possiedono in modo primario siffatte qualità <sup>[II,134,1]</sup> sono gli elementi di tutti gli altri corpi, e anche della nostra carne. Questi elementi sono: terra, acqua, aria, fuoco. E tutti i filosofi che non rifuggono dalle dimostrazioni hanno affermato che questi sono gli elementi delle cose che sono generate e che periscono. Essi affermano anche che i quattro elementi si trasformano gli uni negli altri e che esiste un substrato comune a tutti loro.

<sup>[II,134,5]</sup>

## SVF II, 406

Galeno 'De natur. facult.' I, 3, II, p. 7 K. Vi sono non pochi uomini, e si tratta sia di filosofi che di medici nient'affatto screditati, i quali attribuiscono al caldo e al freddo la qualità di agenti, e sottomettono ad essi, in qualità di passivi, il secco e l'umido. Aristotele è il primo <sup>[II,134,10]</sup> che prova a ricondurre a questi principi le cause di tutti i fenomeni particolari; e, dopo di lui, il coro degli Stoici ha seguito le sue orme. Per gli Stoici, come filosofi che riferirebbero la trasformazione uno nell'altro anche degli elementi a processi di rarefazione e di condensazione, sarebbe logico fare del caldo e del freddo dei principi agenti, ma per Aristotele le cose non stavano così...

## SVF II, 407

Plutarco 'De primo frigido' p. 946a. <sup>[II,134,15]</sup> [*Il seguente brano di Plutarco testimonia probabilmente di quali argomentazioni gli Stoici facessero uso per provare che il freddo non è una semplice privazione di calore*] Quando s'ingenera nei corpi il freddo, esso per natura mette in opera affezioni e trasformazioni non minori di quelle operate dal caldo. Infatti, molti oggetti col freddo induriscono, s'aggregano, diventano viscosi; e la stazionarietà e la difficoltà di movimento che esso genera non è <sup>[II,134,20]</sup> inerte, ma è il risultato di una salda pressione originata da un rigore il cui tono è stringente e costrittivo. Ciò spiega perché, da un lato la privazione di qualcosa è eclissi e ritiro della facoltà corrispondente; ma, d'altro lato, perché molti oggetti si raffreddano pur essendovi in essi molto calore; e perché, nel caso di alcuni, il freddo li indurisce e compatta tanto più quanto più essi sono caldi, come accade al ferro immerso nell'acqua. Gli Stoici <sup>[II,134,25]</sup> dicono che anche lo pneuma nei corpi dei feti è temprato dal raffreddamento <successivo alla nascita> e che esso, mutando natura, diventa il loro animo. Ma questo fatto è controverso....

## SVF II, 408

Galeno 'De elementis sec. Hippocr.' I, 6, I, p. 469 K. Che il calore massimo di un corpo sia la qualità di fuoco più semplice, e che quando questo calore s'ingenera <sup>[II,134,30]</sup> in un materiale ne risulta il fuoco, è stato ammesso da tutti i filosofi che Ateneo s'industria di seguire. Inoltre, che all'origine della genesi del

fuoco ci siano quel certo materiale privo di qualità che fa da supporto a tutti gli elementi e il calore massimo che s'ingenera in questo materiale, anche questo è stato ammesso; così come è pure ammesso che quel certo materiale, essendo ingenerato e imperituro, sia eterno; mentre invece <sup>[II,134,35]</sup> ciò che di esso compare e scomparire è la sua qualità; e che l'elemento debba essere omogeneo a ciò di cui è elemento, giacché la differenza tra 'elemento' e 'principio' sta proprio in questo: ossia nel fatto che i principi non necessariamente sono omogenei alle cose delle quali sono principi, mentre gli elementi lo sono invece in ogni caso.

SVF II, 409

Galeno 'In Hippocr. de natura hom.' I, 2, XV, p. 30 K. <La <sup>[II,134,40]</sup> materia ingenerata e le quattro qualità primarie, ossia 'caldo', 'freddo', 'umido', 'secco'> non sono 'elementi' né delle altre cose né della natura umana, bensì sono 'principi'. Gli antichi filosofi avevano fatto confusione su questo argomento e non erano giunti al concetto della differenza esistente tra 'principio' ed 'elemento', tant'è che potevano usare l'appellativo 'elemento' anche per indicare i 'principi'. Me le due cose <sup>[II,134,45]</sup> sono assai chiaramente differenti una dall'altra, giacché uno è il più piccolo pezzettino dell'intero, <sup>[II,135,1]</sup> mentre l'altro è ciò in cui per via di divisamento concettuale uno potrebbe suddividere questo stesso pezzettino piccolissimo. Infatti, non è possibile dividere il fuoco in quanto tale in due corpi e dimostrare che esso risulta dalla loro mescolanza; né ciò si può fare con la terra, l'acqua o l'aria. E tuttavia è possibile capire che una cosa è la sostanza che si trasforma e un'altra cosa è la sua trasformazione. <sup>[II,135,5]</sup> Non sono cose identiche il corpo in trasformazione e la trasformazione che lo concerne. Ciò che si trasforma è il substrato materiale, mentre siffatta trasformazione avviene per un contraccambio delle sue qualità.

SVF II, 410

[1] Galeno 'De natur. facult.' II, 4, II, p. 88 K. Il caldo e il freddo, il secco e l'umido sono principi reciprocamente attivi e passivi. <sup>[II,135,10]</sup> Di questi principi il più attivamente operativo è il caldo; secondo, per forza, è il freddo [...] Grazie a loro, i corpi che si nutrono sono in tutto e per tutto nutriti; quelli che si mescolano sono completamente mescolati; quelli che subiscono cambiamenti cambiano interamente [...] La digestione è un cambiamento e una trasformazione del materiale nutritivo nella qualità attinente al corpo nutrito. La trasformazione del cibo in sangue è un cambiamento <sup>[II,135,15]</sup> allo stesso modo della nutrizione; e la crescita avviene a partire dall'estensione dell'organismo in ogni direzione ad opera di ciò che lo nutre. Il cambiamento è portato a compimento soprattutto per azione del caldo, e grazie ad esso si compiono anche la nutrizione, la digestione e la formazione di tutti gli umori; e pure le qualità degli escreti sono ingenerate dal calore innato [...]

[2] p. 92 K. Il catalogo dei predetti principi dottrinali mostra che Erisistrato <sup>[II,135,20]</sup> nulla ha a che fare con la fisiologia di Aristotele. Quei principi dottrinali erano in primo luogo di Ippocrate, in seconda istanza di Aristotele e, in terza battuta, erano degli Stoici, con il mutamento del solo principio dottrinale per cui le qualità sono corpi.

SVF II, 411

Galeno 'Method. med.' I, 2, Vol. X, p. 15 K. [*Il frammento di Galeno è rivolto contro Tessalo, un medico critico di Ippocrate e degli altri medici antichi*] <sup>[II,135,25]</sup> Se noi introducessimo i filosofi Stoici in assemblea consiliare e consentissimo loro di votare su quali principi dottrinali essi si fondano, da questi voti uscirebbe incoronato Ippocrate. Fu infatti Ippocrate ad introdurre per primo il caldo e il freddo, l'umido e il secco come principi; <sup>[II,135,30]</sup> principi che, dopo di lui, Aristotele dimostrò. I seguaci di Crisippo assunsero questi principi già bell'e pronti e non vi fecero sopra alcuna polemica; anzi essi affermano che l'intero universo è stato mescolato da questi principi, che essi sono reciprocamente passivi e attivi, che la natura è natura artefice; ed ammettono come propri tutti gli altri principi dottrinali di Ippocrate, esclusa qualche loro differenza di poco conto con Aristotele. <sup>[II,135,35]</sup> Poiché Ippocrate dice correttamente che l'intero corpo è animato dallo scorrere in esso di un unico pneuma e che le parti costitutive degli animali sono tutte consentanee, essi ammettono come propri entrambi i principi. Gli Stoici differiscono però da Aristotele in una concezione, che è la seguente: mentre secondo Aristotele ad attraversarsi a vicenda e a

mescolarsi in tutte le direzioni sono soltanto le qualità; per gli Stoici, invece, non sono soltanto le qualità <sup>[II,135,40]</sup> ma anche le sostanze stesse.

<sup>[II,136,1]</sup> § 9. I quattro elementi  
*Frammenti n. 412-438*

SVF II, 412

Galeno 'De elementis sec. Hippocr.' I, 56, I, p. 487 K. Il discorso sugli elementi è stato elaborato da Aristotele nei suoi libri sul cielo e sulla genesi e l'estinzione; così come è stato elaborato da Crisippo nei suoi ragionamenti <sup>[II,136,5]</sup> sulla sostanza.

SVF II, 413

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 129, 1 W. Di Crisippo. Circa gli elementi originati dalla sostanza egli dichiara, seguendo il caposcuola Zenone, che gli elementi sono quattro: <fuoco, aria, acqua e terra. Di questi elementi consistono tutte le creature animali>, vegetali e <sup>[II,136,10]</sup> l'intero cosmo con tutte le realtà in esso incluse; e in questi elementi tutto si dissolve. Egli afferma che il fuoco si chiama 'per eccellenza' elemento, in quanto i restanti elementi consistono, per trasformazione, primariamente di esso; e perché da ultimo tutti gli elementi, per fusione, si dissolvono in esso; mentre il fuoco non è passibile di fusione o di risoluzione in altro. [I restanti elementi consistono di fuoco ed in esso finalmente fondendo spariscono. <sup>[II,136,15]</sup> Perciò esso si chiama primo elemento....] Per questa ragione il fuoco si chiama elemento che ha il proprio fine in sé medesimo e non in altro. In base al precedente discorso, esso è componente degli altri elementi <sup>[II,136,20]</sup> e la prima trasformazione che avviene è quella, per compostaggio, del fuoco in aria; la seconda trasformazione è quella dell'aria in acqua; e la terza trasformazione, con un compostaggio analogo ma ancor più denso, è quella dell'acqua in terra. Nel corso del processo inverso, con la dissoluzione e fluidificazione della terra avviene la sua effusione in acqua; per seconda avviene l'effusione dell'acqua in aria, e per terza ed estrema quella dell'aria in fuoco. Si chiama <sup>[II,136,25]</sup> fuoco tutto ciò ch'è igneo, aria tutto ciò ch'è aeriforme e similmente si dice degli altri elementi. L'elemento è chiamato così da Crisippo in tre accezioni diverse. In una prima accezione, 'elemento' è sinonimo di 'fuoco', giacché i restanti elementi sono prodotti della sua trasformazione ed in esso trovano la loro risoluzione. In un'altra accezione il termine 'elemento' è usato per indicare i quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra; giacché tutto il resto consiste o di uno <sup>[II,136,30]</sup> o di alcuni o tutti questi elementi. Di tutti e quattro nel caso dei viventi e degli esseri composti che si trovano sulla terra; di due nel caso della luna, la quale consiste di fuoco ed aria; di uno solo nel caso del sole, il quale consiste soltanto di fuoco, essendo fuoco allo stato puro. In una terza accezione, egli chiama 'elemento' <il logos che inerisce al cosmo, logos che> è costituito primariamente in modo tale da generarlo <sup>[II,136,35]</sup> da se stesso per via razionale fino a perfezione e poi ad accoglierne in se stesso la risoluzione per una via similmente razionale. Crisippo, a proposito di 'elemento', ha affermato anche <sup>[II,137,1]</sup> che siffatte accezioni sono nate poiché esso è di per sé mobilissimo, è fondamento, è logos, ed è facoltà sempiterna avente natura tale da muoversi con rivolgimento verso il basso e poi verso l'alto, ogni volta in circolo, <sup>[II,137,5]</sup> consumando in se stessa il tutto e da se stessa di nuovo ristabilendo il tutto in modo ordinato e razionale.

[2] \*Frammento di Probo il latino, contenente questo verso in greco attribuito ad Empedocle di Agrigento. <sup>[III,137,10]</sup>

'Vi sono all'origine quattro radici di tutte le cose'

SVF II, 414

Giustino 'De resurrectione' 6. Tra coloro che si chiamano fisici esperti del cosmo alcuni, come Platone, affermano che il tutto consiste di materia e dio; [...] altri invece, come gli Stoici, che esso consiste dei quattro elementi: fuoco, acqua, aria e terra. [...] <sup>[II,137,15]</sup> Platone afferma che tutto nasce ad opera di dio dalla materia; gli Stoici, invece, dalla divinità che pervade i quattro elementi. [...] Secondo gli Stoici, poi-

ché il corpo nasce dalla mescolanza dei quattro elementi e poiché esso si dissolve nei quattro elementi mentre questi, invece, si mantengono imperituri; è possibile che i quattro elementi, <sup>[II,137,20]</sup> riformando nuovamente ad opera della divinità che li pervade la stessa identica mistura e mescolanza, rifacciano il corpo che avevano già formato in precedenza.

SVF II, 415

Galeno 'De venae sect. therap.' 3, Vol. XI, pag. 256 K. Per tutti quanti gli esseri materiali i fondamenti della genesi sono i quattro elementi, i quali sono per natura tali da mescolarsi reciprocamente e da operare attivamente uno sull'altro.

SVF II, 416

Ps. Galeno 'Introd. med.' 9, Vol. XIV, pag. 698 K. <sup>[II,137,25]</sup> Secondo Ateneo gli elementi dell'uomo non sono i quattro corpi primari: fuoco, aria, acqua e terra; bensì le loro qualità: il caldo, il freddo, il secco e l'umido; due delle quali egli ipotizza essere cause fattive: il caldo e il freddo; e due essere invece principi materiali: il secco e l'umido. Egli introduce poi <sup>[II,137,30]</sup> accanto ad esse un quinto componente: quello che, secondo gli Stoici, è lo pneuma che pervade ogni realtà e dal quale esse sono tutte tenute insieme e governate.

SVF II, 417

Origene 'Contra Celsum' IV, 56, Vol. I, p. 329, 12 K. Egli cercherà allora rifugio presso Aristotele e i Peripatetici, i quali sono dell'avviso che l'etere sia immateriale e che sia di una quinta natura, oltre quella dei quattro elementi. <sup>[II,137,35]</sup> Anche i seguaci di Platone e gli Stoici si disposero nei confronti di questo discorso in modo non ignobile.

SVF II, 418

Nemesio 'De nat. hom.' cp. 5, p. 126. Gli Stoici dicono che alcuni degli elementi sono attivamente operativi, altri sono passivi. Operativi sono l'aria e il fuoco, passivi la terra e l'acqua.

SVF II, 419

Aezio 'Plac.' I, 15, 11 (sui colori) DG. P. 314, 11. <sup>[II,137,40]</sup> Altri sostengono che gli elementi sono naturalmente colorati.

SVF II, 420

Galeno 'De constitutione artis medicae' 7, Vol. I, p. 245 K. L'obiettivo [...] è scovare quali siano in natura le parti costitutive prime <sup>[II,138,1]</sup> e più semplici, non di tutti gli oggetti materiali ma di uno solo in particolare. [...] Il nostro ragionamento prenda dunque ad oggetto la 'carne' ed esamini, in primo luogo, se l'elemento che la genera sia qualcosa di unitario quanto a forma ideale (non c'è nulla di peggiorativo nel denominare così il suo primo e più semplice pezzo costitutivo). <sup>[II,138,5]</sup> Se apparisse inesistente un pezzo dotato di questa caratteristica, esamini allora se i suoi pezzi costitutivi siano molti, poi quanti siano e quali siano, e quale sia il loro modo di entrare nella composizione.

Poiché la carne duole quando è tagliata o scottata, è impossibile che l'elemento che la genera sia di un'unica specie, quale invece Epicuro ipotizzò essere l'atomo. E che quest'atomo sia elemento di un'unica specie è manifesto dalle considerazioni che seguono. <sup>[II,138,10]</sup> Per natura nessun atomo è, di per sé, caldo o freddo; e neppure vi sono, tra di essi, dei bianchi e dei neri [...] In complesso l'atomo non possiede alcuna qualità, come hanno determinato i suoi padri. Tutte le qualità del genere citato appaiono invece caratterizzare e passare interamente attraverso i corpi, di modo che per tutti gli atomi, in figura di qualità, esistono <sup>[II,138,15]</sup> la resistenza all'urto e il peso. Che poi sia d'uopo chiamare qualità oppure in un altro modo siffatti caratteri non fa alcuna differenza per il nostro obiettivo. Tali caratteri appartengono a tutti gli atomi ed essi non differiscono per specie gli uni dagli altri, come le 'omeomerie' per coloro che le ipotizzano, oppure 'i quattro elementi' per coloro che di essi ipotizzano l'esistenza. Dice dunque Ippocrate: 'Io affermo che se l'uomo fosse fatto di un unico elemento <sup>[II,138,20]</sup> non sentirebbe il dolore'; e parla rettissimamente. Ciò ch'è unico, infatti, non è trasformabile in altro, non avendosi ciò in

cui trasformarsi. Ciò che non è trasformabile è immune al cambiamento ed è impassibile, e ciò ch'è impassibile è esente da doglia. Da dette premesse nasce la conclusione: ciò ch'è unico è impassibile. Su questa base potrà a sua volta essere prospettato un altro ragionamento di questo genere: 'Se l'elemento fosse unico per specie, nessuno mai di tutti gli elementi proverà doglia; ma invero prova doglia; <sup>[II,138,25]</sup> dunque l'elemento non è unico'. Poiché ci eravamo proposti di fare oggetto del nostro discorso la carne, si indaghi dunque così su di essa: 'Se l'elemento della carne fosse unico per specie, la carne non proverà mai doglia; ma invero essa prova doglia; dunque l'elemento della carne non è unico per specie'. Lo stesso ragionamento sarà riprospettato in un altro modo così: 'Se l'elemento della carne è impassibile, <sup>[II,138,30]</sup> non proverà doglia; ma invero prova doglia; dunque non è impassibile'.

Se qualcuno dicesse che gli elementi sono più d'uno e che però non sono soggetti a cambiamento, lo stesso ragionamento potrà essere loro prospettato allo stesso modo: 'Se gli elementi della carne sono impassibili, essa non sentirà il dolore; ma essa sente il dolore; dunque gli elementi della carne sono non impassibili'. Pertanto, il primo ragionamento sovverte <sup>[II,138,35]</sup> l'ipotesi degli atomi, quella di entità 'prive di agganci' e quella di entità 'minime'; mentre sono tolte di mezzo dal secondo ragionamento l'opinione teorica delle 'omeomerie' e quella di Empedocle, il quale vuole che i corpi consistano dei quattro elementi, ma che questi non si trasformino uno nell'altro.

Presta attenzione al ragionamento che, più rapidamente di quanto sperato, ha ormai scovato la maggior parte <sup>[II,138,40]</sup> delle cose che ricercavi. Esso ha infatti dimostrato che gli elementi della carne devono essere non impassibili. Dunque non terranno più il presente discorso su un piano razionale quanti sono dell'avviso che le doglie si generino nella composizione di quei corpi impassibili che essi ipotizzano essere gli elementi naturali di tutti gli esseri. Infatti, l'intelletto non accetta che qualcosa che è impassibile possa provare doglia, tanto più che di ciò non vi è alcuna testimonianza da parte degli organi di senso. <sup>[II,138,45]</sup> Se tu intrecciassi le dita e poi le disintrecciassi <sup>[II,139,1]</sup> né la congiunzione né il distacco produrranno doglia. Provare doglia è legato al patire un'affezione; ma ciò che entra in contatto non patisce alcunché; dal momento che il patire un'affezione consiste in questi due eventi: in un cambiamento totale e nella soluzione della continuità. Pertanto, allorché né la congiunzione né la disgiunzione suscitano doglia in corpi che sono evidentemente soggetti alle affezioni, <sup>[II,139,5]</sup> molto meno esse la susciterebbero nei corpi che sono impassibili. [...] Quindi è d'uopo che quanto patirà doglia sia passibile di affezione e di sensazione.

Invero non è necessario che quanto è sensibile sia composto da elementi primi anch'essi sensibili, ma basta che esso sia passibile di affezione, giacché esso può, per trasformazione e per cambiamento, diventare una volta o l'altra sensibile. E poiché <sup>[II,139,10]</sup> può darsi che la moltitudine dei cambiamenti e delle mescolanze che avvengono a partire dagli elementi sia infinita, sussisteranno infinite identità specifiche di corpi particolari, date le quali non è assurdo che molti corpi siano insensibili e che, di quelli sensibili, alcuni lo siano di più ed altri lo siano di meno.

SVF II, 421

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,139,15]</sup> <sup>[II,139,20]</sup>

SVF II, 422

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,139,25]</sup> <sup>[II,139,30]</sup>

SVF II, 423

\*Frammenti di Agostino in latino <sup>[II,139,35]</sup> <sup>[II,139,40]</sup>

SVF II, 424

[1] Galeno 'De differentia pulsuum' III, 6, Vol. VIII, p. 672 K. I medici e i filosofi che hanno analizzato a fondo e razionalmente cosa sia l'aria, non la concepiscono affatto come un vuoto. Alcuni, della cui opinione <sup>[II,139,45]</sup> siamo anche noi partecipi, la concepiscono come un corpo unico, continuo in se stesso in ogni sua parte e privo di qualunque intreccio col vuoto. Altri, invece, ritengono che nel vuoto esistano molti corpi minuscoli, <sup>[II,140,1]</sup> i primi dotati di movimento, i quali si urtano e rimbalzano, senza però intrecciarsi né dare luogo a composti.

[2] p. 673 K. Nel cosmo non c'è alcun vuoto di questo genere, e neppure in preminenza. Se non esiste affatto vuoto nel cosmo, come potrebbe esserci <sup>[II,140,5]</sup> in preminenza del vuoto?

[3] p. 674 K. <I medici pneumatici> ritengono che non vi sia alcuno spazio vuoto di questo genere nel cosmo, e che invece l'intera sostanza sia un tutto unitario.

SVF II, 425

Aezio 'Plac.' IV, 19, 4. Gli Stoici affermano che l'aria non consta di frantumi ma che è interamente continua e non ha in sé alcun vuoto. <sup>[II,140,10]</sup> Dopo essere stata percossa da una ventata, essa ondeggia in circoli retti verso l'infinito fino ad empire l'aria circostante, come accade <all'acqua> contenuta in una piscina e percossa da un sasso; con la differenza che questa si muove su un piano circolare, mentre l'aria si muove sfericamente.

SVF II, 426

Galeno 'De simplic. medicam.' I, 24, Vol XI, p. 423 K. Non v'è quindi chi non dica che l'aria è finemente particellare, giacché con manifesta facilità <sup>[II,140,15]</sup> essa si frammenta in fini particelle ed attraversa prontamente dei corpi fittissimi. E se essi inferiscono che l'aria è particellare dall'osservazione di qualche altra sua proprietà, che ce la insegnino chiaramente. Noi però non diremo che l'aria consta di 'molecole', come direbbero i principali rappresentanti dell'altra scuola. <sup>[II,140,20]</sup> In siffatta natura di corpo, l'essere particellare è divisabile nella sola rapidità della sua suddivisione in piccole particelle. Ma se, per questo motivo, l'aria è particellare, non tutto il fuoco sarà particellare. Lo sono anche il bronzo, il ferro, la pietra, il legno e tutto ciò che il fuoco è in grado di carbonizzare, ma non certo più particellari adesso di prima. Tuttavia le vampe, che sono un diverso genere di fuoco, sono in effetti <sup>[II,140,25]</sup> particellari....

SVF II, 427

Galeno 'De simplic. medicam.' IV, 2, Vol XI, p. 626 K. Quando l'aria conflagra diventa vampa; la terra diventa carbone; l'acqua può accogliere un potente calore ma diventa né vampa né carbone a causa della sua connaturata umidità. La vampa e il carbone sono specie di fuoco....

SVF II, 428

Galeno 'De simplic. medicam.' I, 14, Vol XI, p. 405 K. <sup>[II,140,30]</sup> Dico sostanza porosa quella i cui pezzetti sono intervallati da spazi vuoti, manifestamente sapendo e sempre ricordando in quale senso si intenda il termine 'spazio vuoto' da parte di quanti sono dell'avviso che la sostanza sia un tutto unitario, ossia non come l'intendevano Epicuro ed Asclepiade, ma nel senso che in tutti i corpi porosi lo spazio vuoto è pieno d'aria.

SVF II, 429

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1053f. <sup>[II,140,35]</sup> <Crisippo> dice che l'aria è per natura tetra, ed a prova di ciò utilizza il suo essere primariamente fredda; ed afferma anche che la sua tetraggine si contrappone alla radiosità, e il suo freddo al calore, del fuoco. Egli muove queste argomentazioni nel primo libro delle 'Ricerche fisiche', e di nuovo....

[2] 'De primo frigido' p. 952c. <sup>[II,140,40]</sup> Crisippo si è ricordato di quanti fanno notare che l'acqua dista dall'etere più di quanto ne disti l'aria, soltanto quando ha mostrato di credere che l'aria sia un elemento primariamente freddo, e perciò anche tenebrosa. Ma poiché aveva deciso di dire qualcosa contro di loro soleva affermare: "Ragionando così potremmo dire che anche la terra è un elemento primariamente freddo, poiché la sua distanza dall'etere è ancora maggiore". <sup>[II,140,45]</sup> Se egli metteva tra i rifiuti questo discorso come definitivamente invalido e assurdo, <sup>[II,141,1]</sup> io invece, per parte mia, reputo che dichiarare tale la terra non è affermazione destituita di verosimili e plausibili argomenti, e prendo a loro fondamento quello che proprio Crisippo ha utilizzato a proposito dell'aria. Qual è questa argomentazione? Che quanto è primariamente tenebroso è anche primariamente freddo.

SVF II, 430

Plutarco 'De primo frigido' p. 948d. <sup>[II,141,5]</sup> Poiché il fuoco è caldo e insieme radioso, bisogna che la natura contrapposta al fuoco sia fredda e tenebrosa; giacché come il tetro si contrappone al radioso, così il freddo si contrappone al caldo. E come la tenebra confonde la vista, così il freddo confonde il tatto. Il caldo, invece, effonde la sensazione del toccare, <sup>[II,141,10]</sup> come la radiosità quella del guardare. Dunque, ciò che per sua natura è primariamente tenebroso è anche freddo. Il fatto che l'aria sia un elemento primariamente tenebroso non è sfuggito ai poeti, giacché essi chiamano 'aria' il 'buio':

L'aria presso le navi era fonda, e la luna  
non risplendeva dal cielo' <sup>[II,141,15]</sup>

e ancora:

'Cintisi d'aria, frequentavano tutta la terra'

e ancora:

D'improvviso disperse l'aria e spinse via la nebbia,  
il sole risplendette e tutta apparve la battaglia' <sup>[II,141,20]</sup>

I poeti chiamano l'aria non illuminata 'dilucolo', giacché sembra essere un vuoto di luce; ed è stata chiamata 'nuvola' l'aria che insieme ricade e s'infittisce per negazione della luce. Si chiamano anche 'caligine' e 'nebbia', e sono differenze dell'aria tutte quelle che non forniscono la trasparenza della luce <necessaria> alla sensazione visiva; mentre l'invisibilità <sup>[II,141,25]</sup> e l'assenza di colore dell'aria furono soprannominate 'Ade' e 'Acheronte'. Al modo cui, dunque, al venir meno dei raggi di luce l'aria s'ottenebra; così quando il caldo sgombra il campo, quello che esso lascia dietro di sé è aria fredda e null'altro. Perciò il 'Tartaro' è stato chiamato così per la sua freddezza. Lo rende manifesto anche Esiodo quando dice:

'l'atro Tartaro'.

<sup>[II,141,30]</sup> e tremare e rabbrivire per il freddo si dice 'tartarizzare'. Tale è dunque la ragione di questi nomi.

Siccome l'estinzione di qualcosa è una trasformazione di ciò che perisce nel suo opposto, consideriamo se sia ben detto che 'morte del fuoco è genesi dell'aria'. Infatti, anche il fuoco muore, come fosse una creatura vivente: o spento per azione violenta, <sup>[II,141,35]</sup> oppure illanguidendo da sé. Lo spegnimento rende più palese la sua trasformazione in aria, giacché il fumo è una forma d'aria, come il vapore e l'esalazione, che secondo Pindaro

'scalcia l'aria col fumo odoroso delle carni delle vittime'.

Tuttavia, anche quando la fiamma deperisce per mancanza di alimento <sup>[II,142,1]</sup> è possibile vedere, come nelle lucerne, la sua estremità che si spande e risolve in aria e nerofumo. Anche il vapore umido che sale verso l'alto dai corpi di coloro che escono al freddo dopo un bagno caldo o un bagno di vapore, mostra a sufficienza la trasformazione del calore, quando deperisce, in aria; come in qualcosa che è per natura contrapposta al fuoco; <sup>[II,142,5]</sup> e da ciò consegue che l'aria è primariamente tenebrosa e fredda. Di tutti i fenomeni che avvengono nei corpi per effetto del freddo, il più veemente e violento è il congelamento, il quale è un'affezione dell'acqua ma è opera dell'aria; giacché l'acqua, di per sé, è facile a effondersi, non solida, non coesa, ma si compatta e si raccoglie in sé <sup>[II,142,10]</sup> per azione dell'aria quando sia serrata dal freddo. Perciò è stato detto:

'se il Noto richiama Borea, lì per lì nevierà'.

Infatti, il Noto appresta, come fosse un materiale, quell'umidità che poi l'aria di Borea prende e congela. Ciò è soprattutto manifesto nelle neviccate; giacché le nevi, dopo avere rilasciato ed esalato l'aria fina e fredda, <sup>[II,142,15]</sup> colano poi <come acqua>. Aristotele afferma che dei pezzi di piombo fondono e colano per il freddo invernale, senza che sia loro vicino dell'acqua; ma, come sembra, è l'aria con la sua freddezza che forza i corpi ad unirsi insieme fino a frantumarli e sgretolarli.

SVF II, 431

Galeno 'De simplic. medicam.' II, 20, Vol. XI, p. 510 K. <sup>[II,142,20]</sup> È di qui che essi manifestamente ereditarono la grandissima ricerca sul quesito rimasto controverso anche per celeberrimi filosofi, giacché Aristotele e i suoi seguaci concepirono l'aria come elemento caldo e gli Stoici, invece, come elemento freddo.

SVF II, 432

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 124, 9 Bruns. [*In uno scritto contro gli Stoici, teso a dimostrare che le qualità non sono corpi*] <sup>[II,142,25]</sup> Inoltre se, come reputano gli Stoici, le qualità sono corpi, allora anche la luce, che è una qualità, è corpo.

[2] p. 132, 30. [*In uno scritto contro Crisippo e coloro che fanno dipendere la visione dalla messa in tensione dell'aria*] Se essi dicono che la luce è un corpo capace di procedere attraverso l'acqua ed altri corpi, è manifesto che <sup>[II,142,30]</sup> qualora la luce apparisse non essere un corpo, il loro ragionamento sarebbe destituito di fondamento. Se, poiché è un corpo, avviene alla luce di scontrarsi con un altro corpo; se essa non fosse corpo è manifesto che non avrebbe quegli scontri. È anche lecito chiedersi come questa luce non si compatti con il freddo dell'acqua e cessi di essere luce, se appunto è luce per raffinazione e distinzione di componenti. Inoltre, sarebbe d'uopo che la luce fosse minore nelle cose gelate, in quanto c'è meno calore. Se l'acqua si compatta <sup>[III,142,35]</sup> e diventa ghiaccio, è illogico che non si compatti anche lo pneuma, se la luce è appunto aria raffinata e distinta.

[3] p. 138, 2. [*Contro quanti dicono che la visione avviene grazie a emanazione di corrente da parte di entrambi*] Inoltre, secondo costoro la luce sarà corpo. Se la luce è corpo, o sarà fuoco o un'emanazione di corrente del fuoco, che essi <sup>[II,142,40]</sup> chiamano 'raggio di luce' e terza forma di fuoco.

[4] p. 139, 1. Inoltre, se il buio è corpo, l'aria in cui si genera luce, essendo anch'essa corpo, o accoglierà interamente la luce, e così un corpo procederà dentro un altro corpo; oppure <sup>[II,143,1]</sup> avrà dei pori attraverso i quali passerà la luce. Questi pori, qualora non vi sia luce, saranno ripieni di un qualche altro corpo, qualunque sia quello che diranno essere, e allora dove traslocare questo corpo? Bisognerà che questo corpo sia più fino della stessa luce, se appunto a questa esso lascia il posto e trasloca. E quale potrebbe essere, secondo loro, un corpo <sup>[II,143,5]</sup> più fino della luce? [...] Se i pori dell'aria rimangono vuoti quando è buio, in primo luogo secondo loro esisterà in atto nel cosmo un qualche vuoto, cosa che essi invece non vogliono che esista; e inoltre l'aria sarà più rada di notte in quanto contiene in se stessa dei vuoti (allora essa sembra invece essere più fitta); e poi la luce non sarà più, come dicono, distintrice ed affinatrice dell'aria, bensì <sup>[II,143,10]</sup> sarà l'opposto.

SVF II, 433

[1] Galeno 'In Hippocr. Epidem.' VI, comment. 4, Vol. XVII, 1, p. 161 K. L'acqua pura appare tersa non quando un fulgido raggio cade su di essa dall'esterno, ma in armonia col cambiamento che essa subisce per effetto dalla luce che l'incoglie. Identica cosa vale per l'aria stessa, la quale non è <sup>[II,143,15]</sup> per propria natura tersa, giacché altrimenti essa sarebbe tale anche nottetempo. Quando i raggi di luce solare incolgono i suoi limiti superiori, l'aria tutta intera, essendo un elemento continuo, subisce un cambiamento e una trasformazione. Che poi esistano degli spazi vuoti sia nell'acqua che nell'aria, è una conseguenza dell'opinione che degli elementi hanno tanto Epicuro quanto Asclepiade. Al contrario, <sup>[II,143,20]</sup> Aristotele e gli Stoici sono persuasi che nel cosmo non esista in nessun luogo il vuoto e che esso sia tutto riempito di corpi. Essi reputano che gli spazi tra i corpi terrestri non siano assolutamente vuoti, neppure nel caso della pietra pomice, ed affermano che in essi è presente dell'aria. L'acqua, poi, non possiede alcuna porosità del genere di quella <sup>[II,143,25]</sup> della pomice, ma è un elemento in sé continuo in ogni sua forma.

[2] Plutarco ‘De facie in orbe lunae’ p. 930f. Essi dicono che l’aria stessa è illuminata dal sole non per gli effluvi o raggi che le si mescolano, ma per il rivolgimento e la trasformazione operata in essa dalla stimolazione e il contatto della luce.

SVF II, 434

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1053e. A volte <Crisippo> afferma che l’aria <sup>[II,143,30]</sup> tende a salire verso l’alto e che è leggera [...]. Nel secondo libro ‘Sul movimento’ dice che il fuoco, non avendo peso, tende a salire verso l’alto e che un movimento simile a questo ha l’aria; e che mentre l’acqua tende di più ad associarsi con la terra, l’aria si associa di più col fuoco.

SVF II, 435

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1053e. Nel trattato ‘Sulle Scienze fisiche’, invece, <sup>[II,143,35]</sup> propende per un’opinione diversa, quella che di per sé l’aria abbia né peso né leggerezza.

SVF II, 436

‘Scholia’ Pind. Olymp. I, 1, p. 22B. Egli si associa al punto di vista dei filosofi mossi da un orientamento più naturalistico, i quali affermavano che gli altri tre elementi prendano sussistenza dall’acqua. Infatti, dicono che la parte fina dell’acqua diventi ‘aria’, <sup>[II,143,40]</sup> che la parte più crassa si costituisca in ‘terra’ e che l’infuocato ‘fuoco’ etereo risulti da un ulteriore assottigliamento.

SVF II, 437

Filone Alessandrino ‘De aetern. mundi’ 225, p.5 Bern. Aristotele crede che ‘Caos’ sia un luogo, poiché è necessario che ad un corpo preesista un substrato che lo accolga. Taluni Stoici, invece, credono il Caos sia acqua, ritenendo che esso abbia preso quel nome (*Kāos*) dalla effusione (*Kūsis*) <che è propria dell’acqua>.

<sup>[II,143,45]</sup>

SVF II, 438

Galeno ‘De simplic. medicam.’ IX, 1, Vol. XII, p. 165 K. <sup>[II,144,1]</sup> Questo è per tutti l’unico significato del nome ‘terra’; mentre un significato diverso è noto soltanto ai filosofi, poiché avviene che essi chiamino terra, acqua, aria e fuoco gli elementi dei corpi. I filosofi, infatti, denominano ‘terra’ <sup>[II,144,5]</sup> il corpo secco e freddo al grado estremo. Per loro, dunque, nessuno di questi corpi composti è terra ‘elementare’ ed affermano che tuttavia partecipano di più delle terra corpi come il diamante e le pietre, e che quanto più i corpi sono duri, tanto più essi sono ‘terrestri’. [...] Nell’accezione nota ai filosofi, la terra si differenzia e si definisce in tre generi. <sup>[II,144,10]</sup> Un genere di terra è la pietra, un altro genere è il corpo metallico e il terzo genere è la terra coltivata. Vi è però tra di loro disaccordo circa i corpi metallici fusibili, quali il rame, lo stagno e il piombo. Taluni, infatti, affermano che questi corpi non hanno tanto della terra, ma piuttosto dell’acqua. [...] Inoltre, va ancora soltanto aggiunto che la predetta divisione dei corpi terrestri in <sup>[II,144,15]</sup> pietre, metalli e terra coltivata, è stata enunciata prescindendo dal riferimento ai corpi denominati in senso proprio ‘naturali’. Se si aggiungono questi, allora anche ogni specie di legno, molte parti dei frutti, come anche degli animali, si potranno denominare di sostanza terrosa. Quali parti dei frutti: i noccioli delle olive, i vinaccioli dell’uva, i gusci delle noci e delle pigne e molte <sup>[II,144,20]</sup> altre cose del genere. Quali parti degli animali: le ossa, le corna e i denti.

#### § 10. Pneuma, tono, forza di coesione

*Frammenti n. 439-462*

SVF II, 439

Galeno ‘De plenitudine’ 3, Vol. VII, p. 525 K. Dire che qualcosa fa un’azione su se stesso o agisce su se stesso è contrario ad ogni sano concetto; e dunque lo è pure il dire che qualcosa tiene insieme se stesso. Anche i filosofi che soprattutto hanno proposto l’esistenza <sup>[II,144,25]</sup> di una forza coesiva, come gli Stoici,

fanno di ‘ciò che tiene insieme’ una cosa, e di ‘ciò ch’è tenuto insieme’ un’altra; giacché ‘ciò che tiene insieme’ è sostanza pneumatica, mentre ‘ciò ch’è tenuto insieme’ è sostanza materiale. Laonde essi affermano che l’aria e il fuoco sono gli elementi ‘che fanno coesione’ mentre la terra e l’acqua sono gli elementi ‘coesi’.

SVF II, 440

Galeno ‘De plenitudine’ 3, Vol. VII, p. 526 K. Ora ti spiegherò come, <sup>[II,144,30]</sup> se noi poniamo che tutto l’esistente abbia bisogno di una causa essenziale, il ragionamento si riduca necessariamente all’assurdo. La causa essenziale, qualunque essa sia, (ma i seguaci di Erofilo non ammettono di riconoscerne l’esistenza) la concepiscono anche loro come qualcosa di esistente o di inesistente? Se la concepiscono come qualcosa di inesistente, io mi meraviglio della sapienza di uomini simili, i quali affermano che ciascuna cosa esistente ha bisogno <sup>[II,144,35]</sup> per esistere di qualcuna delle cose che non esistono. Se invece pongono la causa essenziale tra gli esistenti, rimemorino di avere affermato che tutto l’esistente ha bisogno di una causa essenziale per esistere; giacché avverrà in questo modo che proprio quella causa abbia bisogno di un’altra causa per esistere, e che quest’altra abbia a sua volta bisogno un’altra ancora, e così all’infinito. Se poi diranno che alcuni enti per esistere hanno bisogno di un causativo diverso da loro, <sup>[II,144,40]</sup> mentre altri enti derivano la loro esistenza da se stessi, in primo luogo sappiano che così dicendo non custodiscono più intatto il loro assioma iniziale. [...] In secondo luogo, avrebbero bisogno di un discorso estremamente prolisso per spiegare perché alcuni enti ne hanno bisogno ed altri no; e quali siano, tra gli enti, e gli uni e gli altri. Ma né i molti seguaci di Erofilo né <sup>[II,145,1]</sup> gli Stoici più recenti danno alcuna dimostrazione del perché lo pneuma e il fuoco siano coesivi di se stessi, mentre invece l’acqua e la terra abbiano bisogno di ciò che li rende coesi. Con una rappresentazione a portata di mano si potrebbe dire che tutto ciò ch’è duro, resistente all’urto e compatto è coeso; <sup>[II,145,5]</sup> mentre tutto ciò ch’è poroso, molliccio, duttile, ha bisogno di ciò che lo rende coeso. Questi signori credono non soltanto che la loro ipotesi meriti fiducia senza che essi ne abbiano dato dimostrazione alcuna, ma non s’accorgono neppure di stare proponendo qualcosa che si autocontraddice. Infatti, gli elementi di tutti più finemente particellati, più molli e più cedevoli: il fuoco e l’aria; essi li affermano causa per la terra di durezza e <sup>[II,145,10]</sup> di resistenza all’urto, come se fosse fattibile che un elemento facesse parte all’altro della forza, della natura, dell’attività, della qualità che questo non ha condiviso. Invece appare chiaro non soltanto che nulla è tenuto insieme dal fuoco ma che, al contrario, tutto è dissolto dal fuoco. Contro l’ipotesi degli Stoici, poi, si è già parlato in altro luogo con abbondanza di argomenti.

SVF II, 441

Alessandro d’Afrodisia ‘De mixtione’ p. 223, 25 Bruns. <sup>[II,145,15]</sup> Se la faccenda sta in questi termini, come potrebbe ancora essere vero che l’universo è unitario e coeso a causa di uno pneuma che lo pervade dappertutto? A seguito di ciò sarebbe ragionevole che vi fosse una simile continuità di contatto dello pneuma tra tutti i corpi. Ma non è così. Infatti, alcuni corpi sono coesi, <sup>[II,145,20]</sup> ma altri sono distintamente definiti. Perciò è più ragionevole dire che ciascuno di essi è tenuto insieme dalla sua appropriata forma ideale ed unificato a se stesso secondo quello che è l’essere di ciascuno; che la consentaneità dei singoli gli uni verso gli altri è salvaguardata dalla comunanza della loro materia e dalla natura divina del corpo del quale sono cinti, invece che del legaccio rappresentato dallo pneuma. E quale sarebbe il ‘tono’ dello pneuma, <sup>[II,145,25]</sup> allacciate dal quale le cose serbano continuità tra le parti loro attinenti e si rannodano a quelle che giacciono loro accanto? A causa della sua naturale disposizione a non opporre alcuna renitenza all’agente che lo muove, per via della facilità con cui è capace di subire un’azione, lo pneuma assume una certa potenza quando sia forzato a prenderla dall’impatto concentrato di qualcosa di esterno. Ma ciò che per sua propria natura facilmente subisce l’azione è umido <sup>[II,145,30]</sup> e facile a suddividersi; come lo sono anche gli altri corpi nei quali sia mescolata questa qualità, ed è soprattutto in relazione a questo che avviene con grande facilità la suddivisione. [...] Se lo pneuma è la causa coesiva che impedisce ai corpi di cadere a pezzi e che li mantiene insieme, è manifesto che i corpi i quali cadono a pezzi non avrebbero in sé quello pneuma che li tiene allacciati. Come potrebbe allora essere salvaguardata, in quanto principio, la divisione dei corpi, se <sup>[II,145,35]</sup> la divisione è appunto separazione di corpi unitari; e invece, secondo loro, tutti i corpi rimangono similmente unificati gli uni agli altri anche qualora siano

suddivisi? Non sarebbe un'incongruenza dire che corpi i quali giacciono uno accanto all'altro e che possono facilmente essere separati uno dall'altro, sono invece unificati in modo simile a quelli che sono coesi e che, senza divisione, sono impossibilitati per sempre a separarsi uno dall'altro?

SVF II, 442

Alessandro d'Afrodisia 'De mixtione' p. 224, 14 Bruns. <sup>[II,145,40]</sup> Inoltre, se lo pneuma nato dal fuoco e dall'aria ha bazzicato <sup>[II,146,1]</sup> tutti i corpi poiché è stato mescolato ad essi tutti, e se per ciascuno di essi è da questo che è dipeso il loro essere: come potrebbe qualcosa essere ancora un corpo semplice? Se ciò che consta di certi elementi semplici è successivo ad essi, come potrebbero essere semplici il fuoco e l'aria, dalla cui mischiatura nasce appunto lo pneuma, e senza il quale sarebbe impossibile <sup>[II,146,5]</sup> che qualcosa fosse corpo? Infatti, se la genesi dello pneuma dipende da quegli elementi, e però è impossibile che qualche corpo sia sprovvisto di pneuma, né esisterebbe corpo prima della genesi dello pneuma, né potrebbe nascere lo pneuma, non essendoci gli elementi semplici dai quali lo pneuma trae la sua genesi. Come potrebbe qualcuno dire che nel freddo c'è, in atto, qualcosa di caldo? E, insieme a ciò, quale specie di moto è il moto dello pneuma verso il suo opposto, moto per il quale egli tiene insieme i corpi nei quali si trova ad essere; <sup>[II,146,10]</sup> poiché esso è, come affermano, pneuma contemporaneamente moventesi fuori di sé e verso di sé?

SVF II, 443

[1] Plotino 'Enneadi' IV, VII, 3 segg. Quest'intero universo sarà dissolto se lo si affiderà alla forza congiuntiva di un corpo, dando ad esso - aria e pneuma dispersissimi - la posizione di <sup>[II,146,15]</sup> anima persino nei nomi.

[2] 4 segg. Condotti a ciò dalla verità, anch'essi testimoniano che prima dei corpi deve esistere qualcosa migliore di essi: una forma d'anima; e perciò pongono l'esistenza di uno pneuma capace di mente e di un fuoco cognitivo, come se la porzione migliore tra gli esseri non potesse esistere senza fuoco e pneuma, ed essa cercasse un luogo in cui <sup>[II,146,20]</sup> risiedere come in un tempio. [...] Se essi dispongono che vita e anima nulla sono se non pneuma, cos'è mai la loro tanto decantata 'modalità', nella quale si rifugiano quando sono costretti a porre l'esistenza, oltre ai corpi, di un'altra natura attivamente operante? Pertanto, se non ogni pneuma è anima (poiché miriadi di pneumi sono inanimati), ed essi affermeranno che l'anima è 'un certo modo di essere' dello pneuma; circa questa 'modalità' e questo 'stato' o essi diranno che è qualcosa di esistente di per sé <sup>[II,146,25]</sup> oppure diranno che è inesistente di per sé. Ma se è inesistente di per sé, allora sarebbe soltanto 'pneuma' e la 'modalità' sarebbe un puro nome. E così dicendo avverrà loro di affermare che non esiste altro che la materia, e che 'Anima' e 'Dio' sono tutti nomi, perché sola esistente è la materia.

SVF II, 444

Plutarco 'De comm. not.' p. 1085c. Benché designino col nome di primi elementi <sup>[II,146,30]</sup> i quattro corpi: terra, acqua, aria e fuoco; io non so come essi possano fare degli uni, elementi puri e semplici; e degli altri, invece, corpi composti e mischiati. Infatti, affermano che la terra e l'acqua non sono in grado di tenere insieme né se stesse né altro, e che serbano intatta la loro unità grazie alla partecipazione della forza propria di uno pneuma igneo. L'aria e il fuoco, invece, sono in grado di tenersi insieme grazie alla loro eutonia <sup>[II,146,35]</sup> e, frammischiandosi a quegli altri due elementi, forniscono loro tono, durata e sostanzialità. [*Poi Plutarco conclude così*] Ma tali non sono di per sé né la terra né l'acqua. Invece, la materia diventa 'terra' quando l'aria la combina ed infittisce in un certo modo; e diventa, al contrario, 'acqua' quando sia dissolta e rammollita in un certo modo. Nessuno di questi due è dunque un elemento, se è qualcos'altro a procurare ad entrambi <sup>[II,146,40]</sup> sostanza e genesi.

SVF II, 445

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 120, p. 27 Di Gregorio. Dopo avere citato i tre elementi, parla del quarto, il fuoco, ed afferma che esso è eros come demone, giacché ha per natura quella di conciliare e di unificare.

## SVF II, 446

Galeno 'De tremore, palp., convuls.' 6, VII, p. 616 K. <sup>[II,147,1]</sup> ....poiché noi non poniamo come elementi del corpo le molecole e i pori, [...] ma riteniamo che l'intero corpo sia co-spirante e co-fluente, e che il calore sia né acquisito né successivo alla genesi del vivente ma esso stesso primario, fondamentale <sup>[II,147,5]</sup> e connaturato. Natura dell'animo altro non è che questo calore, sicché capendo che esso è una sostanza auto-mobile e sempre in moto, non cadresti in errore. [...] In quanto il calore connaturato è sempre in moto, esso non si muove soltanto verso l'interno o soltanto verso l'esterno, ma l'un movimento è sempre successivo all'altro. Infatti, la movenza verso l'interno si concluderebbe in fretta in un arresto del moto, e la movenza verso l'esterno in fretta lo disperderebbe, <sup>[II,147,10]</sup> e per questa via lo porterebbe ad estinguersi. Spegnendosi invece con regolarità e con regolarità accendendosi, come diceva Eraclito, rimane così sempre in moto. Esso s'accende quando, desideroso di alimento, accenna verso il basso; e si spegne invece quando si solleva e si disperde in ogni direzione. Il calore possiede la tendenza ad un decorso verso l'alto e verso l'esterno e, si potrebbe dire, ad un dispiegamento che lo allontana dal proprio fondamento, <sup>[II,147,15]</sup> perché è per natura caldo. Invece ha un decorso verso l'interno e verso il basso, che è la strada che lo avvicina al proprio fondamento, perché possiede qualcosa che partecipa del freddo. Esso è infatti nato come un misto di caldo e di freddo. La sua ragione prima è il caldo, in quanto è il caldo a conferirgli la sua auto-mobilità e del caldo ha soprattutto bisogno per le sue attività; e tuttavia anche il freddo gli fornisce ugualmente una grande utilità. Natura del caldo è quella di sollevarsi in altezza <sup>[II,147,20]</sup> e di menar via con sé il proprio alimento. Se il freddo non gli facesse da intralcio, il caldo si getterebbe avanti il più lontano possibile; ma il freddo intralcia siffatto movimento del caldo, così che esso non si perda distendendosi oltre misura. Esiste in effetti il pericolo che il caldo si distorni dai corpi per la sua leggerezza e per il suo impulso a salire verso l'alto, ma il freddo lo trattiene, impedisce che ciò avvenga ed elimina la veemenza di questo movimento <sup>[II,147,25]</sup> di troppo.

## SVF II, 447

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 8, 48, 1, p. 358 St. 'Sfinge' non è l'intelligente comprensione del tutto e la condotta del cosmo secondo le parole del poeta Arato, ma probabilmente sarebbe il tono dello pneuma che pervade e che rende coeso il cosmo. Ancora meglio sarebbe aspettarsi che fosse l'etere a mantenere il tutto coeso e <sup>[II,147,30]</sup> ben serrato, secondo quanto afferma anche Empedocle.

## SVF II, 448

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 131, 5 Bruns. Nel complesso, l'opinione riguardante il 'moto tonico' contiene molte aporie. In primo luogo, infatti, qualcosa che è in sé omogeneo muoverà se stesso: il che è mostrato essere impossibile da chi prende in esame i movimenti uno per uno. In secondo luogo, se una cosa singola tiene unito <sup>[II,147,35]</sup> il cosmo nel suo insieme e contemporaneamente ciò ch'è in esso, e se per ciascuno di questi corpi particolari c'è qualcosa che lo mantiene coeso: come può non essere necessario che lo stesso identico tono determini contemporaneamente dei movimenti opposti?

## SVF II, 449

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1053f. Di nuovo, nei libri 'Sulle forze di coesione' <Crisippo> afferma che le forze di coesione non sono altro che 'aria'. <sup>[II,147,40]</sup> Del fatto che ciascuno dei corpi che sono tenuti insieme da tale legame abbia una qualificazione qualitativa è causativo l'aria che li tiene insieme: aria che chiamano 'durezza' nel ferro, 'compattezza' nella pietra e 'bianchezza' nell'argento.

[2] p. 1054a. Essi tuttavia ovunque dichiarano che il materiale soggiace di per sé inerte <sup>[II,147,45]</sup> e immobile alle qualità, e che le qualità <sup>[II,148,1]</sup> sono pneumi e toni aeriformi i quali danno forma e figura specifiche a ciascuna di quelle parti del materiale nel quale s'ingenerino.

## SVF II, 450

Galeno 'De musc. mot.' I, 7, IV, p. 400 K. [*Galeno si chiede: se uno solleva il braccio e lo mantiene disteso, i muscoli continuano a muoversi?*] <sup>[II,148,5]</sup> Per il fatto che i muscoli stanno compiendo un'attività: è per questo che noi diciamo che si muovono? Per il fatto che né l'intero membro del quale i muscoli sono parte, né essi

stessi appaiono muoversi quando si mantiene una certa posizione: è di nuovo per questo che noi non abbiamo l'audacia di ammettere che essi si muovono? Qualcuno sarebbe capace di trovare una soluzione di questa aporia? Forse la soluzione è quella di coloro che pongono l'esistenza dei cosiddetti 'movimenti tonici', oppure ce n'è un'altra ancora migliore? [...] <sup>[II,148,10]</sup> Facciamo così, e il ragionamento vada avanti, in prima istanza, come quei <filosofi> insegnano. Immaginiamo dunque che un corpo inanimato, per esempio, un pezzo di legno o una pietra, sia trascinato da qualcosa. Poi immaginiamo che questo stesso corpo sia a sua volta tirato in direzione contraria da qualcos'altro, che questa forza domini per vigore la precedente trazione, e che perciò il corpo segua la forza dominante, ma molto meno che se non fosse per nulla <sup>[II,148,15]</sup> trascinato in senso opposto. Applichiamo ora ad un corpo siffatto una terza condizione, ossia quella di subire una tensione di uguale forza in direzioni opposte. Pertanto la prima condizione lo fa muovere di un solo moto, pari alla quantità di forza del movente; e lo costringe ad avanzare di uno spazio tanto grande quanta è la capacità del movente di condurlo a tale distanza. La seconda condizione dimostra <sup>[II,148,20]</sup> che lo spazio percorso è di tanto minore del precedente di quanto l'altra forza movente ha contrastato il movimento in direzione opposta. La terza condizione mostra che di quanto uno dei due movimenti ha trascinato verso l'avanti il corpo, di tanto l'altro movimento lo ha contrastato verso l'indietro, costringendolo così a rimanere fermo sul posto. Non però come un corpo del tutto immobile, giacché anche questo rimane del tutto fermo sul posto ma non in modo simile all'altro. Infatti, uno rimane fermo perché non si muove affatto mentre l'altro, invece, rimane fermo perché <sup>[II,148,25]</sup> ha subito ben due movimenti, come accade a chi nuota controcorrente in un fiume. Anche questo nuotatore, qualora la veemenza della corrente sia pari alla sua forza, resta nello stesso posto, non come se non si muovesse affatto ma perché di tanto si sposta verso l'avanti col proprio movimento, di quanto è portato verso l'indietro dalla forza esterna. Non c'è nulla di male nell'indagare una faccenda così poco chiara con un maggior numero di esempi. Vi sia <sup>[II,148,30]</sup> in alto nel cielo un uccello che appare fermo nello stesso posto. Bisogna dire che esso non sta compiendo alcun movimento, come se fosse casualmente appeso lassù; oppure che esso sta compiendo un movimento verso l'alto tanto grande quanto è grande il peso del suo corpo che lo condurrebbe verso il basso? A me sembra che questa seconda spiegazione sia la più vera. Infatti, quando fosse privato dell'animo o del tono muscolare, lo vedresti in fretta portarsi in basso verso terra. <sup>[II,148,35]</sup> Da ciò è manifesto che la connaturata propensione verso il basso dovuta al peso del corpo era controbilanciata a parità dal decorso verso l'alto dovuto al tono del suo animo. Quindi, in tutte le condizioni di questo genere il corpo è portato ora verso il basso ora verso l'alto e sperimenta a turno cose opposte, ma a causa del fatto che le trasformazioni sono rapide, i cambiamenti di direzione repentini e che i movimenti durano intervalli di tempo brevissimi, il corpo appare rimanere nello stesso posto; <sup>[II,148,40]</sup> oppure il corpo rattiene effettivamente per tutto il tempo un solo posto? Non è adesso il momento adatto per dilungarci nella discussione, giacché è più giusto fare inchieste su siffatte questioni nel corso dei ragionamenti fisici sul movimento. Basta per ora avere scovato questo, ossia l'esistenza di una certa specie di attività che non farà differenza chiamare 'tonica' oppure <sup>[II,148,45]</sup> diversamente, come tu voglia.

## SVF II, 451

Nemesio 'De nat. hom.' 2, 47, P. G. XL, col. 539. Se essi dicessero, come gli Stoici, che esiste nei corpi un certo movimento 'tonico' che muove verso l'interno e insieme <sup>[II,149,1]</sup> verso l'esterno; e che il movimento verso l'esterno ha come risultato finale delle grandezze e delle qualità, mentre quello verso l'interno ha come risultato finale dell'unione e della sostanza, bisogna loro domandare.... [*segue una refutazione platonica*] Se dicessero che i corpi sono tridimensionali, che l'animo <sup>[II,149,5]</sup> che pervade l'intero corpo è tridimensionale e che per questo motivo l'animo è affatto corpo, noi diremo loro....

## SVF II, 452

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 68E Ed. Bas. Gli Stoici pongono l'esistenza di una forza o piuttosto di un movimento 'diradante' e 'infittente', uno <sup>[II,149,10]</sup> diretto verso l'interno e l'altro verso l'esterno; e legittimano l'idea che uno sia causa dell'essere e l'altro della qualificazione qualitativa dell'essere.

## SVF II, 453

Filone Alessandrino 'De sacrif. Abel. et Cain.' 68, I, p. 230, 5 Wendl. [*a proposito del 'logos'*] ...moventesi non per transizione, come se prendesse un posto dopo essersene lasciato dietro un altro, ma utilizzando il movimento 'tonico'.

SVF II, 454

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 149. [*L'argomentazione di Carneade sull'inesistenza degli dei rispecchia la dottrina Stoica sull'animo*] <sup>[II,149,15]</sup> Allo stesso modo la divinità è inanimata. Infatti, se essa è tenuta insieme da un animo, lo è in ogni caso da uno pneuma che si porta dal centro all'estrema periferia e dall'estrema periferia al centro.

SVF II, 455

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 8, p. 58 Bake. I corpi solidi <sup>[II,149,20]</sup> sono in grado di assumere varie forme geometriche, mentre nel caso di una sostanza pneumatica o ignea lasciata a se stessa, nulla fa sì che qualcosa del genere avvenga. Queste pertanto pervengono a sintonizzarsi con la forma geometrica che è appropriata alla natura di quei solidi, e parimenti a coprire la distanza dall'esatto centro in ogni direzione, poiché la loro sostanza è molle, è nulla di solido, che potrebbe altrimenti far loro prendere una figura diversa.

SVF II, 456

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 68E Ed. Bas. <sup>[II,149,25]</sup> Quindi gli Stoici dicono che è la tensione a procurare il contegno, come fosse quel che sta frammezzo a dei segni intervallati. È per questo che definiscono 'retta' la linea che è 'tesa all'estremo'.

SVF II, 457

Galeno 'De dignosc. puls.' IV, 2, Vol. VIII, p. 923 K. La <sup>[II,149,30]</sup> questione del 'tono' è controversa. Tanto per cominciare, la presenza di un qualunque tono nei corpi degli esseri viventi non è stata ammessa da parte di coloro che frantumano l'intera sostanza in entità minime, o in atomi, o in entità prive di aganci. Il tono è ammesso soltanto da quanti sono dell'avviso che la sostanza sia un'entità unitaria.

SVF II, 458

[1] Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' II, 22, I, p. 95, 8 W. La mente <quando è ancora nuda e non confinata nel corpo> <sup>[II,149,35]</sup> possiede molte facoltà: quella coesiva, vegetativa, animale, logica, intellettuale, e altre miriadi sia specifiche che generiche. La forza di coesione è comune anche agli esseri inanimati, come pietre e legno; e di essa partecipano anche quelle che in noi somigliano a pietre: ossia le ossa. La facoltà vegetativa è quella che pertiene ai vegetali, ed in noi ci sono parti che somigliano ai vegetali: le unghie e i peli. La facoltà vegetativa è la forza coesiva ormai dotata di movimento. La facoltà diventa animale <sup>[II,149,40]</sup> quando le siano state aggiunte la rappresentazione e l'impulso. Questa è comune anche agli animali privi di ragione; e la nostra mente possiede qualcosa di analogo all'animo dell'animale privo di ragione. A sua volta, la facoltà intellettuale è propria della mente, e quella logica è probabilmente comune anche alle nature più divine, ma è peculiare, tra i mortali, dell'uomo. Questa facoltà è duplice: da un lato è ciò grazie a cui, partecipando della mente, siamo esseri logici; dall'altro è ciò grazie a cui siamo capaci <sup>[II,149,45]</sup> di dialogare.

[2] 'Quod deus sit immut.' § 35, II, 64, 1 Wendl. Dei corpi, alcuni sono mantenuti legati dalla forza di coesione, altri dalla facoltà vegetativa, altri dalla facoltà animale ed altri ancora <sup>[II,150,1]</sup> dalla facoltà animale razionale. Delle pietre e del legno, che invero sono state spiccate da un'identica natura, <il divino artefice> lavorava quale robustissimo legaccio la forza di coesione, la quale è uno pneuma capace di rivolgersi su se stesso. Esso comincia a tendersi dal centro verso i limiti periferici, e quando sia entrato in contatto con le superfici estreme ripiega indietro fino a che non abbia di nuovo raggiunto lo stesso luogo <sup>[II,150,5]</sup> dal quale aveva dapprima preso le mosse. Questa continua 'doppia corsa' della forza di coesione è imperitura e i corridori a piedi la imitano quando, durante le feste triennali in anfiteatri aperti a tutti gli uomini la sfoggiano come un'opera grande, illustre, degna di contesa. La facoltà vegetativa egli

l'assegnava invece ai vegetali, dopo averla mescolata a partire da molteplici facoltà: quella nutritiva, quella di trasformarsi e di crescere.

[3] § 41. <sup>[II,150,10]</sup> <Il divino artefice> faceva poi la facoltà animale differente da quella vegetale per tre cose: la sensazione, la rappresentazione e l'impulso. Infatti, i vegetali sono privi di impulsi, di rappresentazioni e non partecipano della sensazione, mentre invece gli animali partecipano di tutte e tre insieme le cose appena dette. Dunque la sensazione, come lo stesso nome in qualche modo rende manifesto, essendo una sorta di 'imposizione', immette le apparenze dentro la mente. Tutte quante le apparenze <sup>[II,150,15]</sup> visive, acustiche e mediate dagli altri organi di senso sono così riposte dentro la mente e sono in essa tesaurizzate, poiché la mente è una grande ed onnicomprensiva tesoreria. La rappresentazione è un'impressione nell'animo animale, e ciò che ciascuna sensazione vi ha introdotto, come fosse un anello o un sigillo, vi lascia ben ricalcato l'appropriato carattere. Somigliante a cera, la mente, una volta accolto il calco, lo custodisce in sé con somma cura, fino a che <sup>[II,150,20]</sup> l'irriducibile avversario della memoria, l'oblio, spianata la traccia, la renda indistinta o la faccia definitivamente sparire. Ciò che gli appare, dispone inoltre l'animo animale a modellarsi ora in modo da appropriarsi di sé, ora in modo diverso. Quest'affezione si chiama 'impulso', ed è quello che per definizione si affermava essere il primo movimento dell'animo animale. Per tutti questi aspetti gli animali soverchiano i vegetali. Vediamo adesso per cosa l'uomo ha superato gli altri esseri viventi. <sup>[II,150,25]</sup> L'uomo ha avuto in sorte questa singolare e speciale parte del bottino che è l'intelletto, grazie al quale gli è di solito dato di capire la natura di tutte le realtà, tanto corpi che fatti. Proprio come nel caso del corpo la facoltà egemone è la vista e nel caso dell'universo è la natura della luce, allo stesso modo, delle facoltà che sono in noi la più eccellente è la mente. Infatti, la mente è la vista dell'animo umano, quella che fa luce tutt'intorno con i raggi appropriati, attraverso i quali dissipa la grande e profonda <sup>[II,150,30]</sup> tenebra che l'ignoranza della realtà dei fatti riversava in giro.

SVF II, 459

Critolao presso Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 75, VI, p. 96 Cohn-Reiter. Perché mai non si deve pur dire che la natura del cosmo è la perenne "messa in posizione di ciò ch'è privo di posizione, armonia di ciò ch'è privo di armonia, accordo di ciò ch'è privo di accordo, unione di ciò ch'è disparato, forza di coesione del legno e delle pietre, facoltà vegetativa dei coltivi <sup>[II,150,35]</sup> e degli alberi, facoltà animale di tutti gli animali, mente e ragione degli uomini, virtù perfettissima dei virtuosi"?

SVF II, 460

Plutarco 'De virtute morali' p. 451b. In generale <gli Stoici> stessi <sup>[II,150,40]</sup> affermano, ed è manifesto, che alcuni esseri sono governati dalla forza di coesione, altri dalla facoltà vegetativa, altri da una facoltà animale priva di ragione e altri ancora da una facoltà razionale e intellettuale.

SVF II, 461

Dexippo 'In Aristot. categ.' p. 50, 31 Busse. Mi stupisco che gli Stoici separino le 'forze di coesione' dalle 'qualità possedute'. Infatti, non accettando che gli incorporei <sup>[II,150,45]</sup> abbiano esistenza di per sé, essi vengono a siffatte puntualizzazioni qualora ci sia bisogno di trovare delle scappatoie.

SVF II, 462

Galeno 'De nat. facult.' II, 3, Vol. II, p. 82 K. <sup>[II,151,1]</sup> Quella natura che plasma le parti del corpo, che in breve tempo le fa crescere del tutto, che è distesa attraverso tutte loro; <quella natura> plasma, nutre e fa crescere completamente tutti gli esseri, non soltanto dal di fuori,[...] giacché non c'è parte <del cosmo> che sia priva di contatto, <sup>[II,151,5]</sup> che non sia elaborata, che sia lasciata in disordine da quella natura.

SVF II, 463

Galeno 'In Hippocr. de natura hom.' I, 2, XV, p. 32 K. Taluni dichiararono che soltanto le quattro qualità si mescolano interamente tra di loro; taluni <sup>[II,151,10]</sup> invece dichiararono che sono le sostanze. I Peripatetici sono sostenitori della prima opinione, gli Stoici della seconda.

SVF II, 464

Galeno 'De elementis sec. Hippocr.' I, 9, I, p. 489 K. Non è necessario che i medici sappiano anche come i soggetti che si mescolano si mescolino interamente: se si tratti soltanto delle qualità, come concepiva Aristotele, <sup>[II,151,15]</sup> oppure anche delle sostanze corporee che entrano una nell'altra.

SVF II, 465

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1077e. È contrario ad ogni comune concetto <pensare> che un corpo è spazio di un corpo; che un corpo si fa spazio attraverso un altro corpo, quando nessuno dei due include in sé alcun vuoto; che vi è del pieno che s'insinua nel pieno; che ciò che non ha rotture né posto al proprio interno per via della sua continuità, <sup>[II,151,20]</sup> accoglie quel che gli viene mescolato. Coloro che comprimono in un solo corpo non uno né due né tre né dieci corpi, ma che sbattono dentro ogni singolo corpo, qualunque sia, tutte le parti del cosmo ridotto in spiccioli; e sono dell'avviso che il menomo oggetto sensibile non perda il confronto rispetto al più grande, sono mossi da giovanilismo....

[2] p. 1078b. Poiché nel mescolamento i corpi si fanno spazio reciprocamente uno nell'altro, è necessario <sup>[II,151,25]</sup> che uno dei due non sia quello che include e l'altro quello che è incluso, uno quello che accoglie e l'altro quello che è accolto; giacché allora questo non sarà 'mescolamento' bensì tocco e contatto di superfici: quella interna come superficie rivestita e quella esterna come superficie che include, mentre le altre parti interessate rimangono invece intatte e fuori della mischia. Quando, secondo il loro parere, avviene la 'compenetrazione', è necessario che i corpi mischiati diventino gli uni gli altri e del pari che l'essere incluso dell'uno sia identico all'essere accolto dell'altro <sup>[II,151,30]</sup> e che l'includere dell'uno sia identico all'accogliere dell'altro. Accade allora che nessuno dei due possa di nuovo esistere singolarmente, poiché la mescolanza forza entrambi i corpi ad attraversarsi, a non lasciarsi dietro nessun pezzo di sé e a riempirsi del tutto l'un l'altro.

SVF II, 466

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 219, 16 Bruns. Un corpo <sup>[II,151,35]</sup> tridimensionale di qualunque forma, qualora sia composto con un altro corpo a lui simile, necessariamente aumenta di volume. Se questa proprietà attiene ai corpi ed è loro peculiare, coloro i quali dicono che un corpo si fa spazio attraverso un altro corpo e fanno della loro somma un corpo con volume minore o pari, eliminano questa proprietà ed eliminerebbero la sua natura di corpo.

SVF II, 467

[1] Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 530, 9 Diels. <sup>[II,151,40]</sup> Che un corpo si faccia spazio attraverso un altro corpo, gli antichi lo prendevano come un'evidente assurdità. Gli Stoici invece, <sup>[II,152,1]</sup> successivamente convennero che ciò fosse conseguente con le loro proprie ipotesi, ipotesi che essi ritenevano dover essere in ogni modo valide. Reputando di poter affermare che tutte le realtà sono corpi, compreso l'animo e le qualità, ed osservando che l'animo e le qualità trovano spazio attraverso tutto il corpo, convenivano che nelle mescolanze <sup>[II,152,5]</sup> un corpo è capace di farsi spazio attraverso un altro corpo.

[2] p. 22. Coloro i quali affermano che i corpi si fanno spazio uno nell'altro non accagionano di ciò il vuoto.

SVF II, 468

Temistio 'Paraphr. in Aristot. Phys.' IV, 1, p. 256 Sp. Ma in questo modo s'andrà incontro alla conseguenza più assurda di tutte. Infatti, un corpo si farà interamente spazio attraverso un altro corpo e due corpi occuperanno lo stesso spazio; giacché se <sup>[II,152,10]</sup> anche lo spazio è corpo, ed è corpo anche quello

che lo occupa ed entrambi sono pari per dimensioni, un corpo sarà parimenti in un altro corpo. Questo si trova nei principi dottrinali di Crisippo e dei seguaci di Zenone. Invece gli antichi....

SVF II, 469

Ippolito 'Refutat.' 21 (Dox. Gr. p. 571, 23). <sup>[II,152,15]</sup> <Crisippo e Zenone> ipotizzarono che fossero tutti corpi; che un corpo possa farsi spazio entro un altro corpo ma che possa anche riuscirne fuori; che tutto sia pieno e che non esista il vuoto. Questo dicono anche gli Stoici.

SVF II, 470

Alessandro d'Afrodisia 'De mixtione' p. 216, 1 Bruns. Dopodiché veniamo a coloro i quali dicono che la materia è comunemente unitaria ed ipotizzano che essa sia una sola e identica per tutti gli esseri [...] <sup>[II,152,20]</sup> Tra quanti affermano che la materia è unitaria, sembra siano soprattutto gli Stoici ad operare delle distinzioni a proposito della mescolanza. Essendovi anche tra costoro molteplici voci (giacché alcuni dicono che le mescolanze avvengono in un certo modo ed altri invece in un altro), l'opinione sulla mescolanza che tra di essi sembra avere il maggiore consenso <sup>[II,152,25]</sup> è quella esposta da Crisippo. Tra i filosofi venuti dopo Crisippo, alcuni sono favorevoli a lui ma altri, avendo potuto successivamente ascoltare l'opinione di Aristotele circa la mescolanza, ripetono molte delle opinioni espresse da quest'ultimo. Uno di questi è Sosigene, compagno di Antipatro. Costoro, non potendo tuttavia essere interamente favorevoli alle opinioni di Aristotele a causa del loro disaccordo con lui su altre questioni, <sup>[II,152,30]</sup> in molte delle cose che dicono si fanno trovare in contraddizione.

SVF II, 471

Stobeo 'Eclogae' I, p. 153, 24 W. Crisippo sostiene saldamente qualcosa del genere: l'essere è 'pneuma che muove se stesso verso di sé e fuori di sé'; oppure: 'pneuma che muove se stesso avanti e indietro'. Il termine pneuma è stata assunto per il fatto che 'pneuma' è chiamata l'aria in movimento; <sup>[II,152,35]</sup> e una cosa analoga avviene anche a proposito dell'etere, sicché i due termini cadono entro un discorso comune. Un movimento di questo genere avviene soltanto secondo coloro i quali legittimano l'idea che la sostanza tutta sia passibile di trasformazione, fusione di qualità componenti, assemblaggio di componenti, mistione, giunzione naturale di parti <sup>[II,153,1]</sup> e fenomeni simili a questi. Ha poi il beneplacito dei filosofi di scuola Stoica l'affermazione che vi siano differenze tra 'accostamento', 'mistura', 'mescolanza' e 'fusione di qualità componenti'. L' 'accostamento' è un contatto dei corpi che coinvolge soltanto le loro superfici, quale lo vediamo nel caso dei mucchi nei quali sono inclusi frumento, orzo, lenticchie ed altre <sup>[II,153,5]</sup> granaglie simili a queste, oppure nel caso di mucchi di ciottoli e di sabbia sulle spiagge. La 'mistura' è l'interpenetrazione intera di due o più corpi i quali conservano le loro connaturate qualità, quale si ha con il fuoco ed il ferro rovente, nel caso dei quali l'interpenetrazione dei corpi è appunto intera. Similmente avviene anche nel caso dei nostri animi, <sup>[II,153,10]</sup> giacché essi s'interpenetrano interamente coi nostri corpi, ed ha il loro beneplacito l'idea che un corpo ne interpenetri un altro. Essi dicono poi che la 'mescolanza' è l'interpenetrazione intera di due o più corpi umidi, i quali conservano le loro qualità. [Mentre la mistura interessa corpi secchi: per esempio, <sup>[II,153,15]</sup> il fuoco e il ferro; oppure l'animo e il corpo che lo include; essi affermano che la mescolanza avviene soltanto con i corpi umidi]. Infatti, dalla mescolanza viene messa in risalto la qualità di ciascuno degli ingredienti mescolati insieme: per esempio, vino, miele, acqua, aceto e simili. Che in siffatte mescolanze perdurino le qualità dei corpi mescolati insieme, <sup>[II,153,20]</sup> è manifesto dal fatto che spesso, con opportuni accorgimenti, questi corpi si separano gli uni dagli altri. Pertanto, se si ficca una spugna intrisa d'olio in vino mescolato ad acqua, l'acqua si separerà dal vino poiché essa corre su verso la spugna. La 'fusione di due o più qualità componenti' dei corpi è la trasformazione che porta alla genesi di un'altra qualità differente da queste, <sup>[II,153,25]</sup> come avviene nel caso della sintesi di oli odorosi e dei farmaci medicinali.

SVF II, 472

Filone Alessandrino 'De confus. ling.' 184, II, p. 264, 23 Wendl. Possiamo valutare cosa sia la 'mistura', riferendoci alle sostanze secche; e cosa sia la 'mescolanza' riferendoci a quelle umide. La mistura, infatti, è l'accostamento disordinato di corpi differenti, come se <sup>[II,153,30]</sup> si facesse un mucchio mettendo insieme

dei semi d'orzo, di frumento, di veccia e d'altre specie di coltivi. La mescolanza non è invece un accostamento ma l'interpenetrazione di parti dissimili che s'insinuano interamente una nell'altra e le cui qualità possono ancora essere distinte con qualche artificio, com'essi dicono che avviene nel caso del vino mescolato all'acqua. Quando si riuniscono queste due sostanze ne risulta, infatti, la mescolanza; e tuttavia questa può nondimeno <sup>[II,153,35]</sup> tornare di nuovo al punto di partenza, ripristinandosi le qualità degli ingredienti dei quali è il risultato; giacché l'acqua può essere riassorbita con una spugna intrisa d'olio, mentre ne sopravanza il vino. Può darsi che ciò accada perché la genesi della spugna avviene nell'acqua, ed essa è dunque per natura atta ad assorbire in sé l'acqua presente nella miscela ed a lasciar sopravanzare ciò che le è estraneo, ossia il vino. La 'fusione di qualità componenti' è l'estinzione delle qualità <sup>[II,154,1]</sup> originarie, le quali si interpenetrano in tutte le loro parti e producono la genesi di una nuova e differente qualità, come accade al momento della composizione del tetrafarmaco in medicina. Credo che questo farmaco risulti dalla combinazione di cera, sego, pece e resina. Una volta legatosi, non esiste accorgimento capace di separare e distinguere di nuovo le caratteristiche degli ingredienti dai quali è composto, poiché ciascuna di esse <sup>[II,154,5]</sup> è sparita e l'estinzione di tutte quante ha generato una sola, speciale e diversa caratteristica.

#### SVF II, 473

Alessandro d'Afrodisia 'De mixtione' p. 216, 14 Bruns. L'opinione di Crisippo sulla mescolanza è la seguente: egli ipotizza che tutta quanta la sostanza sia unitaria e che uno pneuma la pervada tutta, uno pneuma ad opera del quale l'universo è reso coeso, rimane unito ed è consentaneo a se stesso. Dei corpi che <sup>[II,154,10]</sup> in essa sono mischiati, egli dice che alcune misture avvengono per 'accostamento' quando due o più sostanze si compongono in una e sono accostate una all'altra, così afferma, per 'giuntura'; salvaguardando però ciascuna di esse in siffatto accostamento per contornamento, la propria attinente sostanza e qualità: come accade, si fa per dire, con le fave e i chicchi di grano <sup>[II,154,15]</sup> posti gli uni accanto agli altri. Altre misture avvengono invece per 'fusione di qualità componenti', quando le intere loro sostanze e qualità spariscono confondendosi una nell'altra: com'egli afferma avvenire nel caso dei farmaci preparati dai medici, nei quali si ha la scomparsa e la confusione delle sostanze mischiate poiché da esse si è generato un certo altro corpo. <Crisippo> dice poi che certe altre misture avvengono quando alcune sostanze <sup>[II,154,20]</sup> e le loro qualità si interpenetrano reciprocamente, salvaguardando in questo genere di mistura le sostanze e le qualità iniziali: questa è, tra le misture, quella che egli chiama peculiarmente 'mescolanza'. Infatti, l'interpenetrazione di due o più corpi in tutto e per tutti gli uni negli altri, in modo che ciascuno di essi salvaguardi, in una mistura del genere, la sostanza che gli <sup>[II,154,25]</sup> è attinente e le sue qualità è secondo lui caratteristico, tra le misture, soltanto della 'mescolanza'; giacché è peculiare delle sostanze 'mescolate' il potersi di nuovo separare una dall'altra, e ciò avviene unicamente se nella mistura si salvaguardano le loro mescolate nature. Del fatto che queste siano le differenze tra le misture, <Crisippo> prova a rendersi garante attraverso i 'concetti comuni', ed afferma che noi assumiamo questi concetti dalla natura proprio <sup>[II,154,30]</sup> perché sono criteri di verità. Pertanto noi abbiamo una diversa rappresentazione dei corpi che constano di una mistura per 'giuntura'; un'altra dei corpi che constano di una mistura per 'fusione di qualità componenti' e per loro 'sparizione e confusione'; un'altra ancora dei corpi che constano di una mistura per 'mescolanza', ossia le cui sostanze sono interamente interpenetrate le une nelle altre in modo che ciascuna di esse salvaguardi la sua appropriata natura. E noi non avremmo <sup>[II,154,35]</sup> questa diversità di rappresentazioni se tutti i corpi mischiati come che sia si stessero l'un l'altro addosso per 'giuntura'. Una siffatta interpenetrazione dei componenti mescolati, <Crisippo> la concepisce <sup>[II,155,1]</sup> avvenire quando i corpi mescolati riescono a farsi spazio uno nell'altro in modo che neppure un loro pezzetto non sia coeso con tutti gli altri presenti in un miscuglio del genere; giacché, se così non fosse, non si tratterebbe più di una 'mescolanza' bensì di un 'accostamento' di componenti. A garanzia che avvenga quel che essi credono, i sostenitori <sup>[II,155,5]</sup> di questa opinione portano il fatto che molti corpi salvaguardano le loro qualità nel caso di evidenti particelle sia di più piccola mole che di mole maggiore; com'è possibile vedere con l'incenso, il quale nell'andare in fumo si riduce in fini particelle ma custodisce per la maggior parte intatta la propria qualità. Inoltre, sono molti i corpi incapaci di per sé di raggiungere una certa grandezza, ma che vi giungono <sup>[II,155,10]</sup> quando siano aiutati da altri corpi. Dunque l'oro, quando sia mischiato con determinati farmaci, per la maggior parte fonde e s'affina

quanto da solo non avrebbe potuto essere spinto a fare. Noi stessi, insieme con altri, riusciamo a compiere delle attività che non siamo in grado di compiere da soli. Infatti, tenendoci a stretto contatto gli uni agli altri attraversiamo fiumi che non siamo capaci di traversare <sup>[II,155,15]</sup> da soli; e con altri portiamo pesi, la parte dei quali a noi spettante non possiamo portare se siamo soli; e le viti, che non possono stare ritte da sé sole, implicandosi una all'altra si alzano. Stando così le cose, essi affermano che non v'è nulla di stupefacente nel fatto che certi corpi, aiutandosi reciprocamente, si unificano così interamente gli uni agli altri <sup>[II,155,20]</sup> da salvaguardarsi con le qualità loro attinenti pur interpenetrandosi interamente gli uni negli altri; anche se ammettono che vi siano dei corpi di mole minore i quali non possono di per sé soli fondersi a tal punto e insieme salvaguardare le qualità loro attinenti: così accade quando un ciato di vino viene mescolato con moltissima acqua, giacché il vino è aiutato dall'acqua a diluirsi fino a tal punto. Essi utilizzano quale evidente <sup>[II,155,25]</sup> testimonianza che la faccenda sta in questi termini il fatto che l'animo animale, il quale ha una realtà sostanziale che gli attiene, come pure l'ha il corpo che l'accoglie in sé, pervade interamente il corpo; e che l'animo, nella sua mistura con il corpo, salvaguarda la sostanza che gli è propria, giacché nessuna parte del corpo che ha in sé l'animo è spartita da tale animo. Le cose stanno in modo simile pure nel caso della facoltà vegetativa dei vegetali; ed anche in quello della forza di coesione <sup>[II,155,30]</sup> per i corpi che dalla forza di coesione sono tenuti insieme. Essi dicono anche che il fuoco si fa spazio in tutto e per tutto nel ferro, mentre ciascuno dei due salvaguarda la sostanza che gli attiene. Affermano poi che due dei quattro elementi, il fuoco e l'aria, poiché sono finemente particellari, leggeri ed eutonici, hanno permeato in tutto e per tutto gli altri due, la terra e l'acqua, che sono invece grossolanamente particellari, pesanti e atoni, <sup>[II,155,35]</sup> salvaguardando la natura loro attinente e la continuità, tanto propria che altrui. Essi ritengono che i farmaci deleteri e rovinosi e gli odori, quanti sono di questo genere, quando siano accostati ai corpi che ne soffrono le conseguenze, si mescolano loro in tutto e per tutto. Crisippo dice che la luce si mescola all'aria. Questa è l'opinione <sup>[II,155,40]</sup> di Crisippo e dei filosofi suoi seguaci circa la 'mescolanza'.

## SVF II, 474

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 221, 16 Bruns. Se i corpi <sup>[II,156,1]</sup> che vanno incontro alla fusione di qualità componenti e quindi spariscono confondendosi non sono capaci di salvaguardare se stessi, neppure si salvaguarderebbero le loro forze di coesione. E se è uno solo il corpo generato dai corpi che hanno subito la fusione di qualità componenti e sono spariti confondendosi, è necessario che quest'unico corpo sia tenuto insieme, come dicono, da un'unica forza di coesione.

## SVF II, 475

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 226, 34 Bruns. <sup>[II,156,5]</sup> Io fui mosso a fare queste affermazioni a causa di coloro che replicano polemicamente ad Aristotele a proposito del 'quinto corpo' e di coloro che, per ambizione d'onori, provano a recalcitrare davanti alle sole cose degne di merito che siano state dette circa gli dei; ed anche a causa di coloro che non capiscono il fondamento dell'assurdità delle cose che dicono, e per i quali i dominanti e sommi principi dottrinali filosofici dipendono <sup>[II,156,10]</sup> e si strutturano a partire dalla stupefacente dottrina che un corpo possa farsi spazio attraverso un altro corpo. Il loro discorso sulla mescolanza non si basa su altro, ed anche ciò che essi dicono sull'animo dipende da questo fondamento. Essi traggono di qui la fede nel da loro tanto decantato destino e nella provvidenza universale; e pure il loro discorso sui principi, su dio, <sup>[II,156,15]</sup> sull'unità dell'universo e la sua consentaneità a se stesso: per loro, infatti, tutte queste cose altro non sono che la divinità che pervade la materia. Questo fondamento, ossia che un corpo si fa spazio attraverso un altro corpo, fondamento dal quale sono state fatte dipendere le loro convinzioni su quasi tutta la scienza della natura, è affermato in contrasto con le comuni prolessi e in contrasto con le opinioni di tutti i filosofi. Secondo loro esso trae garanzia, come si trattasse di un fatto evidente, <sup>[II,156,20]</sup> dall'affermazione che il ferro, quando sia infuocato non s'accende e non brucia similmente alle sostanze delle quali il fuoco si serve come materiale. Essi concepiscono invece che il fuoco si faccia spazio attraverso tutto il ferro con quella materia grazie alla quale, quando esso è nelle immediate vicinanze del ferro, lo scalderebbe e accenderebbe.

## SVF II, 476

Alessandro d'Afrodisia 'Quaest.' II, 12, p. 57, 9 Bruns. [*Il fatto che i corpi possano restringersi non dimostra che un corpo possa farsi* <sup>[II,156,25]</sup> *spazio attraverso un altro corpo, e confuta la spiegazione Stoica della 'mescolanza totale'*] Se dunque, nel farsi spazio dei corpi reciprocamente uno nell'altro, avvenisse una trasformazione che comporta perdita o addensamento di parti, forse il prodotto derivante dalla mistura di entrambe le sostanze potrebbe occupare successivamente quello che fino ad allora era lo spazio occupato da altro; ma se invece <sup>[II,156,30]</sup> le parti rimangono le stesse (giacché si reputa che ciascuna sostanza salvaguardi la propria natura), come sarebbe fattibile che ciò avvenisse? Inoltre, talune sostanze mischiate non solo non fanno il miscuglio più grossolano bensì più fine di quanto non fosse all'inizio, sicché bisognerebbe che ciò che era di mole maggiore occupasse anche più spazio.

SVF II, 477

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 139, 30 Bruns. Il fatto che <sup>[II,156,35]</sup> un corpo pervada un altro corpo, come se i corpi avessero dei vuoti [...] diverso è il discorso [...] se invece non si ammette che ciò avvenga attraverso dei vuoti (e i fautori di questa tesi affermano che non vi è alcun vuoto nel cosmo), ma <si sostiene> che un corpo il quale è in sé tutto pieno, quando ne accoglie un altro il quale è a sua volta similmente tutto pieno, non aumenta di volume e continua ad occupare lo stesso spazio: perché mai allora questo corpo qui accoglierà in sé un altro corpo <sup>[II,156,40]</sup> e quest'altro qui invece non lo accoglierà ....

[2] p. 140, 10. Inoltre, se tutti i corpi si estendono a tutti i corpi; quelli più piccoli a quelli più grandi, fino all'estremità della loro superficie: ciò che occupa un luogo solo occuperà il luogo di ambedue insieme.

[3] p. 140, 20. ....se il loro luogo è pari, anche i corpi sono pari; e se quelli che ne sono la somma saranno pari a quelli, <sup>[II,157,1]</sup> allora anche la somma sarà pari a ciascuno dei due. In questo modo il ciato di vino versato in alto mare sarà pari all'alto mare, e l'alto mare più il ciato di vino sarà pari al solo ciato. Dire che in potenza essi non sono pari, non inficia il ragionamento; giacché basta, per la dimostrazione dell'assunto in questione, <sup>[II,157,5]</sup> il fatto che essi siano per natura pari per qualificazione quantitativa. Inoltre, il fuoco non passerà attraverso il ferro più di quanto il ferro passi attraverso il fuoco, giacché la facoltà animale passa attraverso il corpo, la facoltà vegetativa attraverso i vegetali e la forza di coesione attraverso gli altri corpi, ma a loro volta questi passano attraverso quelle. E non si conclude nulla dicendo che qualcosa è più fine o più grossolano, se entrambi sono corpi pieni. [...] Inoltre, <sup>[II,157,10]</sup> qual è la causa per cui con la mischiatura la massa di certi corpi diviene più grande, e invece nel caso di altri rimane la stessa? È illogico dire che il ferro diventa più denso nella mistura con il fuoco.

SVF II, 478

Plotino 'Enneadi' II, VII, 1, 23 segg. A loro volta, coloro che introducono l'idea della mescolanza totale potrebbero dire che <il corpo> è sì tagliato, ma non è tutto speso nei tagli <sup>[II,157,15]</sup> pur se la mescolanza è totale; poiché affermeranno che anche le gocce di sudore non fanno tagli nel corpo, né questo risulta essere forato da esse. E uno di loro direbbe che nulla impedisce che la natura abbia fatto dei tagli in questo modo perché le gocce di sudore possano passarvi attraverso, dal momento che anche nel caso di tagli fatti ad arte, qualora essi siano sottili e pervi, è dato vedere che l'umido li impregna interamente e vi scorre attraverso dall'altra <sup>[II,157,20]</sup> parte. Ma trattandosi di corpi, come sia possibile che avvenga il 'passare attraverso' senza che vi siano dei tagli, non è facile divisarlo; e se i corpi si tagliano, è manifesto che essi si elimineranno del tutto l'un l'altro. Qualora gli oppositori dicano che <nella mescolanza> sovente non c'è aumento di volume, essi ne accagionano l'uscita <dai corpi> dell'aria. In risposta all'aumento di volume, cosa impedisce loro di dire ugualmente, sebbene di malavoglia, che è necessario che si abbia un aumento di volume, <sup>[II,157,25]</sup> dal momento che ciascuno dei due corpi contribuisce, insieme con le qualità, anche la grandezza? Infatti, come <nella mescolanza> non si perdono le altre qualità, neppure si perde la grandezza. E come, in quel caso, nasce un'altra forma di qualità mista delle qualità di entrambi i corpi, così pure il miscuglio delle grandezze forma appunto un'altra grandezza che è la somma di entrambe. [...] È di per sé appariscente che un corpo più piccolo può pervaderne totalmente uno più grande, ed uno piccolissimo uno grandissimo; <sup>[II,157,30]</sup> e che nei casi dubbi è lecito dire che non lo pervade del tutto. Ora, nei casi in cui <la mescolanza> avviene in un modo di per sé appariscente,

essi potrebbero dire che si tratta di distensioni delle masse, pur se non si dice una cosa molto plausibile facendo distendere così tanto un corpo di massa piccolissima; giacché anche quando ne ammettono la trasformazione, come se da acqua diventasse aria, essi non concedono al corpo di acquisire una grandezza maggiore. Ma che cosa accade quando <sup>[II,157,35]</sup> quel che era una massa d'acqua diventa aria e come ci possa essere più aria, è un fatto che va indagato a parte e di per sé.

SVF II, 479

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 151. Secondo le affermazioni di Crisippo nel terzo libro della 'Fisica', le mescolanze avvengono 'totalmente', e non per 'contornamento' o per 'accostamento'. Infatti, un po' di vino gettato in alto mare, dopo alquanto vi sarà interpenetrato e poi sparirà confondendosi con esso.

SVF II, 480

Plutarco 'De comm. not.' p. 1078e. <sup>[II,157,40]</sup> Subito all'inizio del primo libro delle 'Ricerche Fisiche', Crisippo accetta queste argomentazioni, quando afferma che nulla preclude che una sola stilla di vino temperi <sup>[II,158,1]</sup> il mare e, affinché noi non ci si stupisca di questo fatto, afferma che la stilla s'estende, col mescolamento, all'intero cosmo.

SVF II, 481

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 213, 2 Bruns. Come potrebbe uno accettare che, in siffatta mescolanza, ciascuno dei corpi <sup>[II,158,5]</sup> che si mescolano possa serbare la propria superficie in modo tale che, mentre neppure una sua parte qualunque si trova separata da una qualunque dell'altro corpo, contemporaneamente ciascun corpo serba la superficie che aveva prima della mescolanza? La tesi di Crisippo secondo la quale, quando siano in questo miscuglio, i corpi mescolati possono essere di nuovo separati, va poi addirittura oltre <sup>[II,158,10]</sup> le favole paradossali contenute nei miti.

[2] p. 220, 37. Se i corpi mescolati sono stati mischiati totalmente, e non esiste parte di essi che nel miscuglio non sia mischiata con un'altra, è impossibile che ciascuno dei due corpi rimanga incluso nella propria superficie.

#### § 12. Sulla divisione all'infinito *Frammenti n. 482-491*

SVF II, 482

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 142, 2 W. <sup>[II,158,15]</sup> Crisippo era dell'avviso che i corpi possono essere tagliati all'infinito, come pure ciò che ai corpi somiglia: per esempio, la superficie, la linea, lo spazio, il vuoto, il tempo. Se queste entità possono essere tagliate all'infinito, non sussiste però un corpo formato da infiniti corpi, né una superficie da infinite superfici, né linea, né spazio <né vuoto, né tempo>. <sup>[II,158,20]</sup>

[2] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 150. <La sostanza> è anche passibile di mutamento, come lo stesso <Apollodoro> afferma <nella 'Fisica'>. Se, infatti, fosse non coinvolta in mutamento alcuno, da essa non nascerebbero le cose che ne nascono. Da questo consegue che la divisione della sostanza è una divisione all'infinito. (Crisippo afferma che la divisione è infinita, non 'all'infinito', <sup>[II,158,25]</sup> giacché non c'è un infinito al quale tenda la divisione, ma essa è incessante) e le mescolanze avvengono 'totalmente'...

SVF II, 483

Plutarco 'De comm. not.' p. 1079b. Quando ci viene domandato se abbiamo delle parti e quante esse siano, e di quali e quante parti constino a loro volta questi componenti, Crisippo dice che noi utilizzeremo una distinzione e quindi, <sup>[II,158,30]</sup> mantenendoci sulle generali, diremo di constare di testa, torace e gambe; giacché in questo consisteva tutto ciò ch'era ricercato e incerto. Se però passeranno oltre fino a

chiedere delle parti ultime: “Nulla, egli afferma, v’è da concepire di siffatte parti, ma sarà il caso di dire semplicemente che noi non consistiamo di tali parti ultime, senza far parola di quali né, similmente, quante esse siano, e se siano infinite o in numero finito”.

SVF II, 484

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1079a. <sup>[II,159,1]</sup> Una volta diventati Stoici, essi <dicono però l’opposto ed> opinano che l’uomo non abbia più parti del suo dito, né il cosmo dell’uomo; giacché la divisione in parti incrementa i corpi e negli infiniti non ci sono un più e un meno. <sup>[II,159,5]</sup> Una moltitudine non è mai troppa, e le parti del corpo restante non cesseranno di poter essere ulteriormente divise in parti e quindi di procurare da se stesse una moltitudine qualsivoglia.

SVF II, 485

[1] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1078e. È contrario ad ogni comune concetto che nella natura dei corpi non vi sia un’estremità, né alcuna prima ed ultima parte entro le quali la grandezza del corpo sia conclusa; e che invece, <sup>[II,159,10]</sup> qualunque parte di esso sia presa in considerazione, appare sempre qualcosa che ne va al di là, e rimanda l’oggetto materiale nell’infinito e nell’indefinito.

[2] p. 1079a. <Gli Stoici sono> coloro che nessun corpo fanno terminare in una sua parte estrema, ma che con una moltitudine di parti li estendono tutti all’infinito.

SVF II, 486

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1080d. Invero, dire che nulla tocca nulla è contrario ad ogni comune concetto; e non lo è di meno il dire che i corpi <sup>[II,159,15]</sup> si toccano sì, ma si toccano con nulla. Eppure è necessario che accettino ciò coloro i quali non lasciano questa proprietà alle parti minime del corpo, ma prendono sempre in considerazione una parte che è subito prima di quella che sembra toccare e non cessano più di procedere al di là.

SVF II, 487

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1080e. L’obiezione principale che <gli Stoici> formulano contro i sostenitori dell’esistenza degli ‘indivisibili’ è che <sup>[II,159,20]</sup> il contatto non è di interi con interi, né di parti con parti. Quello di interi con interi non fa un ‘contatto’ ma una ‘mescolanza’. Quello di parti con parti è impossibile, perché gli indivisibili non hanno parti. Com’è allora che essi non incappano in questa impossibilità, proprio loro che non lasciano sussistere parti, né prime né ultime? Perché, per Zeus, essi dicono che i corpi entrano in contatto reciproco ‘per limiti’ e non ‘per parti’, e che il limite <sup>[II,159,25]</sup> è un incorporeo.

SVF II, 488

Proclo ‘In Eucl. elem. libr.’ p. 89, 15 segg. Friedlein. Che non si debba ritenere che siffatti limiti, intendendo i limiti dei corpi, esistano per mero divisamento, come concepirono gli Stoici; ma che si debba ritenere che tali nature esistono davvero nella realtà e che ne reggono le ragioni creative, ebbene ne saremmo rimemorati se volgessimo <sup>[II,159,30]</sup> lo sguardo all’intero cosmo.

SVF II, 489

[1] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1079d. Oltre a ciò, con giovanile baldanza <Crisippo> afferma che le facce della piramide sono costituite da triangoli, che lungo le loro linee di contatto scendendo verso la base queste facce sono disuguali, e che però non s’ecedono anche se sono più grandi.

[2] p. 1079e. Guarda inoltre in che <sup>[II,159,35]</sup> modo <Crisippo> ha replicato a Democrito il quale, da studioso della natura che coglie nel segno, era assai incerto sulla seguente questione: “Se un cono fosse tagliato da un piano parallelo alla sua base, cos’è d’uopo pensare <sup>[II,160,1]</sup> delle superfici di queste sezioni? Sono esse uguali una all’altra o sono disuguali? Se sono disuguali, esse renderanno il cono un solido anomalo, con molte incisioni a gradino ed asperità. Se le superfici son uguali, le sezioni saranno uguali ed il cono apparirà avere preso le proprietà del cilindro, il quale consta di sezioni uguali <sup>[II,160,5]</sup> e non disuguali; il che è però del tutto assurdo. A questo proposito, dopo aver dichiarato che Democrito è un

ignorante <Crisippo> afferma che le superfici sono né uguali né disuguali. Disuguali sono i corpi, per il fatto che le superfici sono né uguali né disuguali.

SVF II, 490

Siriano 'In Aristot. Metaph.' p. 140, 6 segg. Kroll. Qualora <sup>[II,160,10]</sup> <i Pitagorici> dicano che la 'monade' è la forma delle forme, mostrano la causa archetipa di esse, quella che ha anticipato in se stessa le forme di tutti i numeri, e che anche gli Stoici non si peritavano di chiamare 'numerale uno'.

SVF II, 491

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 123. Facciamo il tentativo per ordine, a partire dal <loro> primo punto fermo, stando al quale tutti i corpi si tagliano all'infinito. I suoi <sup>[II,160,15]</sup> sostenitori affermano che il corpo in movimento, in un solo e identico tempo conclude tutt'insieme un intervallo divisibile in parti, e che non occupa dapprima la prima parte dell'intervallo con la prima parte del proprio movimento e poi in second'ordine la seconda parte, ma che esso attraversa l'intero intervallo divisibile in parti in un sol tempo e tutt'insieme.

[2] X, 142. Queste sono le parole che era acconcio dire contro coloro i quali affermano (e costoro sono gli Stoici) <sup>[II,160,20]</sup> che i corpi, gli spazi e i tempi possono essere tagliati all'infinito.

§ 13. Sul moto  
*Frammenti n. 492-500*

SVF II, 492

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 165, 15 W. Di Crisippo. Crisippo afferma che il moto è un mutamento di luogo, interamente o parzialmente; oppure <sup>[II,160,25]</sup> un trasferimento, per intero o in parte, da un luogo. Lo definisce anche altrimenti, dicendo che il moto è un trasferimento di luogo o di figura. Il decorso degli astri è il loro celere moto celeste. Egli intende la permanenza sia come l'immobilità di un corpo, sia come lo stato di quiete di un corpo che rimane ora tal quale era prima. Egli chiama il moto e la permanenza in molti modi, <sup>[II,160,30]</sup> e perciò dà molte definizioni per ciascun loro significato. I moti principali sono due: quello retto e quello ricurvo. Attraverso questi moti mischiati in molti modi si ottengono molti moti diversi.

[2] Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 52. E affermano che il moto è una transizione <sup>[II,160,35]</sup> da luogo a luogo o dell'intero corpo o delle parti dell'intero.

SVF II, 493

Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 45. Che il moto esista [...] l'ha affermato la maggior parte degli studiosi della natura.[...] Questa tesi fu sottoscritta anche dai Peripatetici e dagli Stoici.

SVF II, 494

Galeno 'Method. med.' I, 6, Vol. X, p. 46 K. <sup>[II,161,1]</sup> Dopo avere detto che la variazione del preesistente <stato morboso> è una sorta di movimento, va detto che tale variazione è duplice: qualitativa oppure di luogo. La variazione di luogo <della malattia> è denominata decorso, mentre la sua trasformazione qualitativa è denominata cambiamento. Sicché è <sup>[II,161,5]</sup> decorso una variazione o interscambio o permutazione o trasformazione di luogo del preesistente stato morboso, [...] mentre invece è cambiamento una sua trasformazione qualitativa o una permutazione della preesistente qualità....

SVF II, 495

Galeno 'De nat. facult.' I, 2, Vol. II, p. 4 K. Giacché se essi non conoscono quanto è stato scritto da Aristotele, <sup>[II,161,10]</sup> e dopo di lui da Crisippo, sul cambiamento relativo all'intera sostanza; allora è d'uopo invitarli a conversare con gli scritti di quei filosofi.

SVF II, 496

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 1320, 19 Diels. Gli Stoici dicevano che sotto ogni moto c'è quello locale, che è loro sottostante o per grandi intervalli, o per intervalli conoscibili chiaramente con la ragione.

SVF II, 497

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 78A Ed. Bas. <sup>[II,161,15]</sup> Plotino e gli altri pensatori che dalla consuetudine con gli Stoici si traspongono alla scelta filosofica di Aristotele, affermano che i moti sono l'elemento comune del fare e del subire.

SVF II, 498

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 78B Ed. Bas. Giamblico afferma che gli Stoici non afferrano bene l'essenza del moto quando dicono <sup>[II,161,20]</sup> che esso si chiama imperfetto, non perché non sia un'attività (giacché dicono che è un'attività a tutti gli effetti) ma perché è un'attività ripetitiva. Ripetitiva non al fine di giungere all'attività (il moto lo è già), ma al fine di produrre un qualche altro risultato che è successivo al moto. Questo dicono gli Stoici.

SVF II, 499

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 78B Ed. Bas. Infatti, qualora gli Stoici <sup>[II,161,25]</sup> chiamino differenze di genere il 'muoversi di per sé' - come nel caso del coltello, il quale trae la proprietà di tagliare dalla sua propria struttura, giacché la sua azione si realizza in accordo con la sua figura e la sua forma - e lo 'attivare attraverso di sé altrui moti' - come fanno le facoltà vegetative e quelle dei farmaci medici quando compiono la loro azione (infatti, il seme gettato nella terra ne riempie i luoghi adatti, tira a sé la materia <sup>[II,161,30]</sup> che gli è accanto e dà forma alle sue ragioni) - allora <bisognerebbe aggiungere> anche il 'fare da sé', il che comunemente significa fare per proprio impulso, o altrimenti per impulso razionale (che si chiama anche plasmare); e inoltre, più specifico di questo, lo 'agire secondo virtù'.

SVF II, 500

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 210B Ed. Bas. Gli Stoici <sup>[II,161,35]</sup> ritengono che differiscano uno dall'altro: il permanere, lo stare tranquillo, lo stare quieto, lo stare immobile e il restare inattivo. Permanere lo si direbbe non di un tempo soltanto bensì del presente e del futuro, giacché noi diciamo che permane ciò che rattiene e ratterrà lo stesso posto, e il rattenuto lo diciamo permàso. Essi affermano che noi usiamo permanere anche per indicare il non essere in movimento, sicché impropriamente <sup>[II,161,40]</sup> diremmo di qualcuno degli incorporei che permane, invece di dire che non è in movimento. È dunque comune a tutti i corpi la permanenza, mentre lo stare tranquillo e lo stare quieto, essi affermano, sono forse sintomatici delle creature viventi. Una pietra non sta tranquilla, mentre delle creature viventi stanno anche quiete. Stare immobile e restare inattivo si dice di corpi che sono per natura privi di movimento, e sono forme usate al posto di quest'ultima espressione.

<sup>[II,162,1]</sup> § 14. Sullo spazio e sul vuoto  
*Frammenti n. 501-508*

SVF II, 501

Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 7. Se dunque ci sono un alto e un basso, un verso destra e un verso sinistra, un davanti e un dietro, esiste uno spazio; giacché queste sei direzioni spaziali sono parti di esso, ed è impossibile che se esistono le parti di qualcosa <sup>[II,162,5]</sup> non esista anche ciò di cui quelle sono parti. Ebbene, è nella natura delle cose che vi siano alto e basso, verso destra e verso sinistra, davanti e dietro: pertanto lo spazio esiste. Se dove si trovava Socrate ora nondimeno si trova un altro: per esempio, Platone dopo la morte di Socrate; allora lo spazio esiste. Infatti, come quando un'anfora è svuotata del liquido che contiene e poi riempita con dell'altro liquido diciamo <sup>[II,162,10]</sup> che l'anfora esiste e che è lo spazio nel quale sono stati versati sia il primo liquido che quello successivo; così, se lo spazio occupato da

Socrate quand'era vivo è occupato ora da un altro, allora lo spazio esiste. Detto anche altrimenti: se esiste un corpo, allora esiste anche lo spazio <giacché 'corpo' è ciò che occupa uno 'spazio'>: ma si dà il primo; dunque anche il secondo. Inoltre, se là dove ciò ch'è leggero si porta per natura, colà per natura non si porta ciò ch'è pesante; <sup>[II,162,15]</sup> esiste uno spazio che è proprio di ciò ch'è leggero e uno che è proprio di ciò ch'è pesante: ma si dà il primo; dunque anche il secondo. Ora il fuoco, che è per natura leggero, tende a portarsi verso l'alto; mentre l'acqua, cui capita di essere per natura pesante, piega verso il basso; né mai il fuoco si porta in basso o l'acqua prende il volo verso l'alto. Esiste pertanto uno spazio proprio di ciò ch'è per natura leggero e uno spazio proprio di ciò ch'è per natura pesante. E se esiste il ciò da cui, il ciò ad opera di cui <sup>[II,162,20]</sup> e il ciò per cui qualcosa diventa quel che è, altrettanto esisterebbe anche il ciò entro cui lo diventa. Ora 'il ciò da cui', esiste ed è, per esempio, la materia; il 'ciò ad opera di cui' è, per esempio, il suo causativo; il 'ciò per cui' è qualcosa come il suo fine. Pertanto esiste anche il 'ciò entro cui' qualcosa diventa quel che è, e questo è lo spazio. Gli antichi, quando misero in buon ordine l'intero cosmo, posero lo spazio a fondamento di tutte le cose, e prendendo di qui le mosse Esiodo declamò:

<sup>[II,162,25]</sup> 'Per primo ci fu il Caos, poi subito dopo  
la terra dallo spazioso seno, sede sicura di tutte le cose'

chiamando Caos il luogo che fa da spazio per tutte le cose. Se, infatti, lo spazio non ne fosse il substrato, non potrebbero sussistere né la terra, né l'acqua, né i restanti elementi, e neppure il cosmo nel suo insieme. Se, con un nostro divisamento, noi eliminassimo tutti i corpi, non sarà però eliminato lo <sup>[II,162,30]</sup> spazio entro cui erano tutti i corpi, anzi esso continua a reggersi con le sue tre dimensioni: lunghezza, profondità e larghezza, pur senza la resistenza all'urto; giacché questa è una caratteristica propria dei corpi.

SVF II, 502

[1] Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 1, XIX, p. 464 K. Il fatto che la tridimensionalità sia caratteristica comune del corpo, del vuoto e dello spazio, è necessario che gli Stoici lo ammettano, in quanto essi lasciano rientrare <sup>[II,162,35]</sup> il vuoto nella natura delle cose esistenti, seppure dicano che esso non esiste nel cosmo.

[2] 4, XIX, p. 474 K. Gli Stoici affermano che nel cosmo non vi è alcun vuoto.

SVF II, 503

Stobeo 'Eclogae' I, p. 161, 8 W. Di Crisippo. Circa lo 'spazio', Crisippo lo dichiarava <sup>[II,162,40]</sup> essere ciò ch'è interamente occupato da un esistente; oppure ciò ch'è tale da poter essere occupato da un esistente e che è interamente occupato da uno o da alcuni esistenti. Se, di ciò ch'è tale da poter essere occupato da un esistente, <sup>[II,163,1]</sup> è occupata una parte sì e una parte no, l'insieme non potrà chiamarsi né vuoto né spazio, ma qualcos'altro che non ha un nome, giacché il vuoto può essere assimilato ai recipienti vuoti, e lo spazio a quelli pieni; e dunque 'dove c'è posto' sarebbe ciò ch'è tale da poter essere occupato in misura maggiore da un esistente: per esempio, un recipiente più grande di un corpo; oppure ciò ch'è tale da poter fare spazio ad un corpo più grande. <sup>[II,163,5]</sup> Si dice, dunque, che il vuoto è infinito, e tale è infatti ciò ch'è al di fuori del cosmo; mentre lo spazio è invece finito perché nessun corpo è infinito. Come ciò ch'è corporeo è finito, così ciò ch'è incorporeo è infinito: e infatti il tempo e il vuoto sono infiniti. Come il nulla non costituisce un limite, così neppure è limite del nulla: e tale è il vuoto; giacché il vuoto è infinito <sup>[II,163,10]</sup> per sua realtà sostanziale e trova un limite soltanto quando venga riempito. Ma quando ciò che lo riempie è eliminato, non è possibile pensarne un limite.

SVF II, 504

Aezio 'Plac.' I, 20, 1 (Dox. Gr. p. 317). Gli Stoici <dicono> che vi è differenza tra il 'vuoto', lo 'spazio' e <sup>[II,163,15]</sup> il 'dove c'è posto'. Il vuoto è l'assenza di corpi. Lo spazio è quello occupato da un corpo. Il dove c'è posto è ciò ch'è occupato parzialmente da un corpo, come nel caso del vino dentro una botticella.

SVF II, 505

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 3. Gli Stoici affermano che il 'vuoto' è ciò ch'è tale da poter essere occupato da un esistente, ma che non lo è; oppure che è l'intervallo in cui c'è <sup>[II,163,20]</sup> assenza di corpi; oppure l'intervallo lasciato vuoto da un corpo. Lo 'spazio', invece, è quello occupato da un esistente; ed essi affermano che lo spazio si eguaglia a ciò che lo occupa e perciò, com'è pure appariscente dalla loro commutazione dei nomi, chiamano adesso 'l'esistente' 'corpo'. Affermano poi che il 'dove c'è posto' è un intervallo spaziale per un verso occupato e per un altro verso lasciato vuoto da un corpo.  
<sup>[II,163,25]</sup>

[2] X, 4. Taluni dissero che il 'dove c'è posto' esiste come spazio per un corpo più grande. Il dove c'è posto differisce dallo spazio perché lo 'spazio' non palesa di per sé la grandezza del corpo che vi è incluso (infatti, pur quando includa in sé un corpo piccolissimo, nondimeno è designato spazio); mentre il <sup>[II,163,30]</sup> 'dove c'è posto' palesa di per sé che la grandezza del corpo in esso presente è rimarchevole.

SVF II, 506

Temistio 'Paraphr. in Aristot. Phys.' IV, 4, p. 268 Sp. Ci resta da dimostrare che l'intervallo non è lo spazio. S'intende per intervallo ciò che sta frammezzo i limiti del recipiente: per esempio, ciò che sta frammezzo le superfici concave di una grossa anfora. Quest'opinione è antica e <sup>[II,163,35]</sup> conveniente a coloro che pongono l'esistenza del vuoto. La seguì anche la schiera dei seguaci di Crisippo e, successivamente, Epicuro.

SVF II, 507

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 91D Ed. Bas. In primo luogo Giamblico ricerca se le cose stesse che si trovano in un luogo definiscono anche lo spazio intorno e insieme ad esse; oppure se sia lo spazio a definire le cose, come se lo spazio stesso le conchiudesse; <sup>[II,163,40]</sup> ed afferma che se, come dicono gli Stoici, lo spazio <sup>[II,164,1]</sup> sussiste in modo strettamente coordinato ai corpi, allora esso prende anche la sua definizione da loro e nella misura in cui è completamente riempito dai corpi. Se tuttavia....

SVF II, 508

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 571, 22 Diels. Di necessità lo spazio è: o la forma di ciò ch'è in un luogo, o la sua materia, o l'intervallo che sta frammezzo le estremità del recipiente, <sup>[II,164,5]</sup> (che lo spazio fosse questo lo ritennero, tra i primi filosofi, i seguaci di Democrito; e, tra quelli successivi, i seguaci di Epicuro, gli Stoici ad alcuni Platonicici) oppure le estremità del recipiente. [...] I seguaci di Democrito e di Epicuro chiamano questo intervallo un vuoto che a volte può essere riempito da un corpo <sup>[II,164,10]</sup> e a volte può essere lasciato vuoto. Invece i Platonicici e gli Stoici affermano che esso è un'altra entità oltre i corpi, la quale è pur sempre un corpo, sicché non lasciano sussistere alcun vuoto.

§ 15. Sul tempo  
*Frammenti n. 509-521*

SVF II, 509

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 106, 5 W. <sup>[II,164,15]</sup> Di Crisippo. Crisippo afferma che il tempo è un intervallo del moto, per cui a volte lo si dice essere misura della velocità e della lentezza; oppure che esso è la dimensione connessa al moto del cosmo; e che è secondo il tempo che ciascuna realtà si muove e sussiste. Se non che il tempo, come pure la terra, il mare, il vuoto, si chiamano così in duplice senso, giacché un unico termine indica tanto la loro interezza quanto le loro parti. <sup>[II,164,20]</sup> Come il vuoto è infinito in tutte le direzioni, anche il tempo è infinito nelle due direzioni, quella del passato e quella del futuro: e questo dice in modo assai palese che nessun tempo è interamente presente. Poiché la divisione della continuità del tempo è una divisione all'infinito, in accordo con questa suddivisione anche ogni tempo ha la sua divisione all'infinito; <sup>[II,164,25]</sup> sicché nessun tempo è presente con perfetta conformità, ma se ne

parla con approssimazione. Crisippo afferma poi che ad esistere davvero è soltanto il tempo presente, mentre quello trascorso e quello futuro sono presupposti sì, ma non esistono davvero. Così è anche dei predicati, dei quali si dicono davvero esistenti soltanto quelli che si realizzano: per esempio, il passeggiare esiste davvero per me quando passeggiò, ma non <sup>[II,164,30]</sup> quando sto sdraiato o sto seduto....

[2] Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' p. 238, 5B. ....tanto da essere stato esplicito in modo ben mirato da parte di coloro che sono soliti definire le cose, che il tempo è una dimensione del moto del cosmo.

[3] p.11. Fu mostrato che il tempo è una dimensione del moto cosmico.

[4] p. 13. <sup>[II,164,35]</sup> Probabilmente qualche Stoico in vena di ragionamenti speciosi dirà come sia già stato esplicito che il tempo è una dimensione del movimento del cosmo; e non soltanto di quello ben ordinato di adesso, ma anche di quello che è congetturato in accordo con la conflagrazione universale.

SVF II, 510

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 88Z Ed. Bas. Tra gli Stoici, Zenone disse che il tempo è semplicemente la dimensione di ogni moto. Crisippo <sup>[II,165,1]</sup> lo definì una dimensione del moto del cosmo. Egli non rannoda le due definizioni in una medesima formula ma ne fa una sola, che caratterizza in modo particolare rispetto alle dichiarazioni degli altri.

SVF II, 511

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 26, I, p. 8, 7 Wendl. Infatti, non c'era <sup>[II,165,5]</sup> il tempo prima del cosmo, ed esso nacque o con lui o dopo di lui. E poiché il tempo è una dimensione del moto del cosmo e il moto non potrebbe nascere prima di ciò ch'è in moto, ma è necessario che esso sussista o successivamente o insieme a quello; di necessità il tempo è coetaneo del cosmo oppure è più giovane di lui.

SVF II, 512

Filone Alessandrino 'Quod deus sit immut.' 31, II, 63, 3 Wendl. <sup>[II,165,10]</sup> Dio è demiurgo anche del tempo, giacché è padre del suo padre. Padre del tempo è il cosmo, il cui moto dichiara la genesi del tempo.

SVF II, 513

Sesto Empirico 'Adv. Math.' X, 170. Alcuni affermano che il tempo è l'intervallo del moto del cosmo.

SVF II, 514

Aezio 'Plac.' I, 22, 7 (Dox. Gr. p. 318). <sup>[II,165,15]</sup> La maggior parte degli Stoici affermano che sostanza del tempo è il moto.

SVF II, 515

Plutarco 'Quaest. Plat.' p. 1007a. Bisogna dunque dire come sia a causa dell'ignoranza che quanti sono sconcertati da queste considerazioni credono il tempo essere 'misura del moto e numero del prima e del dopo', come disse Aristotele; oppure <sup>[II,165,20]</sup> essere la 'qualificazione quantitativa del moto', come lo definì Speusippo; oppure null'altro che 'una dimensione del moto', come fecero taluni Stoici definendolo un accidente e non notandone né la sostanza né la funzione.

SVF II, 516

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 700, 16 Diels. Non è dunque affatto chiaro cosa sia il tempo. Infatti, se alcuni affermano che il tempo è il moto <sup>[II,165,25]</sup> di rotazione su di sé del cosmo, [...] altri affermano che è la stessa sfera celeste - concezione, questa, riferita ai Pitagorici da parte di coloro che hanno forse frainteso le parole di Archita quando diceva in generale che il tempo è una dimensione della natura dell'universo - o come solevano dire alcuni Stoici; altri ancora affermano che il tempo è semplicemente il moto.

SVF II, 517

Plutarco 'De comm. not.' p. 1081f. Nel terzo, <sup>[II,165,30]</sup> nel quarto e nel quinto libro 'Sulle parti' egli sostiene che, del tempo presente, una parte è futuro e una parte è passato.

SVF II, 518

Plutarco 'De comm. not.' p. 1081f. Quando Crisippo decide di lavorare con arte sulla suddivisione del tempo, nel libro 'Sul vuoto' e in altri suoi libri afferma che la parte trascorsa e quella futura del tempo non <sup>[II,165,35]</sup> esistono davvero ma sono presupposte, e che soltanto il presente esiste davvero.

SVF II, 519

Plutarco 'De comm. not.' p. 1081c. È contrario ad ogni comune concetto sostenere che 'tempo' è quello futuro e quello trascorso, e che invece il presente non è un tempo; che il testé e lo ieri sono presupposti e che l'adesso non c'è affatto. <sup>[II,165,40]</sup> Ma proprio questo accade agli Stoici, i quali non ammettono l'esistenza di un tempo minimo né vogliono che l'istante presente sia privo di parti, e sono invece dell'avviso che nell'istante in cui uno crede di star pensando al presente, esso è già il futuro o il trascorso del presente.

SVF II, 520

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 140. <sup>[II,166,1]</sup> Anche questi sono, similmente, degli incorporei. Inoltre, anche il tempo è un incorporeo, giacché esso è una dimensione del moto del cosmo. Del tempo, il trascorso e il futuro sono infiniti, mentre il presente è finito.

SVF II, 521

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 271 D. Dalle cose anzidette <sup>[II,166,5]</sup> bisogna inoltre comprendere che Platone è ben lontano dal pensare il tempo tal quale lo concepirono gli Stoici o molti Peripatetici. Gli Stoici, per mero divisamento lo fanno sussistere come qualcosa di effimero e vicinissimo all'inesistenza. Per essi, infatti, il tempo era uno degli incorporei, e gli incorporei sono stati da essi spregiati come entità inoperanti, inesistenti di per sé, consistenti in meri divisamenti. <sup>[II,166,10]</sup> I Peripatetici, poi, dicono che il tempo è un accidente del moto.

## <sup>[II,167,1]</sup> Fisica II.

### Il cosmo

#### § 1. Differenza tra l'universo e il cosmo

##### *Frammenti n. 522-525*

SVF II, 522

Aezio 'Plac.' II, 1, 7 (Dox. Gr. p. 328). Gli Stoici affermano che vi è differenza tra l'universo e l'intero. Infatti, <sup>[II,167,5]</sup> l'universo è l'intero comprendente anche il vuoto infinito, mentre il cosmo è l'intero con esclusione del vuoto.

SVF II, 523

Achille 'Isagoge' 5 (p. 129 Petav. Uranol.). Secondo gli Stoici c'è differenza tra universo e intero. Essi, infatti, chiamano 'cosmo' l'intero, e chiamano 'universo' il cosmo più il vuoto.

SVF II, 524

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 332. <sup>[II,167,10]</sup> I filosofi Stoici concepiscono che vi sia differenza tra l'intero e l'universo, giacché dicono che l'intero è il cosmo, mentre l'universo è il cosmo più il vuoto al di fuori di esso. Per questo motivo l'intero è finito, giacché il cosmo è finito; invece l'universo è infinito, giacché infinito è il vuoto esterno al cosmo.

[2] IX, 336. <sup>[II,167,15]</sup> Gli Stoici affermano che la parte è né altro dall'intero né identica all'intero. La mano, infatti, non s'identifica con l'uomo, giacché non è l'uomo; ma neppure è altro dall'uomo, giacché è con essa che l'uomo è pensato uomo.

SVF II, 525

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1073d. In generale, <sup>[II,167,20]</sup> è assurdo e contrario ad ogni comune concetto sostenere che qualcosa è, e che però è un non-ente. Che essi dicano che qualcosa è, e che però è un non-ente, diventa il colmo dell'assurdità quando ciò sia detto dell'universo. Dopo avere messo una cintura di vuoto infinito al di fuori del cosmo, dicono che l'universo è né un corpo né un incorporeo. A ciò s'accompagna l'affermazione che l'universo è un non-ente, giacché essi chiamano enti soltanto i corpi; e siccome proprietà dell'ente è quella di fare o subire <sup>[II,167,25]</sup> un'azione, l'universo è un non-ente: sicché esso né farà né subirà mai qualcosa.

[2] p. 1074a. Sicché è necessario che essi dicano quel che dicono, ossia che l'universo è né in quiete né in moto.

[3] p. 1074b. Essi ammettono, invece, che l'universo è né inanimato né animato. [...] ed affermano che l'universo non è perfetto, giacché perfetto è qualcosa di definito; mentre l'universo è indefinito per la sua infinità e pertanto, <sup>[II,167,30]</sup> secondo loro, è qualcosa che è né imperfetto né perfetto. Ma l'universo non è una parte, giacché nulla è più grande di lui; e neppure è l'intero; giacché, come essi dicono, è in riferimento a qualcosa di fisso e ben posizionato che si usa il predicato 'intero', mentre invece l'universo, a causa della sua infinità <sup>[II,168,1]</sup> è indefinito e senza una posizione fissa. Quanto all'agente causativo, non c'è qualcos'altro che sia causativo dell'universo, poiché non esiste altro oltre l'universo; e l'universo non è causativo d'altro né di se stesso. Esso non è nato per il 'fare', mentre il causativo è pensato tale per la sua capacità di 'fare'.

## § 2. Due significati della parola 'cosmo' *Frammenti n. 526-529*

SVF II, 526

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 137. <sup>[II,168,5]</sup> <Gli Stoici> lo chiamano cosmo in tre sensi. In un primo senso, cosmo è la divinità stessa come qualificazione qualitativa propria di tutta quanta la sostanza; divinità che è imperitura ed ingenerata, demiurgo del suo buon ordine, e che secondo qualificati e regolari cicli temporali consuma in se stessa tutta la sostanza e poi nuovamente da se stessa la genera. In un secondo senso chiamano cosmo il buon ordine stesso dei corpi celesti. Nel terzo senso <sup>[II,168,10]</sup> chiamano cosmo la prima e la seconda cosa insieme.

SVF II, 527

Stobeo 'Eclogae' I, p. 184, 8 W. Di Crisippo. Crisippo afferma che 'cosmo' è l'insieme formato dal cielo, dalla terra e dalle nature in esso presenti; oppure che è l'insieme formato da dei ed uomini e dalle vicende che li riguardano. Diversamente, il cosmo è la divinità in armonia con la quale <sup>[II,168,15]</sup> nasce e giunge a perfezione il suo buon ordine. Quando si parla del cosmo in riferimento al suo buon ordine, s'intende che un suo componente ha un moto di rotazione intorno ad una parte centrale, mentre un altro componente è reggente. Quello che ruota è l'etere, quello reggente è la terra, insieme con le componenti umide ed aeree che sono su di essa. L'elemento più compatto di tutta la sostanza è il naturale fulcro di tutti gli altri, al modo in cui le ossa lo sono in un animale, <sup>[II,168,20]</sup> e si chiama terra. Intorno alla terra è stata spanta in forma sferica l'acqua, che ha avuto in sorte una forza naturale più uniforme e più liscia di quella della terra, la quale ha però delle sporgenze anomale che si elevano al di sopra dell'acqua e sono chiamate isole. Di queste sporgenze, quelle che raggiungono le estensioni maggiori sono state designate 'terraferma', per ignoranza del fatto che anch'esse sono incluse entro grandi pelaghi. <sup>[II,168,25]</sup> Dall'acqua, come se evaporasse, si sprigiona poi l'aria, anch'essa spanta in forma sferica; e da questa l'etere, diradatissimo e limpidissimo. Con riferimento al suo buon ordine, dunque, il cosmo è stato di-

stinto in queste nature. L'elemento che ruota con moto circolare è l'etere, ed entro di esso hanno la sede gli astri, <sup>[II,168,30]</sup> non-erranti ed erranti, divini per natura, animati e governati dalla Prònoia. La moltitudine degli astri non-erranti è inafferrabile; mentre gli astri erranti sono in numero di sette, e tutti e sette questi pianeti sono più prossimi alla terra degli astri non-erranti. Questi ultimi sono stati posizionati, com'è visibile, su un'unica superficie. Invece i pianeti <sup>[II,169,1]</sup> sono stati posizionati su sfere concentriche, le quali sono tutte incluse entro la sfera degli astri non-erranti. Subito al di sotto della sfera degli astri non-erranti, la più alta delle sfere dei pianeti è quella di Crono. Dopo questa c'è quella di Zeus, poi quella di Ares, di seguito quella <sup>[II,169,5]</sup> di Ermes e dopo questa quella di Afrodite. Viene poi quella del Sole e, al di sotto di tutte, quella della Luna, che è a diretto contatto con l'aria. Questo è il motivo per cui la luna appare avere una natura più aeriforme ed essere dotata d'una facoltà capace di estendersi soprattutto alle zone circostanti la terra. Al di sotto della luna c'è la sfera dell'aria dotata di movimento proprio, poi quella dell'acqua e per ultima quella della terra, la quale giace nel punto centrale del cosmo; <sup>[II,169,10]</sup> cosmo che è al di sotto dell'universo ma al di sopra dal vuoto che da questo s'estende infinito circolarmente in ogni direzione.

SVF II, 528

Ario Didimo presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, 15, p. 817, 6. <Gli Stoici> designano come dio l'intero cosmo insieme con le sue parti, ed affermano <sup>[II,169,15]</sup> che questo è uno solo, finito, vivente, sempiterno, divino. In esso sono inclusi tutti i corpi ed in esso non esiste alcun vuoto. Affermano anche che è designata come cosmo la qualificazione qualitativa risultante da tutta la sostanza, e non ciò che ha siffatta costituzione in riferimento al suo buon ordine. Perciò conformemente al primo modo di darne conto essi affermano che il cosmo è sempiterno, ma che in riferimento al suo buon ordine il cosmo è generato, <sup>[II,169,20]</sup> mutevole secondo cicli periodici infiniti già avvenuti e che saranno. Fermo restando che la qualificazione qualitativa risultante da tutta la sostanza è cosmo sempiterno e divino, si chiama cosmo anche l'insieme del cielo, dell'aria, della terra, del mare e delle loro nature; e si chiama pure cosmo la dimora stanziale di dei ed uomini e l'insieme delle vicende che li riguardano. <sup>[II,169,25]</sup> Infatti, al modo in cui si parla di città in duplice senso: come dimora stanziale e come l'insieme formato da quanti vi sono stanziati e dai suoi cittadini; allo stesso modo il cosmo è come una città che consiste di dei ed uomini, e nella quale gli dei hanno l'egemonia e gli uomini sono loro subordinati. La comunanza degli uni e degli altri esiste perché entrambi partecipano della ragione, ragione che è per natura la loro legge; mentre tutto il resto è nato a loro vantaggio. <sup>[II,169,30]</sup> In conseguenza di questo fatto bisogna legittimare l'idea che la divinità che governa l'intero cosmo si faccia mente degli uomini e sia benefica, proba, filantropa, giusta e dotata di tutte le virtù. Perciò il cosmo si chiama anche Zeus, dal momento che è per noi causativo di vita. In quanto governa ogni cosa inviolabilmente dall'eternità con una concatenazione di ragioni, è denominato inoltre Destino; Adrastea perché nulla <sup>[II,169,35]</sup> gli sfugge inosservato; e Prònoia perché ciascuna cosa amministra in modo che sia proficua.

SVF II, 529

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 1 Bake. Poiché il cosmo si chiama così in molti sensi, il nostro presente discorso verte sul cosmo inteso come buon ordine cosmico, che essi definiscono così. Cosmo è l'insieme formato dal cielo, dalla terra e <sup>[II,169,40]</sup> dalle nature in esso presenti. Questo cosmo include in sé tutti i corpi ed assolutamente nessun corpo esiste al di fuori di esso, come è mostrato in altre definizioni.

<sup>[II,170,1]</sup> § 3. Il cosmo è uno  
Frammenti n. 530-533

SVF II, 530

Aezio 'Plac.' I, 5, 1 (Dox. Gr. p. 291). Gli Stoici dichiararono che il cosmo è uno, ed affermavano anche che esso è il tutto dotato di corpo.

SVF II, 531

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 143. <sup>[II,170,5]</sup> Che il cosmo sia uno, lo affermano Zenone nel suo libro 'Sul cosmo' e anche Crisippo.

SVF II, 532

[1] Filone Alessandrino 'De migrat. Abrah.' § 180, Vol. II, p. 303, 18 Wendl. [*Mosè appare condividere le opinioni dei Caldei sul cosmo*]...dichiarando che il cosmo è uno e generato. Poiché il cosmo è nato ed è uno solo, è ragionevole che sostanze elementari identiche siano state poste a supporto di tutte quante le entità <sup>[II,170,10]</sup> che in esso risultano costituite di parti, proprio come la reciproca coesione è un attributo necessario dei corpi unitari....

[2] § 178. <I Caldei> hanno armonizzato i corpi che stanno in basso e quelli che stanno in alto, le realtà celesti e quelle terrestri. Come grazie a rapporti musicali, hanno messo in evidenza l'intonatissimo accordo dell'universo, originato dalla comunanza e dalla consentaneità delle sue parti, disgiunte certo spazialmente, ma <sup>[II,170,15]</sup> nient'affatto scasate per congenericità. Questi uomini presunsero che il cosmo che ci appare sia l'unico esistente, che esso stesso sia dio, oppure che includa dio in se stesso; e plasmarono una divinità che è animo, destino, necessità dell'intero cosmo.

SVF II, 533

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 138 E. Schn. <Platone dichiarò> che <sup>[II,170,20]</sup> il cosmo è uno solo a partire dall'unicità del paradigma del quale si serviva, ed inoltre schivò ogni ricorso a riferimenti materiali per le sue argomentazioni dialettiche. Non lo dimostrò partendo dal fatto che la materia è una sola, come Aristotele; o dalla definizione dei luoghi naturali; né dall'unitarietà della sostanza, cioè che la materia è corpo, come fecero gli Stoici.

<sup>[II,170,25]</sup> § 4. Il cosmo è uno, finito e circondato da un vuoto infinito  
*Frammenti n. 534-546*

SVF II, 534

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 1 Bake. Il cosmo non è infinito ma finito, com'è manifesto dall'essere esso governato da una legge naturale. Di nulla d'infinito è possibile una legge naturale, giacché tale legge deve assoggettare a sé <sup>[II,170,30]</sup> la natura di qualcosa che esiste. E che il cosmo abbia una legge che lo governa è comprensibile, in primo luogo, dal posizionamento delle sue parti; poi dall'ordine degli eventi che vi accadono; in terzo luogo dalla consentaneità delle sue parti; in quarto luogo dal fatto che ciascuna di esse è stata fatta in relazione a qualcosa; e da ultimo per il fatto che tutte queste realtà procurano utilità che sono di grandissimo giovamento. Queste caratteristiche sono proprie anche delle nature particolari <sup>[II,170,35]</sup> sicché, dal momento che il cosmo possiede una legge naturale che lo governa, di necessità esso è finito.

SVF II, 535

[1] Simplicio 'In Aristot. De caelo' p. 284, 28 Heibg. Quando gli Stoici vogliono dimostrare che fuori del cielo c'è il vuoto, strutturano l'argomentazione ricorrendo ad un'ipotesi di questo genere. Ammettiamo che all'estremità della sfera <sup>[II,170,40]</sup> delle stelle fisse ci sia qualcuno che distende il braccio verso l'alto. Se egli riesce a distendere il braccio, gli Stoici assumono che all'esterno del cielo c'è qualcosa verso cui ha disteso il braccio. Se invece egli non potesse distenderlo, <sup>[II,171,1]</sup> pure così ci sarebbe qualcosa all'esterno del cielo che impedisce la distensione del braccio. Se poi uno, stando di fronte al limite estremo del cielo distendesse a sua volta il braccio, la questione non cambierebbe aspetto; e sarà pertanto stato dimostrato che esiste qualcosa all'esterno di quel cielo.

[2] p. 285, 28 Heibg. Ammettiamo dunque <sup>[II,171,5]</sup> come possibile che all'esterno del cosmo ci sia il vuoto. Questo o è finito o è infinito. [...] Se, come reputa Crisippo, fosse infinito, essi affermano che que-

sto vuoto è un intervallo capace sì di accogliere in sé un corpo, ma che non l'ha accolto. Ora, nelle modalità di relazione è necessario che se c'è l'uno ci sia anche l'altro; e che se esiste ciò ch'è capace di accogliere, ci dovrebbe essere, o è fattibile che ci sia, anche ciò che può essere accolto.<sup>[II,171,10]</sup> Ma anch'essi dicono che non esiste un corpo infinito in grado di essere accolto dal vuoto infinito. Pertanto neppure esiste il vuoto capace di accoglierlo.

SVF II, 536

[1] Alessandro d'Afrodisia 'Quaestiones' III, 12, p. 101, 10 Bruns. Il ragionamento che vuole dimostrare l'esistenza dell'infinito, ipotizza che ci sia qualcuno<sup>[II,171,15]</sup> al limite del cosmo, o in grado di distendere il braccio al di là del cosmo stesso o che ne è impedito da qualcosa; e ne conclude che in entrambi i casi ciò significa che c'è qualcosa all'esterno del cosmo, giacché l'impedimento o è all'esterno del cosmo oppure nel luogo in cui è ciò che viene disteso. Ebbene questo ragionamento trae la sua plausibilità dalla rappresentazione e dalla sensazione, come il ragionamento di chi dice che tutto ciò ch'è finito finisce contro qualcosa.

[2] p. 106, 10 Bruns.<sup>[II,171,20]</sup> Quanti pongono l'esistenza del vuoto, altro non assumono che l'esistenza di tre dimensioni immateriali, e dicendo che il vuoto è capace di accogliere dei corpi altro non affermano se non che un intervallo spaziale è capace di accoglierne un altro.

SVF II, 537

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 2 segg. Bake. Richiameremo brevemente alla memoria gli argomenti relativi all'esistenza del vuoto....<sup>[II,171,25]</sup> Se, come reputano i più raffinati studiosi della natura, l'intera sostanza si risolve in fuoco, è necessario che essa occupi uno spazio miriadi di volte maggiore, come accade ai corpi solidi quando diventano esalazioni di vapori secchi. Pertanto, lo spazio che nella conflazione universale è occupato dalla sostanza che in esso si riversa adesso è vuoto, in quanto nessun corpo lo riempie.

SVF II, 538

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 9 segg. Bake. [...*si sforza di provare*]<sup>[II,171,30]</sup> ...come sia necessario che il vuoto all'esterno del cosmo, da ogni parte di questo s'allarghi all'infinito.

SVF II, 539

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1054b. <Crisippo> dice spesso che il vuoto all'esterno del cosmo è infinito e che l'infinito<sup>[II,171,35]</sup> non ha inizio, né metà, né fine. Ed è soprattutto con questo argomento che essi eliminano quello che Epicuro chiama il decorso di per sé verso il basso dell'atomo, non essendovi nell'infinito differenza alcuna per cui si possa pensare ad un alto e ad un basso.

SVF II, 540

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 7 Bake. <I Peripatetici> dicono anche<sup>[II,171,40]</sup> che se al di fuori del cosmo ci fosse il vuoto, quando la sostanza gli scorre attraverso, vi sarebbe dispersa e sparpagliata all'infinito. Ma, noi diremo,<sup>[II,172,1]</sup> la sostanza può non subire questa sorte, giacché possiede una forza di coesione che la tiene insieme e la mantiene coesa. Il vuoto che la circonda nulla le fa; mentre essa, utilizzando la sua superiore forza, si mantiene coesa, capace di contrarsi e poi di decontrarsi in esso secondo le sue naturali trasformazioni, di volta in volta fondendo<sup>[II,172,5]</sup> in fuoco oppure dando impulso ad un ciclo di generazione del cosmo.

SVF II, 541

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 5 Bake. Pertanto è necessario che il vuoto abbia una realtà sostanziale. Il modo più semplice di dividerlo è d'intenderlo come un ente incorporeo ed intangibile, privo di figura geometrica e non riducibile ad alcuna di esse, che né subisce né fa alcunché, ma semplicemente capace di accogliere in sé<sup>[II,172,10]</sup> dei corpi.

SVF II, 542

Galeno 'De animi peccat. dignosc.' 7, V, p. 101 K. Lo Stoico afferma che non esiste alcun vuoto all'interno del cosmo, bensì al suo esterno. [...] L'Epicureo non ammette che vi sia questo cosmo soltanto, come invece crede lo Stoico, il quale ha al riguardo un'opinione uguale a quella dei Peripatetici.

SVF II, 543

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 140. <sup>[II,172,15]</sup> Al di fuori e intorno ad esso <cosmo> si spande il vuoto infinito, il quale è incorporeo; incorporeo nel senso che sarebbe capace di essere occupato da dei corpi ma non ne è occupato. Nel cosmo, invece, non c'è alcun vuoto ed esso è unitario; giacché questo è il necessario risultato della cospirazione e della sintonia tra corpi celesti e corpi terrestri. Del vuoto parla <sup>[II,172,20]</sup> Crisippo nella sua opera 'Sul vuoto' e nel primo libro di quella 'Sulle Scienze fisiche'.

SVF II, 544

Galeno 'De morib. anim.' 5, IV, p. 785 K. Sull'argomento della divisione primaria esistono due scuole filosofiche. Infatti, taluni affermano che tutta quanta la sostanza del cosmo è unitaria; taluni invece sostengono che <sup>[II,172,25]</sup> sia suddivisa per l'inserzione in essa di vuoto.

SVF II, 545

Galeno 'In Hippocr. Epidem.' VI, comment. 4, 6, Vol. XVII, p. 162 K. Che nell'acqua o nell'aria esistano degli interstizi vuoti, è conseguente all'opinione di Epicuro e di Asclepiade circa gli elementi. Ciò è invece contrario all'opinione di Aristotele e degli Stoici, i quali sono convinti che non esista alcun vuoto in alcun luogo del cosmo, ma che questo sia completamente <sup>[II,172,30]</sup> pieno di corpi. Anche nella pomice, essi non reputano integralmente vuoti gli interstizi che si trovano frammezzo ai corpuscoli terrosi; ed affermano che in questi interstizi è inclusa dell'aria. Nel caso dell'acqua, poi, non esiste una porosità del genere di quella riscontrabile nella pomice, essendo l'acqua perfettamente e definitivamente in sé continua.

SVF II, 546

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 5 Bake. <sup>[II,172,35]</sup> Tale essendo il vuoto, esso assolutamente non esiste all'interno del cosmo. Ciò è manifesto da fenomeni osservabili, giacché se la sostanza dell'intero cosmo non fosse interamente d'una stessa natura non sarebbe possibile per il cosmo essere tenuto insieme ed essere governato dalla legge naturale, né le sue parti avrebbero consentaneità reciproca. Inoltre, se esso non fosse tenuto coeso <sup>[II,172,40]</sup> da un unico tono e se non gli fosse interamente connaturato un unico pneuma, sarebbe per noi impossibile vedere ed udire. Infatti, essendovi frammezzo degli spazi vuoti, le nostre sensazioni ne sarebbero intralciate.

<sup>[II,173,1]</sup> § 5. Il cosmo è sferico e immobile  
*Frammenti n. 547-557*

SVF II, 547

Aezio 'Plac.' II, 2, 1. Gli Stoici affermano che il cosmo è sferiforme.

SVF II, 548

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,173,5]</sup>

SVF II, 549

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,173,10]</sup>

SVF II, 550

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1054e. <sup>[II,173,15]</sup> Egli non avrebbe paura di ciò, a meno che non ritenga che i corpi, provenendo da ogni dove, si portino per natura verso il mezzo non della sostanza, ma del 'dove

c'è posto' nel quale è inclusa la sostanza. A proposito di ciò egli ha spesso detto trattarsi di cosa impossibile e contro natura, <sup>[II,173,20]</sup> giacché nel vuoto non esiste quella differenza per cui i corpi s'appressino qui piuttosto che qui, e che invece è la sintassi stessa di questo cosmo la causa del movimento di tutto ciò che, provenendo da ogni dove, accenna a portarsi verso il centro e il mezzo di esso. Al riguardo basta citare un passo dal secondo libro 'Sul movimento', nel quale <Crisippo> rimarca che: "Il cosmo è un corpo perfetto, <sup>[II,173,25]</sup> mentre perfette non sono le sue parti, giacché queste non sono realtà a sé stanti ma modalità di relazione con l'intero". Discutendo poi del suo movimento e sostenendo che quello del cosmo attraverso tutte le sue parti è un movimento per natura mirante alla sua permanenza e continuità, e non alla sua dissoluzione e sminuzzamento, egli ha detto: "In questo modo, siccome l'intero è in tensione ed in movimento in una singola direzione, e siccome le parti posseggono <sup>[II,173,30]</sup> questo movimento grazie alla natura del corpo in cui sono, è plausibile che il primo e naturale movimento sia per tutti i corpi quello diretto verso il centro del cosmo; trattandosi così per il cosmo di un movimento verso se stesso, e per le sue parti di un movimento in quanto ne sono parti".

[2] p. 1055bc. Alle parole dette prima, tu <Crisippo> rannodi tuttavia queste altre, come colui che si fa un punto d'onore <sup>[II,173,35]</sup> di confutare se stesso: "È ragionevole che il modo in cui ciascun pezzo del cosmo si muove quando è connaturato al resto, sia lo stesso anche quando esso si muovesse come realtà a se stante se, tanto per dire, lo pensassimo ipoteticamente trovarsi <sup>[II,174,1]</sup> entro un qualche vuoto di questo cosmo. Infatti, come quand'era tenuto coeso in ogni direzione si muoveva verso il mezzo del cosmo, esso manterrebbe questo movimento pur se, tanto per dire, si facesse repentinamente intorno ad esso il vuoto".

#### SVF II, 551

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1054c. <sup>[II,174,5]</sup> Nel quarto libro 'Sui possibili' egli ipotizza l'esistenza di uno 'spazio' e di un 'dove c'è posto' intermedi, ed afferma che qui ha sede il cosmo. Queste sono le sue parole: "Perciò io credo ci sia bisogno d'una ragione per dire del cosmo che è perituro. Nondimeno a me pare che la faccenda stia in questi termini. <sup>[II,174,10]</sup> È come se molto cooperasse a favore dell'incorruttibilità del cosmo l'occupazione da parte sua d'un posto tale da essere in posizione mediana; poiché se il cosmo fosse pensato altrove, potrebbe definitivamente toccargli l'estinzione". E poco dopo <Crisippo> di nuovo afferma: "Così in un certo modo anche la sostanza si trova ad avere occupato accidentalmente per l'eternità lo spazio mediano; ed è pertanto tale che, <sup>[II,174,15]</sup> per un altro verso, le è anche toccata la sorte di non essere passibile di estinzione, e per questo motivo di essere sempiterna". [...] ...manifestamente <Crisippo> teme che avvenga la dissoluzione e l'estinzione del cosmo, a meno che le parti della sostanza non si portino in una posizione mediana nell'universo.

[2] Plutarco 'De defectu oraculorum' p. 425d. <sup>[II,174,20]</sup> Perciò è il caso di guardare con stupore Crisippo e soprattutto chiederci perplessi quale disgrazia abbia dovuto subire per affermare che il cosmo ha sede in una posizione mediana, e che il fatto che la sua sostanza occupi eternamente uno spazio mediano coopera non poco alla sua sopravvivenza e quasi incorruttibilità. Proprio questo egli dice nel quarto libro 'Sui possibili', <sup>[II,174,25]</sup> dov'egli sogna scorrettamente l'esistenza di un luogo mediano del vuoto, ed in modo ancora più assurdo ipotizza che la causa della sopravvivenza del cosmo sia dovuta a questa sua inesistente posizione mediana; dopo avere spesso detto in altri libri che la sostanza è governata e tenuta insieme da movimenti di avvicinamento e di allontanamento dal suo centro.

#### SVF II, 552

Alessandro d'Afrodisia presso Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 671, 4 Diels. <sup>[II,174,30]</sup> (Alessandro dice che) è possibile utilizzare questo epichérēma anche contro gli Stoici, i quali affermano che all'esterno del cosmo c'è un vuoto infinito che lo include. Infatti, se il vuoto è infinito, perché il cosmo rimane fermo qui dov'è e non si sposta? E se si sposta, perché si sposta qui e non altrove? Il vuoto è indifferenziato e similmente <sup>[II,174,35]</sup> duttile in ogni suo dove. Se essi rispondono dicendo che il cosmo rimane dov'è perché a tenerlo insieme è la forza di coesione stessa; forse tale forza potrebbe cooperare a che i suoi pezzi siano né dispersi né dilaniati né si spostino chi di qua e chi di là; ma che il cosmo nella sua interezza rimanga fermo e non si sposti grazie ad una forza che lo tiene coeso, questo nessuna forza di coesione sarà in grado di farlo.

## SVF II, 553

Temistio 'Paraphr. in Aristot. Phys.' IV, 8, p. 294 Sp. <sup>II,174,40]</sup> Ai seguaci <sup>III,175,1]</sup> di Crisippo bisogna dire questo: perché il cosmo non si sposterà all'infinito, portandosi del pari in qualunque parte del vuoto? Perché vogliono piantarlo saldamente qui? Basti pure la forza di coesione a far sì ch'esso non sia dilaniato. Ma cosa varrebbe tale forza <sup>III,175,5]</sup> a far sì che il cosmo nella sua interezza rimanga fermo qui?

## SVF II, 554

Achille 'Isagoge' 9 (p. 131 Petav. Uranol.). Lo star fermo del cosmo è un dogma degli Stoici e dei matematici. Questo principio dottrinale è strutturato attraverso argomentazioni di questo genere. Se il cosmo, stando nel vuoto infinito si spostasse verso il basso, gli acquazzoni non raggiungerebbero la terra; ma la raggiungono; dunque il cosmo non si sposta ma sta fermo. [...] <sup>III,175,10]</sup> Inoltre, alcuni venti spirano dalla terra verso l'aria, mentre altri s'abbattono verso il basso; e se non [...] dunque il cosmo non si sposta. [...] Essi affermano che il cosmo sta fermo nel vuoto infinito perché è portato ad assumere la posizione mediana, in quanto tutte le sue parti hanno a suo tempo accennato ad assumere la posizione mediana. Parti del cosmo sono la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco: tutti elementi che accennano ad assumere la posizione mediana; e per questo motivo <sup>III,175,15]</sup> il cosmo non propende da nessuna parte.

## SVF II, 555

Achille 'Isagoge' 4 (p. 126 Petav. Uranol.). Bene sarebbe confidare in Crisippo quando afferma che l'assemblaggio dell'intero cosmo è avvenuto a partire dai quattro elementi, e che causativo della sua permanenza è la loro parità di peso. Due elementi, la terra e l'acqua, fanno da substrato e sono pesanti; mentre altri due, il fuoco e l'aria, sono leggeri; e la loro mescolanza è causa dell'ordine del tutto. Infatti, come il cosmo <sup>III,175,20]</sup> si porterebbe verso il basso se fosse pesante, così si porterebbe verso l'alto se fosse leggero. Invece sta fermo, perché la sua quantità di pesantezza è pari a quella di leggerezza. L'etere e il cielo (siano essi la stessa cosa o cose diverse) hanno forma sferica e si trovano nella parte esterna del cosmo. Dopo questi, verso l'interno c'è l'aria; anch'essa di forma sferica e disposta tutt'intorno e sopra la terra. <sup>III,175,25]</sup> All'interno di questa sfera ce n'è una terza, quella dell'acqua, che sta tutt'intorno alla terra e frammezzo all'aria e alla terra. Nel mezzo esatto c'è poi la terra, che ha la posizione e la grandezza del centro come in una sfera. Le altre tre o quattro sfere sono dotate di un movimento circolare, mentre la sfera terrestre <sup>III,175,30]</sup> sta ferma. [...] Dei quattro elementi, è avvenuto che il fuoco e l'aria, essendo più leggeri, abbiano l'impulso ad un decorso verso l'alto e ad un movimento circolare. [...] Che la terra e l'acqua siano elementi pesanti e tendenti verso il basso non ha bisogno di discorsi, poiché ce lo insegna l'esperienza. <sup>III,175,35]</sup> [...] <Per provare> che la terra sta ferma, essi utilizzano questo esempio. Se uno, affermano, gettasse un chicco di miglio o un cocco di lenticchia in una vescichetta, poi vi soffiasse dentro e la riempisse d'aria, avverrà che il cocco rimane sollevato nel mezzo del sacchetto. Così pure la terra, sospinta da ogni direzione dall'aria, <sup>III,175,40]</sup> se ne sta in equilibrio nel mezzo <del cosmo>. Oppure dicono ancora: se uno prendesse un corpo, lo legasse da ogni direzione con delle funi e lo <sup>III,176,1]</sup> facesse poi tirare da alcuni in modo esattamente equilibrato; avverrà che esso, tirato da ogni direzione con pari forza, stia fermo e senza scosse.

## SVF II, 556

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 36B Ed. Bas. Alcuni non legittimano l'idea che l'alto e il basso esistano per natura e pensano che si tratti invece di determinazioni teoriche relative a noi. <sup>III,176,5]</sup> [...] Invece gli Stoici non guardano all'alto e al basso relativamente, ma li assumono tali in relazione alla configurazione dimensionale dell'universo. Quella che va dal centro ai suoi limiti estremi e quella che va dai suoi limiti estremi al centro sono, infatti, configurazioni dimensionali per natura differenti tra di loro.

## SVF II, 557

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 1, p. 11 Bake. Essendo incorporeo, il vuoto <sup>III,176,10]</sup> non potrebbe avere né un alto, né un basso, né un davanti, né un dietro, né una destra, né una sinistra, né un mezzo. [...] Il cosmo stesso, in quanto corpo, ha necessariamente un alto, un basso e le restanti relazioni spaziali. Essi

dunque affermano che la sua parte anteriore è quella verso occidente, poiché il suo impulso è a muoversi verso il tramonto. La sua parte posteriore è quella verso oriente, giacché è da qui <sup>[II,176,15]</sup> che esso procede in avanti. Laonde la parte verso settentrione diventerà la sua destra, e quella verso il mezzogiorno la sua sinistra. Queste relazioni nulla hanno di insicuro, ma le restanti relazioni procurarono molto sconcerto ai più antichi studiosi della natura e ci furono al riguardo moltissime cadute in errore, non riuscendo essi ad avere scienza del fatto che nel cosmo, il quale ha forma sferica, a partire da qualunque punto <sup>[II,176,20]</sup> della periferia la sua parte più centrale è necessariamente più in basso; mentre verso l'alto, partendo da qualunque parte centrale, si perviene al limite rappresentato dalla superficie stessa della sfera; e che queste due direzioni relative convergono in un unico punto del cosmo che è contemporaneamente il suo centro e il suo punto più basso.

§ 6. Le parti del cosmo e il loro ordine  
*Frammenti n. 558-573*

SVF II, 558

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 155. <sup>[II,176,25]</sup> Questa è la descrizione del buon ordine cosmico che ha il loro beneplacito. In mezzo c'è la terra, che ricopre il ruolo di centro del cosmo. Dopo di essa c'è la sfera dell'acqua, la quale ha lo stesso centro che ha la terra; sicché la terra è immersa nell'acqua. Dopo quella dell'acqua c'è la sfera dell'aria.

SVF II, 559

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,176,30]</sup>

SVF II, 560

Filone Alessandrino 'De confus. ling.' 5, II, p. 230, 21 Wendl. I filosofi dediti alla ricerca ammisero che la terra è al centro dell'universo.

SVF II, 561

\*Frammenti di Filone in latino <sup>[II,176,35]</sup> <sup>[II,176,40]</sup> <sup>[II,177,1]</sup>

SVF II, 562

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,177,5]</sup>

SVF II, 563

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 119. Dice che l'aria è la sfera che include la terra e quel che circonda la terra; e che è verosimile che questa massa d'aria, <sup>[II,177,10]</sup> poiché si espande e vaporizza per perdita di umidità, sia sempre più agitata fino a che non entra a contatto col sole, giacché allora si coestende al sole proprio come il fuoco è coesteso al ferro incandescente. Per inciso: l'aria si chiama 'Tartaro' dal suo agitarsi (*taràsēsthai*), poiché, come dicono, fino a qui egli parlava degli elementi.

SVF II, 564

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 116. Alcuni dicono che il 'Caos' è chiamato così dal verbo '*khèisthai*' o '*khèesthai*' (versare). <sup>[II,177,15]</sup> Altri lo dicono derivare dal verbo '*khadèin*' o '*khorèin*' (avere spazio): 'Era non contenne più la bile'. Dunque il caos è la distinzione e la secrezione in elementi. Altri dicono che caos è l'acqua, quella assimilata dall'umidità del cielo come aria tenebrosa. Altri dicono che è l'aria, o meglio l'aria riversata nello spazio che sta frammezzo la terra e il cielo.

SVF II, 565

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 115. <sup>[II,177,20]</sup> Tre cose nacquero per prime: il Caos, la Terra ed Eros celeste, che è anche dio; giacché l'Eros nato da Afrodite è un dio più giovane. Gli elementi nacquero

dall'acqua: la terra per assimilazione verso il basso, l'aria per assimilazione verso l'alto; la parte finemente particellare dell'aria divenne fuoco; il mare nacque per risucchiamento e le montagne per espulsione della terra dall'acqua.

SVF II, 566

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,177,25]</sup> <sup>[II,177,30]</sup>

SVF II, 567

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,177,35]</sup>

SVF II, 568

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,177,40]</sup>

SVF II, 569

Dione Crisostomo 'Orat.' XXXVI, 42 segg. <sup>[II,177,45]</sup> <Il primo cavallo> differisce <sup>[II,178,1]</sup> <dagli altri tre> per bellezza, per grandezza e per velocità - in quanto corre in corsia esterna e quindi compie il percorso più lungo - ed è sacro allo stesso Zeus. <I Magi dicono> che è alato, di un colore che ha la brillantezza dei raggi di luce più puri, e che su di esso si vedono i contrassegni di Sole e Luna risaltare in modo lampante. [...] Gli altri astri <sup>[II,178,5]</sup> fanno tutti per natura parte di esso, compiono il loro percorso circolare insieme a lui ed hanno questo solo movimento, pur essendocene però alcuni che seguono percorsi variabili. [...] <Il secondo cavallo> gli è accosto vicinissimo ed ha nome Era. È docile e mansueto, molto inferiore al primo per vigoria e per velocità; di un colore per sua natura nero, che è reso lucente quando sia rischiarato dal sole ma che, quando nel suo percorso circolare si trovi nell'ombra, riprende la sua propria tinta. <sup>[II,178,10]</sup> [...] <Il terzo cavallo> è sacro a Poseidone ed è più lento del secondo. [...] <Il quarto cavallo> è solido e immobile, non soltanto senz'ali, ed ha nome Estia. [...] <Gli altri cavalli> stringono e premono su di lui da ogni direzione; e i due che gli sono prossimi s'inclinano e piegano su di lui cadendogli addosso e sospingendolo imperitamente, mentre il primo cavallo, quello più all'esterno, gira intorno <sup>[II,178,15]</sup> a quello che sta fermo come intorno ad una meta.

SVF II, 570

Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 922d. <sup>[II,178,20]</sup> <Il motivo è che l'aria>, a causa della sua radezza è facile a mescolarsi con qualunque qualità e facoltà; e soprattutto appena entri a contatto con la luce, come dite voi, e la tocchi, si commuta interamente e s'illumina.

SVF II, 571

Aezio 'Plac.' I, 12, 4. Gli Stoici affermano che due dei quattro elementi, il fuoco e l'aria, sono leggeri; mentre altri due, l'acqua e la terra, sono pesanti. È per natura leggero <sup>[II,178,25]</sup> quello che accenna ad allontanarsi dal proprio centro; pesante quello che invece tende ad avvicinarsi. Inoltre, la luce che circonda la terra si propaga in linea retta, mentre la luce eterea si muove circolarmente

SVF II, 572

Cleomede 'Circul. doctr.' I, 11, p. 75 Bake. Non è d'uopo avere incertezze sul fatto che la terra, pur essendo un punto rispetto alla grandezza del cosmo, mandi verso l'alto del nutrimento al cielo e agli astri in esso inclusi, <sup>[II,178,30]</sup> che pur sono tanto numerosi e tanto grandi. Quanto a mole la terra è sì piccina, ma quanto a forza potenziale essa è grandissima, quasi fosse in realtà la maggior parte della sostanza; e dunque se divisassimo di risolverla tutta quanta in fumo o in aria, essa diventerebbe molto più grande della sfera del cosmo. E questo accadrebbe non soltanto se diventasse fumo, aria o fuoco, ma anche se fosse polverizzata. Ci è infatti dato di vedere <sup>[II,178,35]</sup> che quando la materia del legname si risolve in fumo, questo si spande quasi all'infinito, e che questo fanno anche l'incenso quando esala il suo profumo e tutte le altre materie dei corpi solidi quando si vaporizzano. E se noi divisassimo il cielo, insieme con l'aria e con gli astri, ridotto alla fittezza della terra, essi sarebbero compressi in una massa minore di quella terrestre. Sicché se pur la terra è una massa puntiforme rispetto al cosmo, <sup>[II,178,40]</sup> e però ha a di-

sposizione una forza potenziale ineffabile ed ha natura di potersi spandere quasi all'infinito, non è impossibile che essa possa mandare verso l'alto del nutrimento al cielo e ai corpi celesti. Né per questo motivo la terra ne risulterebbe del tutto consumata, giacché essa prenderebbe qualcosa in cambio sia dall'aria che dal cielo. Afferma infatti Eraclito che una sola è la strada verso l'alto e verso il basso che attraversa l'intera sostanza, la cui natura è quella di trasmutarsi e di trasformare,<sup>[II,178,45]</sup> in tutto sottomesso al demiurgo volto al governo e alla sopravvivenza dell'intero cosmo.

SVF II, 573

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 397.<sup>[II,179,1]</sup> "Primo venne verso l'Olimpo lo Stige indeperibile". Giacché per prima fu separata l'acqua che copriva e nascondeva la terra, e poi l'acqua ascese verso l'aria. Infatti, l'acqua giace al di sotto dell'aria.

§ 7. Il cosmo è generato  
*Frammenti n. 574-578*

SVF II, 574

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, p. 701 Pott.<sup>[II,179,5]</sup> Gli Stoici pongono che il cosmo sia generato.

SVF II, 575

Aezio 'Plac.' II, 4, 1. Pitagora, Platone e gli Stoici sostengono che il cosmo è generato dalla divinità.

SVF II, 576

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 1121, 12 Diels. Quanti - come Anassimene, Eraclito, Diogene e successivamente gli Stoici -<sup>[II,179,10]</sup> affermano che il cosmo è sempre esistente, fanno di quest'unico cosmo una realtà generata e peritura; non sempre identica a se stessa, ma di volta in volta diversa secondo dei cicli temporali periodici. Ed è manifesto che costoro hanno l'identica opinione anche per quanto attiene al suo movimento; giacché quando c'è il cosmo, allora è necessario che ci sia il movimento.

SVF II, 577

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino<sup>[II,179,15]</sup>

SVF II, 578

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino<sup>[II,179,20] [II,179,25]</sup>

§ 8. Com'è nato il cosmo  
*Frammenti n. 579-584*

SVF II, 579

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1053a. Egli <Crisippo> ritiene il sole un essere animato, fatto di fuoco e nascente dall'esalazione che si trasforma in fuoco.<sup>[II,179,30]</sup> Dice, infatti, nel primo libro 'Sulla natura': "La trasformazione del fuoco è del seguente genere. Attraverso l'aria esso si tramuta in acqua e da questa, mentre verso il basso si condensa la terra, esala l'aria. Al ridursi dell'aria in fini particelle, l'etere si spande circolarmente tutt'intorno, e insieme col sole dal mare s'accendono gli astri".

SVF II, 580

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 135.<sup>[II,179,35]</sup> Una cosa sola sono la divinità, la mente, il destino, Zeus, i quali sono denominati anche con molti altri nomi. Da principio la divinità, sola con se stessa,

passando attraverso uno stato aereo tramutò tutta la sostanza in umore umido; <sup>[II,180,1]</sup> e come la matrice generativa racchiude lo sperma così essa, che è la ragione seminale del cosmo, rimase racchiusa in quell'umido, rendendolo materia fatta apposta per la genesi tutte le cose seguenti. Di poi generò dapprima i quattro elementi: fuoco, acqua, aria e terra. <sup>[II,180,5]</sup> [...] L'elemento è ciò da cui originariamente nascono i corpi esistenti ed in cui da ultimo essi sono risolti. I quattro elementi assieme sono la sostanza priva di qualità, il materiale. Il fuoco è l'elemento caldo, l'acqua quello umido, l'aria quello freddo e la terra quello secco. Tuttavia la stessa parte secca è presente anche nell'aria. L'elemento più in alto di tutti è il fuoco, <sup>[II,180,10]</sup> che si chiama anche etere, ed entro di esso è generata la prima sfera, quella delle stelle fisse, e poi quella dei pianeti. Dopo questa si trova la sfera dell'aria, poi quella dell'acqua, mentre basamento di tutti <gli elementi> è la terra, che è il centro di tutti quanti. <Questo sostengono> Zenone, nel suo libro 'Sul cosmo'; <sup>[II,180,15]</sup> Crisippo nel primo libro della 'Fisica' e Archedemo nel suo libro 'Sugli elementi'.

SVF II, 581

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 142. Il cosmo si genera quando la sostanza sia volta da fuoco in umidità passando attraverso uno stato aereo. Dopo di che la sua parte più densa si condensa e ne risulta la terra, mentre quella più finemente particellata diventa aria e quindi, <sup>[II,180,20]</sup> rarefattasi ancora di più, rigenera del fuoco. In seguito, per mistura di questi elementi sono generati i vegetali, gli animali e gli altri generi di esseri. Della genesi e della rovina del cosmo parlano Zenone nel suo libro 'Sul cosmo' e Crisippo nel primo libro della 'Fisica'.

SVF II, 582

Aezio 'Plac.' II, 6, 1. Gli Stoici sostengono che la genesi del cosmo prende origine dalla terra come da un centro, <sup>[II,180,25]</sup> giacché origine della sfera è il centro.

SVF II, 583

Achille 'Isagoge' 7 (p. 131 Petav. Uranol.). Gli Stoici affermano che il movimento di rotazione periferico del cosmo origina dalla terra. Infatti, poiché la terra ha il ruolo di centro del cosmo, come il cerchio nasce dal suo centro, così è verosimile che quel movimento circolare periferico sia stato originato dalla terra.

SVF II, 584

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,180,30]</sup> <sup>[II,180,35]</sup> <sup>[II,181,1]</sup>

### § 9. Il cosmo è perituro *Frammenti n. 585-595*

SVF II, 585

Aezio 'Plac.' II, 4, 7. <sup>[II,181,5]</sup> Gli Stoici affermano che il cosmo nel corso della conflagrazione universale è perituro.

SVF II, 586

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino <sup>[II,181,10]</sup>

SVF II, 587

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino

SVF II, 588

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,181,15]</sup> <sup>[II,181,20]</sup> <sup>[II,181,25]</sup> <sup>[II,181,30]</sup> <sup>[II,181,35]</sup> <sup>[II,181,40]</sup> <sup>[II,181,45]</sup>

SVF II, 589

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 141. In ragione di ciò che noi capiamo grazie alle sensazioni, ha il beneplacito degli Stoici l'idea che il cosmo, dal momento che è generato, <sup>[II,182,1]</sup> sia anche perituro. Infatti, se le parti sono periture, è perituro anche l'intero. Ma le parti del cosmo sono periture, giacché si trasformano l'una nell'altra; dunque il cosmo è perituro. Inoltre, se qualcosa è passibile di una trasformazione in peggio, è perituro; ma il cosmo lo è, giacché può essiccarsi <sup>[II,182,5]</sup> o diventare acquoso; <dunque il cosmo è perituro>.

SVF II, 590

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, p. 711 Pott. È chiarissimo che Eraclito di Efeso è di questa opinione. Egli valuta che il cosmo sia sempiterno e che quello che perisce è il cosmo inteso come ordine cosmico, ben sapendo che quest'ultimo non è altro che una modalità di quello. Egli sapeva che il cosmo come qualificazione qualitativa propria dell'intera sostanza <sup>[II,182,10]</sup> è sempiterno, e ce lo mette sotto gli occhi dicendo così: [...]. Il suo giudizio che il cosmo sia generato e perituro, lo rivelano le seguenti parole: [...]. È come dire, infatti, che il fuoco, ad opera della divina ragione che lo governa e passando attraverso uno stato aereo, tramuta tutto l'esistente in umore umido, che è come il liquido seminale del buon ordine del cosmo e che egli chiama 'mare'. Da questo, a loro volta, <sup>[II,182,15]</sup> nascono la terra, il cielo e le realtà che vi sono incluse. Come il cosmo ripercorra all'inverso questa strada e vada incontro alla conflagrazione universale, egli lo chiarisce con queste parole: [...]. Similmente si può dire per gli altri elementi. Giudizi simili a quelli di Eraclito nutrono gli Stoici di maggior conto quando discettano sulla conflagrazione universale, sul governo del cosmo, sulla peculiare qualificazione qualitativa del cosmo e <sup>[II,182,20]</sup> dell'uomo, e sulla sopravvivenza dei nostri animi.

SVF II, 591

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,182,25]</sup> <sup>[II,182,30]</sup>

SVF II, 592

\*Frammenti di Filone in latino <sup>[II,182,35]</sup> <sup>[II,182,40]</sup> <sup>[II,182,45]</sup>  
<sup>[II,183,1]</sup> <sup>[II,183,5]</sup> <sup>[II,183,10]</sup>

SVF II, 593

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,183,15]</sup> <sup>[II,183,20]</sup>

SVF II, 594

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Meteorol.' p. 61, 34 segg. Hayduck. Laonde egli <Aristotele> afferma che quanti volgono lo sguardo ai piccoli eventi e da questi piccoli fenomeni di trasformazione relativi alla terra - per cui zone paludose ed umide diventano adatte ad essere abitate a causa della siccità, mentre altre <sup>[II,183,25]</sup> che in precedenza vi erano adatte diventano inabitabili a causa di un'intensificazione della siccità - provano a parlare di quelli cosmici, sostengono che sono fenomeni del genere a causare la trasformazione e l'estinzione del cosmo. Basandosi su questi segni, essi ritengono che avvenga la conflagrazione del cosmo; come sostennero, prima di Aristotele, Eraclito e i suoi seguaci e, dopo Aristotele, gli Stoici. A seguito del fatto che l'universo è generato e perituro e che la terra va incontro a periodi <sup>[II,183,30]</sup> di estrema siccità e poi di nuovo di estrema umidificazione, è d'uopo ritenere che questa umidità sia la causa della genesi del cosmo. Ma è assurdo pensare che brevi trasformazioni terrestri mettano in moto l'universo e lo rendano generato e perituro, giacché la grandezza della terra è nulla se paragonata a quella dell'intero cielo. Essi però affermano che la terra, rispetto all'universo, ha il ruolo di centro.

SVF II, 595

\*Frammento di Minucio Felice in latino <sup>[II,183,35]</sup>

SVF II, 596

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 171, 2 W. Ha il beneplacito di Zenone, di Cleante e di Crisippo l'idea che la sostanza muti in fuoco inteso come sperma, e che poi da questo sperma risulti di nuovo il buon ordine del cosmo, tal quale era in precedenza.

[2] Eusebio 'Praep. evang.' XV, 18, 1-3. <sup>[II,184,1]</sup> Quale sia l'opinione degli Stoici circa la conflagrazione universale. I più anziani appartenenti a questa scuola danno il loro beneplacito all'idea che secondo cicli periodici lunghissimi, tutti i corpi mutino in sostanza eterea, giacché essi si risolvono tutti in fuoco etereo. <sup>[II,184,5]</sup> E di seguito aggiunge [...] Da ciò è manifesto che, circa la sostanza, Crisippo non ha assunto che questa mutazione rappresenti una fusione degli elementi che la compongono (giacché la loro fusione è impossibile), bensì che sia il percorso inverso alla loro predetta trasformazione uno nell'altro; giacché i fautori della risoluzione dell'intero cosmo in fuoco <sup>[II,184,10]</sup> - risoluzione che essi chiamano conflagrazione universale - non assumono che la rovina del cosmo secondo cicli periodici lunghissimi sia principalmente un'estinzione, bensì utilizzano l'appellativo 'rovina' nel significato di 'trasformazione naturale'. I filosofi Stoici, infatti, danno il loro beneplacito all'idea che la sostanza muti in fuoco inteso come sperma, e che poi da questo sperma risulti di nuovo il buon ordine del cosmo, tal quale era in precedenza. Su questa dottrina filosofica <sup>[II,184,15]</sup> convennero i primi e più anziani degli Stoici: Zenone, Cleante e Crisippo. Affermano anche che Zenone <di Tarso>, discepolo e successore di Crisippo, sospenda il giudizio a proposito della conflagrazione universale.

SVF II, 597

Aezio 'Plac.' II, 4, 13. Affermando che il buon ordine del cosmo è sempiterno, <sup>[II,184,20]</sup> essi intendono affermare che esistono cicli temporali periodici secondo i quali tutte le cose rinascono identiche e allo stesso modo e si salvaguardano identici la costituzione e il buon ordine del cosmo.

Gli Stoici sostengono che il cosmo non aumenta né diminuisce, ma che con la sue parti ora si estende in uno spazio maggiore, ora si contrae.

SVF II, 598

Ippolito 'Refutat.' 21 (Dox. Gr. p. 571, 20). <sup>[II,184,25]</sup> <Gli Stoici, Crisippo e Zenone> accettano l'idea che vi sarà una conflagrazione universale e una purificazione di questo cosmo; per alcuni di tutto il cosmo, per altri di una sua parte. Essi dicono che il cosmo è purificato parzialmente e denominano purificazione la sua quasi rovina e la genesi da essa di un altro cosmo.

SVF II, 599

Eusebio 'Praep. evang.' XV, 19, 1. <sup>[II,184,30]</sup> Una volta avanzato a tal punto il logos universale, dopo essere diventata più grande ed estesa ed avere alla fine disseccato ogni cosa, la comune natura si raccoglie in se stessa nell'intera sostanza e ritorna a quel logos di cui si è detto e a quel famoso risveglio che produce il Grande Anno, <sup>[II,184,35]</sup> nel corso del quale di nuovo avviene da sé solo e per sé il ristabilimento al pristino stato. Quando ritorna nella posizione dalla quale aveva similmente iniziato a disporre il buon ordine del cosmo, la natura fa di nuovo a ritroso lo stesso tragitto secondo ragione; e siffatti cicli periodici si verificano senza sosta dall'eternità, giacché è impossibile che esistano un principio e una fine della sostanza e della ragione che la governa. La sostanza, infatti, deve fare da sostegno alla realtà, <sup>[II,185,1]</sup> ed è per natura tale da farsi carico di qualunque sua trasformazione e da accogliere l'elemento creativo che le è insito. Infatti, come esiste in noi una certa natura capace di creatività, così pure qualcosa di siffatto è necessariamente ingenerato anche nel cosmo, giacché nel caso della sostanza è impossibile che vi sia un inizio della sua generazione; e come essa è ingenerata è anche impossibile che essa faccia sparire se stessa <sup>[II,185,5]</sup> o che sarà fatta sparire da un agente esterno ad essa.

SVF II, 600

Origene ‘Contra Celsum’ VIII, 72, Vol. II, p. 228, 28 K. Pertanto gli Stoici sostengono che la conflagrazione universale allora sarà possibile quando sarà preminente l’elemento più potente degli altri e tutto si trasformerà <sup>[II,185,10]</sup> in fuoco.

SVF II, 601

Dione Crisostomo ‘Orat.’ XL, 37 segg. Quello che dai sapienti è chiamato ‘predominanza dell’etere’, è un periodo nel quale predomina la parte regale e dominante della facoltà psichica - parte che i sapienti spesso non disdegnano di denominare ‘fuoco’ - che entro tempi definiti è diventata mite e rispettosa dei limiti, e sembra avere come attributi necessari amicizia e concordia. <sup>[II,185,15]</sup> Invece, quando la sopraffazione degli altri e la litigiosità è diventata, contro la legge, preminente, allora esse portano con sé un estremo pericolo di totale rovina; rovina che non sarà mai intenzione dell’intero cosmo perché in esso esiste totale pace e giustizia tra le parti, ed esse ovunque obbediscono e cedono il passo alla sua legge equa e ragionevole, servendola ed adeguandosi ad essa.

SVF II, 602

Dione Crisostomo ‘Orat.’ XXXVI, 51 segg. <sup>[II,185,20]</sup> [*Si narra come avvenga la conflagrazione universale*] Tra questi <quattro elementi> avvengono delle trasformazioni e dei cambiamenti di forma, fino a che tutti quanti, vinti da quello più potente, sono riuniti insieme in una sola natura. [...] È come se un mago plasmasse dei cavalli di cera <sup>[II,185,25]</sup> e poi, levandone e raschiandone via da ciascuno un po’, l’aggiungesse altrove ad un altro e infine, dopo averli consumati tutti a favore di uno solo dei quattro, col proprio lavoro traesse fuori da tutto il materiale un cavallo d’una sola foggia. Siffatto lavoro non è però, come nel caso di artefatti inanimati, quello d’un artigiano creativo che s’affaccenda e trasferisce il materiale dall’esterno, bensì una passione che nasce nei cavalli stessi, come se essi si disputassero la vittoria in una grande <sup>[II,185,30]</sup> e verace gara. [...] <Il cavallo di Zeus> in quanto è il più vigoroso di tutti e focoso per natura, dopo aver fatto velocemente consumare gli altri, come se essi fossero realmente - io credo - di cera; in non molto tempo, che invece a noi sembra infinito [...] prende in sé tutta quanta la sostanza degli altri ed appare alla vista molto più grande e più radioso di quanto fosse in precedenza [...] così da pigliarsi <sup>[II,185,35]</sup> più spazio possibile ed abbisognare di un posto più grande [...] ed è allora ormai semplicemente l’animo dell’auriga e padrone, o piuttosto proprio la parte saggia ed egemone di esso.

SVF II, 603

Simplicio ‘In Aristot. Phys.’ p. 480, 27 Diels. Infatti, Eraclito <sup>[II,185,40]</sup> diceva che tutti i corpi sono formati da una quantità finita di fuoco e che tutti si risolvono in fuoco. <Si ammette> che siano di questa opinione anche gli Stoici, giacché la conflagrazione universale allude a qualcosa del genere, ed essi dicono che ogni corpo è finito.

SVF II, 604

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1052c. Nel primo libro ‘Sulla Prònoia’ <Crisippo> afferma che Zeus s’accresce fino a consumare in sé tutti i corpi. <sup>[II,185,45]</sup> “Poiché la morte è separazione dell’animo dal corpo, <sup>[II,186,1]</sup> mentre l’animo del cosmo non si separa bensì continua ad accrescersi fino a consumare in sé la materia, non si deve dire che il cosmo muoia”.

[2] p. 1052d. In esso, egli ha scritto chiaramente: “Soltanto il cosmo <sup>[II,186,5]</sup> è detto essere autosufficiente, giacché esso soltanto contiene in sé tutto ciò di cui ha bisogno; e pertanto si nutre di se stesso e s’accresce grazie al concambio delle sue differenti parti l’una nell’altra”.

SVF II, 605

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1053b. <Crisippo> afferma che quando avviene la conflagrazione universale il cosmo è tutt’intero vivente e animato, e che quando poi <sup>[II,186,10]</sup> un’altra volta si spegne e s’addensa, esso si tramuta in forma corporea, ossia in acqua e in terra. Egli dice nel primo libro ‘Sulla Prònoia’: “Quando il cosmo è tutt’intero igneo, esso è direttamente l’animo e l’egemonico di se stesso. Quando, invece, mutando in umido e nell’animo in esso racchiuso, esso in un certo modo mutò in corpo ed

animo <sup>[II,186,15]</sup> così da consistere di questi, esso contenne in sé un'altra ragione; giacché con lo spegnimento anche l'animo del cosmo s'attenua e s'numidisce mutando in corporeo.

SVF II, 606

Plutarco 'De comm. not.' p. 1067a. <In secondo luogo> questi <Stoici sostengono che> qualora entri in conflagrazione universale, il cosmo non si lascia dietro alcun male, e che anzi allora è tutt'intero saggio <sup>[II,186,20]</sup> e sapiente.

SVF II, 607

Porfirio 'Aristot. Categ.' p. 119, 34 Busse. ....se pure qualcuno facesse perire gli esseri viventi, come gli Stoici affermano avvenire nel corso della conflagrazione universale, la sensazione, non esistendo esseri viventi, non esiste più; ma continuerà ad esistere un oggetto sensibile, giacché ci sarà il fuoco.

SVF II, 608

'Commento a Lucano' Libro VII, 813, p.252 Us. <sup>[II,186,25]</sup> ....conflagrazione universale <che seguirà> i cataclismi....

SVF II, 609

Aezio 'Plac.' II, 9, 6. Gli Stoici sostengono che esiste un vuoto in cui, essendo esso infinito, si risolve il cosmo al momento della conflagrazione universale.

SVF II, 610

Achille 'Isagoge' 8 (p. 131 Petav. Uranol.). Quando dicono <sup>[II,186,30]</sup> che secondo certi tempi definiti c'è la conflagrazione universale del cosmo, gli Stoici affermano anche che esiste il vuoto ma che esso non è infinito, bensì tanto grande quanto serve per fare spazio all'universo dissolto.

SVF II, 611

[1] Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 18, VI, p. 100 Cohn-Reiter. [...] il cosmo necessariamente muta o in vampata o in raggi di luce: in vampata, come credeva Cleante; o in raggi di luce, come credeva Crisippo.

[2] p. 26, 9 Cumont. <sup>[II,186,35]</sup> Ma questo [ossia la definitiva sparizione di ogni qualificazione qualitativa del cosmo] è inconcepibile. Infatti, secondo i sostenitori della tesi opposta, la qualificazione qualitativa del buon ordine cosmico permane anche quando la sostanza di Zeus è ridotta al minimo, nel corso della conflagrazione universale.

SVF II, 612

Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 86, VI, p. 99 Cohn-Reiter. <sup>[II,187,1]</sup> Ci sono tre specie di fuoco: il carbone ardente, la fiamma e il raggio di luce. Il carbone ardente è il fuoco presente in una sostanza terrosa, il quale vi si è acquattato e vi sta tutto teso in agguato a mo' della forza coesiva del pneuma, fino ai suoi limiti. La fiamma è il fuoco <sup>[II,187,5]</sup> che si solleva verso l'alto da ciò che l'alimenta. Il raggio di luce è il fuoco inviato dalla fiamma, e che coopera con gli occhi all'appercezione dei corpi visibili.

SVF II, 613

Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 47, VI, p. 87 Cohn-Reiter. I filosofi che hanno introdotto le conflagrazioni universali e le palingenesi del cosmo legittimano come ammissibile l'idea che gli astri siano divinità che però, nei loro ragionamenti, non arrossiscono <sup>[II,187,10]</sup> a dimostrare perituri. Giacché bisognerebbe allora dichiarare, come taluni fanno, che gli astri sono masse di ferro arroventato [...] oppure, se li si ritiene nature divine o demoniche, ammettere per essi l'incorruttibilità che s'acconcia agli dei. Ora essi, invece, aberravano a tal punto dalla vera opinione da non accorgersi che con ciò permettevano di inferire il carattere perituro della Provvidenza, che è l'anima del cosmo, traendone quindi conclusioni filosofiche inconseguenti. [*Seguono le parole di Crisippo riportate in SVF II, 397*] <sup>[II,187,15]</sup>

SVF II, 614

[1] Giustino 'Apologia' I, 20, p. 62 Otto. I filosofi cosiddetti Stoici nutrono il giudizio che anche Dio si risolve in fuoco e dicono che poi il cosmo rinasce per trasformazione.

Quando noi diciamo che tutte le cose sono state adornate e sono nate da Dio, sembreremo ripetere la dottrina di Platone. <sup>[II,187,20]</sup> Quando invece diciamo che avviene la conflagrazione universale, sembreremo sostenere la dottrina degli Stoici.

[2] II, 7, p. 218 Otto. Così anche noi affermiamo che avverrà la conflagrazione universale, ma non a ragione, come sostengono gli Stoici, della trasformazione di tutte le cose l'una nell'altra.

SVF II, 615

Atanasio 'Orat. IV contra Arianos' 13, P. G. XXVI, col. 484. Questa concezione egli forse la prese dagli Stoici, i quali saldamente sostenevano che la divinità si contrae e si distende, <sup>[II,187,25]</sup> con un infinito alternarsi di costruzione del mondo e di pausa.

SVF II, 616

Filone Alessandrino 'De spec. legibus' I, 208, V, p. 50 Wendl. Lo smembramento dell'animale sacrificale intende rendere manifesto che tutto è uno o che tutto deriva da uno e va verso l'uno. Alcuni chiamarono ciò 'tempi di abbondanza' e 'tempi di carestia'; altri lo chiamarono 'conflagrazione' e 'stabilimento del buon ordine cosmico'. Conflagrazione in accordo con il supremo potere di Dio, che è preminente su tutti gli altri. <sup>[II,187,30]</sup> Stabilimento del buon ordine cosmico in accordo con la parità di diritti che i quattro elementi si riconoscono e ricambiano reciprocamente.

SVF II, 617

[1] Simplicio 'In Aristot. De caelo' p. 294, 4 Heibg. Eraclito dice che ad un certo punto il cosmo va incontro alla conflagrazione universale, e che poi in un altro momento ritorna di nuovo a sussistere dal fuoco secondo cicli temporali periodici. Lo dice nei versi in cui afferma: <sup>[II,187,35]</sup> 'Misuratamente accendendosi e misuratamente spegnendosi'. Successivamente, anche gli Stoici divennero di questa opinione.

[2] p. 307, 15 Heibg. Egli è poi passato a parlare di coloro i quali dicono anch'essi che il cosmo è generato ma che è perituro, e che poi è generato di nuovo, alternativamente e continuamente; come reputavano Empedocle ed Eraclito, e successivamente reputarono alcuni <sup>[II,187,40]</sup> Stoici.

SVF II, 618

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1077b. D'altra parte essi dicono che il fuoco è come il seme del cosmo, e che nel corso della conflagrazione universale esso, mutato in seme, partendo da una massa corporea più piccola <sup>[II,188,1]</sup> va incontro ad una grande effusione e s'espande occupando un'immensa regione di vuoto e pascendosene per la sua crescita. Quando poi per il cosmo è il momento d'una nuova generazione, allora la sua grandezza impiccolisce e scema, poiché la materia sprofonda e si raccoglie in se stessa nel corso della generazione.

[2] Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' p. 255, 8 B. <sup>[II,188,5]</sup> Ammetti dunque, come afferma Crisippo, che l'elemento che rigenera il buon ordine del cosmo sia proprio il fuoco; che questo risulti essere il seme del cosmo futuro e che egli non abbia mentito nei suoi ragionamenti filosofici su di esso: in primo luogo quando ha detto che la genesi del cosmo parte da un seme e si risolve in un seme; e, in secondo luogo, <sup>[II,188,10]</sup> quando ha detto che il cosmo obbedisce ad una legge naturale e che la natura è razionale, cioè non soltanto animata ma anche cognitiva e finanche saggia. Ebbene, da queste affermazioni si struttura il contrario di ciò ch'egli vuole, cioè che il cosmo non perirà mai.

SVF II, 619

Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' p. 257, 12 B. Ma nel caso dell'universo <sup>[II,188,15]</sup> avverrà l'opposto; giacché il suo seme sarà più grande ed occuperà uno spazio maggiore, mentre il suo risultato sarà più piccino ed apparirà occupare uno spazio minore. Pertanto il cosmo costituitosi a partire da quel seme non progredirà pian piano da esso verso un accrescimento, ma sarà compreso in una mole minore invece che da una maggiore. È facile notare quanto detto. Ogni corpo che si risolve in fuoco <sup>[II,188,20]</sup> si

dissolve e si spande, e quando la fiamma che è in esso si spegne, il corpo si restringe e s'aggrega. Non c'è bisogno alcuno di prove a testimonianza di fatti così palesi come se si trattasse di fatti oscuri. Il cosmo che va a fuoco diventerà pertanto più grande, in quanto tutta quanta la sostanza si risolve in etere finissimo; ed a me sembra che gli Stoici, prevedendo in anticipo questo fatto, lascino con ragione la porta aperta all'esistenza di un vuoto infinito all'esterno del cosmo; affinché, <sup>[II,188,25]</sup> siccome la sostanza sarebbe destinata ad essere coinvolta in una effusione illimitata, questa sua espansione non difetti del posto che l'accoglierà. C'è dunque un tempo in cui il cosmo è progredito e s'è accresciuto così tanto da quasi concorrere, grazie all'enorme dimensione della sua cavalcata, alla natura indefinita del vuoto, e possiede questo carattere di seme. E c'è un altro tempo in cui, con la palingenesi, esso porta a compimento la rigenerazione dei componenti dell'intera sostanza: quando il fuoco si spegne e si restringe in aria densa, <sup>[II,188,30]</sup> l'aria si restringe e si rapprende in acqua e l'acqua ancor più s'addensa e si trasforma in terra, che il più compatto degli elementi. Ma queste affermazioni sono contrarie ai concetti condivisi da quanti sanno valutare a ragion veduta la consequenzialità dei fatti.

## SVF II, 620

Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' p. 222, 2 B. Dunque Democrito, <sup>[II,188,35]</sup> Epicuro e la folta torma dei filosofi Stoici ci lasciano in eredità genesi e rovina del cosmo, con l'eccezione che non tutti lo fanno in modo simile. Alcuni, infatti, delineano l'esistenza di cosmi plurimi, [...] mentre gli Stoici affermano che il cosmo è uno solo, che Dio è la causa della sua generazione e che della sua rovina non è causa Dio, bensì la forza dell'instancabile fuoco presente negli esseri, forza che nel corso di lunghi cicli temporali periodici <sup>[II,188,40]</sup> risolve in se stessa tutti i corpi, e a partire dalla quale avviene di nuovo la rigenerazione del cosmo grazie alla Provvidenza dell'artista. Secondo loro, in un senso si può dire che il cosmo è sempiterno, e in un altro senso che esso è perituro. Perituro, in quanto sparisce un certo suo buon ordine; <sup>[II,189,1]</sup> sempiterno in relazione alla conflagrazione universale, essendo reso immortale da incessanti cicli periodici di palingenesi.

## SVF II, 621

Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' p. 220, 9 B. [*Si danno varie definizioni di 'cosmo'*] La terza definizione, secondo l'opinione degli Stoici, è questa: 'Sostanza <sup>[II,189,5]</sup> in buon ordine o non in buon ordine che passa finanche attraverso la conflagrazione universale'. Essi affermano pure che il tempo è l'intervallo del suo movimento.

## SVF II, 622

Dione Crisostomo 'Orat.' XXXVI, 55 segg. Una volta rimasta soltanto la mente, dopo che essa ebbe riempito di sé uno spazio inconcepibilmente grande in quanto espansasi altrettanto in ogni direzione; e dopo che in essa nulla più di fitto rimase poiché la radezza ebbe l'assoluta preminenza, nel momento in cui <sup>[II,189,10]</sup> la mente diventa bellissima e prende la natura purissima di un raggio di luce incontaminato, ecco che essa per prima cosa bramò intensamente la vita. E presa d'amore, [...] provò l'impulso di generare ciascuna cosa, attribuendole un posto e fabbricando così l'attuale cosmo, da principio molto migliore e molto più radioso in quanto più giovane. Nell'istante di questa intellezione, la mente intera si mutò con facilità in un lampo sfolgorante, non distorto e sordido [...] ma puro e non mischiato a tenebra alcuna. <sup>[II,189,15]</sup> Allora, memore di Afrodite e della generazione, quel lampo s'ammansì e placò; e smorzata di molto la sua luce, si converte nell'aria ignea d'un fuoco lene. Mischiatosi dunque ad Era, con lei condivide la più perfetta unione nuziale, e mentre cessa di agitarsi eiacula l'intero germe dell'universo. È questo felice sposalizio di Zeus ed Era quello cui inneggiano i discepoli dei sapienti <sup>[II,189,20]</sup> nelle iniziazioni misteriche. Una volta resa umida l'intera sostanza, solo ed unico sperma dell'universo, che egli stesso percorre come fa lo pneuma che plasma e crea dentro un seme, allora soprattutto Zeus diventa per composizione somigliante alle altre creature viventi, in quanto si direbbe non per metafora che esse consistano di corpo e d'animo, ed ormai plasma e modella con facilità tutto il resto, spandendo intorno a sé la sostanza <sup>[II,189,25]</sup> scorrevole e morbida e tutta agevolmente cedevole. Lavoratolo tutto alla perfezione, da principio Zeus mostrò il cosmo esistente inconcepibilmente nobile e bello, molto più radioso di quello che si può ora vedere....

## SVF II, 623

Lattanzio 'Div. Instit.' VII, 23. <sup>[II,189,30]</sup> 'Se la cosa sta in questi termini è manifesto che ciò è possibile, e che dopo la morte, trascorso un certo periodo di tempo, noi saremo nuovamente ricostituiti nelle fattezze che ora abbiamo'.

## SVF II, 624

[1] Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Analyt. pr.' p. 180, 31 Wal. <sup>[II,189,35]</sup> Secondo loro, ad un certo punto dopo la morte di Dione, può diventare vera l'affermazione dello stesso Dione che 'l'animo di costui si è separato dal corpo'. Ha infatti il beneplacito degli Stoici l'idea che dopo la conflagrazione universale le stesse vicende tornino di nuovo a prodursi nel cosmo identiche una per una, e che in quel cosmo la sua peculiare qualificazione qualitativa sarà e diverrà di nuovo identica a quella del cosmo antecedente, <sup>[II,189,40]</sup> come dice Crisippo nei suoi libri 'Sul cosmo'.

[2] p. 181, 13. Se dicessero [...] che non sono più lo stesso animo e lo stesso corpo a comporsi insieme uno per uno, <sup>[II,190,1]</sup> ebbene ciò non ha alcun rilievo nel ragionamento.

[3] p. 181, 25. <Gli Stoici> dicono pure che in relazione alle qualificazioni qualitative precedenti e successive ci sono soltanto diversità <sup>[II,190,5]</sup> che riguardano accidenti esteriori, quali quelle che non cambiano un Dione presente e vivente. Infatti, Dione non diventa un altro se prima aveva delle lentiggini in vista e successivamente non le ha più; ed essi affermano che le differenze di qualificazione qualitativa tra le vicende di un cosmo e quelle di un altro sono di questo genere.

## SVF II, 625

Nemesio 'De nat. hom.' 38, P. G. XL, col. 760-762. <sup>[II,190,10]</sup> Gli Stoici affermano che i pianeti, una volta ristabiliti in lunghezza e larghezza nello stesso segno zodiacale nel quale ciascuno si trovava al principio, quando il cosmo si costituì la prima volta, in periodi di tempo prefissati operano alla conflagrazione universale e all'estinzione degli esseri. Secondo loro, il cosmo si ristabilisce daccapo identico e, poiché gli astri si comportano <sup>[II,190,15]</sup> di nuovo in modo simile, ciascuno di questi risulta poi trovarsi in un'orbita indistinguibile da quella che occupava in precedenza. Vi saranno di nuovo Socrate, Platone, e ciascun uomo con gli stessi amici e con gli stessi cittadini. E sperimenterà le stesse cose, s'imbatterà nelle stesse vicende, maneggerà gli stessi affari; e ogni città, ogni villaggio, ogni campagna sarà similmente ristabilita. Il ristabilimento dell'universo al pristino stato non avviene una volta sola ma molte, o piuttosto avviene <sup>[II,190,20]</sup> che all'infinito le cose si ristabiliscano sempre identiche, interminabilmente. E quegli dei che non soggiacciono a rovina, poiché hanno la comprensione di quest'unico ciclo periodico, grazie a ciò conoscono tutte le cose che poi avverranno nei cicli periodici futuri; giacché non accadrà nulla di estraneo agli eventi di prima, e tutti saranno simili finanche nei minimi dettagli.

## SVF II, 626

[1] Origene 'Contra Celsum' IV, 68, Vol. I, p. 338, 3 K. <sup>[II,190,25]</sup> La maggior parte degli Stoici afferma che siffatto ciclo periodico concerne non soltanto i mortali ma anche gli immortali e quelli che, secondo loro, sono dei. Infatti, dopo la conflagrazione universale, infinite volte avvenuta e che infinite volte avverrà, ci fu e ci sarà dal principio alla fine sempre lo stesso ordinamento di tutte le cose. Quando tuttavia <sup>[II,190,30]</sup> provano a curare in qualche modo le loro incongruenze, io non so come mai gli Stoici affermino che tutti gli uomini di un certo periodo saranno del tutto indistinguibili da quelli dei periodi precedenti. Non dicono che Socrate rinasce, ma che ci sarà qualcuno indistinguibile da Socrate, che sposerà una donna indistinguibile da Santippe e che sarà accusato da uomini indistinguibili da Anito e da Meleto. Io non so capire come mai <sup>[II,190,35]</sup> il cosmo sia sempre 'lo stesso' e non 'indistinguibile' da un altro, e invece gli esseri che lo occupano non siano 'gli stessi' ma siano soltanto 'indistinguibili'.

[2] V, 20, Vol. II, p. 21, 23 K. Gli Stoici affermano che la conflagrazione universale avviene secondo cicli periodici, e che poi ad una conflagrazione segue il ristabilimento del buon ordine del cosmo, buon ordine nel quale tutte le cose sono uguali a quelle dell'ordinamento precedente. <sup>[II,190,40]</sup> Quanti di loro manifestarono delle riserve su questa dottrina, hanno parlato dell'esistenza di un piccolo divario, veramente minimo, tra le cose che accadono in un ciclo periodico e quelle del ciclo precedente.

[3] Vol. II, p. 24, 10 K. ....come credono coloro che fanno riscontrare queste cose per necessità dialettiche....

SVF II, 627

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 886, 11 Diels. Questa ricerca s'acconcia di più alla palingenesi degli Stoici. <sup>[II,191,1]</sup> Infatti, poiché dicono che io rinasco identico nella palingenesi, è verosimile che essi cerchino di sapere se io sono uno di numero adesso ed allora, giacché quanto a sostanza sono lo stesso; oppure se io sono differente, per via della mia assegnazione a diverse e successive formazioni del cosmo.

SVF II, 628

Origene 'Contra Celsum' IV, 12, Vol. I, p. 282, 9 K. <sup>[II,191,5]</sup> Mosè e alcuni Profeti, essendo uomini antichissimi, non hanno preso da altri le dottrine circa la conflagrazione del cosmo; bensì sono piuttosto altri (se è d'uopo parlare con cognizione dei tempi) che riplasmarono le loro affermazioni, fraintendendole e non capendole con esattezza, ed immaginarono periodi ciclici con identità indistinguibili per qualificazioni <sup>[II,191,10]</sup> qualitative e per caratteri accidentali. Noi invece non attribuiamo a cicli periodici astrali né cataclismi né conflagrazioni.

SVF II, 629

\*Frammento di Origene in latino <sup>[II,191,15]</sup>

SVF II, 630

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 1, p. 649 Pott. Anche <Eraclito> sa della catarsi attraverso il fuoco, [...] quella che <sup>[II,191,20]</sup> gli Stoici successivamente chiamarono conflagrazione universale, e in accordo con la quale essi nutrono il giudizio che a risorgere sarà anche la peculiare qualificazione qualitativa.

SVF II, 631

\*Frammento di Girolamo in latino <sup>[II,191,25]</sup>

SVF II, 632

Plutarco 'De defectu oraculorum' p. 425f. Invero, chi avrebbe paura anche di altre affermazioni degli Stoici, quand'essi si chiedono come possano rimanere in piedi un solo Destino e una sola Prònoia e non ci siano invece molti Zeus, se esistono molteplici cosmi? In primo luogo, infatti, se è assurdo che esistano molti Zeus, lo saranno <sup>[II,191,30]</sup> senza dubbio di più affermazioni ancor più assurde di quelle, giacché nel corso di infiniti cicli periodici cosmici essi fanno esistere infiniti Soli, Lune, Apolli, Artemidi e Posidoni.

## § 11. Il cosmo è una creatura razionale

*Frammenti n. 633-645*

SVF II, 633

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 142-143. Che il cosmo <sup>[II,191,35]</sup> sia una creatura vivente, razionale, animata e cognitiva, lo affermano anche Crisippo nel primo libro 'Sulla Prònoia', Apollodoro nella 'Fisica' e Posidonio. Creatura vivente nel senso che è una sostanza animata capace di sensazioni. La creatura vivente è migliore di quella non vivente, e nulla è migliore del cosmo. Dunque il cosmo è una creatura vivente. Ed esso è animato, com'è manifesto dall'animo nostro; <sup>[II,191,40]</sup> il quale è una scintilla che di là viene.

SVF II, 634

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 138. <sup>[II,192,1]</sup> Secondo quanto affermano Crisippo nei suoi libri 'Sulla Prònoia' e Posidonio nel terzo libro 'Sugli dei', il cosmo è governato da mente e Prònoia. La mente ne

pervade ogni parte, come fa l'animo in noi; ma ne pervade di più alcune parti e meno altre. In alcune, infatti, <sup>[II,192,5]</sup> essa si fa spazio come forza di coesione: come accade per le ossa e i nervi. In altre invece si fa spazio come vera e propria mente, come accade con l'egemonico. Così il cosmo intero, che è una creatura vivente, animata e razionale, ha come egemonico l'etere [...] che essi chiamano divinità primaria, la quale si fa spazio in modo sensibilmente percepibile attraverso gli esseri presenti nell'aria, attraverso tutti quanti gli animali e i vegetali; <sup>[II,192,10]</sup> e attraverso la terra stessa come forza di coesione.

SVF II, 635

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,192,15]</sup>

SVF II, 636

[1] Filodemo 'De pietate' cp. 14 (DDG 548b, 13). <sup>[II,192,20]</sup> Scrive cose simili anche nei libri 'Sulla natura', insieme a quelle che dicemmo essere in stretta relazione alle tesi di Eraclito. Infatti, nel primo libro egli afferma che la notte è la primissima divinità. Nel terzo libro che il cosmo è uno degli esseri saggi, del quale sono concittadini dei e uomini; e che la guerra e Zeus sono la stessa cosa, <sup>[II,192,25]</sup> come dice anche Eraclito. Nel quinto libro prospetta poi interrogativamente dei ragionamenti sul fatto che il cosmo è una realtà vivente, razionale, pensante e divina.

[2] Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 246, 10 B. Poiché anche coloro che <giudicano il cosmo> perituro, ne sottoscrivono la razionalità.

SVF II, 637

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,192,30]</sup>

SVF II, 638

Ps. Galeno 'Si animal est quod ventr.' I, XIX, p. 160 K. Vediamo, dunque, se il cosmo è una creatura vivente, ossia se all'inizio nacque e poi <sup>[II,192,35]</sup> mantenne integra la sua natura. Il cosmo è un sistema formato dal cielo, dalla terra e dalle realtà naturali che stanno frammezzo ad esse, [...] dall'acqua, dalla terra ed avente come sostanza che le pervade tutte quante quello pneuma fondamentale e primitivo che i discepoli dei filosofi chiamano animo o monade [o atomo] o fuoco oppure, <sup>[II,193,1]</sup> con omonimia di genere, primo pneuma. Questi elementi esistevano anche prima di avere l'eponimo 'cosmo', ma allora erano indiscriminati e inconciliati. Come alcuni affermano, aveva nome 'materia' quella che oggi ha il nome 'cosmo', giacché esso è una realtà che opera in modo ben intonato e disciplinato e compie il proprio movimento come se avesse ritmo e buon ordine. [...] Dunque il cosmo <sup>[II,193,5]</sup> è stato acconciato intero, a partire da elementi interi; perfetto, a partire da elementi perfetti; libero dal bisogno, a partire da elementi che hanno il loro fine in sé medesimi; ed era e sarà una creatura vivente dotata di movimento. A quel tempo esso possedeva quella facoltà germinativa che ha in sé la ragione dell'universo. Poi, una volta distintosi ed avanzato fuori dal buio, mostrò la virtù propria dei suoi semi apparendo qui terra, qui acqua, ora fuoco, [e mente]; a mo' di crescita <sup>[II,193,10]</sup> e secondo la natura degli elementi distendendosi ovunque con l'aria, illuminando l'intero cosmo come avviene agli occhi ad opera del sole e della luna, e diventando guida per ogni movimento col rilucente e radioso splendore di questi. Infatti anche la mente era stata da principio commista ad esso appena nato e costituito nella sua prima natura. E così questo cosmo allora era e adesso appare il primo essere vivente, spirante e dotato di mente. <sup>[II,193,15]</sup> Come non si avrebbe l'audacia di dire che non era vivente un essere allorché era ingravidato (giacché dimostrammo che il cosmo è stato acconciato intero, a partire da elementi interi; e perfetto, a partire da elementi perfetti: come potrebbe infatti procurare di essere perfettamente compiuto se non fosse intero?) così non si direbbe non vivente un essere che sente le necessità del ventre. Al modo in cui chi lavora il bronzo o il ferro, lo scultore di statue o il costruttore di navi o qualche altro simile artigiano non sarebbero detti <sup>[II,193,20]</sup> aver procurato l'opera loro perfetta ed integra se essa fosse deficitaria di qualcosa [...] mentre l'opera che di nulla è deficitaria e che si corrisponde bene in tutte le sue parti [...] è perfetta; allo stesso modo anche il cosmo [...] non ricoprirebbe il ruolo di essere perfetto se fin da allora, quando per la prima volta condivise l'essere, non avesse preso in carico la sostanza dell'universo.

SVF II, 639

[1] VH<sup>2</sup> VIII, 27, 5. .... piuttosto si può dire che sia stato generato <sup>[II,193,25]</sup> per gli uomini o per gli animali privi di ragione....

[2] 19. ....essendo siffatto, sarà pensato non avere sensazioni immediate, giacché non ha la potenza né del fuoco né dell'aria....

[3] 19 in fine. ....da parte nostra, delle cose che avvengono per natura e delle cose proairetiche, è a portata di mano osservare che il cosmo <sup>[II,193,30]</sup> non assomiglia a nessuna di quelle proairetiche....

SVF II, 640

VH<sup>2</sup> VIII, 29. ....il cosmo né è interamente conosciuto né sfoggia gratitudine, perché è con ogni evidenza visibile che esso è inanimato....

SVF II, 641

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,193,35]</sup> <sup>[II,194,1]</sup>

SVF II, 642

Ario Didimo presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, 15, 8. Alcuni filosofi <sup>[II,194,5]</sup> di questa scuola reputarono che la terra sia l'egemonico del cosmo. Crisippo, invece, reputava che lo sia l'etere nella sua parte più pura e limpida, in quanto è quella più facilmente mobile di tutte e quella che dirige l'intero decorso del cosmo.

SVF II, 643

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,194,10]</sup>

SVF II, 644

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 139. Crisippo nel primo libro 'Sulla Prònoia' e Posidonio nel suo libro 'Sugli dei' affermano che l'egemonico del cosmo è il cielo, mentre secondo Cleante è il sole. Tuttavia Crisippo, <sup>[II,194,15]</sup> nello stesso libro, si esprime anche in modo molto differente e dice che l'egemonico del cosmo è la parte più pura dell'etere.

SVF II, 645

Plutarco 'De comm. not.' p. 1076f. Invero <essi dicono> che il cosmo è una città e che gli astri ne sono i cittadini. Se è così, allora è manifesto che ci sono anche dei membri della Tribù e degli Arconti; che il Sole è un membro del Consiglio e che Espero è un Pritano o un membro della Polizia Urbana. Io non so davvero se chi contesta affermazioni di questo genere non si dimostri così <sup>[II,194,20]</sup> più assurdo di coloro che le dichiarano parlando.

<sup>[II,195,1]</sup> Fisica III.

I corpi celesti e i fenomeni meteorologici

§ 1. Sulla terra

*Frammenti n. 646-649*

SVF II, 646

[1] Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 923e. Voi <Stoici> affermate che <sup>[II,195,5]</sup> la terra resta fissa senza bisogno di una base e di radici. È proprio così, rispose Farnace, giacché la terra occupa il posto che le è proprio e secondo natura, che è per essa quello mediano. Questo posto mediano è quello intorno al quale tutti i corpi pesanti, propendendo verso il basso, si puntellano e verso cui si portano e coaccennano da qualunque direzione. Ogni regione al di sopra della terra, pur quando accolga un corpo terrestre

scagliatovi con violenza, subito lo ripreme qui dove noi siamo; o meglio, lascia che esso sia portato in basso dalla sua propria <sup>[II,195,10]</sup> propensione naturale.

[2] p. 924d. Essi <Stoici> affermano che altri dicono cose ridicole quando situano la sede della luna, che pure è terra, in alto e non là dov'è il posto mediano. Eppure se ogni grave coaccenna verso lo stesso punto e con tutte le parti si puntella sul proprio centro, allora la terra s'approprierà del suo posto non in quanto è il centro dell'universo ma piuttosto in quanto <sup>[II,195,15]</sup> è un intero le cui parti sono pesanti. E la propensione dei gravi verso il basso sarà prova non della centralità della terra rispetto al cosmo, ma di una certa comunanza e connaturatezza, rispetto alla terra, dei gravi che si trovano ad essere spiccati da essa e che poi vi si riportano.

[3] p. 925a. Voi dunque vedete che è ridicolo affermare che la luna non è terra perché se ne sta distante dalla regione più bassa....

SVF II, 647

Aezio 'Plac.' III, 9, 3. <sup>[II,195,20]</sup> Gli Stoici affermano che la terra è una e finita.

SVF II, 648

Aezio 'Plac.' III, 10, 1. Talete, gli Stoici e i loro seguaci affermano che la terra è sferica.

SVF II, 649

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 156. Le fasce terrestri sono cinque. <sup>[II,195,25]</sup> La prima è la fascia boreale al di sopra del circolo artico, inabitata a causa del freddo. La seconda è quella temperata. La terza è quella chiamata torrida, inabitata a causa della calura. La quarta è quella temperata antipodica. La quinta è quella australe, inabitata a causa del freddo.

## § 2. Sul sole

### *Frammenti n. 650-665*

SVF II, 650

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 144. Degli astri, quelli fissi <sup>[II,195,30]</sup> ruotano insieme all'intero cielo, mentre i pianeti si muovono secondo moti loro propri. <sup>[II,196,1]</sup> Il sole compie una marcia obliqua attraverso il cerchio zodiacale; e, similmente, anche quella della luna è elicoidale. Il sole è puro e limpido fuoco [...] più grande della terra [...] di forma sferica [...] analogamente al cosmo. Il sole, dunque, è fuoco perché opera tutto ciò che opera il fuoco; <sup>[II,196,5]</sup> è più grande della terra perché essa è tutta quanta illuminata da lui; ed esso illumina anche il cielo. Anche il fatto che la terra risulti avere un'ombra di forma conica significa che il sole è più grande di lei; e a causa della sua grandezza, il sole può essere scorto da ogni parte della terra. La luna, invece, è più terrosa, in quanto è più prossima alla terra. Questi corpi infocati e gli altri astri sono nutriti. Il sole, essendo una massa infuocata cognitiva, è nutrito dal grande mare. La luna, invece, <sup>[II,196,10]</sup> capitandole di essere mischiata con dell'aria e di essere più prossima alla terra, è nutrita dalle acque potabili. Gli altri astri sono nutriti dalla terra. Secondo loro, sia gli astri che la terra sono di forma sferica, e la terra è immobile. La luna, poi, non ha luce propria, ma la prende dal sole quando è da lui illuminata. Il sole s'eclissa quando la luna si frappone tra la nostra terra e il sole, come Zenone ha mostrato in diagramma nel suo libro 'Sul cosmo'. <sup>[II,196,15]</sup> Durante questa congiunzione di astri, la luna appare infatti sorgere alta nel cielo, celare il sole e poi di nuovo scostarsene. Si può riconoscere questo fenomeno grazie all'immagine riflessa in un bacile con dell'acqua.

SVF II, 651

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 155. Nel cielo vi sono cinque circoli, il primo dei quali è il circolo artico, sempre apparente; il secondo è quello tropicale estivo; il terzo <sup>[II,196,20]</sup> è quello equinoziale; il quarto è quello tropicale invernale; il quinto è quello antartico, invisibile. Essi sono detti paralleli, in

quanto non coaccennano l'uno verso l'altro e sono inoltre iscritti attorno ad un medesimo centro. Lo zodiaco è invece obliquo in quanto passa attraverso i paralleli.

SVF II, 652

Stobeo 'Eclogae' I, p. 214, 1 W. Crisippo afferma che il sole è una massa infuocata <sup>[II,196,25]</sup> e cognitiva raccolta insieme dall'esalazione del mare e che, quanto alla figura, è di forma sferica.

SVF II, 653

Achille 'Isagoge' 14 (p. 139 Petav. Uranol.). Quanto alla figura geometrica del sole, alcuni sostengono che ha la forma di un disco; Eraclito che ha la forma di un catino. Gli Stoici, invece, dicono che ha forma sferica.

SVF II, 654

Aezio 'Plac.' II, 22, 3. <sup>[II,196,30]</sup> Gli Stoici sostengono che il sole ha forma sferica, come il cosmo e come gli astri.

SVF II, 655

Aezio 'Plac.' II, 20, 4. Gli Stoici affermano che il sole è una massa infuocata e cognitiva che origina dal mare.

SVF II, 656

'Scholia' in Dionys. Thrac. p. 121, 12 Hilgard. Inoltre, <sup>[II,196,35]</sup> bisogna che la definizione manifesti di cos'è definizione anche a coloro che non sono affatto dotti; non come fanno gli Stoici quando, definendo il sole, dicono che è 'una massa infuocata e cognitiva di acque marine'.

SVF II, 657

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,196,40]</sup>

SVF II, 658

Aezio 'Plac.' II, 23, 5. Gli Stoici sostengono che il sole percorre il suo cammino tenendo conto dell'estensione del cibo che gli è sottostante; il quale è l'oceano o la terra, della cui esalazione il sole si pasce.

SVF II, 659

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,197,1]</sup>

SVF II, 660

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino <sup>[II,197,5]</sup>

SVF II, 661

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Meteorol.' p. 72, 22 segg. Hayduck. Perciò sono ridicoli tutti quei precedenti filosofi i quali concepirono che il sole si nutra di umidità. E taluni affermano pure che il sole fa i suoi solstizi per questo motivo, giacché sempre gli stessi luoghi non possono approntargli il cibo di cui ha bisogno. Ciò è necessario <sup>[II,197,10]</sup> che avvenga nei suoi dintorni, oppure che esso perisca; infatti anche il fuoco che vediamo comunemente vive fino a che ha alimento. Soltanto la sostanza umida è cibo per il fuoco, come se l'agente che porta in su l'umidità raggiungesse finanche il sole, oppure come se la strada verso l'alto fosse tale e quale a quella di ciò che diventa fiamma. Prendendo in considerazione la verosimiglianza del paragone con la fiamma, essi dunque concepirono così anche nei riguardi del sole.

[II,197,15]

SVF II, 662

‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 276. <Esiodo> chiama ‘Steno ed Euriale’ il potente e amplissimo pelago, e Medusa la sostanza <umida> più fine. Chiama Perseo il sole, che trascina a sé l’umidezza come se la mozzasse, per via del suo oltremodo eccitarsi ossia impellervi. Ed afferma che <sup>[II,197,20]</sup> il sole, muovendosi nel suo celeste decorso non fa sparire, ossia non attinge a sé Steno ed Euriale, cioè il potente e amplissimo pelago marino; ma fa sparire, in quanto mortale, Medusa; cioè attinge per sé, col suo movimento, la sostanza più regale e più fine. Pegaso prende infatti l’aire dalla sua testa, e mentre il sole attinge per sé la parte <sup>[II,197,25]</sup> capitale e vaporosa dell’aria, accade che la parte più pesante portata in alto formi una fonte e si spanda verso il basso.

SVF II, 663

Plutarco ‘De Iside et Osiride’ p. 367e. Gli Stoici affermano che il sole s’accende e si nutre dal mare, mentre le acque sorgive e palustri mandano verso l’alto alla luna una dolce e molle <sup>[II,197,30]</sup> esalazione.

SVF II, 664

Filone Alessandrino ‘De confus. ling.’ 156, II, p. 259 Wendl. In secondo luogo perché l’etere, sacro fuoco, è fiamma inestinguibile; com’è manifesto anche dal suo nome che viene dal verbo ‘*âtthein*’, il quale, alla lettera, significa ‘ardere’. Testimone di ciò è una porzione della pira celeste, il sole, il quale, pur distando così tanto dalla terra, manda i suoi raggi fin nei recessi di essa; <sup>[II,197,35]</sup> e qui accalora e là abbrucia e la terra e l’aria che da essa si distende fino alla sfera del cielo e che è per natura fredda. Infatti, tutti i corpi che si trovano a grande distanza dal suo decorso o che gli si sono disposti trasversalmente, li accalora soltanto; mentre appicca con violenza il fuoco a quelli che ha vicino o a quelli su cui cade in linea retta.

SVF II, 665

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1084c. Non siano dunque malcontenti <sup>[II,197,40]</sup> d’essere condotti a queste conclusioni da un ragionamento passo passo; memori che Crisippo, nel primo libro delle ‘Ricerche fisiche’ così s’appressa alle sue: “Non è che la notte è corpo, mentre invece la sera, l’alba e la mezzanotte non sono corpi. Né è corpo il giorno e invece non sono corpi il primo, il dieci, <sup>[II,198,1]</sup> il quindici e il trenta del mese. Il mese è corpo, e lo sono anche l’estate, l’autunno e l’anno”.

### § 3. Sulla luna *Frammenti n. 666-680*

SVF II, 666

Aezio ‘Plac.’ II, 26, 1. <sup>[II,198,5]</sup> Gli Stoici dichiarano che la luna, come anche il sole, è più grande della terra.

SVF II, 667

Aezio ‘Plac.’ II, 27, 1. Gli Stoici sostengono che la luna, come il sole, è di forma sferica; e che essa assume molte fattezze diverse: luna piena, mezzaluna, luna crescente o calante e luna falciforme.

SVF II, 668

Plutarco ‘De facie in orbe lunae’ p. 928c. <sup>[II,198,10]</sup> Gli Stoici dicono che la componente fulgida e fine dell’etere, per la sua radezza è diventata cielo; quella infittita e raccolta in sé è diventata astri, e che di questi il più indolente e torbido è la luna.

SVF II, 669

Aezio ‘Plac.’ II, 30, 5. Gli Stoici sostengono che per il fatto di essere commista <sup>[II,198,15]</sup> con dell’aria, la sostanza della luna non è intatta ma composta.

SVF II, 670

Aezio 'Plac.' II, 28, 3. Secondo gli Stoici quella della luna è fioca giacché è luce color aria.

SVF II, 671

Aezio 'Plac.' II, 25, 5. Posidonio e la maggior parte degli Stoici sostengono che la luna è un misto di fuoco e d'aria.

SVF II, 672

Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 933f. <sup>[II,198,20]</sup> Farnace disse che questo in special modo mostra che la luna è un astro, ossia fuoco: il fatto che essa non sia completamente invisibile nel corso delle sue eclissi, ma lasci trasparire un certo colore superficiale rosso brace incupito, colore che è quello suo proprio.

SVF II, 673

[1] Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 921f. Ma perché <sup>[II,198,25]</sup> non si reputi - disse - che sorvolando sull'opinione Stoica senza neppure rivolgerle una parola, noi s'intenda così coprire accuratamente di fango Farnace; di tu qualcosa a quest'uomo, il quale ipotizza che la luna sia in tutto e per tutto un miscuglio d'aria e fuoco molle, ed è inoltre dell'avviso che la sua figura sia dovuta al palesamento dell'aria che l'annerisce qua e là, come un'increspatura che corre sotto la superficie del mare in bonaccia.

[2] p. 922a. <sup>[II,198,30]</sup> <Gli Stoici> l'invocano del pari come Artemide e come Atena, e al contempo ne fanno una commistura e un impasto d'aria tetra e fuoco color rosso brace, che non ha come propri né avvampamento né raggi di luce, ma è un corpo difficile a distinguersi, sempre affumicato e abbrustolito come quei fulmini che i poeti designano fuliginosi e privi di splendore.

[3] p. 922c. <sup>[II,198,35]</sup> <Gli Stoici> oppongono delle difficoltà alla tesi di Empedocle, il quale fa della luna una gelata granulare d'aria inclusa entro una sfera di fuoco. Essi, invece, affermano che la luna è una sfera di fuoco che include qua e là - ma senza avere in sé fratture, profondità o concavità, come invece lasciano intendere coloro che ne fanno un corpo composto di terra - dei brandelli d'aria in superficie, cioè aria <sup>[II,198,40]</sup> giacente sopra la sua convessità.

SVF II, 674

Filone Alessandrino 'De somniis' I, 145, III, p. 236 Wendl. <sup>[II,199,1]</sup> Si dice pertanto che la luna non sia un condensato di puro e schietto etere, com'è invece ciascun altro astro; bensì una mescolanza di sostanza eterea e aeriforme. Ciò che in essa si palesa nero, e che alcuni chiamano 'faccia', non è altro che l'aria commistavi: aria <sup>[II,199,5]</sup> che è per natura nera e si estende fino al cielo.

SVF II, 675

Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 9336b. Soprattutto una cosa sembra contestare la cosiddetta riflessione della luce da parte della luna, ossia il fatto che chi si trova in presenza di raggi di luce riflessa può vedere non soltanto il corpo illuminato ma anche quello che illumina. Infatti, qualora un raggio di luce sia riflesso dalla superficie dell'acqua contro un muro e s'instauri visibilità <sup>[II,199,10]</sup> nel luogo illuminato dalla riflessione, uno vede dall'alto tre elementi: il raggio di luce riflesso, l'acqua che riflette e il sole stesso dal quale la luce è stata riflessa cadendo sull'acqua. Se questi fenomeni sono del tutto apparenti ed ammessi, <gli Stoici> intimano allora a quanti sono del parere che la terra sia illuminata per riflessione dalla luna, di dimostrare che di notte il sole è ben visibile <sup>[II,199,15]</sup> dalla luna, come è ben visibile dall'acqua di giorno, quando la sua luce è da essa riflessa. Se il sole non è visibile di notte dalla luna, essi credono che l'illuminazione avvenga in un altro modo e non per riflessione. E se è così, allora la luna non è terra.

SVF II, 676

Aezio 'Plac.' II, 29, 6. <sup>[II,199,20]</sup> Talete, Anassagora, Platone e gli Stoici sostengono, in accordo con i matematici, che la luna fa i suoi oscuramenti mensili quando entra in congiunzione col sole e ne è abbagliata; e che fa le sue eclissi quando cade entro il cono d'ombra della terra, giacché la terra viene allora a trovarsi frammezzo ad entrambi gli astri e scherma la visione della luna.

SVF II, 677

[1] Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 940c. <sup>[II,199,25]</sup> Essi affermano infatti che proprio la luna, come il sole, è un essere vivente fatto di fuoco, grande più volte la terra, nutrito dall'umidità proveniente dalla terra; ed inoltre che gli astri sono infiniti di numero. Così fatue e frugali del necessario essi concepiscono le creature che il cielo porta in sé!

[2] Stobeo 'Eclogae' I, p. 219, 24 W. <sup>[II,199,30]</sup> Crisippo sostiene che la luna è, dopo il sole, una massa infuocata e cognitiva raccolta insieme dall'esalazione delle acque potabili e che perciò da queste è nutrita. Essa è di forma sferica. Si chiama mese il ciclo periodico del suo percorso. Il mese è, egli dice, il periodo in cui la luna si mostra a noi, oppure il tempo in cui la luna ha una sua parte che si mostra a noi.

SVF II, 678

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 221, 23 W. <sup>[II,199,35]</sup> Crisippo sostiene che la luna s'eclissa quando la terra le si mette davanti ed essa cade nell'ombra terrestre.

[2] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 146. La luna s'eclissa quando cade nel cono d'ombra della terra. Laonde essa s'eclissa soltanto nel corso dei pleniluni, anche se si trova <sup>[II,199,40]</sup> ogni mese diametralmente opposta al sole. Infatti, muovendosi verso il sole obliquamente, si discosta da esso per latitudine o più verso nord o più verso sud. Tuttavia, quando la latitudine della luna diventa conforme a quella del sole nello zodiaco ed essa si trova diametralmente opposta al sole, allora si ha l'eclisse. La sua latitudine diventa conforme a quella dello zodiaco quando essa si trova nella costellazione del Cancro, dello Scorpione, dell'Ariete e del Toro.

SVF II, 679

Plutarco 'De facie in orbe lunae' p. 940a. <sup>[II,200,1]</sup> ....citando le maree dell'oceano, come dicono gli Stoici, e lo slargamento degli stretti, le cui acque sono espanse ed accresciute dall'azione della luna che s'alimenta della loro umidità.

SVF II, 680

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,200,5]</sup>

<sup>[II,200,10]</sup> § 4. Sugli astri  
*Frammenti n. 681-692*

SVF II, 681

Aezio 'Plac.' II, 14, 1. Gli Stoici sostengono che gli astri sono sferici, come pure lo sono il cosmo, il sole e la luna.

SVF II, 682

[1] Achille 'Isagoge' 11 (p. 133 Petav. Uranol.). Gli Stoici <sup>[II,200,15]</sup> sostengono che gli astri sono costituiti di fuoco: un fuoco divino, sempiterno e non simile al nostro; giacché il nostro è perituro, non è tutto luce.

[2] 12. Sulla forma geometrica degli astri. Cleante afferma che essi hanno forma conica. Secondo alcuni essi assomigliano a petali di fuoco senza spessore, e che sono come delle scritte. Gli Stoici dicono che essi hanno forma sferica, <sup>[II,200,20]</sup> come il sole e il cielo che li include.

SVF II, 683

Stobeo 'Eclogae' I, p. 206, 25 W. Di Crisippo. Nel suo libro 'Sulle Scienze fisiche', Crisippo afferma che il sorgere di un astro è il suo levarsi al di sopra della terra e il tramonto il suo occultamento sotto terra. Il sorgere e il tramontare delle costellazioni avviene in modo alterno. <sup>[II,200,25]</sup> La levata di una costellazione corrisponde al sorgere del sole, e il suo tramonto corrisponde al tramonto del sole. Si può, infatti, parlare del tramonto di un astro in modo duplice: in un primo senso riferendo il suo tramonto al suo

sorgere, e in un secondo senso riferendosi alla levata della sua costellazione. La levata della costellazione di Orione è il sorgere di Sirio insieme al sole, e il tramonto della costellazione di Orione è l'occultamento di Sirio insieme al sole. Il discorso è lo stesso a proposito della costellazione delle Pleiadi. <sup>[II,200,30]</sup>

SVF II, 684

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,200,35]</sup>

SVF II, 685

Origene 'Contra Celsum' V, 10, Vol. II, p. 11, 13 K. ....se anche gli astri nel cielo sono creature viventi dotate di ragione e virtù.

SVF II, 686

Achille 'Isagoge' 13 (p. 134 Petav. Uranol.). Per dimostrare che gli astri sono esseri viventi, gli Stoici si servono di questi argomenti. Tutti i corpi presenti nel cielo sono corpi ignei, <sup>[II,200,40]</sup> i quali si muovono di movimento naturale, di lunga durata e circolare. Essi, pertanto, sono <sup>[II,201,1]</sup> capaci di determinazione. Ma se sono capaci di determinazione, sono anche esseri viventi. Hanno anche movimenti vari, e questo s'accompagna al fatto di essere dei viventi. Inoltre, tutti gli elementi hanno in sé esseri viventi; e sarebbe assurdo che il migliore di tutti gli elementi fosse, per parte sua, privo di esseri viventi.

SVF II, 687

Achille 'Isagoge' 13 (p. 133 Petav. Uranol.). Che gli astri <sup>[II,201,5]</sup> siano esseri viventi, non lo reputano né Anassagora, né Democrito, né Epicuro nella sua 'Epitome a Erodoto'. Reputano invece che essi lo siano: Platone nel 'Timeo'; Aristotele nel secondo libro 'Sul cielo', e Crisippo nel suo libro 'Sugli dei e la Prònoia'. Gli Epicurei affermano che non sono animali quelli dello Zodiaco, poiché gli animali consistono di corpi, ma gli Stoici la pensano all'opposto.

SVF II, 688

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,201,10]</sup>

SVF II, 689

Aezio 'Plac.' II, 15, 2. <sup>[II,201,15]</sup> (Sul posizionamento degli astri). ....altri Stoici dicono che certi astri, per altezza e profondità, sono più vicini a noi di altri.

SVF II, 690

Aezio 'Plac.' II, 17, 4. Eraclito e gli Stoici sostengono che gli astri sono nutriti dall'esalazione proveniente dalla terra.

SVF II, 691

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,201,20]</sup>

SVF II, 692

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 152. L'arcobaleno è formato da raggi di luce che sono stati riflessi da nuvole umide. [...] Le comete, gli astri barbati, le meteore sono fuochi consistenti d'aria spessa e densa portata in alto fino alla regione dell'etere. La stella cadente è l'avvampamento d'un fuoco concentrato e in rapido movimento nell'aria, <sup>[II,201,25]</sup> palesanteci una rappresentazione di lunghezza.

SVF II, 693

[1] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 151. Dei fenomeni che avvengono nell'aria, essi affermano che l'inverno è dovuto al fatto che l'aria sopra la terra diventa gelida a causa del movimento di recessione del sole. La primavera è la buona temperie dell'aria dovuta alla marcia del sole verso di noi. L'estate è l'aria <sup>[II,201,30]</sup> al di sopra della terra fortemente riscaldata in seguito alla marcia del sole verso settentrione. L'autunno coincide col percorso di ritorno del sole da noi.

[2] Stobeo 'Eclogae' I, p. 106, 24 W. Di Crisippo. La primavera è una stagione dell'anno mescolata dell'inverno che si conclude e dell'estate che inizia; oppure la stagione che viene dopo l'inverno e prima dell'estate. L'estate è la stagione <sup>[II,201,35]</sup> dell'anno più arroventata dal sole. L'autunno è la stagione dell'anno che viene dopo l'estate e prima dell'inverno, ed è anch'esso una mescolanza dei due. L'inverno è la stagione dell'anno più gelida; oppure quella in cui l'aria intorno alla terra è gelida. Ogni anno avvengono due equinozi e due solstizi. <sup>[II,202,1]</sup> Gli equinozi sono quelli in cui la notte e il giorno sono di pari durata; e, di questi, uno avviene in primavera e l'altro in autunno. I solstizi, invece, cadono uno d'estate e uno d'inverno.

SVF II, 694

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,202,5]</sup>

SVF II, 695

Filone Alessandrino 'De animal. sacr.' Vol. II, p. 243 Mang. <Egli parla> in seguito <sup>[II,202,10]</sup> dell'aria e delle sue trasformazioni. Inverno ed estate, primavera ed autunno, stagioni annuali e giovevolissime alla vita, sono affezioni dell'aria rivolta alla salvezza delle creature sublunari.

SVF II, 696

Aezio 'Plac.' III, 8, 1. Empedocle e gli Stoici ritengono che l'inverno viene quando è preminente l'aria, la quale s'infittisce ed è spinta con violenza più verso l'alto. <sup>[II,202,15]</sup> L'estate viene, invece, quando è preminente il fuoco, il quale è spinto con violenza più verso il basso.

#### § 6. Sulla meteorologia *Frammenti n. 697-707*

SVF II, 697

Aezio 'Plac.' III, 7, 2. Gli Stoici sostengono che ogni spirar di vento è un flusso d'aria, il quale prende nomi diversi a seconda della diversità dei luoghi dai quali proviene. Per esempio, si chiama 'zefiro' quello che proviene dalla regione del tenebroso tramonto; si chiama 'levante' quello che proviene dalla regione ove sorge il sole; <sup>[II,202,20]</sup> si chiama 'borea' quello che proviene dalla regione delle Orse; si chiama 'libeccio' quello che proviene dalla regione meridionale.

SVF II, 698

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 152. <I venti sono flussi d'aria, i quali prendono nomi diversi> a seconda del luogo da cui spirano. Causativo della loro genesi è il sole, il quale fa evaporare <sup>[II,202,25]</sup> le nuvole.

SVF II, 699

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,202,30]</sup>

SVF II, 700

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 148. 'Cotto, Briareo e Gige' [...] così sono chiamati questi venti portati dalle nubi, che sono tutti travolgenti. Per questo motivo, nel mito sono anche chiamati 'centimani', dato il loro impulso alla battaglia. <sup>[II,202,35]</sup> Cotta, Briareo e Gige sono anche i tre tempi atmosferici

stagionale. Cotta è l'orgia della calura, ossia l'estate. Briareo è la primavera, per via del rigoglioso fiorire e crescere dei vegetali. Gige è il tempo invernale. Egli li chiama anche 'centimani', per via del loro possedere molte attività.

SVF II, 701

Stobeo 'Eclogae' I, p. 245, 23 W. Di Crisippo. Crisippo soleva affermare <sup>[II,202,40]</sup> che la nebbia è una nuvola molto espansa, oppure aria spessa e densa. La rugiada <sup>[II,203,1]</sup> è umidità portata in basso dalla nebbia. La pioggia è profusione d'acqua dalle nuvole. L'acquazzone è profusione d'acqua impetuosa e abbondante dalle nuvole. La grandine è una gragnola di pioggia congelata. La neve è una nuvola congelata o il congelamento di una nuvola. Il ghiaccio è acqua congelata sulla terra. La brina è rugiada congelata. <sup>[II,203,5]</sup>

SVF II, 702

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 153. La pioggia è la trasformazione in acqua d'una nuvola, qualora l'umidità che dalla terra o dal mare è stata portata in alto non abbia subito concozione da parte del sole. Quando questa umidità diventa gelida, viene chiamata brina. La grandine è una nuvola congelata trasformata in gragnola dal vento. La neve è umidità che precipita da una nuvola <sup>[II,203,10]</sup> congelata.

SVF II, 703

Stobeo 'Eclogae' I, p. 233, 9 W. Crisippo afferma che il lampo è l'avvampamento di nubi che sfregano tra di loro o sono squarciate dal vento. Il tuono è il rumore prodotto da questi eventi. Nell'aria, il lampo e il tuono avvengono contemporaneamente, ma noi percepiamo per primo il lampo perché la nostra vista è più acuta del nostro udito. <sup>[II,203,15]</sup> Qualora la furia del vento sia più veemente ed ignea, ne risulta il fulmine. Qualora il vento fuoriesca dalle nubi fitto e meno infuocato, si ha il baleno. Qualora il vento sia ancor meno infuocato, si ha il turbine.

SVF II, 704

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 153. <sup>[II,203,20]</sup> Il lampo è l'avvampamento di nubi che sfregano tra di loro o sono squarciate dal vento, come dice Zenone nel suo libro 'Sul cosmo'. Il tuono è il rumore prodotto dal loro sfregamento e dal loro squarciamento. Il fulmine è l'avvampamento veemente prodotto da nubi che sfregano tra di loro e sono squarciate <dal vento>, e che cade con grande violenza sulla terra. Per alcuni è la chiusura a pugno d'aria ignea che si porta in basso con violenza. Il tifone è <sup>[II,203,25]</sup> un fulmine di grandi dimensioni, violento e turbinoso; oppure vento fumoso d'una nuvola squarciata. Il baleno è una nuvola lacerata da fuoco misto a vento.

SVF II, 705

Aezio 'Plac.' III, 3, 12. Gli Stoici affermano che il tuono è una violenta collisione di nuvole, il lampo un avvampamento per sfregamento delle stesse, il fulmine un bagliore più veemente, il baleno un bagliore più fievole.

SVF II, 706

Giovanni Lido 'De ostentis' 7, pag. 12 Wach. <sup>[II,203,30]</sup> Sicché v'è molta comunanza tra i segni celesti e quelli terrestri, pur se agli Stoici così non paia.

SVF II, 707

Aezio 'Plac.' III, 15, 2. Gli Stoici affermano: il terremoto è dovuto all'umidità presente nella terra che se ne separa e fuoriesce verso l'aria.

<sup>[II,204,1]</sup> Fisica IV.

Gli animali e i vegetali

§ 1. Sui vegetali  
Frammenti n. 708-713

SVF II, 708

Aezio 'Plac.' V, 26, 3. Gli Stoici e gli Epicurei sostengono che i vegetali non sono esseri animati. Alcuni animali <sup>[II,204,5]</sup> sono dotati di un animo impulsivo e concupiscente, alcuni anche di un animo razionale. I vegetali, invece, si muovono come in modo automatico, non grazie ad un animo.

SVF II, 709

Temistio 'Paraphr. in Aristot. De anima' II, 2, p. 83 Sp. Quando dice che i vegetali sono esseri animati senza essere però animali, Aristotele sta in posizione intermedia tra Platone e gli Stoici. Infatti, per Platone i vegetali sono entrambe le cose; mentre per gli Stoici non sono nessuna delle due.  
<sup>[II,204,10]</sup>

SVF II, 710

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' VI, p. 509 M. Gli Stoici non denominano assolutamente 'animo' quello che governa i vegetali, bensì 'facoltà vegetativa'.

SVF II, 711

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 118, 12 Bruns. Noi mostreremo che quello vegetativo è 'animo', ossia che ha le parti e le facoltà d'un animo; le cui porzioni sono la facoltà nutritiva, quella accrescitiva <sup>[II,204,15]</sup> e quella generativa; e che non si tratta, come alcuni affermano, di 'facoltà vegetativa'.

SVF II, 712

Galeno 'De foetuum formatione' 3, IV, p. 665 K. In primo luogo è d'uopo avere analizzato qualcosa circa la generazione dei vegetali. Infatti, tra le conoscenze necessarie a questo scopo, una è quella di sapere di quali e quante <sup>[II,204,20]</sup> cose abbia bisogno il feto finché è governato da un solo animo, come avviene nei vegetali. Quando ciò non sia da considerare come l'obiettivo della nostra indagine, noi chiamiamo quest'animo 'facoltà vegetativa', che è un termine comune valido per ogni sostanza, e che nelle loro precise analisi i seguaci di Crisippo custodirono in uso...

SVF II, 713

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 43, I, p. 13, 21 Wendl. <sup>[II,204,25]</sup> I frutti non erano soltanto cibo per gli animali ma anche strumenti preparatori per la continua generazione di vegetali a loro simili, giacché essi includono in sé le sostanze seminali nelle quali giacciono, non manifesti e invisibili, le ragioni genetiche dell'individuo intero, e che diventano manifeste e visibili in cicli periodici di tempo.

<sup>[II,205,1]</sup> § 2. Sugli animali bruti  
Frammenti n. 714-737

SVF II, 714

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 487 Pott. Degli esseri capaci di movimento, alcuni si muovono per un impulso o per una rappresentazione, come fanno gli animali; altri per semplice trasposizione di luogo, come avviene agli esseri inanimati. Essi affermano però che, tra gli esseri inanimati, i vegetali si muovono di moto traslatorio nel corso del loro accrescimento, <sup>[II,205,5]</sup> ammesso che si convenga con loro che i vegetali sono esseri inanimati. Pertanto, le pietre sono dotate di forza di coesione e i vegetali della facoltà vegetativa. Oltre a queste due, gli animali bruti partecipano a loro volta di impulso e di rappresentazione; mentre la facoltà logica è peculiare dell'anima umana, in quanto l'uomo è tenuto a non impellere al modo degli animali bruti, ma a distinguere le rappresentazioni e a non lasciarsi portare fuori strada da esse.

## SVF II, 715

Galeno 'In Hippocr. Epidem.' V, 6, XVII B, p. 250 K. <sup>[II,205,10]</sup> È usanza degli Stoici denominare 'facoltà vegetativa' la natura dalla quale sono governati i vegetali, e 'animo' quella dalla quale sono governati gli animali. Essi pongono quale sostanza di entrambi lo pneuma che è loro connaturato e credono che differiscano una dall'altro per qualità. Infatti, secondo loro lo pneuma dell'animo è più secco, mentre quello della facoltà vegetativa è più umido; e ritengono che entrambi, <sup>[II,205,15]</sup> per perdurare, abbiano bisogno non soltanto di cibo ma anche di aria.

## SVF II, 716

[1] Ps. Galeno 'Introd. med.' 9, Vol. XIV, pag. 697 K. Secondo gli antichi filosofi gli pneumi sono due: lo pneuma 'animato' e lo pneuma 'vegetativo'. Gli Stoici introducono anche un terzo pneuma: quello 'coesivo'; che essi chiamano forza di coesione

[2] p. 726. Lo pneuma connaturato è di due specie: pneuma 'vegetativo' <sup>[II,205,20]</sup> e pneuma 'animato'. Vi sono poi alcuni che introducono anche un terzo pneuma: lo pneuma 'coesivo'. È coesivo lo pneuma che tiene insieme le pietre; vegetativo quello che fa nutrire gli animali e i vegetali; animato quello che, negli esseri animati, fa gli animali capaci di sensazioni e di muoversi di qualunque movimento.

## SVF II, 717

Proclo 'In Platonis Parmen.' Vol. V, p. 135 Cousin. Affinché le entità che <sup>[II,205,25]</sup> partecipano di una forma ideale permangano tali e mai vengano meno, c'è bisogno di un'altra causa che non è in quelle entità o in esse si muove, ma che è fondata su se stessa, immobile a fronte di ciò che si muove; e che a causa della sua propria salda stabilità è in grado di procacciare anche alle entità soggette al movimento quella partecipazione che mai viene meno alla forma ideale. Mentre tutti i filosofi hanno di mira questa causa, alcuni, come gli Stoici, credendo che le ragioni seminali <sup>[II,205,30]</sup> siano questa causa, hanno fatto di esse delle realtà imperiture. Altri, invece....

## SVF II, 718

Galeno 'Adv. Iulianum' 5, Vol. XVIII A, p. 266 K. Ogni vegetale è governato dalla facoltà vegetativa, mentre ogni animale è governato dalla facoltà vegetativa e insieme anche dall'animo. Se dunque noi tutti uomini diamo il nome di 'facoltà vegetativa' alla causa del nutrirsi, del crescere e di funzioni siffatte, diamo invece il nome di 'animo' alla causa della sensazione <sup>[II,205,35]</sup> e del movimento che da essa origina.

## SVF II, 719

Filone Alessandrino 'De fuga et invent.' 112, III, p. 133 Wendl. Il Verbo di Colui che è essendo infatti - com'è stato detto - il legaccio di tutte le cose, rende coese tutte le parti, le rinserra e impedisce loro di dissolversi e di essere avulse. L'animo particolare poi, per quanto ha avuto in sorte una porzione di questa facoltà, <sup>[II,205,40]</sup> non permette che le parti del corpo siano rescisse o mozzate contro natura, ma per quanto dipende da lui le guida tutte integre alla reciproca e indissolubile armonia e unione....

## SVF II, 720

Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' I, p. 375, 20 W. Secondo gli Stoici, poi, siffatte attività di vita si scompartiscono in altre sempre più imperfette; <sup>[II,206,1]</sup> sicché le attività deteriori rispetto alle precedenti, quanto più avanti procedono in direzione dell'irrazionalità tanto più si portano sul terreno dell'imperfezione.

## SVF II, 721

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 6, p. 850 Pott. Gli animali terricoli e i volatili si nutrono respirando la stessa aria che dà cibo alle nostre anime, poiché possiedono un'anima che ha congenericità con l'aria. <sup>[II,206,5]</sup> Essi affermano che i pesci, invece, non respirano quest'aria ma quella che è stata frammi-schiata all'acqua, come anche agli altri elementi, subito dopo la genesi. Il che è anche una dimostrazione della sua permanenza materiale.

## SVF II, 722

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 66, I, p. 21 Wendl. Perciò, i primi <sup>[II,206,10]</sup> esseri animati che generò furono i pesci, i quali partecipano della sostanza somatica più che di quella animata e sono, in un certo qual modo, esseri viventi e non viventi, inanimati dotati di movimento; disseminando in essi una sorta d'animo al solo scopo di far perdurare i loro corpi, come si dice del sale per le carni, affinché non si avarino facilmente.

## SVF II, 723

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,206,15]</sup>

## SVF II, 724

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038b. Nel primo libro 'Sulla giustizia', <Crisippo> afferma che anche le belve sono state imparentate in modo appropriato <sup>[II,206,20]</sup> e ben regolato ai bisogni della loro progenie; eccetto che nel caso dei pesci, giacché i loro avannotti si nutrono da soli. [...] Infatti, l'appropriazione sembra essere la sensazione di ciò ch'è appropriato e la sua presa d'atto.

## SVF II, 725

Origene 'Contra Celsum' IV, 87, Vol. I, p. 357, 25 K. Sia pure concesso che gli animali conoscano anche altri antidoti. Che importanza ha ciò <sup>[II,206,25]</sup> per convalidare la tesi che non sia la natura bensì la ragione quella che permette loro di trovare questi rimedi? Giacché se fosse la ragione quella che li trova, non avverrebbe che esclusivamente quest'unico rimedio sia stato scoperto tra i serpenti, e invece ce ne sarebbero anche un secondo e un terzo; e qualche altro rimedio sarebbe stato trovato nel caso dell'aquila e così pure tra gli altri animali: anzi tali rimedi sarebbero tanto numerosi quanti ne sono stati trovati tra gli uomini. Ora, poiché la natura di ciascun animale è volta esclusivamente alla scoperta di certi soccorsi, è sotto gli occhi di tutti che in essi non ci sono <sup>[II,206,30]</sup> né sapienza né ragione, ma una qualche dote naturale strutturata dal Logos per la scoperta di questi rimedi in vista della salvezza degli animali.

## SVF II, 726

\*Frammenti di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,206,35] [II,206,40] [II,207,1] [II,207,5] [II,207,10]</sup>

## SVF II, 727

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 270. <sup>[II,207,15]</sup> E tuttavia che diremo a proposito degli uomini, quando alcuni Stoici hanno fatto parte dell'intellezione del segno anche agli animali bruti? Infatti il cane, quando bracca una belva, prende segno della sua presenza dall'orma che essa lascia; [...] e il cavallo, quando sente il pungolo dello sperone o lo schioccare minaccioso della frusta, s'impenna [...] e si lancia nella corsa.

## SVF II, 728

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,207,20] [II,207,25] [II,207,30]</sup>

## SVF II, 729

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,207,35]</sup>

## SVF II, 729a

Ateneo 'Deipnosoph.' III, p. 89d. <sup>[II,207,40]</sup> Crisippo di Soli nel quinto libro 'Sul bello e sul piacere fisico' afferma: "La pinna e il pinnotèro cooperano fra di loro, e non possono restare ciascuno per conto proprio. La pinna è un'ostrica e il pinnotèro è un piccolo granchio. La pinna, una volta aperte le valve, se ne sta quieta <sup>[II,208,1]</sup> ed ha cura che i pesciolini le si avvicinino da presso. Il pinnotèro le sta accanto e, quando qualcosa entra tra le valve, le dà un morso per segnale. Al che la pinna, sentendosi morsa, chiude le valve. E così i due divorano in comune quel che è rimasto preso dentro la conchiglia.

## SVF II, 729b

Plutarco “De sollertia animalium” p.980a. <sup>[II,208,5]</sup> Ma bisogna piuttosto passare all’esame dei casi di comunanza a due e di simbiosi tra gli animali. Tra questi, il pinnotèro è l’animale sul quale Crisippo ha speso il massimo d’inchiostro e quello che ha il primo posto in ogni suo libro di Fisica e di Etica. Crisippo, infatti, non ha investigato il caso dello spongotèro, altrimenti non ometterebbe di parlarne. Com’egli afferma, il pinnotèro <sup>[II,208,10]</sup> è un animale del genere dei granchi il quale sta con la pinna, e ne custodisce la porta ponendosi davanti alla conca. Lascia così che essa sia aperta e ben spalancata, fino a che non vi entri dentro qualcuno dei pesciolini che sono una facile preda. Allora il pinnotèro morde la carne della pinna e vi si intrufola dentro. La pinna chiude quindi la conca ed essi divorano in comune la preda intrappolata.

## SVF II, 730

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,208,15]</sup> <sup>[II,208,20]</sup> <sup>[II,208,25]</sup> <sup>[II,208,30]</sup>

## SVF II, 731

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,208,35]</sup> <sup>[II,208,40]</sup>

## SVF II, 732

\*Frammenti di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,208,45]</sup> <sup>[II,209,1]</sup> <sup>[II,209,5]</sup> <sup>[II,209,10]</sup> <sup>[II,209,15]</sup> <sup>[II,209,20]</sup>

## SVF II, 733

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,209,25]</sup> <sup>[II,209,30]</sup> <sup>[II,209,35]</sup>

## SVF II, 734

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,209,40]</sup> <sup>[II,209,45]</sup> <sup>[II,210,1]</sup>

## SVF II, 735

[1] Alessandro d’Afrodisia ‘De mixtione’ p. 233, 14 Bruns. Per strutturare l’argomentazione che un corpo si fa spazio attraverso un altro corpo, essi utilizzano anche l’esempio dell’accrescimento degli animali attraverso il cibo <sup>[II,210,5]</sup> [...] giacché l’accrescimento avviene a seguito dell’aggiunta del cibo. Sicché, se gli esseri che s’accrescono s’accrescono dappertutto, il cibo si congloberebbe dappertutto al corpo preesistente; e non è possibile che il cibo sia conglobato dappertutto se esso non è portato attraverso tutto il corpo e verso tutto il corpo. Ma se il cibo è portato attraverso tutto il corpo, poiché il cibo è corpo, è necessario reputare che un corpo si faccia spazio attraverso un altro corpo, se è appunto unicamente in questo <sup>[II,210,10]</sup> modo che l’aggiunta del cibo raggiunge ogni parte del corpo nutrito. [...] Poiché dunque la nutrizione e l’accrescimento non avvengono in questo modo (giacché nulla di impossibile accade), lasciami esporre l’opinione di Aristotele circa nutrizione e accrescimento.

[2] p. 234, 23. Se si dicesse che la crescita avviene per addizione di materiale corporeo, <sup>[II,210,15]</sup> ci sarà un corpo che si fa spazio attraverso un altro corpo e che diventa quel corpo, dato che esso appunto cresce in proporzione all’aggiunta che acquisisce; e dunque ciò che cresce cresce in ogni sua parte, sicché esso prenderà l’aggiunta per tutto se stesso. Ma se, essendo corpo, esso prende l’aggiunta per tutto se stesso, bisognerà che ciò che gli è addizionato - e questo è il cibo - si faccia spazio attraverso di lui tutto per produrne la crescita. <sup>[II,210,20]</sup> Se poi uno dice che il transito del cibo avviene attraverso alcuni vuoti, costui necessariamente deve dire che tutto il corpo che viene nutrito contiene del vuoto, in quanto il passaggio del cibo avviene attraverso questo vuoto; e il passaggio del cibo avviene attraverso tutte le sue parti, se appunto il corpo s’accresce in tutte le sue parti.

## SVF II, 736

[1] Galeno ‘De symptom. causis’ III, 4, Vol. VII, p. 227 K. Quanti <sup>[II,210,25]</sup> non convengono nel ritenere che i corpi nutriti cambino ad opera del cibo (giacché ‘cibo’ è il nome di ciò che è digerito e non di ciò

che digerisce) nulla possono dire di sano circa le trasformazioni legate alla crescita nel caso degli animali e ancor meno circa quelle dei vegetali...

[2] p. 228. Quanti sono dell'avviso che cibo sia il nome di ciò che è digerito, <sup>[II,210,30]</sup> cambiato e trasformato.... [...] Quella di assimilare il cibo è l'opera attiva di chi è nutrito; mentre il ruolo passivo del cibo è quello di essere assimilato e trasformato.

SVF II, 737

\*Frammento di Plinio il vecchio in latino <sup>[II,210,35]</sup>

### § 3. Sulla natura dell'uomo *Frammenti n. 738-772*

SVF II, 738

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,210,40] [II,211,1]</sup>

SVF II, 739

Origene 'Contra Celsum' I, 37, Vol. I, p. 89, 1 K. Secondo gli stessi Greci, non tutti gli uomini sono nati da un uomo e una donna. <sup>[II,211,5]</sup> Infatti, se il cosmo è una realtà generata, come molti Greci gradirono pensare, necessariamente i primi uomini non sono nati da un accoppiamento sessuale ma dalla terra; poiché nella terra sussistono le ragioni seminali...

SVF II, 740

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,211,10] [II,211,15] [II,211,20]</sup>

SVF II, 741

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 158. <Gli Stoici dicono> che lo sperma è ciò che è capace di generare corpi quali quelli dal quale anch'esso fu secreto. Lo sperma dell'uomo, quello che l'uomo eiacula in forma fluida, viene mescolato insieme a partire dalle parti dell'animo e in armonia con il miscuglio delle ragioni seminali degli avi. Nel secondo libro della 'Fisica' <sup>[II,211,25]</sup> Crisippo afferma che nella sostanza esso è pneuma, com'è manifesto nel caso dei semi che vengono gettati nella terra. Essi, infatti, quando siano troppo vecchi non germogliano più, in quanto la loro facoltà generativa è manifestamente svaporata.

SVF II, 742

[1] Ps. Galeno 'Defin. medicae' 94, Vol. XIX p. 370 K. Lo sperma è <sup>[II,211,30]</sup> pneuma caldo in forma fluida, dotato di mobilità propria e capace di generare un corpo quale quello dal quale fu rilasciato. [...] Zenone di Cizio lo definì così: "Lo sperma dell'uomo, quello che l'uomo eiacula in forma fluida, è rapimento di una parte dell'animo e commistura del genoma degli avi, quale esso era di per sé e quale fu commisto e secreto".

[2] p. 439. <sup>[II,211,35]</sup> Secondo gli Stoici lo sperma è il fluido che l'animale eiacula insieme con dello pneuma e dell'animo, come non parte di sé.

SVF II, 743

[1] Galeno 'De foetuum formatione' 3, IV, p. 699 K. Soprattutto ci si potrebbe stupire della somiglianza con i genitori della loro progenie, e chiedersi come mai ciò avvenga. Appare di nuovo che sia l'animo, quello che plasma il corpo, <sup>[II,211,40]</sup> a giungere dai genitori al concepito, in quanto è incluso nello sperma. [...] Alcuni di loro affermano che lo sperma non è un materiale bensì che è un organo dell'animo, giacché il materiale sarebbe rappresentato dal sangue della madre. Altri invece <e sono gli Stoici>, dicono il contrario, <sup>[II,212,1]</sup> giacché secondo loro lo sperma è l'artigiano stesso: per alcuni di loro, l'intero sperma; per taluni altri, lo pneuma incluso nello sperma. Su questi argomenti da me in particola-

re è stato scritto qualcosa in un libro, nel quale prendo in esame le affermazioni di Crisippo nei suoi trattati 'Sull'animo'.

[2] p. 700 K. <sup>[II,212,5]</sup> L'animo presente nello sperma è quello che i seguaci di Aristotele chiamano 'vegetativo', i seguaci di Platone 'concupiscente' e che i seguaci degli Stoici non chiamano neppure animo ma 'natura' o 'facoltà vegetativa', poiché ritengono che sia quella che plasma l'embrione e che non soltanto non sia sapiente ma che prescinda integralmente dalla ragione....

SVF II, 744

Plutarco 'De comm. not.' p. 1077b. Perciò essi affermano <sup>[II,212,10]</sup> che lo sperma prende questo nome dalla 'agglomerazione' di una grande quantità in una piccola mole; e che la natura si chiama così perché è il rigonfiamento e l'effusione delle ragioni o numeri che da essa sono aperti e sciolti.

SVF II, 745

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 67, Vol. I, p. 22, 13 Wendl. È avvenuto che lo sperma sia il principio della generazione degli animali. Questo sperma è davvero ben poca cosa e, alla vista, somiglia a della schiuma. <sup>[II,212,15]</sup> Quando però esso sia gettato nell'utero e vi si infigga, subito prende a muoversi e si volge in facoltà vegetativa. La facoltà vegetativa è migliore dello sperma, poiché anche il movimento, negli esseri generati, è migliore dell'immobilità. Quale un artigiano o, per dirlo più signorilmente, quale un'arte irreprensibile, la facoltà vegetativa plasma in forma di essere vivente la sostanza umida ripartendola nelle membra e nelle parti del corpo; e la sostanza pneumatica nelle facoltà dell'animo: <sup>[II,212,20]</sup> quella nutritiva e quella sensitiva.

SVF II, 746

Origene 'In Evang. Ioannis' XX, 2. Ed è chiaro che lo sperma contiene in sé i geni del seminatore, seppure quiescenti e in disparte. Il figlio, quando lo sperma si trasforma e lavora il materiale che gli giace accanto, prende forma dalla donna e <sup>[II,212,25]</sup> dal nutrimento che gli è apportato, venendo così a generazione bell'e apparecchiato.

SVF II, 747

Origene 'In Evang. Ioannis' XX, 5. Ciò che intendo dire sarà chiaro dal seguito del mio discorso. Infatti, poiché il seminatore contiene in sé i geni dei progenitori e dei congeneri, quando il suo patrimonio genetico prevale, il generato è partorito simile al seminatore. Ma a volte prevalgono i geni del fratello, <sup>[II,212,30]</sup> o del padre, o dello zio, o a volte anche quelli del nonno del seminatore; ragion per cui i figli partoriti sono simili ora a questo ora a quest'altro. È possibile anche vedere casi in cui ha il sopravvento il patrimonio genetico della madre, o del fratello o del nonno di lei; in accordo con il ribollire della mistura nella quale tutti insieme si agitano, fino a che una delle ragioni seminali prende il sopravvento.

SVF II, 748

[1] 'Scholia' in Hom. Iliad. XXI, 483. <sup>[II,212,35]</sup> Poiché, come afferma Crisippo, nelle notti di luna piena le donne partoriscono con la massima facilità, mentre nelle notti senza luna esse partoriscono con molta difficoltà.

[2] 'Scholia' Genevensis I, p. 210 Nicole. Nel suo libro 'Sulla fisica antica', Crisippo, dopo avere mostrato che la luna è Artemide e avere riferito ad essa gli eventi legati al parto, <sup>[II,212,40]</sup> dice che nelle notti di luna piena non soltanto le donne partoriscono con la massima facilità, ma pure tutti gli animali partoriscono facilmente.

SVF II, 749

[1] Aezio 'Plac.' V, 11, 3. Gli Stoici sostengono che lo sperma proviene dall'intero corpo e dall'animo, e che riplasma fedelmente <sup>[II,213,1]</sup> i modelli e i caratteri presi dai generi stessi, proprio come se un pittore riproducesse con gli stessi colori una figura di ciò che si vede.

[2] 4. Essi sostengono che anche la donna eiacula dello sperma; e che quando ha il predominio lo sperma femminile, allora il generato è simile alla madre; mentre quando ha il predominio quello maschile, allora il generato è simile <sup>[II,213,5]</sup> al padre.

SVF II, 750

Aezio 'Plac.' V, 10, 4. [*Come mai avvengano parti gemellari e trigemini*] Quando entro gli spazi intrauterini, affermano gli Stoici, lo sperma cada prima in uno di essi e poi in un secondo, allora si ha la superfetazione e ne conseguono parti gemellari e trigemini.

SVF II, 751

Aezio 'Plac.' V, 9, 2. [*Perché la donna non concepisca pur dopo molti amplessi*] <sup>[II,213,10]</sup> Secondo gli Stoici ciò è dovuto alla distorsione del pene che non può gettare il seme in linea retta; oppure alla asimmetria delle parti genitali, come nel caso della dislocazione dell'utero.

SVF II, 752

Aezio 'Plac.' V, 13, 3. [*Come mai le donne sono sterili e i maschi infertili*] <sup>[II,213,15]</sup> Gli Stoici accagionando di ciò le facoltà e le qualità disomogenee di entrambe le persone coinvolte nell'amplesso. Qualora invece accadesse loro di separarsi e di unirsi sessualmente con altre con le quali vi è omogeneità, allora si avrebbe un composto secondo natura e il feto giunge a maturazione.

SVF II, 753

Aezio 'Plac.' V, 12, 3. [*Come mai i generati sono simili ad altri e non ai genitori*] <sup>[II,213,20]</sup> Secondo gli Stoici ciò avviene per consentaneità dell'intelletto.

SVF II, 754

Aezio 'Plac.' V, 16, 2. [*Come si nutre l'embrione*] Secondo gli Stoici ciò avviene attraverso la placenta e l'ombelico. Laonde le levatrici subito legano l'ombelico e dilatano la bocca <al neonato>, affinché diventi diversa la pratica della nutrizione.

SVF II, 755

Aezio 'Plac.' V, 17, 1. Gli Stoici dicono che diventa tutt'insieme <sup>[II,213,25]</sup> un embrione.

SVF II, 756

Aezio 'Plac.' V, 15, 2. Secondo gli Stoici l'embrione è una parte del ventre, non un animale. Infatti, come i frutti sono parti dei vegetali che da essi si distaccano quando sono maturi, così è anche per l'embrione.

SVF II, 757

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 445, Vol. XIX p. 452 K. Essi dicono che l'embrione non è un animale; che si nutre <sup>[II,213,30]</sup> e s'accresce come fanno anche gli alberi, ma che non possiede impulso e repulsione come gli animali.

SVF II, 758

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 2, Vol. XIX p. 165 K. Poiché è un pezzo e un distacco del grande essere vivente che è il cosmo, finché rimane nei recessi e sta nel suo covo, <l'embrione> ricopre il suo ruolo di sostanza composta. Ma quando diventa distinguibile ed esce fuori da questa profondità come dal caos, <sup>[II,213,35]</sup> esso rende ossequio alla natura, con la quale ha omogeneità e che gli è simile, con le azioni attive, giacché comincia a muoversi con movimenti propri.

SVF II, 759

Filone Alessandrino 'De fortitudine' II, p. 398 Mang. Giacché se <gli embrioni> che crescono al modo dei vegetali all'interno del corpo delle madri gravide e sono ritenuti esserne parti adesso unite, ma parti che nel giro di alcuni mesi saranno spiccate da questa congiunzione naturale[...] <sup>[II,213,40]</sup> sono custoditi...

SVF II, 760

Filone Alessandrino 'De fuga et invent.' 13, III, p. 112, 15 Wendl. Infatti, l'animale che nasce è imperfetto quanto a qualificazione quantitativa, e di ciò è testimone la sua crescita di peso con l'età. Ma è perfetto quanto a qualificazione qualitativa, giacché la sua qualità permane in quanto improntata dal Logos divino che è permanente e immodificabile.

SVF II, 761

[1] Galeno 'De foetuum formatione' 4, IV, p. 674 K. <sup>[II,214,1]</sup> A proposito del cuore, cosa mai reputarono opportuno dichiarare Crisippo e molti altri filosofi Stoici e Peripatetici, se non che esso è il primo dei pezzi dell'animale che si forma, che poi dal cuore nascerebbero gli altri pezzi, e che esso, in quanto plasmato per primo, <sup>[II,214,5]</sup> è il necessario principio anche delle vene e dei nervi?

[2] 4, IV, p. 677 K. Quanti dichiararono che il cuore è il primo organo ad essere plasmato, senza aver da dire cosa appare dalla dissezione anatomica, da che cosa ebbe principio tale scoperta e senza aver da offrire qualche altra dimostrazione logica di ciò, rannodano soltanto ignoranza ad ignoranza quando sono dell'avviso che gli altri organi nascano dal cuore <sup>[II,214,10]</sup> e che il cuore, com'è all'origine della loro genesi così sia pure duce del loro governo.

[3] 4, IV, p. 698 K. La prima [...] ipotesi [...] la suggeriscono dicendo che il cuore nasce prima di tutti gli altri organi. Dopo questa, la seconda ipotesi è che il cuore plasmi gli altri pezzi dell'animale, come se la causa che ha plasmato il cuore fosse andata in malora <sup>[II,214,15]</sup> e non esistesse più. Poi, di seguito, adducono come conseguenza che anche la parte deliberativa del nostro animo sta nel cuore. Ora, se sta qui ciò che ci delibera a desiderare cibi - come dicono - bevande, amplessi sessuali e denaro; evidentemente starà qui anche ciò che ci delibera al rancore, all'ambizione....

SVF II, 762

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1083a. <sup>[II,214,20]</sup> Il discorso sull'accrescimento è antico, giacché è stato prospettato interrogativamente, come afferma Crisippo, già da Epicarmo. Poiché gli Accademici credevano che si trattasse di un'aporia non facile e non di pronta soluzione [...] <gli Stoici> urlarono loro contro, accusandoli di levare di mezzo le prolessi....

[2] p. 1083c. .... e così, una volte dette queste cose e poste in questo modo le questioni <sup>[II,214,25]</sup> <da parte degli Accademici>, cosa ti sollecitano a credere questi vindici dell'evidenza, questi canoni dei concetti? Che ciascuno di noi è gemellare, che ha due nature e che è doppio, [...] che ha due corpi di identico colore, di identica figura, peso e spazio occupato: <sup>[II,214,30]</sup> cose che prima di loro nessun uomo ha mai visto, [...] che ciascuno di noi è due soggetti: uno, la sostanza; l'altro, la qualità. E che uno dei due sempre scorre ed è portato qua e là, senza aumentare né diminuire pur non restando affatto quello che è. L'altro invece perdura, s'accresce e diminuisce e sperimenta tutto il contrario delle affezioni che sperimenta l'altro, <sup>[II,214,35]</sup> pur essendogli connaturato, conciliato e confuso insieme, e anche se non ci procura mai da nessuna parte la possibilità di toccare coi sensi la differenza.

SVF II, 763

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1047c. Nelle sue 'Questioni di fisica' <Crisippo> esorta caldamente, circa le questioni che richiedono perizia e acquisizione di informazioni, <sup>[II,215,1]</sup> a prendersela con calma, ove non si abbia nulla di meglio e di più evidente da dire. "Per non - dice - sottintendere, in modo simile a Platone, che il cibo umido si porta nel polmone e il cibo secco nell'intestino; <sup>[II,215,5]</sup> né incorrere in altre similari cadute in errore".

SVF II, 764

Aezio 'Plac.' V, 23, 1. Per Eraclito e per gli Stoici gli uomini cominciano a perfezionarsi nella seconda settimana circa, nel corso della quale il siero spermatico si muove. Anche gli alberi cominciano allora a

perfezionarsi, quando cominciano a generare i semi; mentre sono imperfetti quando siano prematuri e infruttuosi. Allora l'uomo è perfetto, <sup>[II,215,10]</sup> giacché nella seconda settimana nasce in lui il concetto del bene e del male e del loro insegnamento.

SVF II, 765

[*In tutto il suo libro sulla respirazione, Galeno si sforza di provare*] che la respirazione avviene a causa di un certo raffreddamento del calore innato.

SVF II, 766

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 158. Il sonno sopraggiunge quando sia fiaccato il tono sensoriale nell'ambito dell'egemonico. <sup>[II,215,15]</sup> Essi lasciano poi intendere che le cause delle passioni siano i rivolgimenti che avvengono nell'ambito dello pneuma.

SVF II, 767

Aezio 'Plac.' V, 24, 4. Platone e gli Stoici affermano che il sonno sopraggiunge per il rilassamento del tono sensoriale, non per un rilasciamento come a terra, ma perché l'egemonico si porta nello spazio tra le sopracciglia. Qualora, invece, il rilassamento dello pneuma <sup>[II,215,20]</sup> sensitivo sia definitivo, allora subentra la morte.

SVF II, 768

\*Frammento di Tertulliano in latino

SVF II, 769

Aezio 'Plac.' V, 30, 5. <sup>[II,215,25]</sup> In accordo con Parmenide, gli Stoici sostengono che la vecchiaia sopraggiunge per deficienza di calore. Infatti, coloro che hanno più calore hanno una vecchiaia più lunga.

SVF II, 770

Galeno 'De temperamentis' I, 3, I, p. 523 K. Ma se la morte, affermano i seguaci di Ateneo di Attalia, è fredda e secca, <sup>[II,215,30]</sup> necessariamente la vita, che esiste come suo opposto, è calda e umida. E se, essi affermano, la vita è una faccenda calda ed umida, è di tutta necessità che quella più simile alla vita sia anche la mescolanza più eccellente in assoluto; e, se è così, è del tutto manifesto che essa sia la temperie di gran lunga migliore. Sicché essi affermano che una natura umida e calda e la buona temperie si equivalgono, e che la buona temperie null'altro è <sup>[II,215,35]</sup> che la preminenza dell'umidità e del calore. Questi sono i discorsi dei seguaci di Ateneo; ma sembra che questa sia anche l'opinione del filosofo Aristotele, di Teofrasto e, dopo di lui, degli Stoici.

SVF II, 771

[1] Galeno 'Adv. Iulianum' 4, Vol. XVIII A, p. 259 K. Tu non troveresti un libro di Aristotele o di Teofrasto in cui essi, costretti a dire qualcosa sugli stati morbosi, <sup>[II,215,40]</sup> non portino avanti il discorso senza rammentare il caldo e il freddo, l'umido e il secco. Anzi, li ricordano in continuazione e insieme ad essi ricordano spesso <sup>[II,216,1]</sup> entrambi i tipi di bile, quella nera e quella gialla; e non poche volte anche la bile fredda, essi che sono usi discutere delle loro differenze designando acida l'una, salmastra o salata l'altra, dolce un'altra ancora. Crisippo non si comporta altrimenti, e disquisisce sempre in questo modo degli stati morbosi e degli umori. <sup>[II,216,5]</sup> Se uno volesse selezionare soltanto i passi dei tre filosofi citati riempirebbe non pochi libri, facendo un'opera da erudito quale quella che Giuliano faceva ad Alessandria. Se poi si selezionassero i passi anche degli altri filosofi, intendo degli Stoici e dei Peripatetici, allora si riempirebbe un'intera biblioteca.

[2] p. 258 K. <sup>[II,216,10]</sup> Dovrei dunque qui di seguito trascrivere i passi di Aristotele, di Crisippo e di tutti gli altri Peripatetici e Stoici, nei quali essi accagionano la bile e il flegma ed affermano che esistono quattro stati morbosi originari, come sono quattro gli elementi: il caldo, il freddo, l'umido e il secco....?

SVF II, 772

Galeno 'De morborum causis' 1, Vol. VII, p. 1 K. <sup>[II,216,15]</sup> Secondo quanti opinano che la sostanza sottoposta alla genesi e all'estinzione sia unitaria e cangiante, qualunque malattia fu mostrata essere una qualche discrasia, o divisione della continuità delle parti, di un corpo all'apparenza sensibile omogeneo e semplice.

<sup>[II,217,1]</sup> Fisica V.  
L'animo dell'uomo

§ 1. Sulla sostanza dell'animo  
*Frammenti n. 773-789*

SVF II, 773

Nemesio 'De nat. hom.' 2, P. G. XL, col. 536. Il discorso sull'anima è motivo di disaccordo tra quasi tutti gli antichi filosofi. <sup>[II,217,5]</sup> Infatti, Democrito, Epicuro e tutto l'insieme dei filosofi Stoici dichiarano che l'anima è corpo. Questi stessi che dichiarano l'anima essere corpo, litigano però tra di loro a proposito della sua sostanza; giacché gli Stoici dicono che essa è uno pneuma accalorato e focoso....

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,217,10]</sup>

SVF II, 774

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 156. Essi reputano che la natura sia un fuoco artefice che incede metodicamente alla generazione. Questo fuoco artefice è uno pneuma igneo e capace di opere d'arte, mentre l'animo <sup>[II,217,15]</sup> è natura capace di sensazioni. L'animo è lo pneuma a noi connaturato: esso è corpo, persiste dopo la morte e però è perituro. Invece l'animo dell'intero cosmo, del quale gli animi degli animali sono parti, è imperituro.

SVF II, 775

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino <sup>[II,217,20]</sup>

SVF II, 776

\*Frammento di Girolamo in latino

SVF II, 777

Galeno 'De simpl. medicam. temp.' V, 9, XI, p. 731 K. <sup>[II,217,25]</sup> È opinione degli Stoici che questo pneuma e la sostanza dell'animo siano la stessa cosa.

SVF II, 778

'Scholia' in Hom. Iliad. II, 857. Anche gli Stoici definiscono l'animo a partire da questa considerazione: l'animo è pneuma connaturato ed esalazione sensibile <sup>[II,217,30]</sup> che si assimila dagli umori del corpo.

SVF II, 779

Aezio 'Plac.' IV, 3, 3. Gli Stoici affermano che l'animo è pneuma cognitivo caldo.

SVF II, 780

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 29, Vol. XIX p. 355 K. <sup>[II,218,1]</sup> L'animo è, [...] secondo gli Stoici, un corpo finemente particellare e mobile di per sé secondo le ragioni seminali.

SVF II, 781

Galeno 'De usu partium' VI, 17, Vol. III, p.496 K. Neanche questo discorso è impossibile, <sup>[II,218,5]</sup> cioè che lo pneuma psichico sia un'esalazione, se di esalazione si tratta, di buon sangue.

SVF II, 782

Galeno 'In Hippocr. Epidem.' V, Vol. XVII, p. 246 K. Giacché quanti credono che l'animo sia pneuma, dicono che esso è salvaguardato in vita dall'esalazione del sangue e dall'aria che è trascinata, con l'inspirazione <sup>[II,218,10]</sup> attraverso il dotto tracheale, all'interno del corpo.

SVF II, 783

Galeno 'De usu respir.' 5, Vol. IV, p. 502 K. È necessario che questo pneuma animato sia nutrito. E donde, essi affermano, avrà il suo nutrimento se non dall'aria che è trascinata dall'inspirazione? Eppure non è inverosimile che esso lo sia anche dall'esalazione del sangue, come <sup>[II,218,15]</sup> reputarono molti medici e filosofi tenuti in gran conto.

SVF II, 784

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,218,20]</sup>

SVF II, 785

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 115, 6 Bruns. <sup>[II,218,25]</sup> Inoltre, se l'animo è corpo, o fuoco, o pneuma finemente particellare, esso comunque pervade il corpo animato nella sua interezza. Se è così, è manifesto che essi non diranno che l'animo è inerte o qualcosa che si comporta come capita, giacché non ogni fuoco né ogni pneuma possiede questa capacità. Pertanto esso avrà una sua propria specificità, forza naturale, facoltà o, <sup>[II,218,30]</sup> come essi dicono, tono.

SVF II, 786

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. De anima' p. 26, 13 Bruns. Soprattutto secondo coloro che lo fanno generare da una certa qual mistura e combinazione di componenti, l'animo sarebbe o l'armonia o la sintesi armoniosa di alcuni corpi. Gli Stoici sono tra questi filosofi, poiché dicono che l'animo è pneuma che consta in qualche modo <sup>[II,218,35]</sup> di fuoco e d'aria. Anche gli Epicurei....

SVF II, 787

Galeno 'De morib. anim.' 4, IV, p. 783 K. Anche l'opinione degli Stoici li include nello stesso genere di sostanza. Essi, infatti, vogliono che l'animo, come pure la facoltà vegetativa, sia un certo pneuma: più umido e più freddo quello della facoltà vegetativa; più caldo e più secco quello dell'animo. Di modo che questo pneuma <sup>[II,218,40]</sup> è il materiale peculiare dell'animo, mentre la forma specifica di tale materiale è quella di una mescolanza ben proporzionata di sostanza aeriforme e di sostanza ignea. Non si può quindi affermare che l'animo sia costituito soltanto di aria o soltanto di fuoco, e il corpo animale mai si paleserà troppo freddo o troppo caldo e neppure dominato dall'uno o dall'altro in misura eccessiva. Infatti, laddove uno dei due, <sup>[II,218,45]</sup> anche per breve tempo, ecceda la buona proporzione, l'animale, nel corso degli eccessi del fuoco, diventa preda della febbre; mentre quando a dominare nella mescolanza è l'aria, l'animale si raffredda molto, diventa livido, poco sensibile o <sup>[II,219,1]</sup> completamente insensibile. L'aria, infatti, quanto a sé è fredda, e diventa temperata grazie alla mescolanza con l'elemento igneo. Ti è dunque ormai diventato manifesto che, secondo gli Stoici, la sostanza dell'animo nasce da una mescolanza qualitativamente qualificata di aria e di fuoco; e che <sup>[II,219,5]</sup> l'intelligente Crisippo è stato reso tale a causa della ben temperata mistura di questi elementi.

SVF II, 788

Galeno 'De morib. anim.' 5, IV, p. 786 K. [...] da parte di Eraclito, il quale così diceva: l'animo più sapiente è un secco raggio di luce; essendo a sua volta del parere che la secchezza sia causa dell'intelligente comprensione. Il nome 'raggio di luce' mostra in effetti proprio questo, e bisogna legittimare questa opinione come la migliore, facendosi il concetto <sup>[II,219,10]</sup> che gli astri hanno natura e sono fonte di luce e insieme sono secchi e dotati di estrema intelligenza. Se uno affermasse che ciò non appartiene loro, infatti, sembrerebbe essere incosciente dell'eccellenza degli dei.

SVF II, 789

Anonimo 'Scholia in Hermogenem' Reth. Gr. VII, p. 884. Gli Stoici, infatti, dicono che quello non è animo, ma che la sua genesi risulta dalla mescolanza degli elementi <fuoco e aria>. <sup>[II,219,15]</sup> Infatti il caldo, qualora predomini, fa il leone; onde, dicono, l'animo è ruggente. Qualora invece la mescolanza riunisca quantità ragionevoli e quasi pari <di fuoco e di aria>, fa l'uomo. Patrocinatore di questa opinione divenne anche Galeno.

§ 2. Dimostrazione che l'animo è corpo  
*Frammenti n. 790-800*

SVF II, 790

[1] Nemesio 'De nat. hominis' c. 2, p. 46. <sup>[II,219,20]</sup> Siccome anche dello Stoico Cleante e di Crisippo ci sono riportate delle argomentazioni non spregevoli, è opportuno esporre anche le loro soluzioni, e come le risolsero i Platonici...

[2] p. 53. Crisippo afferma: <sup>[II,219,25]</sup> "La morte è separazione dell'animo dal corpo. Ora, nulla di incorporeo si separa dal corpo, giacché un incorporeo non s'appiglia ad un corpo. Ma l'animo s'appiglia e si separa dal corpo; dunque l'animo è corpo".

SVF II, 791

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,219,30]</sup>

SVF II, 792

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 117, 1 Bruns. <sup>[II,219,35]</sup> Non perché dell'animo si asserisce un predicato simile, per questo esso è corpo.

[2] 9. È falso il ragionamento affermatore che un incorporeo non patisce insieme con un corpo, sicché l'animo non è incorporeo.

[3] 21. Neppure è sano il ragionamento affermatore che <sup>[II,219,40]</sup> nulla di incorporeo si separa da un corpo; ma che l'animo si separa dal corpo; sicché l'animo non è incorporeo.

[4] 28. Neppure è vero dire che si separano una dall'altra soltanto le cose che si toccano l'un l'altra.

[5] 30. Inoltre, non è vero affermare che noi siamo esseri spiranti grazie alla presenza di ciò con cui respiriamo e che siamo esseri animati grazie all'animo. <sup>[II,220,1]</sup> E neppure è vero che se gli animali non potrebbero esistere senza lo pneuma loro connaturato, per questo motivo questo pneuma è l'animo.

SVF II, 793

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 18, 10 Bruns. È errato dire, delle parti del corpo, che è necessario che esse parti siano corpi; com'è errato dire della superficie, <sup>[II,220,5]</sup> della linea e del tempo, che le loro parti devono essere superfici, linee e tempi. E poiché forma e materia sono parti dell'animale in quanto corpo, è errato affermare che perciò anch'esse sono corpi.

[2] p. 18, 27. Né dimostra alcunché il ragionamento che dice: "Se qualcosa è parte di un corpo, allora anch'esso è corpo; e poiché la sensazione, che è una parte dell'animo, è corpo, <sup>[II,220,10]</sup> dunque anche l'animo è corpo".

[3] p. 19, 2. Infatti, se l'animo è corpo, e corpo non come la materia; l'animo sarà formato da materia e forma, se appunto ogni corpo secondo loro è tale in ragione della materia.

SVF II, 794

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 113, 31 Bruns. Se l'animo è corpo ed ogni corpo è, per sua natura, un oggetto sensibilmente percepito <sup>[II,220,15]</sup> (parlo di corpi in atto o, com'essi dicono, fatti), pure l'animo sarebbe un oggetto sensibilmente percepibile (infatti non lo diranno essere un corpo privo di qualità, giacché sarà materia); però l'animo non lo è: dunque l'animo non è corpo.

SVF II, 795

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,220,20]</sup>

SVF II, 796

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[II,220,25] [II,220,30] [II,220,35]</sup>

SVF II, 797

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 115, 32 Bruns. Ma l'animo non starebbe nel corpo come dentro un recipiente, giacché in questo modo il corpo <sup>[II,220,40]</sup> non sarebbe tutto intero animato. Ma non vi starà neppure per accostamento, giacché neppure così il corpo sarebbe tutto intero animato. [...] Se l'animo è davvero dappertutto, siccome tutto il corpo è animato, allora bisogna dimostrare come un corpo possa pervaderne un altro. E poiché, secondo loro, le qualità dell'animo sono corpi e tali sono anche le qualità del corpo, ci sono molti corpi in un unico organismo, e corpi differenti uno dall'altro che lo pervadono in un identico spazio.

[2] p. 116, 13. <sup>[II,221,1]</sup> Inoltre, se anche le virtù e le arti sono corpi, quando questi corpi sopravvengono a qualcuno come mai essi non causeranno strettezze o aumenti nel corpo in cui s'insediano?

SVF II, 798

Alessandro d'Afrodisia 'Comm. in Aristot. Topica' II, p. 93 Ald. Se uno dice che l'animo è corpo, ne consegue che un corpo possa farsi spazio attraverso un altro corpo, <sup>[II,221,5]</sup> e che l'animo sia un elemento o sia formato da elementi.

SVF II, 799

Plotino 'Enneadi' IV, VII, 8<sup>2</sup>, 1 segg. Se l'anima, inoltre, essendo corpo, attraversasse tutto l'organismo e gli fosse mescolata al modo che vale per la mescolanza nel caso degli altri corpi; e se la mescolanza dei corpi non permette la sussistenza in atto di nessuno dei corpi mescolati; anche l'anima, entro quegli organismi, non sarebbe più in atto ma soltanto in potenza <sup>[II,221,10]</sup> e perderebbe il suo essere anima. E come se il dolce e l'amaro fossero mescolati non c'è più il dolce, ecco che noi non abbiamo più l'anima. Essendo l'anima corpo, essa deve inoltre essere stata mescolata in tutto e per tutto all'organismo, di modo che dovunque sia l'una ci sia anche l'altro, che pari sia la mole di entrambi a formare il tutto, che non vi sia alcun aumento quando all'uno è innestata l'altra, e che nulla sia lasciato indiviso. La mescolanza non è per grandi parti <sup>[II,221,15]</sup> alternativamente a contatto l'una dell'altra (essi affermano che così si tratterà di 'accostamento'), bensì si ha quando il corpo innestato, anche se è più piccolo, ha attraversato e permeato interamente l'altro (il che è impossibile, perché il corpo più piccolo non può diventare pari al corpo più grande, eppure il corpo che ha attraversato e permeato l'altro lo avrebbe tagliato tutto dappertutto). [...] Pertanto è impossibile che un corpo si faccia spazio in tutto e per tutto attraverso un altro; ma l'anima si fa spazio attraverso l'intero organismo; dunque l'anima è incorporea.

SVF II, 800

Longino presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, p. 823a. <sup>[II,221,20]</sup> Delle capacità dell'anima non si trova orma alcuna né prova nei corpi, anche se qualcuno, come Epicuro e Crisippo, si farebbero un punto d'onore di smuovere ogni pietra e di inquisire ogni facoltà del corpo alla ricerca della genesi delle capacità dell'anima.

<sup>[II,221,25]</sup> § 3. I moti dell'animo  
*Frammenti n. 801-803*

SVF II, 801

Giamblico ‘De anima’ presso Stobeo ‘Eclogae’ I, 371, 22 W. Non convengono con costoro quanti concepiscono l’animo come corpo, per esempio, gli Stoici e numerosi altri. [...] Tutti questi filosofi attribuiscono all’animo moti di natura corporea.

SVF II, 802

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,221,30]</sup> <sup>[II,221,35]</sup>

SVF II, 803

\*Frammento di Filone in latino

<sup>[II,222,1]</sup> § 4. L’animo nasce da un raffreddamento  
*Frammenti n. 804-808*

SVF II, 804

Plotino ‘Enneadi’ IV, VII, 8<sup>3</sup>, 1 segg. Il dire che lo stesso identico pneuma è dapprima ‘facoltà vegetativa’ che, quando si trovi al freddo e nel freddo sia temprato, diventa ‘animo’ perché al freddo è diventato più fino, è già un’assurdità. <sup>[II,222,5]</sup> Infatti, molti esseri viventi nascono in un ambiente caldo ed hanno un’anima che non è stata raffreddata, benché essi affermino che la facoltà vegetativa viene prima dell’anima, e che l’anima diventa tale per un insieme di circostanze esteriori. Avviene così ad essi di mettere al primo posto ciò ch’è peggiore, e prima di questo qualcosa di ancora più infimo che chiamano ‘forza di coesione’, e di mettere per ultima la mente, che deriva manifestamente dall’anima.

SVF II, 805

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,222,10]</sup> <sup>[II,222,15]</sup>

SVF II, 806

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1052f. Egli <Crisippo> ritiene che il feto sia nutrito dalla natura nell’utero come un vegetale. Quando poi è partorito, <sup>[II,222,20]</sup> allora lo pneuma, raffreddato dall’aria e temprato, si trasforma e diventa ‘animale’. Laonde non fuor di modo esso è stato denominato ‘animo’ a causa del suo ‘raffreddamento’. Ancora lui ritiene, contraddicendosi, che “l’animo è lo pneuma della facoltà vegetativa, ma più diradato e più finemente particellare”.

[2] p. 1053d. <sup>[II,222,25]</sup> Il suo ragionamento sulla genesi dell’animo ha una dimostrazione che contraddice i principi dottrinali. Infatti, egli afferma che l’animo nasce quando il feto è partorito, come se lo pneuma si trasformasse per tempra ad opera del forte raffreddamento; e poi utilizza come dimostrazione della nascita dell’animo e del suo essere generato per ultimo, soprattutto il fatto che per modi e carattere <sup>[II,222,30]</sup> i figli assomigliano ai genitori. [...] Se uno affermasse che la somiglianza s’ingenera dalle mescolanze dei corpi e che gli animi nati si trasformano, manda in rovina la prova della generazione dell’animo, giacché allora è fattibile sostenere che l’animo non è generato, ma che esso, quando sopraggiunge ed entra nel corpo del neonato, si trasforma <sup>[II,222,35]</sup> per influenza della mescolanza costitutiva della somiglianza.

[3] ‘De primo frigido’ p. 946a. Gli Stoici dicono che anche lo pneuma nei corpi dei feti è temprato dal raffreddamento <successivo alla nascita> e che esso, mutando natura, diventa il loro animo.

[4] Porfirio ‘De anima’ presso Eusebio ‘Praep. evang.’ XV, p. 813c. <sup>[II,223,1]</sup> Come può non traboccare di vergogna chi attribuisce all’anima d’essere una certa forma di pneuma o di fuoco cognitivo, acceso e temprato da un forte raffreddamento, come un bagno, d’aria?

[5] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1084e. Essi fanno generare <sup>[II,223,5]</sup> l’entità più calda da un forte raffreddamento, e quella più finemente particellare da un infittimento. Infatti, l’animo è appunto l’entità più calda e più finemente particellare, che essi fanno nascere da un forte raffreddamento e infittimento del corpo, visto che lo pneuma si trasforma per tempra, diventando da pneuma vegetale pneuma animale. Essi dicono che anche il sole diventa ‘animato’ quando l’umidità si trasforma in fuoco cognitivo.

SVF II, 807

Ippolito 'Refutat.' 21, (Dox. Gr. p. 571). <sup>[II,223,10]</sup> <Gli Stoici, Crisippo e Zenone> dicono che l'anima è immortale ma che è corpo, che nasce dal forte raffreddamento dell'aria circostante, e che per questo motivo si chiama anima. Essi ammettono anche la trasmigrazione delle anime in corpi diversi, dato che le anime sono in numero definito.

SVF II, 808

Origene 'De princip.' II, cp. 8, p. 96 Delarue. <sup>[II,223,15]</sup> Ritieni che il nome 'anima' derivi dal 'raffreddamento'.

§ 5. L'animo non è immortale ma sopravvive alla morte  
*Frammenti n. 809-822*

SVF II, 809

Ario Didimo 'Epit. phys.' Dox. Gr. p.471. <Gli Stoici> dicono che l'animo è generato e perituro. Esso non perisce però subito dopo il suo disimpegno dal corpo, ma persiste di per se stesso per un certo tempo. <sup>[II,223,20]</sup> L'animo dei virtuosi persiste sino alla risoluzione dell'universo nel fuoco; quello degli stolti, invece, soltanto per un certo lasso di tempo. Essi dicono anche che il perdurare degli animi avviene così: una volta diventati animi in seguito alla separazione dal corpo, noi perduriamo perché ci trasformiamo in una sostanza che è di mole minore, cioè la sostanza dell'animo; mentre invece gli animi degli stolti e degli animali bruti vanno perduti insieme con i corpi.

SVF II, 810

[1] Aezio 'Plac.' IV, 7, 3. <sup>[II,223,25]</sup> Gli Stoici sono del parere che quando l'animo se ne va via dal corpo non perisce ancora; e che l'animo più debole (che è quello degli esseri ineducati) diventa una sostanza composta evanescente, mentre l'animo più potente (qual è quello dei sapienti) vive fino al momento della conflagrazione universale.

[2] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' V, 23, p. 73, 24. Gli Stoici affermavano che gli animi pur separati dai corpi <sup>[II,223,30]</sup> vivono di per se stessi; ma che l'animo più debole vive per poco tempo, mentre quello più potente vive fino al momento della conflagrazione universale.

SVF II, 811

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 154. Cleante sostiene che tutti gli animi continuano ad esistere fino alla conflagrazione universale; per Crisippo, invece, <sup>[II,223,35]</sup> soltanto gli animi dei sapienti.

SVF II, 812

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 71. La concezione che essi hanno degli dei non è di questo genere né poneva a suo supporto una contraddizione, ma appariva invece loro in armonia con la realtà dei fatti. Non è contingente, in effetti, <sup>[II,224,1]</sup> sottintendere che gli animi si portino verso il basso, giacché essi sono finemente particellari e non meno ignei che di natura aerea, sicché data la loro leggerezza si portano piuttosto verso i luoghi elevati. Essi poi perdurano di per se stessi e non si disperdono a mo' di fumo una volta licenziati dai corpi, come diceva Epicuro; giacché in precedenza non era il corpo a sorreggerli e mantenerli <sup>[II,224,5]</sup> insieme, ma erano gli animi ad essere causa della permanenza in vita del corpo e, ancor prima, della loro stessa permanenza. Una volta scorporatisi e usciti alla luce del sole, gli animi vanno ad abitare lo spazio sublunare e qui, a causa della limpidezza dell'aria, si prendono molto più tempo di sopravvivenza; usano per proprio nutrimento, come fanno anche i restanti astri, l'esalazione che sale dalla terra; e non hanno in quei luoghi agente alcuno che li dissolva. <sup>[II,224,10]</sup> Se dunque gli animi perdurano, essi diventano demoni; e se ci sono demoni, allora bisogna dire che esistono gli dei....

SVF II, 813

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[[II,224,15] [II,224,20] [II,224,25]</sup>

SVF II, 814

\*Frammenti di Tertulliano in latino <sup>[II,224,30] [II,224,35]</sup>

SVF II, 815

‘Scholia’ in Hom. Iliad. 23, 65. Egli rielabora fin nei dettagli l’apparenza superficiale del sogno, giacché per Achille il modello dell’amico è fresco nella memoria. È a partire da questa constatazione che Antistene afferma che gli animi prendono lo stesso aspetto dei corpi che li includono e che Crisippo opina che dopo la loro separazione dai corpi <sup>[[II,224,40]</sup> essi prendono forma sferica.

SVF II, 816

\*Frammento di Girolamo in latino

SVF II, 817

\*Frammento di un ‘Commento a Lucano’ in latino <sup>[[II,224,45] [II,225,1] [II,225,5]</sup>

SVF II, 818

\*Frammento di un ‘Commento a Lucano’ in latino <sup>[[II,225,10]</sup>

SVF II, 819

Origene ‘Contra Celsum’ I, Vol. I, p. 66, 2 K. È come se noi dicessimo che il Platonico, poiché crede nella immortalità dell’anima ed a quanto si dice di essa circa la trasmigrazione in corpi diversi, è incorso nell’accusa di stupidità da parte degli Stoici, i quali si fanno beffe dell’assenso a tali credenze.

SVF II, 820

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[[II,225,15]</sup>

SVF II, 821

Ario Didimo ‘Epit. phys.’ Dox. Gr. p.471. Essi affermano che il cosmo nella sua interezza ha un animo, che chiamano etere e aria, il quale circonda la terra e il mare <sup>[[II,225,20]</sup> e che è esalato da questi ultimi. I restanti animi appartengono naturalmente a quest’animo, sia quanti si trovano negli animali sia quanti si trovano nell’ambiente circostante, giacché ivi sopravvivono gli animi dei defunti. Taluni sostengono che l’animo del cosmo è sempiterno, e che gli altri animi alla fine si mescolano insieme ad esso. Ogni animo ha in sé un egemonico, il quale è vita, sensazione, impulso.

SVF II, 822

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[[II,225,25]</sup>

## § 6. Sulle parti e le facoltà dell’animo *Frammenti n. 823-833*

SVF II, 823

Alessandro d’Afrodisia ‘De anima libri mant.’ p. 118, 6 Bruns. Bisogna mostrare come non sia vero che “una sola è la facoltà dell’animo, e quest’unica facoltà, a seconda del modo in cui si atteggia, a volte pensa, <sup>[[II,225,30]</sup> a volte si adira, a volte smania e a volte no”.

SVF II, 824

Temistio 'Paraphr. in Aristot. De anima' I, 1, p. 5 Sp. Alcuni sono del parere che l'animo abbia molteplici facoltà pur essendo formato da un unico substrato. Altri, come gli Stoici, sono invece del parere che l'animo abbia molteplici parti e le definiscono dai suoi ambiti d'azione.

SVF II, 825

Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' I, p. 373, 15 W. <sup>[II,225,35]</sup> In proposito bisogna capire che gli Stoici mescolano insieme tutte le attività di qualsivoglia sorta d'animo, da quella delle entità che richiedono d'essere governate a quella dei corpi inanimati. I Platonici, invece, non tutte.

SVF II, 826

[1] Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' I, p. 367, 17 W. <sup>[II,225,40]</sup> I filosofi seguaci di Crisippo e di Zenone e tutti quanti pensano che l'animo sia corpo, accomodano insieme le facoltà come qualità nel substrato e propongono l'animo come sostanza preesistente alle facoltà; <sup>[II,226,1]</sup> e da entrambi questi assunti deducono una natura composta da elementi dissimili.

[2] p. 368, 6. Secondo coloro per i quali vi è una sola vita dell'animo, quella del composto, cioè dell'animo mescolato con il corpo, come dicono gli Stoici, [...] <sup>[II,226,5]</sup> per costoro uno soltanto è il modo della comparsa di tali facoltà: quello che consiste nel partecipare o nel risultare mescolate all'intero essere vivente. E come le distinguono? Secondo gli Stoici, talune facoltà si distinguono per la differenza dei corpi che ne sono oggetto. Essi affermano, infatti, che diverse correnti di pneuma si estendono dall'egemonico: alcune verso gli occhi, altre verso le orecchie, altre ancora verso altri organi di senso. Talune facoltà si distinguono <sup>[II,226,10]</sup> inoltre per la peculiarità della qualità del substrato stesso; giacché come la mela racchiude in un identico corpo dolcezza e fragranza, così l'egemonico comprende in sé rappresentazione, assenso, impulso, ragionamento.

SVF II, 827

Aezio 'Plac.' IV, 4, 4. Gli stoici affermano che l'animo consta di otto parti: <sup>[II,226,15]</sup> i cinque organi di senso ossia la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto. Sesta viene la fonazione e settima è quella relativa alla riproduzione sessuale. Ottava parte è l'egemonico stesso, a partire dal quale tutte queste facoltà si prolungano attraverso gli organi loro propri a somiglianza dei tentacoli di un polipo.

SVF II, 828

[1] Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 110. <sup>[II,226,20]</sup> Essi affermano che l'animo ha otto parti, giacché ne sono parti i cinque organi di senso, l'apparato della fonazione e quello dianoetico, che è poi l'intelletto stesso, e la parte relativa alla riproduzione sessuale.

[2] VII, 157. Essi parlano di otto parti dell'animo: i cinque sensi, le ragioni seminali che sono in noi, l'apparato della fonazione e quello raziocinante.

SVF II, 829

Origene 'Contra Celsum' V, 47, Vol. II, p. 51, 19 K. <sup>[II,226,25]</sup> Altro è la giustizia secondo Epicuro e altro è la giustizia secondo gli Stoici, i quali negano la tripartizione dell'anima.

SVF II, 830

Porfirio 'De anim. facult.' presso Stobeo 'Eclogae' I, 350, 13 W. Ora, gli Stoici pongono l'esistenza di otto parti dell'animo, ed assumono che cinque di esse <sup>[II,226,30]</sup> siano gli organi di senso, la sesta sia l'apparato della fonazione, la settima la parte relativa alla riproduzione sessuale, e che l'ultima sia rappresentata dall'egemonico. Per quest'ultimo ipotizzavano un rango di comandante mentre attribuivano alle altre parti il ruolo di subalterni, cosicché l'animo stesso consta di una parte che comanda e di parti comandate.

SVF II, 831

Giamblico ‘De anima’ presso Stobeo ‘Eclogae’ I, p. 369, 5 W. I seguaci <sup>[II,226,35]</sup> di Zenone opinano che l’animo sia diviso in otto parti, ma che le sue facoltà siano molte di più: per esempio, nell’egemonico esisterebbero la rappresentazione, l’assenso, l’impulso, il ragionamento.

SVF II, 832

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,227,1]</sup>

SVF II, 833

[*Filone Alessandrino parla in più occasioni della suddivisione dell’animo in otto parti. Il frammento fornisce uno scarno e brevissimo indice di alcuni di tali riferimenti*] <sup>[II,227,5]</sup>

§ 7. Sull’egemonico o parte principale dell’animo  
Frammenti n. 834-849

SVF II, 834

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,227,10] [II,227,15]</sup>

SVF II, 835

Giamblico ‘De anima’ presso Stobeo ‘Eclogae’ I, p. 317, 21 W. Circa la mente e tutte le facoltà superiori dell’animo, gli Stoici <sup>[II,227,20]</sup> dicono che la ragione non si innatura subito ma che si raguna a partire dalle sensazioni e dalle rappresentazioni intorno ai quattordici anni d’età.

SVF II, 836

[1] Aezio ‘Plac.’ IV, 21. Come l’animo diventa capace di sensazione e cos’è il suo egemonico. Gli Stoici affermano che la parte più alta dell’animo è l’egemonico, quello che produce le rappresentazioni, gli assenti, le sensazioni, <sup>[II,227,25]</sup> gli impulsi, e chiamano questa parte pensiero. Dall’egemonico spuntano fuori e si distendono verso il corpo come i tentacoli del polipo, le sette parti dell’animo. Delle sette parti dell’animo, cinque sono gli organi di senso: vista, olfatto, udito, gusto e tatto. Di essi, la vista è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino agli occhi; <sup>[II,227,30]</sup> l’udito è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino alle orecchie; l’olfatto è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino alle narici; il gusto è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino alla lingua; il tatto è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino alla superficie tattile sensibile ai corpi che la incolgono. Delle parti restanti, una si chiama ‘sperma’; ed è anch’essa una corrente di pneuma <sup>[II,227,35]</sup> che si estende dall’egemonico fino ai testicoli. La parte detta da Zenone ‘vocale’ e che essi chiamano anche ‘voce’, è una corrente di pneuma che si estende dall’egemonico fino alla faringe, alla lingua e agli organi propri della fonazione. L’egemonico in quanto tale, come il sole dimora nello sferico cosmo, così dimora nella nostra testa che è anch’essa di forma sferica.

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,227,40]</sup>

SVF II, 837

Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 159. <sup>[II,228,1]</sup> L’egemonico è la parte dominante dell’animo, quella nella quale nascono le rappresentazioni e gli impulsi, ed alla quale si fa risalire la ragione. L’egemonico ha sede nel cuore.

SVF II, 838

Aezio ‘Plac.’ IV, 5, 6. Tutti gli Stoici affermano che l’egemonico ha sede nel cuore intero o nel pneuma che <sup>[II,228,5]</sup> circonda il cuore.

SVF II, 839

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 97, 8 Bruns. Che l'anima sensitiva, come pure quella nutritiva, abbia sede intorno al cuore [...] sarebbe comprensibile da queste argomentazioni. Ma laddove vanno a finire le sensazioni è necessario che abbia sede anche <sup>[II,228,10]</sup> l'anima capace di rappresentazioni, [...] ma dove ha sede la rappresentazione, qui hanno sede anche gli assensi; e dove hanno sede gli assensi, qui hanno sede anche gli impulsi e i desideri.

[2] p. 98, 24. Che il pezzo raziocinante dell'anima, che si chiama anche propriamente egemonico, abbia anch'esso sede nel cuore potrebbe essere mostrato.... <sup>[II,228,15]</sup>

SVF II, 840

Stobeo 'Florileg.' 3, 66. Di Crisippo. Lo Stoico Crisippo affermava che l'intelletto è la sorgente del discorso razionale.

SVF II, 841

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 3, p. 421 M. [*In un libro dal titolo 'Il terapeutico delle passioni', Crisippo aveva detto*]: <sup>[II,228,20]</sup> "Ci sono parti dell'animo attraverso le quali si costituisce la ragione che in esso è". [*Galeno cerca di enucleare da altri libri di Crisippo di quali parti dell'animo si tratti*]. Forse tu intendi rimemorarci le cose scritte nei libri 'Sulla ragione', nei quali tu discutesti del fatto che "l'animo è una raccolta di concetti e di prolessi". Ma se tu ritieni che ciascun concetto e ciascuna prolessi sia un pezzo dell'animo, sei in errore due volte. <sup>[II,228,25]</sup> Infatti, in primo luogo sarebbe d'uopo essere dell'avviso che essi sono pezzi non dell'animo ma della ragione, come scrivi nella tua trattazione circa la ragione. Infatti, animo e ragione non sono affatto la stessa cosa; e con il tuo antecedente discorso hai mostrato che la ragione è soltanto una delle facoltà che si costituiscono nell'animo; e pertanto non sono la stessa cosa l'animo e ciò che si costituisce nell'animo. <sup>[II,228,30]</sup> In secondo luogo [...] non bisogna chiamare i concetti e le prolessi pezzi dell'animo [...] I concetti e le prolessi sono attività dell'animo, come tu stesso insegni puntigliosamente in altri libri; mentre sono pezzi dell'animo lo pneuma acustico e ottico e, oltre a questi, lo pneuma vocale e quello generativo; e più d'ogni altro l'egemonico, <sup>[II,228,35]</sup> nel quale tu affermavi che consiste la ragione. [...] Ora, questo pneuma possiede due pezzi o elementi o condizioni interamente mescolati tra di loro: il freddo e il caldo; e se uno volesse designarli con altri nomi tratti dalle sostanze, aria e fuoco. Ciò nonostante esso ha aggiunta in più una certa umidezza, che trae dai corpi <sup>[II,228,40]</sup> entro i quali si trova a campare.

SVF II, 842

Filone Alessandrino 'De sacrif. Abel. et Cain.' 137, I, p. 256, 22 Wendl. [...] Perché l'egemonico, il quale di momento in momento cambia più volte direzione sia <sup>[II,229,1]</sup> verso il bene sia verso il male, accoglie modelli sempre cangianti ora di conio pulito e valido, e ora d'una moneta falsa e di cattivo conio. Il luogo del corpo che ha accolto entrambi i contraddittori, il bene e il male, che è imparentato ad entrambi e che assegna ad entrambi lo stesso onore [...] <sup>[II,229,5]</sup> il legislatore l'ha fatto scendere giù dall'altare divino. [*Filone è incerto sulla sede, il cuore o il cervello, dell'egemonico*]: se appunto anche secondo il legislatore è stato ammesso che l'egemonico risiede in uno di questi due organi.

SVF II, 843

[1] Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' I, 59, I, p. 75, 25 Wendl. Alcuni dicono che il cuore è stato chiamato albergo della vita poiché è la causa del vivere, ed ha avuto in sorte la <sup>[II,229,10]</sup> zona mediana del corpo; come se ne fosse, secondo loro, l'egemonico.

[2] I, 61, I. Il nostro egemonico è onnirecettivo e somiglia alla cera che accoglie ogni impressione, sia buona sia cattiva.

SVF II, 844

Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' I, 30, I, p. 68 Wendl. Infatti, l'essere vivente soverchia il non vivente per due aspetti: la rappresentazione e l'impulso. La rappresentazione consiste <sup>[II,229,15]</sup> nell'entrata di ciò che è esterno a modellare la mente attraverso la sensazione. L'impulso, fratello della rappresentazione, consiste nella facoltà della mente di tendersi dinamicamente, e tendendo l'impulso attraverso la sensa-

zione, essa s'accosta all'oggetto esterno e procede verso di esso, agognando di essergli addosso e di comprenderlo.

SVF II, 845

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,229,20]</sup> <sup>[II,229,25]</sup> <sup>[II,229,30]</sup>

SVF II, 846

Plutarco d'Atene presso Olimpiodoro 'In Plat. Phaed.' p. 155, 20 segg. Norvin. Perché non è l'anima che tramuta se stessa in apprensione certa dei fatti oppure in inganno su di essi, come dicono gli Stoici. Come può l'anima essere causa a se stessa di conoscimento oppure di ignoranza se non li possiede ancora come suo principio?

SVF II, 847

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1084f. <sup>[II,229,35]</sup> Il concetto è una rappresentazione, e la rappresentazione è un'impronta nell'animo. Natura dell'animo è quella di essere un'esalazione che è difficile e laboriosa da modellare a causa della sua radezza, ed è impossibile che essa serbi l'impronta che ha accolto. Infatti, poiché trae il suo nutrimento e la sua genesi da sostanze umide, l'animo è in continua accrezione e in continua spendita; e la mistione del respiro con l'aria fa sempre nuova l'esalazione, <sup>[II,229,40]</sup> che si altera e tramuta ad opera del canale d'aria dal di fuori vi affluisce e poi ne defluisce.

[2] p. 1085a. Ma essi <gli Stoici> sono così disattenti a quel che dicono da definire i concetti come delle intellezioni messe bene in disparte, i ricordi come impressioni durature e stabilizzate; da fissare assolutamente le scienze come conoscenze dotate di immutabilità e saldezza, <sup>[II,229,45]</sup> e poi da sottoporre loro come base [...] una sostanza [...] sempre portata su e giù e sempre in fluire.

SVF II, 848

Plutarco 'De comm. not.' p. 1084a. <sup>[II,230,1]</sup> È completamente assurdo che gli Stoici, mentre fanno delle virtù e dei vizi, e oltre a questi delle arti e di tutti i ricordi, e inoltre delle rappresentazioni, delle passioni, degli impulsi e degli assensi, dei corpi; affermino però che essi non giacciono in alcun corpo né che esiste per essi un luogo, <sup>[II,230,5]</sup> riservando loro soltanto quel poro puntiforme nel cuore dove costipano l'egemonico dell'animo, il quale trattiene in sé una tale quantità di corpi che una gran moltitudine di essi è sfuggita a quanti reputano di demarcarli e distinguerli uno dall'altro. Il farne poi non soltanto dei corpi ma anche degli esseri animati dotati di ragione [...] è un fatto di iperbolica [...] illegalità ai danni della consuetudine. [...] Ed oltre a questo [...] <sup>[II,230,10]</sup> essi fanno diventare corpi ed esseri viventi pure le attività.

SVF II, 849

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 307. Sì, affermano gli Stoici, ma intelletto e sensazione sono la stessa facoltà. Non però in un unico senso: ma intelletto se vista in un senso e sensazione se vista in un altro. Allo stesso modo in cui la stessa tazza si può dire concava e convessa, però non nello stesso senso: ma in un senso concava, <sup>[II,230,15]</sup> guardando alla sua curvatura verso la parte interna; e in un altro senso convessa, guardando alla sua curvatura verso l'esterno; e come la stessa strada può essere pensata in ascesa e in discesa: in ascesa per coloro che la ascendono e in discesa per coloro che la discendono; così la stessa facoltà in un certo senso è mente e in un altro senso è sensazione; e poiché si tratta della stessa facoltà, essa non è preclusa dalla predetta apprensione delle sensazioni.

[2] VII, 359. <sup>[II,230,20]</sup> Ma taluni Dogmatici vanno blaterando anche al presente la stessa rimbeccata sopra ricordata, dicendo che queste differenti parti dell'animo - cioè quella razionale e quella irrazionale - non sono state separate ma, come il miele è in tutto e per tutto fluido e dolce, così pure l'animo in tutto e per tutto possiede due facoltà che procedono parallelamente una all'altra e delle quali una è razionale e l'altra è irrazionale. <sup>[II,230,25]</sup> Così quella razionale è mossa dagli intelligibili, mentre quella irrazionale è percettiva degli oggetti sensibili. Laonde è da matti dire che l'intelletto o, come comunemente si dice, l'animo non possa essere percettivo dell'una e dell'altra di queste differenti faccende; giacché, avendo l'animo una struttura differenziata, subito esso sarà percettivo di entrambe.

<sup>[II,230,30]</sup> § 8. Come avvengono le sensazioni  
*Frammenti n. 850-862*

SVF II, 850

Aezio 'Plac.' IV, 8, 1. Gli Stoici definiscono così la sensazione: la sensazione è un'appercezione o apprensione attraverso un organo di senso. La sensazione è chiamata in molti modi: postura, facoltà, attività. Anche la rappresentazione diventa catalettica proprio nell'egemonico dopo essere passata attraverso un organo di senso. E le correnti di pneuma sensibile <sup>[II,230,35]</sup> a loro volta si dicono cognitive quando sono tese dall'egemonico verso gli organi di senso.

SVF II, 851

Aezio 'Plac.' IV, 8, 8. Gli Stoici sostengono che le sensazioni sono corpi.

SVF II, 852

Aezio 'Plac.' IV, 8, 7. Gli Stoici designano come tatto interiore questa comune sensazione per la quale noi abbiamo la percezione di noi stessi.

SVF II, 853

Aezio 'Plac.' IV, 10, 1. <sup>[II,230,40]</sup> Gli Stoici sostengono l'esistenza di cinque sensazioni specifiche: vista, udito, olfatto, gusto, tatto.

SVF II, 854

Aezio 'Plac.' IV, 23, 1. <sup>[II,231,1]</sup> Gli Stoici sostengono che i patimenti fisici hanno sede nei luoghi che li sperimentano, mentre le sensazioni hanno sede nell'egemonico.

SVF II, 855

Galeno 'De symptom. causis' I, 8, Vol. VII, p. 139 K. Circa gli organi di senso nel loro complesso e circa le facoltà che li riguardano, <sup>[II,231,5]</sup> mi pare che il discorso sia giunto al termine. È ora tempo di portare il discorso sull'organo che è loro causa primissima e che, come da una sorgente, manda a ciascun particolare organo di senso le sue proprie facoltà. Questo è davvero il primo dei sensi. Infatti, negli organi di senso particolari il cambiamento originato dagli oggetti sensibili si realizza in ciascuna delle sensazioni, ma il pezzo che cambia diventa sensitivo di questo cambiamento solo a partire dal momento in cui accoglie <sup>[II,231,10]</sup> in sé la facoltà che scende fino a lui dal cervello attraverso il sistema nervoso.

SVF II, 856

[1] Galeno 'De locis affectis' I, 7, VIII, p. 66 K. A questo riguardo gli organi dei vegetali sono completamente differenti dagli organi degli esseri animati, appunto perché fu mostrato come per i vegetali la facoltà di movimento attivo è connaturata all'organo, mentre per gli esseri animati, invece, essa scorre a partire da una causa prima in modo simile ad una luce solare. <sup>[II,231,15]</sup> [...] Infatti i topi, poiché non hanno connaturato negli organi la causa prima della sensazione e del movimento, hanno sempre bisogno dei nervi, i quali forniscono loro sensazione e movimento come il sole fornisce i suoi raggi di luce a tutti i corpi che illumina.

[2] IV, 1, VIII, p. 218 K. [*Galeno afferma che la facoltà visiva scompare*] qualora <sup>[II,231,20]</sup> lo pneuma che ha natura di luce cessa di affluire <agli occhi>, in parte o del tutto, dalla sua causa cerebrale.

SVF II, 857

Galeno 'De locis affectis' II, 5, VIII, p. 127 K. Se si vuol fare un discorso vero bisogna concepire proprio questo, ossia che l'egemonico dell'animo vede e ode, ma vede grazie agli occhi e ode grazie alle

orecchie. <sup>[II,231,25]</sup> Tuttavia per concettualizzare, ricordare, conteggiare, proairesizzare, l'egemonico non sfrutta né gli occhi né le orecchie né la lingua né alcun altro organo.

SVF II, 858

Plotino 'Enneadi' IV, Lib. VII, 7. Qualora di un uomo si dica che gli fa male un dito, essi manifestamente ammetteranno che la doglia è certo nel dito, ma sosterranno che la sensazione di avere male nasce nell'egemonico. <sup>[II,231,30]</sup> Pur essendo un altro pneuma quello della parte che prova dolore, l'egemonico se ne accorge e tutta l'anima sperimenta la stessa cosa. Come mai avviene ciò? Per comunicazione, essi affermeranno, giacché primieramente lo pneuma animato che è nel dito sperimenta la doglia, ma poi questo ne fa parte allo pneuma che gli è contiguo e questo ne fa parte ad un altro ancora, fino a raggiungere l'egemonico.

SVF II, 859

Galeno 'De instrum. odoratus' 3, Vol. II, p. 862 K. <sup>[II,231,35]</sup> La natura ha dunque fatto l'organo della vista specifico al massimo grado per la luminosità, come qualcosa che s'accorga soltanto di raggi e di luce; e quello dell'udito specifico per ciò che è aeriforme, perché era sua intenzione che esso fosse sensibile ai rumori nell'aria. Allo stesso modo l'organo che fa la diagnosi dei sapori, la lingua, la natura lo lavorò a partire dalla specie elementare più umida del nostro corpo. <sup>[II,231,40]</sup> Frammezzo all'organo dell'udito e a quello del gusto c'è l'organo dell'olfatto, il quale non è così raffinato come l'orecchio né così grossolano come la lingua. Sostanze odorose sono tutte quelle che spargono odore di sé spandendosi da ciascun corpo.

SVF II, 860

[1] Galeno 'De usu partium' VIII, 6, Vol. III, p. 639 K. Sono pertanto quattro <sup>[II,231,45]</sup> gli organi di senso presenti nella testa: gli occhi, le orecchie, il naso e la lingua, [...] <sup>[II,232,1]</sup> e vi sono tra di essi specifiche dissomiglianze sia nelle loro facoltà sensitive che nei corpi attraverso i quali essi giungono a sentire. Le loro facoltà sono infatti capaci di diagnosticare: una gli odori, un'altra i sapori, un'altra i suoni e un'altra i colori, [...] giacché è d'uopo, affinché nasca una sensazione, che ciascun organo di senso sia validamente e completamente eccitato. <sup>[II,232,5]</sup> Non ogni organo di senso è eccitato da ogni oggetto sensibile, bensì quello specifico per il fulgore e la luminosità è eccitato dai colori; quello specifico per i moti dell'aria dai suoni, quello specifico per le sostanze vaporose dagli odori e, in una parola, il simile riconosce il simile. Dunque l'organo di senso specifico per i moti dell'aria non può mai essere eccitato dai colori, giacché se qualcosa è destinato ad accogliere facilmente <sup>[II,232,10]</sup> e limpidamente in sé l'eccitazione causata dai colori, è d'uopo ch'esso sia terso, pulito e fulgido, [...] non certo torbido né vaporoso, ma neppure umido e acquoso, come neppure duro e terroso. [...] Ma nulla di più sarebbe questa eccitazione, se non la riconoscesse l'organo specifico per l'immaginazione, il ricordo e il ragionamento, che sarebbe poi l'egemonico.

[2] p. 642. <sup>[II,232,15]</sup> Dunque [...] all'organo di senso della vista, destinato ad essere specifico per il fulgore e la radiosità, lo pneuma è inviato essenzialmente dalla causa <basilare proairesi >.

[3] p. 648. All'incirca, di quanto l'aria cede ai raggi di luce in fatto di finezza, di tanto il vapore cede all'aria.

SVF II, 861

Filone Alessandrino 'De fuga et invent.' 182, Vol. III, p. 149, 31 Wendl. <sup>[II,232,20]</sup> E così il viso, che è l'egemonico del corpo, si abbevera come da una fonte dall'egemonico dell'anima, e questo fa estendere lo pneuma visivo fino agli occhi, lo pneuma acustico agli orecchi, alle narici quello olfattivo, a sua volta quello gustativo alla bocca e quello tattile a tutta la superficie del corpo.

SVF II, 862

Filone Alessandrino 'De poster. Caini.' 126, Vol. II, p. 27, 26 Wendl. <sup>[II,232,25]</sup> Nessuno che sia dotato di buon senso direbbe che gli occhi vedono, ma che è la mente a vedere attraverso gli occhi; né che le

orecchie odono, ma che è la mente a udire attraverso di esse; né che le narici odorano, ma che è l'egemonico attraverso le narici.

§ 9. Sulla vista e l'udito  
Frammenti n. 863-872

SVF II, 863

\*Frammenti di Calcidio in latino <sup>[II,232,30]</sup> <sup>[II,232,35]</sup> <sup>[II,232,40]</sup> <sup>[II,233,1]</sup> <sup>[II,233,5]</sup> <sup>[II,233,10]</sup>

SVF II, 864

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 130, 14 Bruns. Vi sono alcuni i quali affermano che il vedere avviene grazie alla messa in tensione dell'aria. Infatti essi sostengono che l'aria a contatto con la pupilla, quando è trapassata dallo pneuma visivo, assume la configurazione di un cono. La sensazione visiva nasce quando questo cono è modellato alla base dagli oggetti visibili, <sup>[II,233,15]</sup> proprio come la sensazione tattile nasce ad opera di un bastoncino.

[2] p. 26. Ma se anche nel caso dello pneuma visivo che nasce dall'egemonico valgono, come si dice da parte loro, le caratteristiche del moto tonico; allora come mai non avvengono delle interruzioni del vedere, stante il fatto che ai limiti del moto tonico la tensione non è costante, e proprio per questo non lo è neppure lo scontro <dello pneuma visivo con l'aria>? <sup>[II,233,20]</sup> Questo effetto uno potrebbe cercarlo e pretenderlo anche nel caso del tatto, ossia della sensazione che nasce quando tocchiamo altri corpi. Anche in essa non ci sono interruzioni dell'appercezione; eppure esse dovrebbero esserci giacché, secondo loro, il moto tonico è dello stesso identico genere. Se questo pneuma visivo che essi chiamano appunto 'vista' si muove soltanto del moto predetto e che essi chiamano 'tonico', sarebbe illogico parlare così soltanto di quest'ultimo; <sup>[II,233,25]</sup> e infatti non lo affermano.

SVF II, 865

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' VII, 7, p. 642 M. Orbene, gli Stoici non dicano che noi vediamo come per opera di un bastoncino d'aria circostante.

SVF II, 866

Aezio 'Plac.' IV, 16, 3. Crisippo sostiene che noi vediamo grazie alla messa in tensione dell'aria che sta frammezzo all'occhio e all'oggetto visto. Quest'aria è trapassata dallo pneuma visivo che scorre stendendosi <sup>[II,233,30]</sup> dall'egemonico fino alla pupilla e che, proiettandosi con forza contro l'aria circostante, la mette in tensione e la distende facendole assumere la forma, qualora l'aria sia omogenea, di un cono. Dallo pneuma visivo emanano dei raggi fatti di fuoco, non foschi e nebbiosi; e perciò anche il buio è visibile.

SVF II, 867

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 157. <sup>[II,233,35]</sup> Noi vediamo quando la luce che sta frammezzo all'organo visivo e all'oggetto della visione si stende in forma conica, secondo quanto affermano Crisippo nel secondo libro della 'Fisica' e Apollodoro. Si forma così un cono d'aria che ha il suo vertice nell'organo visivo e la sua base nell'oggetto visto. Dunque l'aria così stesa annuncia l'oggetto osservato come <sup>[II,233,40]</sup> mediante un bastoncino.

SVF II, 868

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 131, 30 Bruns. <sup>[II,234,1]</sup> Inoltre, perché dalla luce non si vedono i corpi che si trovano al buio, e invece dal buio si vedono i corpi che si trovano nella luce? Come può essere plausibile sostenere che l'aria illuminata, per il fatto di essere stata raffinata <dalla luce>, ha più potenza e quindi può mettere in moto la sensazione visiva grazie al suo scontro <con lo pneuma

visivo>; <sup>[II,234,5]</sup> mentre l'aria non illuminata, per il fatto di risultare affievolita <dall'assenza di luce> non può essere messa in tensione dallo pneuma visivo, seppure essa sia invece più fitta di quella illuminata?

SVF II, 869

Aezio 'Plac.' IV, 15, 2. Gli Stoici sostengono che il buio è visibile. Infatti, dalla visione emanano verso di esso dei raggi di luce; e la visione non mente, <sup>[II,234,10]</sup> giacché vede davvero che è buio.

SVF II, 870

Galeno 'De symptom. causis' I, 2, Vol. VII, p. 98 K. [*Galeno sta parlando delle malattie degli occhi*] Così pure lo pneuma animato o è precisamente puro come se fosse etere, oppure è umido e torbido a mo' di nebbia; e quanto a quantità di sostanza può essere di più o di meno. Pertanto, se esso è al tempo stesso abbondante ed etereo <sup>[II,234,15]</sup> riesce a vedere corpi anche molto distanti ed a farne una precisa individuazione. Se invece è poco ma comunque puro, esso individua con precisione i corpi vicini ma non vede quelli lontani. Se gli capita di essere al tempo stesso più umido e abbondante, esso vede sì fino alla massima distanza ma non con precisione. E se poi è umido e contemporaneamente poco, allora vede né con precisione né fino alla massima distanza.

SVF II, 871

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,234,20]</sup>

SVF II, 872

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 158. Noi udiamo quando l'aria che sta frammezzo a ciò che produce il suono e a chi ascolta è percossa, e in seguito a ciò si producono delle onde <sup>[II,234,25]</sup> di forma sferica che incolgono gli organi uditivi; come l'acqua presente in una cisterna forma delle onde circolari a seguito della caduta dentro di essa di un sasso.

#### § 10. La parte genitale dell'animo *Frammenti n. 873-874*

SVF II, 873

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 118, 25 Bruns. Inoltre, se essi affermano che quella generativa è una parte dell'animo e questa parte generativa consta di pneuma vegetativo, allora anche ogni pneuma vegetativo <sup>[II,234,30]</sup> sarebbe pneuma animato.

SVF II, 874

Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' 79, 6, p. 102 Cohn-Reiter. Giacché sarebbe da sempliciotto credere che l'uomo da vivo utilizza un ottavo del suo animo, ossia la parte che si chiama genitale, per la seminazione di un essere simile a se stesso, e che invece da morto utilizza allo stesso scopo se stesso tutto intero. La morte, infatti, non è più efficace seminatrice della vita. [*Si tratta delle parole di qualche Stoico, forse Panezio, in polemica con Crisippo?*] <sup>[II,234,35]</sup>

#### § 11. Sulle passioni *Frammenti n. 875-878*

SVF II, 875

Galeno 'De causis pulsuum' IV, 3, Vol. IX, p. 159 K. In coloro che stanno godendo il caldo si espande per tutto il corpo e predomina il movimento esteriore; <sup>[II,234,40]</sup> come in coloro che sono preda dell'afflizione predomina il movimento interiore.

SVF II, 876

Galeno 'De locis affectis' V, 1, Vol. VIII, p. 301 K. <sup>[II,235,1]</sup> Invero anche in qualche altro modo [...] e alcuni muoiono in seguito a mali fisici fortissimi, a potenti paure e a sommi piaceri fisici, giacché quanti hanno un tono vitale debole e soffrono forti passioni psichiche originate dalla loro mancanza di educazione, hanno una sostanza dell'animo che è facile a dissolversi. <sup>[II,235,5]</sup> Talune persone di questo genere sono morte d'afflizione, non però di morte subitanea come nei casi predetti. Invece, nessun uomo magnanimo è mai incappato nella morte in seguito ad afflizioni o ad altre passioni più potenti ancora dell'afflizione, giacché il tono del loro animo è poderoso e piccolini sono i loro patemi.

SVF II, 877

Galeno 'De locis affectis' IV, 3, Vol. VIII, p. 233 K. <sup>[II,235,10]</sup> Questa passione s'accompagna a doglie veementi, poiché nel corso di queste doglie cade giù il tono dello pneuma psichico.

SVF II, 878

Galeno 'De sanitate tuenda' II, 9, Vol. VI, p. 138 K. Il rancore non è semplicemente un accrescimento, ma è come un giungere a bollire del calore nella zona cardiaca. Per questo <sup>[II,235,15]</sup> anche i filosofi più validi affermano che la sua sostanza è il calore. Il desiderio di controvendetta è qualcosa di accidentale e non rappresenta la sostanza del rancore.

## § 12. Frammenti dei libri 'Sull'animo' di Crisippo *Frammenti n. 879-911*

SVF II, 879

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[II,235,20] [II,235,25] [II,235,30] [II,235,35] [II,236,1] [II,236,5] [II,236,10] [II,236,15] [II,236,20]</sup>

SVF II, 880

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,236,25]</sup>

SVF II, 881

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 1, p. 404 M. Il discorso sulle passioni meritava d'essere esaminato da parte nostra già di per se stesso, ma ancor più necessario hanno reso questo esame i seguaci di Crisippo, i quali lo hanno sfruttato per dimostrare quale sia il luogo del corpo che include in sé l'egemonico dell'animo. Infatti, <sup>[II,236,30]</sup> dopo avere mostrato che tutte le passioni, come ritengono loro, hanno sede nel cuore - anche se in verità qui ha sede soltanto il rancore - e dopo avere fatto l'assunzione aggiuntiva che dove si trovano le passioni dell'animo là si trova pure la sua parte razionale, giungono alla conclusione che anche la sede della parte raziocinante dell'animo è nel cuore.

SVF II, 882

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 5, p. 208 M. <sup>[II,236,35]</sup> Affinché la creatura vivente abbia una sensazione, Zenone e Crisippo, insieme con tutto il coro dei loro seguaci, vogliono che il movimento che s'ingenera in una parte del corpo ad opera di ciò che l'incoglie dall'esterno sia distribuito fino alla causa prima dell'animo.

SVF II, 883

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 2, p. 170 M. <sup>[II,237,1]</sup> Gli Aristotelici si fanno specie di utilizzare lemmi assunti dal linguaggio comune o dalla retorica per le loro dimostrazioni scientifiche. Di questi lemmi sono invece pieni i libri di Crisippo, i quali invocano come testimoni a volte della gente qualsiasi, a volte dei poeti oppure l'etimologia che pare migliore, <sup>[II,237,5]</sup> oppure ancora qualcos'altro del genere. Tutte dimostrazioni che non concludono un bel nulla, ma che ci fanno consumare e sciupare vanamente il no-

stro tempo nel mostrar loro chiaro soltanto questo, ossia che le proposizioni della conclusione non sono scientifiche e oltre a ciò, che se condiscendiamo a lottare contro di loro, lo facciamo per mostrare che la gente qualsiasi <sup>[II,237,10]</sup> e i poeti testimoniano non meno a nostro favore che a favore loro, anzi a volte sono più favorevoli...[...]. Ciò è già stato da me mostrato in un altro trattato, quello ‘Sulla correttezza dei nomi’; dove dimostrarai che Crisippo ha dato una falsa etimologia del pronome ‘io’. Perché mai, dunque, avrei ancora bisogno di particolareggiare qui questi argomenti? A Crisippo, invece, è caro discutere <sup>[II,237,15]</sup> in trattati diversi gli stessi argomenti non due o tre, ma anche quattro e talora cinque volte. Stia in guardia da ciò chi vuole risparmiare del tempo!

## SVF II, 884

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 5, p. 293 M. Lascio oramai da parte i brani sui quali ho già scritto e mi volgerò a quelli che vengono dopo, brani nei quali Crisippo <sup>[II,237,20]</sup> comincia a citare le testimonianze dei poeti, inframmezzandole con alcuni pochi discorsi suoi: spesso come spiegazione di ciò che il passo vuole dire; spesso come epitome e, in generale, a mo’ di richiamo di qualche punto capitale. Egli comincia dunque a spiegare un passo di Empedocle, e in relazione a questa spiegazione inizia a fare alcuni ragionamenti più rimarchevoli <sup>[II,237,25]</sup> tra i quali vi è anche quello sulla voce, che ho già ricordato nel secondo libro di questi appunti. [...] Siccome è opinione dei miei compagni che non sia il caso di trascurare del tutto nemmeno le argomentazioni nelle quali Crisippo ha puramente e semplicemente fatto delle ciarle, ma che sia meglio fermarsi a segnalarne l’assurdità [...] <sup>[II,237,30]</sup> per questo motivo ho addizionato tutti questi brani. [...] Sulla voce non ho più bisogno di dire nulla [...] e invece ricorderò tutte quante le argomentazioni che sono espone nel libro di Crisippo dopo questo discorso sulla voce. Vi sono argomentazioni che riguardano il portamento delle mani, quando le teniamo attaccate allo sterno per mostrare noi stessi. Ci sono inoltre argomentazioni che riguardano la parola ‘*egò*’ (io), che Crisippo <sup>[II,237,35]</sup> propose già nelle ‘Etimologie’, dove è dell’avviso che questa voce possiede un che di dimostrativo già a partire dalla sua pronuncia, perché la sua prima sillaba è come se portasse verso il petto sia la mascella che il labbro inferiore. [...] [p. 295] Simili alle argomentazioni di questo genere sono anche quelle riguardanti l’etimologia della parola ‘cuore’ e <sup>[II,238,1]</sup> scritte da Crisippo, di seguito a quelle predette, nel primo libro ‘Sull’animo’. Esse stanno qui in questi termini [...] [p. 296] Noi prendiamo impulso in relazione a questa parte [...] tutte le cose. [p. 297] In seguito fa menzione della voce e dell’origine dei nervi, [...] <sup>[II,238,5]</sup> dopo di che dà la sua spiegazione dell’appellativo ‘senza cuore’, [...] [p. 298] giacché <si ha> il batticuore negli stati di paura. [...] [p. 303] con l’intento di tirare assurdamente fuori ciò in questi termini. [...] [p. 308] Ti ho toccato il cuore. [...] [p. 309] Dopo il passo scritto in precedenza ve n’è un altro nel quale egli spiega chi sono le persone ‘senza cuore’ e quelle ‘senza cervello’. <sup>[II,238,10]</sup> [...] A me paiono soprattutto inclini a un portamento di questo genere le persone più vendicative. [...] [p. 314] Dopo questi passi, Crisippo trascrive una moltitudine di versi epici, la maggior parte dei quali lo contraddicono, come mostrai in precedenza. Inframmezzate ai versi epici vi sono pochissime parole, ma esse includono <sup>[II,238,15]</sup> una certa affermazione autocontraddittoria di Crisippo che metterò bene in evidenza nel libro che segue; libro in cui ho pensato di fare il discorso sulle passioni dell’animo. [...] [p. 315] Il poeta ripete fino all’eccesso [...] che la parte concupiscente dell’animo si trova qui [...] e che qui c’è anche quella irascibile. [...] [p. 316] Una volta data una scorsa ai restanti passi del libro di Crisippo, <sup>[II,238,20]</sup> metto anch’io fine a questo punto al presente discorso. Dopo la moltitudine dei versi epici, Crisippo discute successivamente della voce, della ragione, e dell’origine dei nervi, e tratta gli argomenti che sono ad essi collegati - tutte cose invero che nel libro sono le sole che si confarebbero ad uomo che sia un filosofo - circa i quali anche noi discutemmo nel discorso precedente, lasciando da parte i discorsi <sup>[II,238,25]</sup> che sono puramente e semplicemente delle ciarle. [...] [p. 317] Tuttavia adesso [...] addizionerò di seguito il discorso su Atena.

## SVF II, 885

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 1, p. 251 M. Riferisco che Crisippo, quando nel suo primo discorso sull’animo comincia a ricordare le parti di esso e a parlare dell’egemonico <sup>[II,238,30]</sup> provando a mostrare che la causa prima dell’animo è insita unicamente nel cuore, dice così: ‘L’animo è uno pneuma che ci è congenito, che pervade con continuità tutto il nostro corpo e che è presente qualora nel corpo ci sia la

buona respirazione caratteristica della vita. Poiché le parti dell'animo entrano nella costituzione di ciascun pezzo del corpo, <sup>[II,238,35]</sup> noi chiamiamo 'voce' la parte dell'animo che pervade l'arteria tracheale, 'vista' quella che pervade gli occhi, 'udito' quella che pervade le orecchie, 'olfatto' quella che pervade il naso, 'gusto' quella che pervade la lingua e 'tatto' quella che pervade tutta la carne. Chiamiamo 'seminale' <sup>[II,239,1]</sup> la parte dell'animo che pervade i testicoli e che veicola un certo altro pneuma che è ragione seminale; e chiamiamo 'egemonico' quella ch'è situata nel cuore e nella quale tutte queste parti convergono. Stando così le cose, quanto al resto delle parti dell'animo vi è accordo, ma vi è disaccordo tra i medici e tra i filosofi quanto all'egemonico, <sup>[II,239,5]</sup> giacché alcuni lo vogliono localizzato in una parte del corpo ed altri, invece, in altre parti. Infatti, alcuni affermano che l'egemonico è situato nella zona toracica, altri nella zona encefalica. Ma quanto a queste stesse zone, essi dissentono poi sulla sua precisa localizzazione entro la testa ed entro il torace, senza trovare un accordo tra di loro. Platone, dopo avere affermato la tripartizione dell'animo, diceva <sup>[II,239,10]</sup> che la parte raziocinante è situata nella testa, la parte irascibile è situata nel torace e la parte concupiscente nella zona ombelicale. E così questo luogo appare sfuggirci, sia perché non ce n'è una sensazione patente - cosa che invece è capitata nel caso delle altre parti dell'animo - sia perché non ci sono prove grazie alle quali arrivare per deduzione ad individuare questo luogo. Del resto, se così non fosse, il contrasto di opinioni <sup>[II,239,15]</sup> sia tra i medici che tra i filosofi non si sarebbe protratto per così tanto tempo". Questo è il primo passo scritto da Crisippo sull'egemonico, nella prima parte del libro 'Sull'animo'. Infatti, la prima metà del suo scritto contiene l'analisi sulla sostanza dell'animo; mentre nella metà seguente, <sup>[II,239,20]</sup> quella che comincia subito dopo il passo che ho trascritto, Crisippo si sforza di dimostrare che la parte egemonica dell'animo è inclusa nel cuore. L'inizio di questo discorso merita d'essere ammirato, giacché Crisippo si esprime qui con chiarezza e precisione, come sarebbe d'uopo che parlasse un uomo che comincia la trattazione d'una dottrina di tale rilievo [...] [p. 254] Ma i passi che seguono non sono di simile livello giacché, io credo, sarebbe stato giusto <sup>[II,239,25]</sup> per prima cosa dire da quali plausibili argomenti Platone sia stato convinto e quindi sia giunto ad abbracciare quelle opinioni; successivamente confutarli e screditarli, e soltanto una volta fatto ciò strutturare la propria opinione....

SVF II, 886

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 1, p. 254 M. <Crisippo> comincia a mettere mano all'esame della dottrina di cui merita fidarsi, non a partire dalla natura della faccenda in questione, ma dal genere di assunti che rappresentano l'opinione in merito di testimoni, <sup>[II,239,30]</sup> oppure della moltitudine delle persone qualunque. Trascriverò qui questo passo, che suona all'incirca così: "Su ciò che viene dopo faremo ricerche prendendo similmente impulso dal comune portamento al riguardo, e dai discorsi che secondo esso si fanno". Qui Crisippo ha detto 'comune portamento' intendendo ciò che tutti gli uomini comunemente reputano. Poi <sup>[II,239,35]</sup> fa un'inferenza e afferma: "E su queste basi è sufficientemente chiaro che gli uomini sono stati portati fin dall'inizio a credere che il nostro egemonico sia situato nel cuore". Poi di seguito, rifacendosi ai loro intraprendimenti scrive quasi testualmente così: "A me pare che la maggior parte degli uomini <sup>[II,240,1]</sup> abbia un comune portamento a questo riguardo; come se essi, quando nascono delle passioni nell'intelletto, ne avessero consapevolezza nel torace e soprattutto nella zona dov'è posizionato il cuore: ad esempio soprattutto per le affezioni e le paure, nel caso dell'ira e in particolar modo del rancore. <sup>[II,240,5]</sup> Infatti il rancore si palesa a noi come una passione che esala dal cuore e se ne sospinge fuori diretta contro qualcuno e fa rigonfiare il volto e le mani". [*Secondo Galeno, queste parole di Crisippo dimostrano la tesi di Platone sulla localizzazione del rancore nella regione toracica*] <sup>[II,240,10]</sup>

SVF II, 887

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 7, p. 230, 16 M. Trovo nondimeno che Crisippo, proprio nel corso di questo ragionamento sull'egemonico dell'animo, abbia fatto delle affermazioni autocontraddittorie. All'inizio, infatti, egli premette che vi è accordo sulla localizzazione delle altre parti dell'animo nelle quali l'essere vivente è suddiviso e che <sup>[II,240,15]</sup> soltanto nel caso dell'egemonico si è in fase di ricerca, a causa del fatto che di esso non c'è una patente sensazione né una prova evidente; e invece poco dopo ne dissquisce come di una parte dell'animo del tutto manifesta. Le sue parole sono di questo tenore: "E così questo luogo appare sfuggirci, non essendocene una sensazione <sup>[II,240,20]</sup> patente - cosa che invece è capi-

tata nel caso delle altre parti dell'animo - sia perché non ci sono prove grazie alle quali arrivare per deduzione ad individuare questo luogo. Del resto, se così non fosse, il contrasto di opinioni sia tra i medici che tra i filosofi non si sarebbe protratto per così tanto tempo". Dopo questa premessa, Crisippo afferma che tutti gli uomini <sup>[II,240,25]</sup> hanno la sensazione delle passioni dell'intelletto nel torace e nel cuore. Il passo recita così: "A me pare che la maggior parte degli uomini abbia un comune portamento a questo riguardo; come se essi, quando nascono delle passioni nell'intelletto, ne avessero consapevolezza nel torace e soprattutto nella zona dov'è posizionato il cuore: ad esempio soprattutto per le affezioni e le paure, <sup>[II,240,30]</sup> nel caso dell'ira e in particolar modo del rancore". In questa formulazione, se non altro, egli ha addizionato il 'come se', non avendo l'audacia di dire senza altre mediazioni che gli uomini sentono nel torace le passioni che nascono nell'intelletto. Egli ha pur detto 'come se avessero consapevolezza', <sup>[II,240,35]</sup> ma poco dopo toglie di torno il 'come se' e scrive così: "Lo sconcerto che nasce nell'intelletto in ciascuno di questi frangenti <sup>[II,241,1]</sup> è sensibilmente percepito nel torace". Poi di seguito: "Se qui nasce l'ira, è ragionevole che anche le restanti smanie abbiano qui la loro sede". E di nuovo, nel seguito della compilazione, afferma che le passioni di quanti si lasciano andare all'ira nascono apparentemente nella zona toracica, e che la stessa cosa vale anche per le passioni degli amanti. <sup>[II,241,5]</sup> Nel prosieguo non smette di disquisire sulle passioni come di fenomeni che si collocano nel torace e soprattutto nella regione cardiaca. Sicché io mi stupisco che un uomo simile non abbia cancellato quanto aveva scritto all'inizio lui stesso, laddove afferma che del dove sia situata la parte dominante dell'animo non esiste sensazione patente né prova; <sup>[II,241,10]</sup> altrimenti la disparità di vedute tra i medici e tra i filosofi non si sarebbe protratta così a lungo.

SVF II, 888

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 7, p. 235 M. Ma né nel primo libro 'Sull'animo', né nei libri 'Sulle passioni' egli ha formulato una dimostrazione della assoluta necessità che dove si trova la parte irrazionale dell'animo qui debba trovarsi anche la sua parte razionale, <sup>[II,241,15]</sup> e invece egli prende dovunque la cosa per scontata e ovvia.

SVF II, 889

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 8, p. 243 M. Mi sposterò ora su uno degli argomenti restanti e del quale hanno fatto menzione quasi tutti coloro i quali hanno concepito il cuore come causa prima di tutte le facoltà presenti negli animali. Costoro, infatti, dicono <sup>[II,241,20]</sup> che là dove si trova la causa prima del nutrimento degli animali, in quella parte del corpo si trova anche la parte razionale dell'animo. E siccome la causa prima del nutrimento degli animali si trova nel cuore, ne consegue che anche la parte razionale e intellettiva si trovi lì.

[2] p. 245 M. Qualora poi essi dicano che donde ha origine la fornitura dello pneuma, qui deve avere sede l'egemonico; e poi aggiungano che lo pneuma è fornito dal cuore; ebbene neppure in questo caso si deve convenire con loro. <sup>[II,241,25]</sup> [Galeno mostra di avere dei dubbi sul tipo di pneuma del quale costoro parlano, cioè se parlino di pneuma 'materiale', 'animale' oppure 'animato']

SVF II, 890

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 2, p. 258 M. Con te il punto controverso non sarebbe questo, cioè se la parte iracunda abbia dimora nel cuore, ma se vi dimori la parte razionale dell'animo; la qual cosa sarebbe d'uopo <sup>[II,241,30]</sup> che tu dimostrassi senza affaticarti su quella iracunda e senza infarcire il libro di citazioni poetiche, che qui scrivi una di seguito all'altra:

‘Molto più dolce del miele stillante  
s'accresce nei petti degli uomini, simile a fumo’

e poi: <sup>[II,241,35]</sup>

‘Il rancore lo levò fuor di senno’

e quindi:

‘Sobbalzando il rancore gli divina dentro’

e altre miriadi di citazioni del genere in tutto lo scritto, per strutturare l’argomentazione che la parte iracunda dell’animo ha sede nel cuore.<sup>[II,241,40]</sup> Ma non era questo che dovevi mostrare, bensì, per Zeus, che vi ha sede la parte razionale; e se era impossibile dimostrare questo senza altre mediazioni, dovevi almeno provare a mostrare<sup>[II,242,1]</sup> che la parte iracunda e quella razionale dell’animo sono un tutto unico. Ma ciò egli non ha messo mano a fare in alcuna parte del libro, e se ne serve invece dovunque come di un fatto scontato. Poi, nei passi subito seguenti, scrive così:<sup>[II,242,5]</sup> “Se l’ira nasce qui, è ragionevole che anche le restanti smanie abbiano qui la loro sede e, per Zeus, le restanti passioni, le perplessità e quanto è ad esse simile”.

SVF II, 891

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 5, p. 287 M.<sup>[II,242,10]</sup> Discostandoci da questo genere di argomentazioni, vediamo ora di seguito tutti i ragionamenti che egli prospetta interrogativamente, e riprendiamo a sua volta l’intero il discorso dall’inizio, così da non tralasciare nulla. Anche se alquanto lungo, citerò tutto il passo che suona così:<sup>[II,242,15]</sup> “Se l’ira nasce qui, è ragionevole che anche le restanti smanie abbiano qui la loro sede e così pure le restanti passioni, le perplessità e quanto è ad esse simile. La maggior parte di costoro, appagandosi corrivamente di un modo di dire, e ne soggiungono in verità molti del genere, si attengono al portamento suddetto. In primo luogo tutti, tanto per cominciare di qua,<sup>[II,242,20]</sup> in argomento affermano che il rancore di qualcuno ‘monta’ e sollecitano alcuni ad ‘ingoiare’ la bile, sostenendo di dirlo nel senso in cui noi diciamo loro di ingoiare o di non ingoiare dei bocconi. Così si dice anche: ‘A loro nulla di questo va giù’; e:<sup>[II,242,25]</sup> ‘Se ne parti ingoiando le parole dette’. A coloro che lo riprendevano perché portava alla bocca tutti i suoi quesiti, Zenone disse: ‘Non tutti i quesiti si ingoiano’. Altrimenti non si potrebbe più parlare propriamente dello ‘ingoiare’ e dello ‘andare giù’ delle parole, se il nostro egemonico non avesse sede nella zona del torace, egemonico verso il quale tutto si porta.<sup>[II,242,30]</sup> Se esso invece è situato nella testa, sarà ridicolo e improprio dire ‘andare giù’, e credo che essi direbbero più propriamente ‘montare’ e non ‘andare giù’. Alla stessa stregua, della sensazione uditiva che si porta in basso verso l’intelletto, se l’intelletto fosse nella zona toracica si dirà con proprietà trattarsi di una discesa;<sup>[II,242,35]</sup> se però l’intelletto fosse nella testa, si tratterà di un modo di dire del tutto improprio. [Poi Galeno aggiunge]<sup>[II,243,1]</sup> Io so che nelle circostanze in cui i più dicono: ‘Le cose dette non vanno loro giù’, ciò avviene non perché questi non comprendano o non pongano mente a ciò che viene detto, ma perché chi parla lo fa con l’intenzione di provocare l’ira, l’afflizione, il rancore o qualche passione del genere,<sup>[II,243,5]</sup> mentre chi ascolta non si preoccupa di ciò né è mosso passionalmente.

SVF II, 892

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 5, p. 290 M. Questa sfilza di pure e semplici ciarle abbia dunque un limite qui. Ma dopo queste, Crisippo ricorda queste altre.<sup>[II,243,10]</sup> “Le donne palesano ciò ancora di più giacché, se le parole dette non vanno loro giù, portano spesso un dito in basso alla zona del cuore, e si mostrano dell’avviso che quanto detto non va giù fin lì”. [Galeno giudica però che ciò non provi la tesi di Crisippo] Queste donne, infatti, dicono così<sup>[II,243,15]</sup> e fanno ballare le mani, come hai detto tu, non perché neghino di avere intelligenza di quel che si dice loro, ma per mostrarsi dell’avviso, qualora siano sotto ingiuria o minaccia o sotto qualcosa del genere, che non sono adirate, né preda del rancore, né in alcun modo frementi. Il che, io credo, non sfugge neppure a Crisippo il quale, pronunciandosi contro se stesso anche in questo frangente, poco dopo scrive all’incirca così: “Nel senso in cui<sup>[II,243,20]</sup> diciamo che delle parole di minaccia o d’ingiuria non vanno giù fino a raggiungerle e toccarle così da smuoverne l’intelletto; in questo senso diciamo anche che alcune persone sono ‘profonde’, perché nessuna parola del genere riesce ad andare giù fino a toccare il loro fondo”.

[2] p. 292 M. [...] Ma<sup>[II,243,25]</sup> queste cose Crisippo le dice in passi successivi. Invece, frammezzo al brano che ho or ora scritto e quello che scrissi poco più sopra circa le donne, vi è un altro passo che adesso trascriverò, affinché si possa reputare che io non trascuro proprio nulla. Il passo è di questo tenore:

“Consequenzialmente a ciò <sup>[II,243,30]</sup> noi diciamo che alcuni ‘vomitano fuori’ quel che a loro pare, e anche ‘vomitare il fondo dell’anima’; e pronunciamo molte siffatte espressioni in armonia con quanto detto. Infatti, se ‘ingoiare’ qualcosa e riporlo nell’intelletto è simile a dire che ‘è giornata’ per qualcosa; quando a sua volta, davanti agli stessi fatti, si dice che ‘non è giornata’ per quel qualcosa, <sup>[II,243,35]</sup> non impropriamente e non inappropriatamente si vuol dire di vomitarlo fuori”. Io non ho mai sentito alcuno dire ‘vomitare fuori’, bensì piuttosto ho sentito dire sputare, sputare fuori, espellere, scaraventare via, riporre via, qualora si parli di prendere le distanze da qualche opinione depravata.

SVF II, 893

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ II, 4, p. 196, 97 M. <sup>[II,244,1]</sup> Se la voce nascesse quando lo pneuma polmonare è sottoposto all’attività modellatrice di quello cardiaco e poi quello della gola a sua volta si automodella, la voce non si perderebbe all’istante quando alcuni nervi sono tagliati. [...] Non c’è ragione alcuna <sup>[II,244,5]</sup> che renda necessaria l’esistenza di un’unica causa prima di tutte le attività degli esseri viventi.

SVF II, 894

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ II, 5, p. 203 M. Prima di contestarli, voglio ancora citare il discorso di Crisippo, un discorso che sta in questi termini: “È ragionevole che la parte verso la quale sono dirette le significazioni contenute nel discorso <sup>[II,244,10]</sup> e dalla quale il discorso promana, ebbene che quella sia la parte dominante dell’animo. Infatti, fonte del discorso e fonte dell’intelletto non possono essere fonti diverse, né può essere una la fonte della voce e un’altra la fonte del discorso e neppure, badando all’insieme, può semplicemente darsi che la fonte della voce sia una cosa e la parte dominante dell’animo un’altra”. [...] Una volta circoscritta la definizione dell’intelletto <sup>[II,244,15]</sup> in armonia con siffatte argomentazioni, essi dicono che l’intelletto è la fonte del discorso. [...] “Insomma, donde il discorso scaturisce, di là bisogna che nascano anche, come dicevo, la meditazione, i pensieri, lo studio delle parole. Ora, è patente che queste attività avvengono nella zona del cuore, e che tanto la voce quanto il discorso scaturiscono dal cuore attraverso la gola. <sup>[II,244,20]</sup> Del resto è plausibile che la parte dell’animo in direzione della quale le cose dette sono rese significanti sia anche quella a partire dalla quale esse sono significate, e che le voci nascano da quella parte dell’animo al predetto modo”. Io ne ho ormai abbastanza dei discorsi degli Stoici sulla voce, giacché se mi mettessi a scrivere di seguito tutti quanti i discorsi prospettati interrogativamente dagli altri filosofi, ne uscirà fuori uno scritto di lunghezza smisurata. <sup>[II,244,25]</sup> Io non avrei ricordato i discorsi né di Crisippo né di Diogene <di Babilonia> ma mi sarei accontentato di indagare soltanto quello di Zenone, se non mi fosse avvenuto di trovarmi in disaccordo con qualcuno degli Stoici a proposito della forma verbale ‘si fa spazio’, che Zenone prese ad usare nel suo discorso, scrivendo così: “La voce si fa spazio attraverso la gola”. Ora, io ero del parere che questa forma verbale ‘si fa spazio’ <sup>[II,244,30]</sup> potesse intendersi come equivalente a ‘esce’ oppure a ‘scaturisce’. Egli affermava invece che secondo lui non aveva nessuno di questi due significati, senza avere però da offrirne un terzo oltre questi. Io fui dunque costretto a leggere i libri degli altri Stoici per metterli a confronto con quello di Zenone; Stoici che commutano quell’espressione verbale o in ‘esce’ oppure in ‘scaturisce’; come ho anche ora dimostrato che Crisippo e Diogene <di Babilonia> hanno fatto; <sup>[II,244,35]</sup> dopo i quali non ritengo più necessario trascrivere le parole di altri...

[2] p. 214 M. [*Galeno discute sulla forma avverbiale ‘di là’*] Giacché è manifesto che Crisippo ha detto ‘di là’ invece di dire ‘là’, il che equivale a dire ‘in quella parte del corpo’. <sup>[II,245,1]</sup> Non è però da ritenersi che egli, dicendo ‘di là’, voglia significare ‘verso quella parte del corpo’, anche se la forma avverbiale ‘di là’ indica soprattutto un moto a luogo, mentre ‘là’ uno stato in luogo. Invece di pensare che Crisippo abbia voluto dire in modo tanto lampante cose da mentecatto, è meglio concepire che egli, esprimendosi a voce, usi dei solecismi. <sup>[II,245,5]</sup> Questa seconda cosa, infatti, è per lui abbastanza consueta e non unica in ciascun passo dei suoi scritti, mentre non gli capita in nessun caso di dire cose da mentecatto. A volte in qualche passaggio dice cose false, come fa anche in questo discorso; ma non si tratta di cose da mentecatto; giacché un’affermazione falsa è di gran lunga differente da un’affermazione da mentecatto....

SVF II, 895

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 2, p. 172 M. <sup>[II,245,10]</sup> Le cose che Crisippo ha scritto sulla voce 'egò' (io) nel primo libro 'Sull'animo' disquisendo dell'egemonico, le trascriverò adesso a mo' di marchio di riconoscimento: "Così diciamo anche 'egò' per questo, mostrando noi stessi <sup>[II,245,15]</sup> che l'intelletto è nel torace col portare qui l'indicazione in modo naturale e proprio. Ma anche senza siffatta ulteriore indicazione con la mano, noi pronunciamo 'egò' accennando a noi stessi, perché la voce 'egò' è subito di un genere tale che enuncia da se stessa la propria sede, secondo le indicazioni qui di seguito delineate. Quando noi proferiamo 'egò', infatti, <sup>[II,245,20]</sup> nel pronunciare la prima sillaba tiriamo verso il basso il labbro inferiore in un modo che è dimostrativo di noi stessi, e poi in modo consequenziale al movimento della mascella, al suo accennare verso il petto e a siffatta ulteriore indicazione, le si pone accanto la sillaba seguente, la quale nulla palesa di distante, il che è capitato invece nel caso della parola 'ekéimos' (quello)". <sup>[II,245,25]</sup>

[2] p.175 M. <Ciò accade> perché "quando annuiamo con la testa per dare il nostro assenso, noi portiamo la testa su quella parte del corpo nella quale intendiamo mostrare che risiede la causa prima dell'animo" e <che essa non risiede> nella parte che è in movimento.

SVF II, 896

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 5, p. 295 M. <sup>[II,245,30]</sup> Dopo le predette, simili [...] sono le cose scritte da Crisippo nel primo libro 'Sull'animo' circa l'etimologia del nome 'kardia' (cuore). Esse sono all'incirca di questo tenore: "In armonia con tutto ciò, il cuore (*kardia*) ha avuto questo nome in relazione alla dominazione e al signoraggio <sup>[II,245,35]</sup> che gli vengono dal fatto di essere sede della parte dominante e padrona dell'animo, tanto da poter essere chiamata 'kratìa'". [...] Dopo quanto detto Crisippo scrive queste parole: "Noi impelliamo <sup>[II,246,1]</sup> in armonia con questa parte dell'animo, noi assentiamo con questa parte dell'animo, questa è la parte dell'animo cui tendono tutti gli organi di senso". [...] Questi punti capitali, contenenti in sé tutt'intera la validità dei principi dottrinali che ci propone, Crisippo li ha trattati così velocemente e di sfuggita <sup>[II,246,5]</sup> da ricordarli soltanto, mentre sui punti sui quali non è d'uopo farlo egli si dilunga in modo superfluo.

SVF II, 897

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' I, 5, p. 138 M. Se tu ferissi il cuore, subito se ne versa fuori il sangue. Secondo Crisippo, bisognerebbe invece che prima il cuore apparisse svuotarsi dello pneuma e che soltanto dopo ne seguisse la fuoriuscita del sangue, <sup>[II,246,10]</sup> o addirittura che questa non seguisse affatto, come non segue nel caso dei visceri del cervello.

[2] p. 141 M. Erasistrato afferma che il ventricolo sinistro del cuore è pieno di pneuma vitale, mentre Crisippo afferma che esso è pieno di pneuma animato.

[3] p. 143 M. <sup>[II,246,15]</sup> Al riguardo io ora biasimerei Crisippo soprattutto perché, pur volendo che lo pneuma connesso alla causa prima dell'animo sia qualcosa di limpido e puro, in modo non conveniente ne pone la sede nel cuore; seppure uno lo approverebbe quando con equilibrio dichiara di non avere conoscenza del fatto che il cuore sia l'origine dei nervi né di avere alcuna altra conoscenza delle ricerche <sup>[II,246,20]</sup> su questo problema, giacché ammette di essere inesperto di dissezioni anatomiche.

[4] p. 145 M. Siccome per una volta ho istituito di analizzare a fondo la posizione di tutti i filosofi, voglio disquisire brevemente di Prassagora, soprattutto perché Crisippo s'è ricordato di quest'uomo quando <sup>[II,246,25]</sup> s'è contrapposto a quanti legittimano l'idea che i nervi abbiano origine dal cervello.

[5] p. 163 M. Aristotele è un filosofo che non ama dire delle falsità, né un uomo integralmente inesperto di anatomia, così da essere qualcuno che si potrebbe ritenere essere stato un seguace, come i discepoli di Crisippo, delle falsità altrui.

SVF II, 898

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 5, p. 215 M. In un altro passo <sup>[II,246,30]</sup> scritto non molto dopo questo, <Crisippo> è stato costretto ad ammettere la verità. Ho detto che è stato costretto, perché volendo egli mandare a gambe all'aria un argomento altrui come non vero e poi accortosi che la forma della sua obiezione gli si rivoltava non di meno contro, non si peritò di capovolgere il proprio ragionamento insieme a quello degli eterodossi. [...] Trascriverò anche questo passo, <sup>[II,246,35]</sup> nel quale Crisippo

mostra che il ragionamento scritto in precedenza non è dimostrativo. Queste sono le sue parole: “Sta di fatto, come dicevo, che noi faremo più ricerche su tutti i nervi, anche se si concedesse la tesi, che essi avanzano, che le parti delle quali si è parlato abbiano origine dalla testa. Se, per esempio, essi dicessero qualcosa <sup>[II,246,40]</sup> sul fatto che la voce dal petto si porta attraverso la gola, ma a partire da una qualche base originaria che si trova nella testa, io penso che sia permesso ribattere che però l’egemonico è nel cuore, <sup>[II,247,1]</sup> anche se l’origine dei movimenti della voce si trova nella testa”. Ciò che Crisippo vuole dire in questo passo è qualcosa di questo genere. Se pure si convenisse sul fatto che l’origine dei nervi è nella testa, <sup>[II,247,5]</sup> non per questo si converrebbe che l’egemonico abbia sede nella testa. Infatti, alle affermazioni che essi possono fare a favore del fatto che la voce sia portata fuori dal petto attraverso la gola e che però è la testa a mandare il comando che mette in attività le parti del corpo; noi abbiamo la possibilità di ribattere, circa i nervi, che essi originano sì dalla testa, ma ottengono la loro attività dal cuore.

[2] p. 224 M. <sup>[II,247,10]</sup> Queste affermazioni sono state fatte rettamente da Crisippo, e perciò ancor più lo si biasimerebbe perché, pur vedendo dall’alto la verità, non se ne serve. Invece, le argomentazioni cui ha messo mano a partire da una tesi preconcepita, o quelle delle quali sono chiamati a testimoni i poeti o la maggioranza degli uomini o una qualche etimologia oppure qualcos’altro del genere, non sono state da lui fatte rettamente. [...] Pertanto egli, come qualcuno che abbia detto <sup>[II,247,15]</sup> la verità non per scienza ma per un caso fortuito, s’è discostato dalla ricerca e mette in campo i poeti in qualità di testimoni.

[3] p. 230 M. Io lo biasimo anche perché in un unico libro ha avuto l’impudenza di affermare tesi opposte a breve intervallo una dall’altra; prima scrivendo di un ragionamento di Zenone che aveva valore dimostrativo, e poi <sup>[II,247,20]</sup> nel prosieguo della compilazione mostrando la sua insussistenza come tale.

#### SVF II, 899

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 5, p. 297 M. Dopo ciò, egli spiega l’appellativo ‘senza cuore’, [...] e anche adesso indicherò quel tanto che basta, prendendolo dalle parole stesse di Crisippo, le quali testimoniano a favore delle affermazioni che feci in precedenza. <sup>[II,247,25]</sup> Si tratta di parole di questo genere: “Per questo motivo alcune persone sono dette ‘di buon cuore’ come se si dicesse che sono ‘d’animo buono’; e di coloro che sono in affanno per qualcosa si dice che ‘hanno male al cuore’, come se appunto la sofferenza legata all’afflizione nascesse dal cuore”. [...] Dopo di che <sup>[II,247,30]</sup> di ricalzo dice: “In generale, come affermavo all’inizio, le paure e le afflizioni palesano benissimo di nascere proprio in questa parte del corpo”. Anche in questo passo <Crisippo> rende testimonianza al discorso di Platone, e parlando successivamente in modo simile non s’accorge di stare strutturando l’argomentazione che è la parte irascibile dell’animo <sup>[II,247,35]</sup> ad avere sede nel cuore. “Infatti, nel corso delle paure è patente sia il batticuore che il concorso di tutto l’animo nel cuore, non altro essendo questi fenomeni se non la risultante del fatto che ciascuna parte dell’animo è nata per patire insieme con tutte le altre; ragion per cui esse si rapprendono in se stesse <sup>[II,248,1]</sup> e si raccolgono nel cuore come se esso fosse l’egemonico e l’organo che lo custodisce. I patimenti legati all’afflizione nascono ben naturalmente proprio qui, poiché nessun altro luogo del corpo patisce ed ha male insieme ad altri. E infatti, quando nel corpo nascono delle sofferenze <sup>[II,248,5]</sup> estremamente forti, nessun altro luogo palesa questi patimenti, eccezion fatta per la zona soprattutto del cuore”. [...] Ma questo discorso è assunto come ammesso dagli stessi Stoici, giacché non soltanto Crisippo ma anche Cleante e Zenone lo danno per scontato.

#### SVF II, 900

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 7, p. 302 M. <sup>[II,248,10]</sup> Nelle parole che vengono dopo i passi scritti in precedenza, Crisippo assume di nuovo come palmare che entrambi questi stati possibili abbiano origine a partire da una sola parte dell’animo, senza aggiungere al suo discorso una sola dimostrazione o conforto o argomentazione persuasiva, come sarà appariscente dalle sue espressioni, che suonano così: “Essi potranno dunque <sup>[II,248,15]</sup> la questione in modo assurdo sia qualora affermino che l’afflizione e l’ansia non sono sofferenze, sia qualora affermino che le sofferenze nascono in un luogo diverso dall’egemonico. Lo stesso vale anche quando parleremo della gioia e del coraggio, i quali nascono palesemente nella zona cardiaca. Infatti, al modo in cui quando parliamo di un dolore al piede o alla testa, <sup>[II,248,20]</sup> il dolore fisico nasce in questi luoghi del corpo; allo stesso modo noi abbiamo consapevolezza

che la sofferenza legata all'afflizione ci nasce nel torace, del fatto che l'afflizione è una sofferenza e inoltre che essa nasce non in qualche altro luogo ma nell'egemonico".

[2] p. 305 M. <sup>[II,248,25]</sup> Crisippo non ammette che tali facoltà siano diverse una dall'altra e dunque non ammette che il vivente provi rancore con una facoltà, smani con un'altra e con un'altra ancora operi razionalmente.

#### SVF II, 901

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 7, p. 307 M. Poiché nel presente discorso abbiamo risolto di ricordare tutto ciò che Crisippo ha detto <sup>[II,248,30]</sup> nel primo libro 'Sull'animo' disquisendo dell'egemonico, sarebbe ormai il momento opportuno per rannodare a quanto già detto il resto. Subito dopo il passo di Crisippo scritto in precedenza, c'è dunque quest'altro: "Questo è un modo di pensare in armonia con il quale si fanno anche tutte le affermazioni del genere: 'ti toccai il cuore' e 'tocco il cuore' intendendo dire l'animo; <sup>[II,248,35]</sup> e ci lascerebbero per contro indifferenti coloro che dicessero di toccarci il cervello, i visceri o il fegato, mentre è vero che noi ci esprimiamo con espressioni simili a quelle dette prima. A me pare <sup>[II,249,1]</sup> che quelle espressioni si dicono come se uno dicesse: 'ti tocco dentro', dal momento che le pene del cuore ci penetrano fino a tal punto che noi utilizziamo la parola 'cuore' come se fosse la parola 'animo'. Così si paleseranno queste faccende a chi vi riflette di più".

#### SVF II, 902

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 4, p. 276 M. <sup>[II,249,5]</sup> E dunque qualora Crisippo affermi che alcune persone sono dette 'senza cuore' perché tutti gli uomini hanno ormai fede nel fatto che l'egemonico dell'animo sia insito nel cuore, merita stupirsi di quest'uomo.... [...] Ma per Zeus, è stupefacente il suo modo di spiegare in quale senso i più usino l'espressione 'senza cuore', rannodando immediatamente ad essa anche l'espressione 'senza visceri'. <sup>[II,249,10]</sup> Il passo è questo: "Essi paragonano a quelle citate altre espressioni del genere: ad esempio, 'senza visceri'; locuzione con la quale s'intende dire che alcuni hanno o non hanno 'cervello', mentre noi sottintendiamo con questo modo di dire che alcuni non hanno, oppure hanno, 'cuore' secondo quanto detto in precedenza. <sup>[II,249,15]</sup> Ma forse le persone 'senza visceri' sono prese, all'opposto, per persone che non provano dentro alcuna condoglianza, anche se esse sono dette così più comunemente dal cuore, essendo il cervello preso o come qualcosa di simile al cuore, oppure per avere anch'esso un qualche signoraggio simile a quello dei visceri". <sup>[II,249,20]</sup> Questo è il passo, e fa d'uopo leggerlo tre o quattro volte con molto agio, facendo precisamente attenzione alle parole. Soltanto così, io credo, uno si persuaderà che sussiste in questo passo la verità che dice il proverbio: "Prendi in mano il nulla e tienilo ben stretto". <sup>[II,249,25]</sup> Crisippo non è stato uno zelatore della concisione neppure in uno solo dei suoi discorsi, anzi egli è così prolisso che spesso per un intero libro gira e rigira in su e in giù il discorso intorno agli stessi argomenti. Il difetto della mancanza di chiarezza gli è consueto, difetto che s'accompagna alla debolezza di capacità ermeneutica. [...] La brachilogia gli è inusitata e nasce in lui raramente, <sup>[II,249,30]</sup> soltanto in quei discorsi nei quali egli s'accorga delle inevitabili pecche dei suoi principi dottrinali, [...] cioè allo scopo di far mostra che egli s'è difeso dall'incolpazione e che non l'ha affatto passata sotto silenzio, mentre noi nulla abbiamo da obiettare alle parole che ha detto, dal momento che non riusciamo neppure a capirle. Circa il passo scritto in precedenza, nel quale spiega il significato delle espressioni, come dicono i più, 'senza visceri' e <sup>[II,249,35]</sup> 'non avere cervello', lì per lì a me pare che egli intenda manifestare un pensiero di questo genere: "I più chiamano talune persone 'senza visceri' come sinonimo di 'senza cuore', poiché il cuore è un viscere; e poi dicono che 'non avere cervello' è sinonimo di 'senza visceri' poiché anche il cervello è un viscere, e un viscere dominante". Non tutti gli Stoici però ammettono per sé una spiegazione di questo genere e invece affermano che il passo significa qualcos'altro, <sup>[II,250,1]</sup> che però non rendono manifesto evidentemente perché fa parte delle loro dottrine esoteriche. Anzi, ci rimproverano senz'altro di fare obiezioni precipitose prima di saper riconoscere cosa dice il passo. Alcuni di loro, per ingiuriarci con maggiore veemenza, ci soprannominano gente non iniziata e ambiziosa, affermando che non insegneranno il significato di quelle parole ad uomini privi di educazione, <sup>[II,250,5]</sup> sebbene si dilunghino poi su altre questioni anche contro la nostra volontà. Ma qualora, come dissi, essi giungano ad un passo di questo genere, il quale non offre alcun facile passaggio alle chiacchiere, quelli che scrivono libri passano oltre frettolosamente e insieme con poca chia-

rezza; quelli che invece spiegano le compilazioni Stoiche, diventano pronti a diffondere tra gli ascoltatori il sottinteso di un'invidia,<sup>[II,250,10]</sup> e così simulano di non voler essere loro ad insegnare a noi il significato del passo, piuttosto che ammettere d'essere stati vinti dalla sua oscurità. Ma lasciamo ormai stare i 'senza visceri' e i 'senza cervello', per non affliggere oltre i seguaci di Crisippo, i quali sono con ogni evidenza condannati dalle testimonianze di coloro che essi invocano come testimoni.

SVF II, 903

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 7, p. 309 M. Dopo ciò<sup>[II,250,15]</sup> egli scrive questo passo: "A me paiono essere spinti da siffatto modo di pensare soprattutto coloro che per estrema sete di vendetta contro alcuni, si lasciano portare dall'impulso a strappar loro il cuore; modo di pensare esacerbando il quale essi sono conformemente portati a strappar loro il resto dei visceri".

[2] p. 311 M. ....come anche si legge nei passi successivi a quelli scritti prima,<sup>[II,250,20]</sup> nei quali egli afferma: "Anche le passioni di coloro che sono preda dell'ira e dell'amore appaiono nascere nella regione toracica, sicché anche la smania nasce soprattutto in questa zona del corpo".

[3] p. 312 M. Dopo di che egli scrive questo:<sup>[II,250,25]</sup> "Fanno un ottimo riscontro a quanto detto, come venivo affermando, anche lo studio accurato delle parole e cose similari che avvengono in noi stessi. Infatti, è del tutto ragionevole che quella parte dell'animo nella quale tutti questi atti sono portati a compimento sia anche la via d'uscita del discorso, e che noi parliamo e pensiamo grazie ad essa".

[4] p. 313 M.<sup>[II,250,30]</sup> A me sembra che egli sfrutti anche adesso il discorso sulla voce. Lo arguisco dalle seguenti affermazioni: "Bisogna parlare, egli afferma, a partire dall'intelletto, in esso parlare e pensare; e in noi stessi particolareggiare la voce e poi mandarla fuori".<sup>[II,250,35]</sup> Una volta dato per ammesso che il parlare e il parlare fra sé e sé siano attività della stessa parte dell'animo, e dopo avere fatto l'assunzione aggiuntiva che il parlare è opera del cuore; da entrambi questi assunti egli ha concluso che il discorso fra sé e sé avviene nel cuore. [...] Esaminiamo adesso il seguito.

[5] p. 314 M.<sup>[II,251,1]</sup> "In linea con ciò, anche i sospiri sono da qui ceduti all'esterno".

SVF II, 904

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 7, p. 315 M. Frammiste ai versi epici, le sue note sono pochissime; eppure includono un'affermazione autocontraddittoria di Crisippo [...] <sup>[II,251,5]</sup> Al presente, dei suoi passi rammenterò soltanto quelli che suonano così: "Il poeta, peccando addirittura per eccesso, in molti versi fa riscontrare che la parte razionale e quella irascibile dell'animo si trovano in questa zona del corpo, e le combina insieme in una stessa entità, proprio come si deve <sup>[II,251,10]</sup> fare". [...] Nel prosiegua, dopo avere detto in quali versi il poeta dichiara che la parte razionale dell'animo è situata nel cuore, <Crisippo> aggiunge "che anche la parte concupiscente dell'animo si trovi qui, lo palesano questi versi":

'Giammai a questo modo passione amorosa per una dea o una donna  
<sup>[II,251,15]</sup> mi domò, facendo dilagare l'ardore nel petto'

Poi di seguito dice "che la parte irascibile dell'animo stia in qualche modo qui, lo palesano molti versi di questo genere":

'Ma ad Era il petto non contenne la collera, e disse'

e: <sup>[II,251,20]</sup>

'E la collera che spinge a esasperarsi anche il più saggio'

SVF II, 905

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 1, p. 331 M. Pertanto, se Crisippo scrivesse sempre le stesse cose sugli stessi argomenti e non litigasse con se stesso mostrandosi ambivalente nella maggior parte dei suoi giudizi, il mio discorso di contrasto alle sue opinioni <sup>[II,251,25]</sup> non andrebbe per le lunghe. Poiché, invece, egli si fa trovare a scrivere sugli stessi argomenti ora una cosa ora un'altra, non risulta facile né interpretare il punto di vista di quest'uomo, né mostrare dove inciampa. All'inizio del primo libro della sua ope-

ra ‘Sull’animo’, parlando delle facoltà che ci governano Crisippo, come concepiva Platone, ha posizionato nella testa la parte razionale dell’animo, la parte irascibile nel cuore <sup>[II,251,30]</sup> e la parte concupiscente nella zona dell’ombelico. Ma nei passi successivi egli prova a combinarle tutte e tre insieme nel cuore. Le sue parole son queste: “Il poeta, peccando addirittura per eccesso, in molti versi fa riscontrare che la parte razionale e quella irascibile dell’animo si trovano in questa zona del corpo, e rannoda <sup>[II,251,35]</sup> a questa stessa zona anche la parte concupiscente, proprio come si dovrebbe fare”. Poi in aggiunta afferma “che la parte razionale dell’animo sia situata qui, lo palesano questi versi”:

<sup>[II,252,1]</sup> ‘Mente e saggezza irreprensibili altro mi dicevano nel petto,  
ma l’animo mio nel petto giammai riuscivano a persuadere’

Di seguito a questi cita numerosi altri versi, e poi afferma “che anche la parte concupiscente dell’animo si trovi qui, lo palesano questi versi”:

<sup>[II,252,5]</sup> ‘Giammai a questo modo passione amorosa per una dea o una donna  
mi domò, facendo dilagare l’ardore nel petto’

e poco dopo di nuovo dice “che anche la parte irascibile dell’animo secondo lui stia qui, lo palesano molti versi di questo genere”:

<sup>[II,252,10]</sup> ‘Ma ad Era il petto non contenne la collera, e disse’

e inoltre:

‘E la collera che spinge a esasperarsi anche il più saggio,  
e molto più dolce del miele stillante  
cresce nel petto agli uomini, come fumo’

SVF II, 906

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ III, 2, p. 260 M. <sup>[II,252,15]</sup> Era meglio .... che Crisippo .... provasse a dimostrare la tesi di Zenone, (ossia che dove ha sede la parte passionale dell’animo, là si trova anche la sua parte razionale) invece di mettersi a trascrivere una moltitudine di versi selezionandoli da tutti i poeti e mostranti che l’ira, il rancore, la paura, la viltà, la sfrontatezza, <sup>[II,252,20]</sup> il coraggio, la forza e quant’altro è di questo genere sono, alcuni delle attività dell’animo, altri dei patimenti dell’animo. Cosa vogliono dire per lui questi versi raccolti insieme prendendoli da Omero?

‘Il cuore gli latrava dentro’

e:

<sup>[II,252,25]</sup> ‘Battendosi il petto, il cuore rimproverava dicendo:  
sopporta, cuore; altro sopportasti una volta ben peggiore’

e:

‘Così fitto in petto gemeva Agamennone  
dal fondo del cuore, vicino alle navi Achee’

e: <sup>[II,252,30]</sup>

‘Ma il cuore mi si gonfia di collera’

e:

‘Ma ad Era il petto non contenne la collera, e disse’

e:

<sup>[II,252,35]</sup> ‘Ma anche dopo conserva il risentimento nel suo petto,  
fino a che lo soddisfi’

In tutti questi versi è manifesto che ad essere inclusa nel cuore non è la parte razionale dell’animo ma quella irascibile; come, io credo, dimostrano anche questi versi:

‘E la collera che spinge a esasperarsi anche il più saggio,  
<sup>[II,253,1]</sup> e molto più dolce del miele stillante  
cresce nel petto agli uomini, come fumo’

e:

‘Nel cuore, per lottare e combattere senza riposo’

e inoltre: <sup>[II,253,5]</sup>

‘Gli ispirò in cuore il coraggio di una mosca’

e:

‘Così che la pena angosciosa invadesse il cuore del Laerziade Odisseo’

e:

<sup>[II,253,10]</sup> ‘Nel petto t’è giunta la vitalità paterna’

e:

‘[...] Ma Achille  
terribile ha in petto orgoglioso rancore’

e:

<sup>[II,253,15]</sup> ‘[...] Ma a te mai finito, malvagio  
rancore posero in petto gli Dei, a motivo d’una fanciulla’

e:

‘Così ad Enea l’animo si rallegrava nel petto’

e:

<sup>[II,253,20]</sup> ‘Prese fuoco nel petto il vigore di Zeus potentissimo,  
quando seppe’

e inoltre:

‘Ed ecco me dentro nel petto, ancor più  
l’animo impelle a lottare e combattere’

e: <sup>[II,253,25]</sup>

‘La squassò, urlò fortissimo egli stesso, a quelli l’animo  
incantò dentro il petto, e ciascuno si ricordò della paura’

e:

‘Nestore, me spingon cuore ed animo superbo’

e: <sup>[II,253,30]</sup>

‘Il cuore del quale molto è saggio e l’animo superbo’

e:

‘Vecchio, oh se all’animo che c’è nel tuo petto,  
tali s’accompagnassero le ginocchia !’

e: <sup>[II,253,35]</sup>

‘Sai com’è il cuore in un petto di donna’

e:

‘Il tuo caro cuore  
nel petto sopporti di vedermi angariato’

e: <sup>[II,253,40]</sup>

‘Così parlò; a quelli fece il cuore un balzo nel petto’

e: <sup>[II,254,1]</sup>

‘Telemaco in cuore lutto grande fomentava’

e:

‘Così parlava, nel petto rimproverando il cor suo;  
<sup>[II,254,5]</sup> ma fermo nell’obbedienza restava il cuore costante’

Tutti questi versi, e inoltre miriadi di altri che Crisippo cita in gran numero, affermano che la parte irascibile dell’animo ha sede nel cuore; e se io li trascrivessi tutti riempirei il libro, come l’ha riempito Crisippo. <sup>[II,254,10]</sup> Ma per quanto concerne Omero, sono sufficienti questi. Dei versi di Esiodo trascritti da Crisippo, che son anch’essi moltissimi, a me basterà ricordarne due o tre e mo’ di esempio:

‘A lui il rancore cresceva nel petto’

e: <sup>[II,254,15]</sup>

‘Avendo in petto una collera tale da farne soffrire l’animo’

e:

‘Animo superbo s’accrebbe nel petto di tutti’

<sup>[II,254,20]</sup> Versi simili, poi, Crisippo li ricorda tutti. Sarebbe però d’uopo che tutti i versi di questo tipo fossero stati omessi da Crisippo; e che egli invece raccogliesse insieme tutti quelli nei quali un poeta afferma che la mente, il buon senso, l’intelletto e la ragione sono inclusi nel cuore, come sono i versi di questo genere:

<sup>[II,254,25]</sup> ‘Allora Zeus tolse il buon senso dal petto di Atama’

e:

‘Hai riconosciuto, o Enosictono, la deliberazione che ho in petto’

e:

‘Sempre questa intellezione hai nel petto’

e: <sup>[II,254,30]</sup>

‘Non ho siffatta intellezione nel petto’

[2] p. 267 M. Per chi vuole mettere in evidenza la verità storica sarebbe bene scrivere più versi di quel tipo e meno versi di questo tipo, giacché i primi sono <sup>[II,254,35]</sup> effettivamente in numero maggiore. Ma per chi è impegnato nella tesi che Crisippo s’industria di strutturare, ciò sarebbe a suo sfavore, e soprattutto lo sarebbero tutti quei versi nei quali il poeta mostra chiaramente la parte razionale dell’animo nell’atto di rimproverare quella irascibile, come i versi seguenti:

‘Battendosi il petto, il cuore rimproverava dicendo:  
<sup>[II,254,40]</sup> sopporta, cuore; altro sopportasti una volta ben peggiore’

[3] p. 272 M. <sup>[II,255,1]</sup> A me sembra che Platone ricordi molto opportunamente questi versi nel quarto libro della ‘Repubblica, e che invece li ricordi molto inopportuno Crisippo; e mi riferisco soprattutto ai versi che Euripide <sup>[II,255,5]</sup> fa dire a Medea quando in quell’animo il ragionamento si ribella al rancore.

[4] p. 274 M. Mentre <sup>[II,255,10]</sup> non legittima l’idea che quella irascibile e quella razionale siano due parti distinte dell’animo e ritiene che oltre la facoltà razionale non esistano delle facoltà irrazionali, Crisippo ugualmente non si perita di ricordare i versi di Odisseo e di Medea che con tutta evidenza mandano in pezzi la sua opinione [...]. Il discorso sull’egemonico scritto da Crisippo è stato da lui infarcito di versi di poeti i quali testimoniano o che le passioni hanno la loro sede nella zona toracica e in quella del cuore, oppure <sup>[II,255,15]</sup> che esistono due facoltà dell’animo sotto ogni aspetto differenti una dall’altra, e delle quali una è irrazionale e l’altra razionale. Come citai brevemente poco innanzi i versi che Crisippo ha scritto traendoli da Omero e da Esiodo, così egli ricorda moltissimi versi traendoli da Orfeo, Empedocle, Tirteo, Stesicoro, Euripide ed altri poeti, <sup>[II,255,20]</sup> versi contenenti tutti un’assurdità simile, per esempio, quando Tirteo dice:

‘Avendo nel petto l’animo di un leone ardente’

Ora, che il leone abbia animo, tutti noi uomini lo sappiamo con precisione anche prima d'aver sentito parlare di Tirteo; e davvero non sarebbe confacente per Crisippo citare questo verso, giacché egli esclude che i leoni abbiano un animo. <sup>[II,255,25]</sup> Infatti, a suo giudizio, nessun animale bruto possiede un animo irascibile, concupiscente o razionale, ma [...] quasi tutti gli Stoici privano, contro ogni evidenza, gli animali bruti di tutte le predette facoltà.

SVF II, 907

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 4, p. 281 M. <sup>[II,255,30]</sup> Dopo avere infarcito l'intero libro di versi di Omero, di Esiodo, di Stesicoro, di Empedocle e di Orfeo e dopo avere citato, oltre questi, non pochi versi tratti dalla tragedia, da Tirteo e da altri poeti; e dopo avere, dico, messo insieme questa stupefacente serie di interminabili chiacchiere - giacché ritengo <sup>[II,255,35]</sup> sia questo il nome che meglio loro conviene - Crisippo aggiunge queste testuali parole: "Affermeranno che questo è una ciarlata da vecchia o, caso mai, di un insegnante di grammatica che vuole posizionare sotto lo stesso pensiero quante più righe gli è possibile".

[2] p. 285 M. <sup>[II,256,1]</sup> Spintovi dalla ciarlata di Crisippo, io fui dunque costretto a spiegare le parole pronunciate dalle persone comuni e quelle di un Euripide; cosa che non avrei mai avuto l'audacia di effettuare di mia spontanea volontà scrivendo le dimostrazioni di un principio dottrinale così importante. <sup>[II,256,5]</sup>

SVF II, 908

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 8, p. 317 M. Qui di seguito addizionerò il discorso di Crisippo su Atena. Accorgendosi infatti che il mito riguardante la dea era in opposizione con i suoi principi dottrinali in quanto Atena veniva concepita come generata dalla testa di Zeus, egli dice questo (citerò tutto il suo passo anche <sup>[II,256,10]</sup> se è piuttosto lungo): "Sento alcuni parlare a conforto della tesi che la parte egemonica dell'animo sia nella testa. Infatti essi affermano che la nascita di Atena, la quale rappresenta in un certo senso la prudenza e la saggezza, dalla testa di Zeus è il segno distintivo che la sede dell'egemonico si trova in questa parte del corpo, <sup>[II,256,15]</sup> e che la prudenza e la saggezza possono nascere nella testa unicamente a patto che l'egemonico si trovi in essa. Costoro hanno dalla loro parte una certa plausibilità e tuttavia sbagliano, come a me appare chiaro, poiché ignorano i vari resoconti che si hanno di questa vicenda, resoconti circa i quali non è male precisare qualcosa di più nelle presenti ricerche. Alcuni dicono semplicemente così, ossia che <sup>[II,256,20]</sup> Atena è nata dalla testa di Zeus, e non danno ulteriori informazioni sul 'come' o sul 'per quale ragione'; mentre invece Esiodo, tra le varie Teogonie, dice qualcosa di più. Alcuni scrittori, nella loro Teogonia, asseriscono che la generazione di Atena avvenne dopo che Zeus si unì sessualmente una prima volta con Metis e una seconda volta con Temis. Invece altri scrittori, in opere diverse, parlano in un altro modo <sup>[II,256,25]</sup> della sua generazione, asserendo che vi era stato un litigio tra Zeus ed Era; e che Era, per parte sua, generò da sé sola Efesto; mentre Zeus generò Atena dopo avere ingoiato Metis. L'ingestione di Metis e la generazione di Atena all'interno del corpo di Zeus è elemento comune ad entrambi i racconti, <sup>[II,256,30]</sup> mentre essi differiscono sul come questa vicenda sia giunta a compimento. Ciò è però irrilevante ai fini del presente discorso, per il quale è proficuo soltanto l'elemento loro comune. Nella Teogonia <di Esiodo> la vicenda è raccontata così:

<sup>[II,256,35]</sup> 'Zeus, il re degli dei, prese in sposa per prima Metis,  
di dei e d'uomini mortali la più sapiente.  
Ma quand'ella stava per partorire Atena, la dea occhi azzurri,  
allora egli con dolo ingannandone il senno,  
<sup>[II,257,1]</sup> con insinuanti parole giù la ingoiò nel suo ventre,  
affinché lo consigliasse la dea sul bene e sul male.

Poi proseguendo dice così:

'Egli dalla testa generò Atena occhi azzurri,

<sup>[II,257,5]</sup> terribile, suscitatrice di tumulti, conduttrice di schiere, infaticata,  
signora, cui piacciono strepiti, guerre e battaglie'

È dunque ben manifesto che Zeus ripose Metis dentro il proprio petto, e in questo modo <Esiodo> afferma che Zeus la generò dalla testa. In passi successivi, discutendo ulteriormente di ciò, si dicono parole di questo genere:

<sup>[II,257,10]</sup> ‘A seguito di questo litigio e senza concorso di Zeus Egioco,  
<Era> partorì un figlio splendido nelle arti: Efesto,  
da tutti i celesti acclamato per le sue abilità.  
Ma Zeus dal suo canto, da Era belle guance in disparte,  
con l'inganno la figlia d'Oceano e di Teti belle chiome  
<sup>[II,257,15]</sup> s'assunse, se pur ella era in continuo movimento;  
ché la ghermì fra le mani e giù la ingoiò nel suo ventre,  
temendo partorisce qualcuno strapotente più della folgore.  
Per questo il Cronide eccelso che nell'etere ha stanza  
subitamente la bevve, ed ella lì per lì fu gravida  
<sup>[II,257,20]</sup> di Pallade Atena; che a partorire era però il padre degli uomini e degli dei,  
dal suo cocuzzolo, sui rialti del fiume Tritone.  
Nascosta poi nelle viscere di Zeus,  
madre d'Atena era Metis, architetta di giustizia,  
di dei e d'uomini mortali la più sapiente.  
<sup>[II,257,25]</sup> Qui era stata attirata anche Temis, la dea  
che tra gli immortali tutti eccelle, quanti hanno palazzi in Olimpo;  
ed ella entro le viscere di Zeus per Atena faceva un'egida che spaventa gli eserciti  
e Zeus la generò con quella ed armata con armi da guerra.

SVF II, 909

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' III, 8, p. 321 M. Ciò ravvisato, <sup>[II,257,30]</sup> Crisippo di poi rannodandovisi scrive questo: "Le cose che si raccontano su Atena sono di questo genere, ma esse rappresentano il palesamento simbolico di un'altra vicenda. In primo luogo, infatti, vi si parla di Metis come se ella fosse una certa saggezza ed arte del vivere per cui bisogna 'ingoiare' e 'riporre in noi stessi' le arti, <sup>[II,257,35]</sup> nel senso in cui diciamo che alcuni 'ingoiano' i discorsi che sentono, e che attraverso la loro ingestione si dice, per conseguenza, che essi sono stati riposti nei visceri. Dopo di che è ragionevole che siffatta arte ingoiata partorisca in lui qualcosa, similmente ad una madre che partorisce. <sup>[II,258,1]</sup> Detto ciò è il momento di considerare quali cose siano partorite negli uomini dalle conoscenze scientifiche, come esse procedano fuori di loro e soprattutto attraverso quale via. È sotto gli occhi di tutti, infatti, che con il discorso esse sono portate all'esterno attraverso la bocca e in relazione alla testa, parlandosi della testa al modo in cui si parla <sup>[II,258,5]</sup> della 'testa' di un gregge di pecore, e si può dire che si eliminano delle 'teste'. Nel citato racconto si dice anche che Atena è nata dal cocuzzolo di Zeus, ma di siffatti racconti contenenti discrepanze usate come segni distintivi, ce ne sono molti. Se si prescinde da questo aspetto della storia e si guarda soltanto alla nascita, tutti direbbero cose similari, ossia che la nascita di Atena è avvenuta 'dalla' testa. <sup>[II,258,10]</sup> Il racconto, infatti, a meno che alcuni vogliano pervertirlo e discostarsene, non afferma che Atena è nata 'nella' testa ma che Atena è fuoruscita 'dalla' testa essendo però nata altrove. Sicché, come dicevo, questo è un segno ancor più distintivo di un'altra cosa; ossia del fatto che tutte le opere ingegnose che negli uomini nascono e che <sup>[II,258,15]</sup> escono dalla loro testa segnalano proprio la validità del precedente discorso".

SVF II, 910

[1] Filodemo 'De pietate' cp. 16 (DDG 549, 9). Alcuni Stoici sono dell'avviso che l'egemonico sia nella testa, giacché esso è saggezza e per questo si chiama Metis. Crisippo è invece del parere che l'egemonico abbia sede nel petto <sup>[II,258,20]</sup> e che Atena, la quale è saggezza, sia nata qui, e che si dice 'nata

dalla testa' per il fatto che la voce è escreta dalla testa. Egli sostiene anche che Atena si dice nata ad opera di Efesto poiché la saggezza nasce per arte; e che ella andrebbe chiamata Atrena, Tritonide e Tritogenia perché la saggezza consiste di tre ragionamenti: quello fisico, quello etico e quello logico. Tutti gli altri appellativi <sup>[II,258,25]</sup> ed attributi egli li apparenta poi alle dea in modi che sono del tutto spuri.

[2] Origene 'Contra Celsum' VIII, 67, p. 792. Allo scopo di parlare allegoricamente e di dire che Atena è la saggezza....

SVF II, 911

Crisippo 'De animo' Libro I [*Tentativo di ricostruzione d'insieme del primo libro 'Sull'animo' di Crisippo*]

<sup>[II,258,30]</sup> L'animo è uno pneuma che ci è connaturato, che pervade con continuità tutto il nostro corpo e che è presente qualora nel corpo ci sia la buona respirazione caratteristica della vita. Poiché le parti dell'animo entrano nella costituzione di ciascun pezzo del corpo, noi chiamiamo 'voce' la parte dell'animo che pervade l'arteria tracheale, 'vista' quella che pervade gli occhi, 'udito' quella che pervade le orecchie, <sup>[II,258,35]</sup> 'olfatto' quella che pervade il naso, 'gusto' quella che pervade la lingua e 'tatto' quella che pervade tutta la carne. Chiamiamo 'seminale' la parte dell'animo che pervade i testicoli e che veicola un certo altro pneuma che è ragione seminale; e chiamiamo 'egemonico' quella ch'è situata nel cuore e nella quale tutte queste parti convengono. <sup>[II,259,1]</sup> Stando così le cose, quanto al resto delle parti dell'animo vi è accordo, ma vi è disaccordo tra i medici e tra i filosofi quanto all'egemonico, giacché alcuni lo vogliono localizzato in una parte del corpo ed altri, invece, in altre parti. Infatti, alcuni affermano che l'egemonico è situato nella zona toracica, altri nella zona encefalica. Ma quanto a queste stesse zone, essi dissentono poi sulla sua precisa localizzazione entro la testa ed entro il torace, senza trovare un accordo tra di loro. <sup>[II,259,5]</sup> Platone, dopo avere affermato la tripartizione dell'animo, diceva che la parte raziocinante è situata nella testa, la parte irascibile è situata nel torace e la parte concupiscente nella zona ombelicale. E così questo luogo appare sfuggirci, sia perché non ce n'è una sensazione patente - cosa che invece è capitata nel caso delle altre parti dell'animo - sia perché non ci sono prove grazie alle quali arrivare per deduzione ad individuare questo luogo. Del resto, se così non fosse, <sup>[II,259,10]</sup> il contrasto di opinioni sia tra i medici che tra i filosofi non si sarebbe protratto per così tanto tempo. Su ciò che viene dopo faremo ricerche prendendo similmente impulso dal comune portamento al riguardo, e dai discorsi che secondo esso si fanno. E su queste basi è sufficientemente chiaro che gli uomini sono stati portati fin dall'inizio a credere che il nostro egemonico sia situato nel cuore. A me pare che la maggior parte degli uomini abbia un comune portamento a questo riguardo; come se essi, quando nascono delle passioni nell'intelletto, <sup>[II,259,15]</sup> ne avessero consapevolezza nel torace e soprattutto nella zona dov'è posizionato il cuore: ad esempio, soprattutto per le affezioni e le paure, nel caso dell'ira e in particolar modo del rancore. Infatti il rancore si palesa a noi come una passione che esala dal cuore e se ne sospinge fuori diretta contro qualcuno, e che fa rigonfiare il volto e le mani.... Lo sconcerto <sup>[II,259,20]</sup> che nasce nell'intelletto in ciascuno di questi frangenti è sensibilmente percepito nel torace. Se qui nasce l'ira, è ragionevole che anche le restanti smanie abbiano qui la loro sede e, per Zeus, le restanti passioni, le perplessità e quanto è ad esse simile. La maggior parte di costoro, appagandosi corvivamente di un modo di dire, e ne soggiungono in verità molti del genere, si attengono al portamento suddetto. In primo luogo tutti, <sup>[II,259,25]</sup> tanto per cominciare di qua, in argomento affermano che il rancore di qualcuno 'monta' e sollecitano alcuni ad 'ingoiare' la bile, sostenendo di dirlo nel senso in cui noi diciamo loro di ingoiare o di non ingoiare dei bocconi. Così si dice anche: 'A loro nulla di questo va giù'; e: 'Se ne partì ingoiando le parole dette'. A coloro che lo riprendevano perché portava alla bocca tutti i suoi quesiti, <sup>[II,259,30]</sup> Zenone disse: 'Non tutti i quesiti si ingoiano'. Altrimenti non si potrebbe più parlare propriamente dello 'ingoiare' e dello 'andare giù' delle parole, se il nostro egemonico non avesse sede nella zona del torace, egemonico verso il quale tutto si porta. Se esso invece è situato nella testa, sarà ridicolo e improprio dire 'andare giù', e credo che essi direbbero più propriamente 'montare' <sup>[II,259,35]</sup> e non 'andare giù'. Alla stessa stregua, della sensazione uditiva che si porta in basso verso l'intelletto, se l'intelletto fosse nella zona toracica si dirà con proprietà trattarsi di una discesa; se però l'intelletto fosse nella testa, si tratterà di un modo di dire del tutto improprio. Le donne palesano ciò ancora di più giacché, se le parole dette non vanno loro giù, portano spesso un dito in basso alla zona del cuore, <sup>[II,259,40]</sup> e si mostrano dell'avviso che quanto detto non va giù fin lì. Conseguenzialmente a ciò noi diciamo che alcuni 'vomi-

tano fuori' quel che a loro pare, e anche 'vomitare il fondo dell'anima'; e pronunciamo molte siffatte espressioni in armonia con quanto detto. Infatti, se 'ingoiare' qualcosa e riporlo nell'intelletto è simile a dire <sup>[II,260,1]</sup> che 'è giornata' per qualcosa; quando a sua volta, davanti agli stessi fatti, si dice che 'non è giornata' per quel qualcosa, non impropriamente e non inappropriatamente si vuol dire di vomitarlo fuori. Nel senso in cui diciamo che delle parole di minaccia o d'ingiuria non vanno giù fino a raggiungerle e toccarle così da smuoverne l'intelletto; <sup>[II,260,5]</sup> in questo senso diciamo anche che alcune persone sono 'profonde', perché nessuna parola del genere riesce ad andare giù fino a toccare il loro fondo.... È ragionevole che la parte verso la quale sono dirette le significazioni contenute nel discorso e dalla quale il discorso promana, ebbene che quella sia la parte dominante dell'animo. Infatti, fonte del discorso e fonte dell'intelletto non possono essere fonti diverse, né può essere una la fonte della voce e un'altra la fonte del discorso e neppure, badando all'insieme, può semplicemente darsi che la fonte della voce <sup>[II,260,10]</sup> sia una cosa e la parte dominante dell'animo un'altra. Una volta circoscritta la definizione dell'intelletto in armonia con siffatte argomentazioni, essi dicono che l'intelletto è la fonte del discorso. Insomma, donde il discorso scaturisce, di là bisogna che nascano anche, come dicevo, la meditazione, i pensieri, lo studio delle parole. Ora, è patente che queste attività avvengono nella zona del cuore, e che tanto la voce quanto il discorso scaturiscono <sup>[III,260,15]</sup> dal cuore attraverso la gola. Del resto è plausibile che la parte dell'animo in direzione della quale le cose dette sono rese significanti sia anche quella a partire dalla quale esse sono significate, e che le voci nascano da quella parte dell'animo al predetto modo. Così diciamo anche 'egò' (io) per questo, mostrando noi stessi che l'intelletto è nel torace col portare qui l'indicazione in modo naturale e proprio. <sup>[II,260,20]</sup> Ma anche senza siffatta ulteriore indicazione con la mano, noi pronunciamo 'egò' accennando a noi stessi, perché la voce 'egò' è subito di un genere tale che enuncia da se stessa la propria sede, secondo le indicazioni qui di seguito delineate. Quando noi profieriamo 'egò', infatti, nel pronunciare la prima sillaba tiriamo verso il basso il labbro inferiore in un modo che è dimostrativo di noi stessi, e poi in modo consequenziale al movimento della mascella, <sup>[III,260,25]</sup> al suo accennare verso il petto e a siffatta ulteriore indicazione, le si pone accanto la sillaba seguente, la quale nulla palesa di distante, il che è capitato invece nel caso della parola 'ekéimos' (quello). <Ciò accade> perché quando annuiamo con la testa per dare il nostro assenso, noi portiamo la testa su quella parte del corpo nella quale intendiamo mostrare che risiede la causa prima dell'animo. In armonia con tutto ciò, il cuore (*kardia*) ha avuto questo nome in relazione alla dominazione e al signoraggio che gli vengono dal fatto di essere sede della parte dominante <sup>[II,260,30]</sup> e padrona dell'animo, tanto da poter essere chiamata '*kratía*'. Noi impelliamo in armonia con questa parte dell'animo, noi assentiamo con questa parte dell'animo, questa è la parte dell'animo cui tendono tutti gli organi di senso.... Sta di fatto, come dicevo, che noi faremo più ricerche su tutti i nervi, anche se si concedesse la tesi, che essi avanzano, che le parti delle quali si è parlato abbiano origine dalla testa. <sup>[II,260,35]</sup> Se, per esempio, essi dicessero qualcosa sul fatto che la voce dal petto si porta attraverso la gola, ma a partire da una qualche base originaria che si trova nella testa, io penso che sia permesso ribattere che però l'egemonico è nel cuore, anche se l'origine dei movimenti della voce si trova nella testa. Per questo motivo alcune persone sono dette 'di buon cuore' come se si dicesse che sono 'd'animo buono'; <sup>[II,260,40]</sup> e di coloro che sono in affanno per qualcosa si dice che 'hanno male al cuore', come se appunto la sofferenza legata all'afflizione nascesse dal cuore. In generale, come affermavo all'inizio, le paure e le affezioni palesano benissimo di nascere proprio in questa parte del corpo. Infatti, nel corso delle paure è patente sia il batticuore che il concorso di tutto l'animo nel cuore, <sup>[II,261,1]</sup> non altro essendo questi fenomeni se non la risultante del fatto che ciascuna parte dell'animo è nata per patire insieme con tutte le altre; ragion per cui esse si rapprendono in se stesse e si raccolgono nel cuore come se esso fosse l'egemonico e l'organo che lo custodisce. I patimenti legati all'afflizione nascono ben naturalmente proprio qui, <sup>[II,261,5]</sup> poiché nessun altro luogo del corpo patisce ed ha male insieme ad altri. E infatti, quando nel corpo nascono delle sofferenze estremamente forti, nessun altro luogo palesa questi patimenti, eccezion fatta per la zona soprattutto del cuore. Essi potranno dunque la questione in modo assurdo sia qualora affermino che l'afflizione e l'ansia non sono sofferenze, sia qualora affermino che le sofferenze nascono in un luogo diverso dall'egemonico. Lo stesso vale anche quando parleremo <sup>[II,261,10]</sup> della gioia e del coraggio, i quali nascono palesemente nella zona cardiaca. Infatti, al modo in cui quando parliamo di un dolore al piede o alla testa, il dolore fisico nasce in questi luoghi del corpo; allo stesso modo noi abbiamo consapevolezza che

la sofferenza legata all'afflizione ci nasce nel torace, del fatto che l'afflizione è una sofferenza e inoltre che essa nasce non in qualche altro luogo ma nell'egemonico. <sup>[II,261,15]</sup> Questo è un modo di pensare in armonia con il quale si fanno anche tutte le affermazioni del genere: 'ti toccai il cuore' e 'tocco il cuore' intendendo dire l'animo; e ci lascerebbero per contro indifferenti coloro che dicessero di toccarci il cervello, i visceri o il fegato, mentre è vero che noi ci esprimiamo con espressioni similari a quelle dette prima. A me pare che quelle espressioni si dicono come se uno dicesse: 'ti tocco dentro', dal momento che le pene del cuore ci penetrano fino a tal punto <sup>[II,261,20]</sup> che noi utilizziamo la parola 'cuore' come se fosse la parola 'animo'. Così si paleseranno queste faccende a chi vi riflette di più.... Essi paragonano a quelle citate altre espressioni del genere: ad esempio, 'senza visceri'; locuzione con la quale s'intende dire che alcuni hanno o non hanno 'cervello', mentre noi sottintendiamo con questo modo di dire che alcuni non hanno, oppure hanno, 'cuore' secondo quanto detto in precedenza. Ma forse le persone 'senza visceri' sono prese, all'opposto, <sup>[II,261,25]</sup> per persone che non provano dentro alcuna condoglianza, anche se esse sono dette così più comunemente dal cuore, essendo il cervello preso o come qualcosa di simile al cuore, oppure per avere anch'esso un qualche signoraggio simile a quello dei visceri. A me paiono essere spinti da siffatto modo di pensare soprattutto coloro che per estrema sete di vendetta contro alcuni, si lasciano portare dall'impulso <sup>[II,261,30]</sup> a strappar loro il cuore; modo di pensare esacerbando il quale essi sono conformemente portati a strappar loro il resto dei visceri.... Anche le passioni di coloro che sono preda dell'ira e dell'amore appaiono nascere nella regione toracica, sicché anche la smania nasce soprattutto in questa zona del corpo.... Fanno un ottimo riscontro a quanto detto, come venivo affermando, anche lo studio accurato <sup>[II,261,35]</sup> delle parole e cose similari che avvengono in noi stessi. Infatti, è del tutto ragionevole che quella parte dell'animo nella quale tutti questi atti sono portati a compimento sia anche la via d'uscita del discorso, e che noi parliamo e pensiamo grazie ad essa. Bisogna parlare, infatti, a partire dall'intelletto, in esso parlare e pensare; e in noi stessi particolareggiare la voce e poi mandarla fuori. In linea con ciò, anche i sospiri sono da qui ceduti all'esterno.... <sup>[II,261,40]</sup> Il poeta, peccando addirittura per eccesso, in molti versi fa riscontrare che la parte razionale e quella irascibile dell'animo si trovano in questa zona del corpo, e le combina insieme in una stessa entità, proprio come si deve fare. Che la parte razionale dell'animo sia situata qui, lo palesano questi versi:

<sup>[II,262,1]</sup> 'Mente e saggezza irreprensibili altro mi dicevano nel petto,  
ma l'animo mio nel petto giammai riuscivano a persuadere'

Che anche la parte concupiscente dell'animo si trovi qui, lo palesano questi versi:

<sup>[II,262,5]</sup> 'Giammai a questo modo passione amorosa per una dea o una donna  
mi domò, facendo dilagare l'ardore nel petto'

Che anche la parte irascibile dell'animo stia qui, lo palesano molti versi di questo genere:

<sup>[II,262,10]</sup> 'Ma ad Era il petto non contenne la collera, e disse'

e inoltre:

'E la collera che spinge a esasperarsi anche il più saggio,  
e molto più dolce del miele stillante  
cresce nel petto agli uomini, come fumo'.

<sup>[II,262,15]</sup>

Affermeranno che questo è una ciarlata da vecchia o, caso mai, di un maestro di grammatica che vuole posizionare sotto lo stesso pensiero quante più righe gli è possibile.

....

<sup>[II,262,20]</sup> Sento alcuni parlare a conforto della tesi che la parte egemonica dell'animo sia nella testa. Infatti essi affermano che la nascita di Atena, la quale rappresenta in un certo senso la prudenza e la saggezza, dalla testa di Zeus è il segno distintivo che la sede dell'egemonico si trova in questa parte del corpo, e

che la prudenza e la saggezza possono nascere nella testa unicamente a patto che l'egemonico si trovi in essa. Costoro hanno dalla loro parte una certa plausibilità <sup>[II,262,25]</sup> e tuttavia sbagliano, come a me appare chiaro, poiché ignorano i vari resoconti che si hanno di questa vicenda, resoconti circa i quali non è male precisare qualcosa di più nelle presenti ricerche. Alcuni dicono semplicemente così, ossia che Atena è nata dalla testa di Zeus, e non danno ulteriori informazioni sul 'come' o sul 'per quale ragione'; mentre invece Esiodo, tra le varie Teogonie, dice qualcosa di più. Alcuni scrittori, nella loro Teogonia, asseriscono che la generazione di Atena avvenne dopo che Zeus <sup>[II,262,30]</sup> si unì sessualmente una prima volta con Metis e una seconda volta con Temis. Invece altri scrittori, in opere diverse, parlano in un altro modo della sua generazione, asserendo che vi era stato un litigio tra Zeus ed Era; e che Era, per parte sua, generò da sé sola Efesto; mentre Zeus generò Atena dopo avere ingoiato Metis. L'ingestione di Metis e la generazione di Atena all'interno del corpo di Zeus è elemento comune ad entrambi i racconti, <sup>[II,262,35]</sup> mentre essi differiscono sul come questa vicenda sia giunta a compimento. Ciò è però irrilevante ai fini del presente discorso, per il quale è proficuo soltanto l'elemento loro comune. Nella Teogonia <di Esiodo> la vicenda è raccontata così: [*seguono versi già riportati nel frammento SVF II, 908*]. Poi proseguendo dice così: [*seguono versi già riportati nel frammento SVF II, 908*]. È dunque ben manifesto che Zeus ripose Metis <sup>[II,262,40]</sup> dentro il proprio petto, e in questo modo <Esiodo> afferma che Zeus la generò dalla testa. In passi successivi, discutendo ulteriormente di ciò, si dicono parole di questo genere: [*seguono versi già riportati nel frammento SVF II, 908*]. Le cose che si raccontano su Atena sono di questo genere, ma esse rappresentano il palesamento simbolico di un'altra vicenda. In primo luogo, infatti, vi si parla di Metis <sup>[II,263,1]</sup> come se ella fosse una certa saggezza ed arte del vivere per cui bisogna 'ingoiare' e 'riporre in noi stessi' le arti, nel senso in cui diciamo che alcuni 'ingoiano' i discorsi che sentono, e che attraverso la loro ingestione si dice, per conseguenza, che essi sono stati riposti nei visceri. Dopo di che è ragionevole <sup>[II,263,5]</sup> che siffatta arte ingoiata partorisca in lui qualcosa, similmente ad una madre che partorisce. Detto ciò è il momento di considerare quali cose siano partorite negli uomini dalle conoscenze scientifiche, come esse procedano fuori di loro e soprattutto attraverso quale via. È sotto gli occhi di tutti, infatti, che con il discorso esse sono portate all'esterno attraverso la bocca e in relazione alla testa, parlandosi della testa al modo in cui si parla della 'testa' di un gregge di pecore, e si può dire che si eliminano delle 'teste'. <sup>[II,263,10]</sup> Nel citato racconto si dice anche che Atena è nata dal cocuzzolo di Zeus, ma di siffatti racconti contenenti discrepanze usate come segni distintivi, ce ne sono molti. Se si prescinde da questo aspetto della storia e si guarda soltanto alla nascita, tutti direbbero cose similari, ossia che la nascita di Atena è avvenuta 'dalla' testa. Il racconto, infatti, a meno che alcuni vogliano pervertirlo <sup>[II,263,15]</sup> e discostarsene, non afferma che Atena è nata 'nella' testa ma che Atena è fuoruscita 'dalla' testa essendo però nata altrove. Sicché, come dicevo, questo è un segno ancor più distintivo di un'altra cosa; ossia del fatto che tutte le opere ingegnose che negli uomini nascono e che escono dalla loro testa segnalano proprio la validità del precedente discorso.

## <sup>[II,264,1]</sup> Fisica VI.

### Il destino

#### § 1. Definizione del destino

##### *Frammenti n. 912-927*

SVF II, 912

Ps. Plutarco 'De fato' p. 574e. <sup>[II,264,5]</sup> Chi segue il modo di ragionare opposto, in primissimo luogo reputerebbe che nulla è incausato e che tutto avviene in conformità a cause precedenti. In secondo luogo che questo cosmo, essendo nella sua interezza co-spirante e consentaneo, è governato da una legge naturale. In terzo luogo si fiderebbe di quelle che sembrano testimonianze decisive a favore di ciò: ossia la mantica, come arte altamente reputata <sup>[II,264,10]</sup> da tutti gli uomini in quanto davvero co-esistente col divino; secondo, il compiacimento dei sapienti dinanzi agli avvenimenti, in quanto cose che avvengono per volere del fato; e, terzo, il tanto decantato assunto che ogni proposizione è o vera o falsa.

## SVF II, 913

[1] Stobeo 'Eclogae' I, 79, 1 W. Crisippo sostiene che <sup>[II,264,15]</sup> sostanza del destino è una forza materiale fatta di pneuma, la quale governa ordinatamente l'universo. Questo egli scrive nel secondo libro 'Sul cosmo'. Nel secondo libro 'Sulle definizioni', nei libri 'Sul destino' e sporadicamente in altri libri egli lo dichiara in molti modi dicendo: "Il destino è la ragione del cosmo; oppure: è la ragione di quanto nel cosmo è governato dalla Prònoia; oppure: <sup>[II,264,20]</sup> è la ragione in armonia con la quale gli eventi passati avvennero, quelli presenti avvengono e quelli futuri avverranno". Commuta però i termini e invece di 'ragione' applica i termini 'verità', 'causa', 'natura', 'necessità' e altre denominazioni, che sono da lui assegnate alla medesima sostanza con accezioni di volta in volta diverse. Sostiene che Cloto, Lachesi e Atropo sono chiamate Moire dallo spartimento che esse effettuano. <sup>[II,264,25]</sup> Lachesi, perché la parte che a ciascuno tocca in sorte gli è assegnata secondo giustizia. Atropo perché la determinazione distintiva di ogni realtà è inamovibile e intrasformabile dall'eternità. Cloto perché la ripartitura secondo il destino e gli eventi che si generano si dipanano <sup>[II,265,1]</sup> similmente a prodotti filati. Tutto ciò è in armonia con la spiegazione etimologica dei nomi e al tempo stesso delle faccende che profittevolmente fanno loro riscontro.

[2] Critolao presso Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' p. 248, 1. .... <sup>[II,265,5]</sup> giacché secondo i migliori filosofi della natura il destino è senza principio e senza fine, e concatena le cause di ciascun evento senza lacune né interruzioni.

## SVF II, 914

Diogeniano presso Eusebio 'Praep. evang.' VI, p. 263c. Crisippo crede di portare quale altra poderosa prova dell'influenza del destino in tutte le cose, i nomi che gli sono stati imposti. <sup>[II,265,10]</sup> Egli afferma, infatti, che esso è chiamato 'fatalità' in quanto si tratta di un governo finito e compiuto; 'destino' in quanto concatenazione originata da decisione del divino o di una causa qualsivoglia; e sostiene che esso è stato denominato 'Moire' in quanto alcune vicende sono state spartite ed aggiudicate a ciascuno di noi. Allo stesso modo egli sostiene che si dice 'uopo' <sup>[II,265,15]</sup> ciò ch'è spettante e doveroso per destino. Egli pone poi a supporto del numero delle Moire, i tre tempi nei quali ogni cosa percorre il proprio ciclo e attraverso i quali si realizza, e dice che Lachesi è stata chiamata così perché assegna in sorte a ciascuno il proprio fato; Atropo, per il carattere rigidamente fisso e inamovibile della partizione; Cloto, perché tutte le cose sono state insieme intessute e concatenate ed è preordinata per esse una sola via d'uscita. <sup>[II,265,20]</sup> Grazie a queste chiacchiere e ad altre a queste similari, egli ritiene di dimostrare la necessità presente in tutte le cose.

## SVF II, 915

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 149. Crisippo nei libri 'Sul destino', <sup>[II,265,25]</sup> Posidonio nel secondo libro 'Sul destino', Zenone, e Boeto nel primo libro 'Sul destino' affermano che tutto avviene in armonia col destino. E il destino è la causa concatenante delle cose che sono, oppure la ragione in armonia con la quale il cosmo se la tragitta.

## SVF II, 916

[1] Teodoreto 'Graec. affect. cur.' VI, 14. Lo Stoico Crisippo disse che non vi è differenza tra ciò ch'è inderogabilmente necessitato e ciò ch'è destinato, <sup>[II,265,30]</sup> e che il destino è un movimento sempiterno, continuo e ordinato.

[2] Stobeo 'Eclogae' I, 78, 4 W. .... <Crisippo> afferma che non vi è differenza tra ciò ch'è inderogabilmente necessitato e ciò ch'è destinato, [...] in relazione all'intreccio <sup>[II,265,35]</sup> congiunto delle parti.

## SVF II, 917

Aezio 'Plac.' I, 28, 4. Gli Stoici <definiscono il destino> una concatenazione di cause, cioè un ordine e un collegamento inviolabili.

## SVF II, 918

Nemesio ‘De nat. hom.’ cp. 37, p. 299. Se il destino <sup>[II,266,1]</sup> è una concatenazione inviolabile di cause - e gli Stoici così lo definiscono, cioè come un ordine e un collegamento non possono essere diversi - allora il destino adduce a fini che non sono orientati all’utile, ma sono in armonia col suo proprio movimento e la sua propria necessità.

SVF II, 919

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,266,5]</sup>

SVF II, 920

Alessandro d’Afrodisia ‘De anima libri mant.’ p. 185, 1 Bruns. Invero si ammette che tutti i casi che si verificano per destino si verificano secondo un certo ordine, con una certa consequenzialità, e che hanno di per sé una certa successione. <sup>[II,266,10]</sup> [...] essi affermano pertanto che il destino è una concatenazione di cause.

SVF II, 921

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,266,15]</sup> <sup>[II,266,20]</sup>

SVF II, 922

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF II, 923

\*Frammenti di Servio in latino <sup>[II,266,25]</sup>

SVF II, 924

\*Frammento di un ‘Comento a Lucano’ in latino <sup>[II,266,30]</sup>

SVF II, 925

[1] Diogeniano presso Eusebio ‘Praep. evang.’ VI, p. 261c. [In primo luogo collazionerò per te le affermazioni di Diogeniano sul destino, scritte da lui pressappoco in questi termini per replicare polemicamente a Crisippo] Oltre a tutto ciò, merita citare anche le opinioni su questo argomento dello Stoico Crisippo. <sup>[II,266,35]</sup> Infatti egli, nel primo libro ‘Sul destino’, volendo mostrare che “tutto è stato posto sotto il vincolo della necessità e del destino”, tra altre testimonianze utilizza anche quelle dei versi del poeta Omero:

‘...me una Chera odiosa inghiottiva,  
<sup>[II,266,40]</sup> quella che in sorte mi toccò quando nacqui’

e:

‘...successivamente poi sperimenterà ciò che la Parca  
col lino filò al suo nascere, quando lo partorì la madre’

<sup>[II,267,1]</sup> e:

‘Ma la Moira, ti dico, non c’è uomo che l’abbia sfuggita’

[2] p. 262d. Nondimeno <Crisippo> neppure fu capace di notare che in quei versi Omero non testimonia in alcun modo a favore della sua dottrina filosofica. <sup>[II,267,5]</sup> Infatti, chi pone a proprio supporto quei versi troverà che <per Omero> non tutto, ma piuttosto soltanto alcune cose avvengono secondo il destino.

[3] p. 263b. Sicché Crisippo non avrebbe in Omero qualcuno che vota a suo favore nel legittimare che tutto avviene secondo il destino, ma se lo troverebbe <sup>[II,267,10]</sup> anche contro.

SVF II, 926

Giustino 'Apologia' II, 7, p. 218 Otto. Gli Stoici dichiararono che tutte le cose avvengono per necessità del destino. [...] Questa è la natura d'ogni individuo generato: ossia d'essere capace di accogliere vizio e virtù. Nessuna loro opera sarebbe infatti lodevole se non avessero la facoltà di volgersi sia all'uno che all'altra. <sup>[II,267,15]</sup> Ciò mostrano tanto coloro che ovunque legislano secondo la retta ragione quanto gli uomini che vivono filosoficamente, nel momento in cui dettano di effettuare opere virtuose e di astenersi da quelle viziose. Anche i filosofi Stoici nella loro Etica onorano con grande forza i medesimi principi, rendendo così manifesto che essi non sono però sulla retta via nei loro ragionamenti sulle cause basilari e sugli incorporei. Infatti, se affermeranno <sup>[II,267,20]</sup> che gli eventi umani avvengono per destino, o diranno che dio null'altro è che corpi i quali tramutano, cambiano e si risolvono sempre nei medesimi elementi, e così appariranno avere avuto apprensione certa soltanto dei corpi perituri e di un dio che, attraverso la sua presenza nelle parti e nell'intero, è immerso in ogni male; oppure diranno che nulla sono il vizio e la virtù, il che è contrario a qualunque savio concetto, ragionamento <sup>[II,267,25]</sup> e intendimento.

SVF II, 927

\*Frammento di Fulgenzio in latino

<sup>[II,267,30]</sup> § 2. Divinità del destino  
*Frammenti n. 928-933*

SVF II, 928

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 31. Come può essere consono il chiamare il destino dio, affermando che esso utilizza gli enti e gli eventi del cosmo per la salvezza sua, del cosmo e del suo ordine, e nel contempo dire cose siffatte sul destino?

SVF II, 929

Proclo in Hesiod. Op. et Dies v. 105. <sup>[II,267,35]</sup> Non è possibile far deviare l'intendimento di Zeus, che è il destino. E infatti gli Stoici hanno designato con il nome di 'destino' l'intendimento di Zeus.

SVF II, 930

'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 411. '...partorì Ecate' [...] è detto così a causa del fatto che esso di ciascun evento è preveggenete. Il destino ha infatti potestà <sup>[II,267,40]</sup> su tutto ciò che accade sulla terra e sul mare, e così tutti rivolgono preghiere alla dea Moira.

SVF II, 931

'Scholia' in Hom. Iliad. VIII, 69. Gli Stoici affermano che il destino e Zeus sono la stessa cosa.

SVF II, 932

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[II,268,1]</sup> <sup>[II,268,5]</sup> <sup>[II,268,10]</sup>

SVF II, 933

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[II,268,15]</sup>

<sup>[II,268,20]</sup> § 3. Una sola forza muove il tutto  
*Frammenti n. 934-938*

SVF II, 934

Plotino ‘Enneadi’ III, I, 4. Dunque un’anima sola che pervade l’universo porta a compimento tutte le cose, essendo ciascuna di queste, in quanto parti, mosse da quella, così che essa guida l’intero cosmo? Poiché le cause si portano da quell’anima a ciascuna parte del tutto, è conseguenza necessaria chiamare ‘destino’ la continuità e la coordinazione della serie di tali cause? <sup>[II,268,25]</sup> Poiché i vegetali hanno origine da una radice, è come se uno dicesse che da questa si diramano a tutte le parti del vegetale le cause attive, passive e reciprocamente coordinate, e pertanto che la radice è l’unico governo e come l’unico destino del vegetale.

SVF II, 935

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1056d. <sup>[II,268,30]</sup> Non una o due volte soltanto bensì ovunque in tutti i suoi libri di ‘Fisica’, <Crisippo> ha scritto che per le nature e i movimenti particolari si danno ostacoli e impedimenti, ma non per la natura e il movimento del cosmo nella sua interezza.

SVF II, 936

Alessandro d’Afrodisia ‘De fato’ cp. 9, p. 175, 7 Bruns. Eppure è assurdo e contro ogni evidenza dire che il dominio della necessità arriva ad un punto tale per cui uno non può fare un movimento qualunque <sup>[II,268,35]</sup> né muovere alcuna parte del corpo o fare qualcosa che potrebbe essere fatto oppure no; e invece sostenere che una torsione casuale del collo, il distendere un dito, il sollevare le palpebre o qualcos’altro del genere non possono da noi essere fatte altrimenti che come effetto di certe cause che sono predeterminanti....

SVF II, 937

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1049f. <sup>[II,269,1]</sup> Innanzitutto, nel primo libro ‘Sulla natura’, dopo aver fatto somigliare la perpetuità del movimento cosmico a un guazzabuglio che rivoltola e scompiglia in modi differenti le differenti realtà che vengono in essere, <Crisippo> ha detto questo: “Poiché l’economia del cosmo procede in questo modo, è necessario che noi si stia come stiamo; <sup>[II,269,5]</sup> tanto se per condizione personale siamo ammalati, o siamo storpi, oppure siamo diventati dei grammatici o dei musicisti”. Poi nuovamente poco dopo dice: “In armonia con questo discorso, diremo cose simili tanto della nostra virtù quanto del nostro vizio; tanto circa l’insieme delle nostre arti quanto della nostra imperizia nelle arti, come dicevo”. <sup>[II,269,10]</sup> E poco dopo, levando di mezzo ogni ambiguità, dice: “Infatti nulla può stare, neppure nel suo minimo particolare, altrimenti che in armonia con la natura universale e con la sua ragione”. Che poi la natura a tutti comune e la ragione universale della natura siano il ‘destino’, la ‘Prònoia’ e ‘Zeus’, non può sfuggire neppure a coloro che vivono agli Antipodi; giacché questo gli Stoici lo vanno blaterando ovunque. <sup>[II,269,15]</sup> Anche l’affermazione:

‘... la deliberazione di Zeus giungeva a perfezione’

Crisippo afferma che Omero l’ha fatta rettamente, in riferimento al destino e alla natura del cosmo, in armonia con la quale tutto è governato.

[2] p. 1050c. Crisippo concede piena ed incondizionata libertà di azione alla malvagità, considerandola non soltanto necessaria <sup>[II,269,20]</sup> e in armonia col destino, ma anche un prodotto in armonia con la ragione divina e la perfezione della natura. Anche ciò è visibile in queste sue testuali parole: “Poiché la comune natura s’estende a tutte le realtà, qualunque cosa di qualunque genere accade nel cosmo e in una qualunque delle sue parti, bisognerà che sia in armonia con tale natura e, per conseguenza immediata, con la sua ragione; <sup>[II,269,25]</sup> a causa del fatto che nulla potrà ostacolare dall’esterno l’economia del cosmo, né alcuna delle sue parti avrà modo di muoversi o starà altrimenti che in armonia con la natura a tutti comune”. Quali sono, dunque, gli stati e i movimenti delle parti? È manifesto che ‘stati’ sono i vizi e gli stati morbosi come l’avidità di denaro, la brama di piaceri e quella della fama, la viltà e l’ingiustizia; <sup>[II,269,30]</sup> che ‘movimenti’ sono gli adulteri, i furti, i tradimenti, gli omicidi e il parricidio. Ebbene, Crisippo crede che nessuno di questi sia né poco né tanto contrario alla ragione, alla legge, alla giustizia e alla Prònoia di Zeus.

[3] Plutarco 'De comm. not.' p. 1076e. Se, come afferma Crisippo, <sup>[II,269,35]</sup> nulla può stare, neppure nel suo minimo particolare, altrimenti che in armonia con la decisione di Zeus, ma ogni essere animato è nato per stare e muoversi così come Zeus lo conduce, lo fa voltare, lo fa stare e lo fa disporre, allora....

[4] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1056c. Infine egli afferma che nulla <sup>[II,270,1]</sup> sta o si muove, neppure di pochissimo, altrimenti che in armonia con la ragione di Zeus, che è identica al destino.

SVF II, 938

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,270,5]</sup>

#### § 4. La vaticinazione prova la necessità del destino

*Frammenti n. 939-944*

SVF II, 939

[1] Diogeniano presso Eusebio 'Praep. evang.' IV, 3, p. 136. <sup>[II,270,10]</sup> Nel sopra menzionato libro <'Sul destino', Crisippo> porta anche un'altra dimostrazione di questo genere: <sup>[II,270,15]</sup> "Infatti le predizioni degli indovini non sarebbero vere - egli afferma - se tutti gli avvenimenti non fossero inclusi nel destino". [...] come se fosse evidente che tutte le predizioni di quelli che si chiamano indovini riescono vere, o piuttosto che da ciò si dovesse convenire che tutto avviene in armonia col destino. [...] Operando in questo modo, Crisippo <sup>[II,270,20]</sup> ci ha messo innanzi una dimostrazione le cui proposizioni si fondano una sull'altra. Egli, infatti, pretende di dimostrare che tutto avviene per destino basandosi sull'affermazione che la mantica è vera; ma che la mantica sia vera non potrebbe altrimenti dimostrarlo se non anticipando che tutto accade per destino.

[2] p. 138. <sup>[II,270,25]</sup> E poi anche se per ipotesi fosse vero che la mantica è atta a conoscere e predire tutti gli eventi futuri, se ne dedurrebbe così che tutto ubbidisce al destino, ma non se ne dimostrerebbe l'utilità e la giovevolezza per la vita; cosa per la quale Crisippo reputa di dover soprattutto inneggiare alla mantica. [...] Giacché se si affermerà che la proficuità della mantica <sup>[II,270,30]</sup> è salvaguardata dalla sua capacità di avvisare che il futuro sarà per noi causa di malcontento se non stiamo in guardia, ciò ancora non mostrerebbe che tutto accade per destino, essendo in nostro potere stare in guardia oppure no. E se qualcuno affermerà che anche questo è un evento necessitato in modo inderogabile in quanto il destino s'estende a tutte le cose, <sup>[II,270,35]</sup> pure in questo caso la proficuità della mantica è inficiata. Infatti, noi staremo in guardia se così è destinato; ed è manifesto che non staremo in guardia, se così destinato non è, quand'anche tutti gli indovini ci predicessero il futuro.

Anche Crisippo afferma che Edipo ed Alessandro figlio di Priamo non poterono essere uccisi, nonostante i loro genitori <sup>[II,271,1]</sup> escogitassero molte macchinazioni per farli uccidere al fine di proteggersi dai mali loro predetti dagli indovini. Così egli viene a dire che di nessun pro fu per quelli la predizione dei mali, <sup>[II,271,5]</sup> stante il fatto che la loro causa proveniva dal destino.

SVF II, 940

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' p. 200, 12 Bruns. È ragionevole dire che gli dei conoscono in anticipo gli eventi futuri, giacché sarebbe assurdo dire che essi ignorano qualcuno di tali eventi. Ma una volta assunto questo, è né vero né ragionevole provare a strutturare attraverso ciò l'argomentazione che tutto avviene <sup>[II,271,10]</sup> di necessità e per destino.

SVF II, 941

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' p. 201, 32 Bruns. Coloro che inneggiano alla mantica e che, per dire che essa è salvaguardata soltanto dalle loro argomentazioni, si servono con cieca fiducia della tesi che tutto avvenga per destino, [...] hanno poi l'audacia di dire [...] delle cose assurde. Infatti, chi rimane incerto dinanzi alle loro argomentazioni si chiede perché mai, <sup>[II,271,15]</sup> se tutto ciò che avviene avviene per destino, i responsi divini somiglino però a dei consigli, in quanto coloro che li ricevono possono, grazie a ciò che hanno ascoltato, o stare in guardia da qualcosa oppure fare qualcuna delle cose che hanno

ascoltato. Essi portano, come esempio al riguardo, l'oracolo che fu dato a Laio; oracolo col quale Apollo Pizio gli dice che non deve fare figli:

[II,271,20] 'Se procreerai un figlio, il rampollo ti ucciderà  
e tutta la tua casa se n'andrà in sangue'

Ebbene, a costoro i patiti della mantica rispondono - come proclamano le loro compilazioni - che il dio diede tale oracolo non come qualcuno che non sa che non sarà ubbidito (giacché questo, anzi, il dio lo sapeva benissimo) ma perché, se non avesse vaticinato a Laio qualcosa del genere, nessuna delle peripezie che sono avvenute e hanno riguardato [II,271,25] lui ed Edipo, sarebbe avvenuta. Laio, infatti, non avrebbe esposto il figlio che gli era nato, come invece espose; il bambino non sarebbe stato tirato su da un bovaro e dato poi in adozione a Polibo di Corinto. Fattosi poi uomo e imbattutosi a caso per strada in Laio ignorando chi era e senza essere da quello riconosciuto, non lo avrebbe ucciso. Come figlio [II,271,30] allevato in casa, mai avrebbe potuto Edipo ignorare chi erano i suoi genitori, tanto da ucciderne uno e da condurre a nozze l'altra. Ma affinché tutte queste vicende fossero salve e il dramma del destino s'adempisse, il dio fornì a Laio la rappresentazione di tutto ciò attraverso l'oracolo, di modo che egli potesse starne in guardia. Invece Laio si ubriacò, [II,271,35] generò il figlio, lo espose per farlo perire; e proprio l'esposizione fu la causa di queste storie sacrileghe.

SVF II, 942

\*Frammento di Proclo in latino [II,271,40]

SVF II, 943

\*Frammenti di Calcidio in latino [II,272,1] [II,272,5] [II,272,10] [II,272,15] [II,272,20] [II,272,25]

SVF II, 944

\*Frammento di Cicerone in latino [II,272,30] [II,272,35]

### § 5. L'infinita serie delle cause *Frammenti n. 945-951*

SVF II, 945

[1] Alessandro d'Afrodisia 'De fato' 22, p. 191, 30 Bruns. <Gli Stoici> affermano che questo cosmo è uno e include in se stesso tutti gli esseri; che è governato [II,272,40] da una natura vitale, razionale e cognitiva; che il suo sempiterno governo procede secondo una concatenazione ben ordinata, [II,273,1] per la quale i primi esseri diventano causativi degli esseri che vengono dopo e in questo modo tutti gli esseri sono allacciati gli uni agli altri; che mai accade qualcosa nel cosmo che ad esso non aderisca completamente e non si rannodi a qualcos'altro come suo causativo. Neppure, a sua volta, può qualcuna delle cose che sopravvengono [II,273,5] essere slegata da quelle che l'hanno preceduta, così da non conseguire come allacciata a qualcuna di esse; mentre è vero che qualunque cosa avvenga gliene consegue un'altra necessariamente dipendente da essa come da un causativo; e che tutto ciò che accade ha qualcosa che lo precede ed al quale è congiunto come ad un causativo. Nulla di ciò che nel cosmo è e nasce, è incausato perché nulla di ciò che esiste in esso è slegato e separato [II,273,10] da tutto ciò ch'è stato in precedenza. Se in esso s'introducesse un movimento incausato, il cosmo ne risulterebbe dilaniato e diviso e non permarrrebbe più un'unità sempre governata secondo un solo ordine ed una sola economia; e se tutte le cose che sono e nascono nel cosmo non avessero dei causativi che le precedono ed ai quali esse necessariamente seguono, ciò equivarrebbe appunto ad introdurre nel cosmo un movimento incausato. <Gli Stoici> affermano dunque che essere senza causa è simile, e similmente impossibile, [II,273,15] al nascere dal nulla; che il governo dell'universo è tale da avvenire da infinito a infinito, attivamente e senza intermissioni; che vi è differenza tra i causativi, ed esponendoli ne elencano minutamente uno sciame: i cau-

sativi incoativi, concausali, abituali, essenziali ed altri ancora (ma non adesso il caso di tirare in lungo il discorso <sup>[II,273,20]</sup> citandoli tutti, e basterà mostrare il piano generale della loro dottrina sul destino). Se pur vi sono numerosi causativi, quando tutte le condizioni di contorno sono identiche sia per il causativo che per ciò di cui esso è causativo, essi affermano che per tutti è parimenti vera l'impossibilità che ne derivi un effetto di volta in volta diverso; giacché, se così avvenisse, si darebbe un movimento incausato. <sup>[II,273,25]</sup> Essi affermano inoltre che proprio il destino, la natura e la ragione in armonia con la quale l'universo è governato sono dio; che il destino è presente in tutti gli esseri e in tutti gli eventi e che il destino si serve della natura propria di tutti gli esseri in vista dell'economia del tutto. Questa è l'opinione, per dirla in breve, che essi mettono in campo sul destino.

[2] p. 193, 4. <sup>[II,273,30]</sup> Quanto detto prima, ossia che tutti gli esseri sono causativi di quelli che vengono dopo di loro e che in questo modo tutti i fatti si tengono insieme reciprocamente, essendo i secondi congiunti ai primi a guisa d'una catena, è ciò che essi suggeriscono come sostanza del destino....

SVF II, 946

Plotino 'Enneadi' III, I, 2. Alcuni, invece, una volta arrivati ad un principio del tutto, fanno da esso discendere <sup>[II,273,35]</sup> ogni cosa, dicendo che questo principio è una causa che bazzica pervasivamente dappertutto e che non soltanto 'fa muovere' ma 'fa essere' ogni cosa. Posta questa causa assolutamente dominante di nome 'destino', la quale fa essere tutte le cose, sostengono che dai movimenti di quella causa provengono non soltanto tutte le altre cose che vengono in essere ma, anche i nostri processi di pensiero, così come ciascuna delle parti di un animale si mette in movimento non da se stessa ma è messa in moto dall'egemonico presente in ciascun animale. <sup>[II,273,40]</sup> Altri poi [...]. Chi poi parlasse di intreccio reciproco dei causativi, di loro concatenazione a partire dall'alto, del fatto che a dei precedenti seguono sempre dei successivi, che questi risalgono a quelli poiché vengono in essere grazie a loro e senza di loro non ci sarebbero, che ciò ch'è successivo serve ciò ch'è venuto prima di lui; ebbene costui apparirà semplicemente introdurre <sup>[II,274,1]</sup> il destino in un altro modo. Chi ponesse che questi sostenitori del destino sono di due tipi, non andrebbe fallito dal vero; giacché gli uni fanno dipendere tutte le cose da un solo principio, gli altri no.

SVF II, 947

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' 23, p. 193, 25 Bruns. Molte cose esistenti .... <sup>[II,274,5]</sup> non arrivano ad essere causative di nulla che sia in relazione con la facoltà di cui sono dotate. Di cosa diranno essere causativi le escrescenze che si formano in alcune parti del corpo? Di cosa diranno essere causativi le mostruosità? Il convenire di chiamare causativi anche queste cose e però rifugiarsi nel dubbio di che cosa siano causativi (come senza fallo sono spesso costretti a fare a proposito della loro Prònoia), è cosa da gente che sta escogitando <sup>[II,274,10]</sup> una scappatoia dalle aporie.

SVF II, 948

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De fato' 25, p. 194, 25 Bruns. Come può non essere una falsità sotto gli occhi di tutti quella di dire che tutto ciò che segue a qualcosa trae la causa del suo essere da quello, e che tutto ciò che precede qualcosa esiste come suo causativo?

[2] p. 195, 1. Ragion per cui uno potrebbe ben stupirsi di loro quando danno conto dei causativi in questo modo, ossia dicono che <sup>[II,274,15]</sup> l'evento che viene per primo è sempre causa di quello che viene dopo; che ciò produce un collegamento e una continuità dei causativi; ed adducono questo fatto quale causa del non esserci nulla di incausato.

[3] 13. Che la notte non sia causa del giorno o l'inverno dell'estate e che questi eventi non siano reciprocamente implicati a guisa d'una catena, non significa che questi eventi sono incausati, oppure che se le cose non stessero in questi termini, <sup>[II,274,20]</sup> ne uscirà dilaniata l'unità del cosmo e degli esseri che in esso nascono e sono. [...] Sicché quella che loro chiamano 'concatenazione dei causativi' non potrebbe essere ragionevolmente addotta quale causa del fatto che non avviene nulla di incausato.

SVF II, 949

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' 25, p. 196, 1 Bruns. Come può non essere un'assurdità il dire che i causativi <sup>[II,274,25]</sup> procedono all'infinito e che la loro concatenazione e il loro collegamento sono tali da non avere un primo ed un ultimo termine? [...] Secondo questo discorso sarebbe abolita anche ogni scienza, se la scienza è appunto e principalmente il conoscenza dei causativi primi; mentre invece non c'è, secondo loro, un primo tra i causativi. Non ogni violazione di una sequenza ordinata è abolitiva delle serie entro le quali essa avviene [...] <sup>[II,274,30]</sup> né, se qualcosa del genere avvenisse nel cosmo, ciò ne scioglie del tutto la felicità, così come una fortuita leggerezza dei domestici non compromette quella della casa e quella del suo padrone.

SVF II, 950

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,274,35]</sup> <sup>[II,274,40]</sup> <sup>[II,275,1]</sup>

SVF II, 951

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,275,5]</sup> <sup>[II,275,10]</sup> <sup>[II,275,15]</sup> <sup>[II,275,20]</sup>

### § 6. Ogni enunciato o è vero o è falso *Frammenti n. 952-955*

SVF II, 952

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,275,25]</sup> <sup>[II,275,30]</sup> <sup>[II,275,35]</sup>

SVF II, 953

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,276,1]</sup> <sup>[II,276,5]</sup> <sup>[II,276,10]</sup>

SVF II, 954

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,276,15]</sup> <sup>[II,276,20]</sup> <sup>[II,276,25]</sup> <sup>[II,276,30]</sup> <sup>[II,276,35]</sup> <sup>[II,276,40]</sup> <sup>[II,276,45]</sup> <sup>[II,277,1]</sup> <sup>[II,277,5]</sup> <sup>[II,277,10]</sup> <sup>[II,277,15]</sup> <sup>[II,277,20]</sup>

SVF II, 955

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,277,25]</sup> <sup>[II,277,30]</sup>

### § 7. La co-destinazione *Frammenti n. 956-958*

SVF II, 956

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,277,35]</sup> <sup>[II,277,40]</sup> <sup>[II,278,1]</sup> <sup>[II,278,5]</sup>

SVF II, 957

Origene 'Contra Celsum' II, 20, Vol. I, p. 149, 22 K. Utilizzeremo contro i Greci ciò che è stato detto in questo modo a Laio, [...] gli viene dunque detto da colui che conosce in anticipo <sup>[II,278,10]</sup> gli eventi futuri:

‘Non seminare il solco generatore di figli spinto da forza di demoni;  
giacché se procreerai un figlio, il rampollo ti ucciderà  
e tutta la tua casa se n'andrà in sangue’

In questo vaticinio è manifesto che Laio poteva non seminare il solco generatore di figlioli, <sup>[II,278,15]</sup> e che l'oracolo non gli ingiunse qualcosa d'impossibile. Era infatti possibile sia seminare <che non semina-

re>, ed egli non era necessitato in modo inderogabile a nessuna delle due alternative. E così, a chi non s'era guardato dal seminare il solco generatore di figli, conseguì di sperimentare, per averlo seminato, le vicende narrate nella tragedia di Edipo, di Giocasta e dei figli. Di genere sofisticato è anche il ragionamento chiamato 'dell'inerte'. Si tratta di un sofisma che ha la forma di un ragionamento ipotetico ed è rivolto ad un malato <sup>[II,278,20]</sup> per trattenerlo dal consultare un medico al fine di tornare in salute. Il ragionamento procede così: "Se è destino che tu guarisca dalla malattia, sia che tu vada dal medico sia che tu non ci vada, guarirai. Ma se è destino che tu non guarisca dalla malattia, sia che tu vada dal medico sia che tu non ci vada, non guarirai. <sup>[II,278,25]</sup> Pertanto, o è destino che tu guarisca dalla malattia oppure è destino che tu non guarisca: dunque è vano che tu vada dal medico". In vena di amenità, questo discorso è paragonato ad uno di questo genere: "Se è destino che tu faccia dei figli, sia che tu coisca con una donna sia che tu non coisca, farai dei figli. Ma se è destino che tu non faccia dei figli, sia che tu coisca con una donna sia che tu non coisca, non farai dei figli. <sup>[II,278,30]</sup> Pertanto, o è destino che tu faccia dei figli oppure è destino che tu non faccia dei figli: dunque è vano che tu coisca con una donna". [...] Come in questo caso, poiché è inconcepibile ed impossibile che chi non coisce con una donna faccia dei figli, il coire con una donna non è un assunto vano; così, se il metodo per guarire da una malattia passa attraverso l'arte medica, l'essere assunto in cura da un medico è una necessità, ed è una falsità affermare che 'è vano <sup>[II,278,35]</sup> andare dal medico".

Tutte queste notizie noi le abbiamo attinte grazie alle citazioni che ne fa il sapientissimo Celso quando dice: "Egli lo predisse poiché era un dio, ed era d'uopo che quanto era stato predetto dovesse affatto avvenire". Ora, se Celso intende 'affatto' nel senso di 'necessitato in modo inderogabile' allora questo noi non lo concederemo, giacché sarebbe anche possibile che l'evento non avvenga. Se invece Celso intende 'affatto' nel senso di 'sarà', ciò non impedisce all'oracolo di essere vero <sup>[II,278,40]</sup> anche se è possibile che l'evento non avvenga, e allora questo non inficia il mio discorso....

SVF II, 958

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,279,1]</sup> <sup>[II,279,5]</sup> <sup>[II,279,10]</sup>

### § 8. Destino e possibilità *Frammenti n. 959-964*

SVF II, 959

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 10, p. 176, 14 Bruns. Dire che, se pur tutto avviene per destino, non è però con ciò abolito il possibile <sup>[II,279,15]</sup> e il fattibile; essendo il 'possibile' ciò che, pur non avvenendo, nulla vieta che avvenga. Dire che non è stato vietato che avvengano eventi contrapposti a quelli destinati e che perciò, seppure non avvengono, essi sono però possibili. Dire che il non essere stato vietato di avvenire ad eventi contrapposti a quelli destinati, fornisce la dimostrazione che gli agenti che li vietano sono a noi ignoti, anche se esistono senz'altro. <sup>[II,279,20]</sup> Dire che gli agenti causativi dell'avvenire di eventi contrapposti a quelli destinati sono anche causativi del loro non avvenire se appunto, come essi affermano, è impossibile che a parità di condizioni di contorno avvengano eventi contrapposti; ma che, poiché questi agenti causativi sono a noi sconosciuti, per questo essi sostengono che il loro avvenire non è soggetto ad impedimenti. Ebbene, dire tutte queste cose come può non essere proprio di gente che sta scherzando?

SVF II, 960

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 10, p. 177, 2 Bruns. <sup>[II,279,25]</sup> Per salvaguardare la natura del 'possibile' così come abbiamo detto, <gli Stoici> affermano che gli eventi destinati, seppure sono inviolabilmente stabiliti, non avvengono però necessariamente, poiché è possibile che avvengano anche eventi che sono loro contrapposti, essendo il 'possibile' ciò ch'è stato detto in precedenza.

SVF II, 961

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 10, p. 177, 7 Bruns. <sup>[II,279,30]</sup> Un caso simile è quello della proposizione: 'Domani ci sarà una battaglia navale'. Dire ciò può essere vero, e tuttavia non essere necessitato; giacché 'necessitato' è ciò ch'è sempre vero, mentre questa proposizione non permane vera a battaglia navale avvenuta. Se questa proposizione non è 'necessitata', non lo sarà neppure l'evento da essa significato, ossia che ci sarà di necessità una battaglia navale. <sup>[II,279,35]</sup> Se poi essa ci sarà, essa però non ci sarà 'di necessità' (poiché è vero che ci sarà una battaglia navale, ma non 'di necessità') bensì 'fattibilmente'. E se la battaglia navale avviene fattibilmente domani, vuol dire che l'avvenire fattibilmente di certe cose non è abolito dal fatto che tutto avvenga per destino.

## SVF II, 962

[1] Alessandro d'Afrodisia 'Quaestiones' I, 4, p. 10, 8. Per quanti affermano che tutto avviene per destino <sup>[II,279,40]</sup> ne seguirebbe che 'possibile' è soltanto ciò che avviene 'per necessità', intendendo 'per necessità' non nel senso di 'per costrizione esteriore', ma nel senso di 'ciò il cui contrapposto è impossibile'. <sup>[II,280,1]</sup> A dire il vero, soltanto secondo quanti affermano che tutto avviene per destino ciò che avviene per necessità è diverso da ciò che avviene in modo necessitato; ed essi affermano che ciò che avviene per necessità è diverso da ciò che avviene per costrizione esteriore, mentre ciò ch'è necessitato avviene per consequenzialità dei causativi. <sup>[II,280,5]</sup> È da ciò comprensibile come, secondo quanti sostengono che tutto avviene per destino, nulla possa avvenire per costrizione esteriore, giacché se gli eventi che avvengono per destino avvengono per una concatenazione di causativi ed in armonia con una ordinata e divina successione, nessuno degli eventi che avvengono secondo siffatta successione avviene per costrizione esteriore e in tal modo nessuno degli eventi che avvengono per destino potrebbe avvenire per costrizione esteriore. [...] Infatti, dire che il destino <sup>[II,280,10]</sup> fa avvenire degli eventi che non ubbidirebbero ai causativi in mancanza di una costrizione esteriore, parrebbe essere del tutto estraneo ad una ordinata e divina successione degli eventi. Se tutto avviene per destino, è così levata di mezzo l'ipotesi che qualcosa avvenga per costrizione esteriore, giacché anche questa sarebbe in ogni caso conforme alla ordinata successione del destino, come è stato detto in precedenza....

[2] p. 10, 32. Inoltre, se gli eventi che avvengono per destino avvengono anche in armonia con la Prònoia, <sup>[II,280,15]</sup> come può essere ragionevole e in armonia con la Prònoia che alcuni individui oppongano resistenza ad eventi che ben avvengono per destino e che sia un agire in modo disciplinato l'opporre resistenza ad eventi che sono in armonia con la Prònoia?

## SVF II, 963

Stefano 'Comment. in Aristot. Rhet.' III, p. 263, 23 Rabe. Gli Stoici [...] stabilivano una identità tra l'evento che avviene 'per lo più' e l'evento 'necessitato'. Infatti, nutrendo il giudizio che tutti gli eventi sono 'necessitati', essi abolivano l'esistenza dell'evento 'fattibile' cioè dell'evento che, tanto si verifichi un caso quanto si verifichi il suo opposto, <sup>[II,280,20]</sup> ha uguale possibilità fattuale. Dunque si dice così perché quello 'per lo più' non è semplicemente un evento 'fattibile', bensì un evento che avviene sempre e necessariamente, come gli Stoici pure lo definivano.

## SVF II, 964

Origene 'Comm. in Genesin' II, p. 11 Delarue. Se si interpreta l'espressione 'affatto sarà' nel senso di 'è necessario' che avvenga <sup>[II,280,25]</sup> ciò che è conosciuto in anticipo da Dio, noi questo non lo diamo per concesso. [...] Se invece uno esponesse il significato dell'espressione 'affatto sarà' dicendo che queste certe cose saranno, e che però sarebbe fattibile che esse avvenissero anche diversamente; ebbene allora noi converremmo con questa interpretazione come vera, giacché non è fattibile che Dio menta; mentre invece è fattibile, circa eventi che hanno la possibilità di avvenire e di non avvenire, tenere saggiamente a mente tale loro possibilità di avvenire o di non avvenire. <sup>[II,280,30]</sup> Se il conoscimento di Dio dicesse: "È fattibile che questo individuo faccia questa cosa, ma anche che faccia il contrario. Essendo entrambe fattibili, io però so che farà questo". Non è come se Dio dicesse: "Non è fattibile che quest'uomo voli"; e poi, dando un oracolo - tanto per usare questa parola - su qualcuno dirà: "Non è fattibile che quest'uomo sia temperante". Infatti, l'uomo non ha in alcun modo la capacità di volare, <sup>[II,280,35]</sup> mentre ha invece la capacità di essere temperante e di essere impudente. Poiché in lui esistono entrambe queste

facoltà, l'uomo che non presta attenzione ai discorsi che lo fanno impensierire e che lo educano consegna se stesso alla facoltà senz'altro peggiore, mentre si consegna alla migliore l'uomo che cerca la verità ed ha deciso di vivere in conformità ad essa. Il primo, infatti, non cerca le cose vere poiché propende verso il piacere fisico. Il secondo, invece, le indaga, in quanto elettovi <sup>[II,280,40]</sup> dalle comuni nozioni e dal discorso che ad esse lo sprona.

§ 9. Destino e fortuna  
*Frammenti n. 965-973*

SVF II, 965

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 333, 1 Diels. Alcuni ammettono che proprio di là venga la fortuna ed affermano che essa è una causa. Che cosa però davvero sia, <sup>[II,281,1]</sup> essi non hanno modo di dirlo, ritenendola una causa oscura e dubbia all'umano intelletto, quasi fosse qualcosa di divino o demonico, e per questo motivo capace di oltrepassare l'umano conoscimento, come gli Stoici reputano di poter dire. [...] L'opinione della Fortuna come qualcosa di divino sembra essere esistita tra i Greci già prima di Aristotele, <sup>[II,281,5]</sup> e non essere stata ritenuta tale dagli Stoici per primi, come invece credono taluni.

SVF II, 966

Aezio 'Plac.' I, 29, 7. Anassagora e gli Stoici ritengono la Fortuna una causa oscura e dubbia all'umano pensiero. Degli eventi, infatti, alcuni sono 'per necessità', altri sono 'per destino', altri sono 'per proairesi', altri sono 'per fortuna' e altri ancora <sup>[II,281,10]</sup> avvengono 'automaticamente'.

SVF II, 967

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 179, 6 Bruns. Dire che la fortuna è una causa oscura e dubbia all'umano pensiero non è affermazione degna di filosofi che stabiliscono una qualche natura della fortuna, ma di gente che dice che la fortuna sta in un certo modo di relazione degli uomini con gli agenti causativi.

[2] p. 14. <sup>[II,281,15]</sup> Se infatti <gli Stoici> dicessero che la fortuna è una causa oscura e dubbia non a certi uomini soltanto ma a tutti gli uomini, converrebbero con ciò che la fortuna neppure esiste; mentre invece essi concedono l'esistenza della mantica e la pongono quale arte avente conoscimento delle cose che sembrano oscure e dubbie ad altri.

SVF II, 968

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 8, p. 173, 13 Bruns. Posto che quanto avviene <sup>[II,281,20]</sup> 'per fortuna' ed 'automaticamente' è tale che non avviene per una causa precedente, [...] come sarebbe possibile salvaguardare uno solo dei ragionamenti fatti in precedenza, e secondo i quali tutti gli esseri provengono da esseri causativi che li hanno preceduti e tutti gli eventi avvengono necessariamente a seguito di causativi che li precedono; dal momento che ciascuna cosa ha un causativo che gli fa da sicuro fondamento e dal cui essere o avvenire dipende necessariamente il suo stesso essere o avvenire? Gente che nulla salvaguarda <sup>[II,281,25]</sup> dei ragionamenti fatti in precedenza e che invece, seguendo un ragionamento diverso, stabilisce per legge il nome di 'fortuna', col dire che siccome il discorso che tutto avviene per destino non è inficiato da quello che pone che tutto avviene per necessità, allora neppure è inficiata l'esistenza della fortuna, è gentaglia in vena di sofismi. [...] In questo modo nulla impedirà di dire che il destino e la fortuna sono la stessa cosa e che si è tanto lungi dall'abolire la fortuna da poter dire che tutto ciò che avviene <sup>[II,281,30]</sup> avviene per fortuna.

SVF II, 969

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 7, p. 172, 12 Bruns. Che certe cose avvengano per fortuna non lo si salvaguarda abolendo la natura di quelle che così avvengono e ponendo a quelle che avvengono per necessità il nome di 'fortuna'.

SVF II, 970

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 8, p. 174, 1 Bruns. Cos'altro <sup>[II,281,35]</sup> fanno coloro che definiscono la fortuna e quanto avviene automaticamente, una 'causa oscura e dubbia all'umano pensiero' se non introdurre e stabilire per legge qualcosa che è sinonimo di fortuna? E qualora la causa della malattia sia loro oscura e dubbia, utilizzare a sostegno di ciò il dire che alcuni si ammalano senza una causa precedente, è dire una falsità.

SVF II, 971

Teodoreto 'Graec. affect. cur.' VI, 15, p. 258 Canivet. E i filosofi <sup>[II,281,40]</sup> così chiamati dalla Stoa Pecile <definiscono la fortuna come> una causa oscura e dubbia alla ragione umana.

SVF II, 972

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,281,45]</sup>

SVF II, 973

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1045b. <sup>[II,282,1]</sup> Taluni filosofi, ritenendo in questo modo di provvedere agli impulsi un proscioglimento dall'essere necessitati in modo inderogabile ad opera delle cause esterne, strutturano la presenza nell'egemonico di un certo movimento 'avventizio' il quale diventa evidente e manifesto soprattutto nel caso di alternative tra loro indistinguibili. <sup>[II,282,5]</sup> Infatti, qualora sia necessario prendere una decisione su due alternative di pari forza e simili per stato, non essendoci causa alcuna che conduca a scegliere una delle due poiché esse in nulla differiscono una dall'altra, ecco che proprio questa facoltà 'avventizia' dell'animo trae da se stessa un'inclinazione per una delle due e spezza così l'aporia. Nelle sue obiezioni contro questi filosofi, Crisippo sostiene che essi violentano la natura quando pongono l'esistenza di processi privi di causa, e in molti passi <sup>[II,282,10]</sup> cita l'astragalo, la bilancia e molte di quelle cose che non possono prendere una flessione e una propensione ora in un modo ora in un altro senza qualche causa o differenza presente in loro o al loro esterno. Infatti, gli eventi incausati ed automatici sono secondo lui interamente inesistenti, mentre nei movimenti che taluni plasmano con l'immaginazione e <sup>[II,282,15]</sup> chiamano 'avventizi' si insinuano cause oscure e dubbie che guidano a nostra insaputa l'impulso verso una delle due alternative. Queste affermazioni sono ripetute molte volte nei suoi discorsi più conosciuti.

## § 10. Destino e libero arbitrio

### *Frammenti n. 974-1007*

SVF II, 974

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,282,20] [II,282,25] [II,282,30] [II,282,35] [II,283,1] [II,283,5] [II,283,10] [II,283,15] [II,283,20] [II,283,25] [II,283,30] [II,283,35]</sup>

SVF II, 975

Ippolito 'Refutat.' 21 (Dox. Gr. p. 571, 11). <sup>[II,284,1]</sup> Anche <Crisippo e Zenone> sostennero saldamente che tutto avviene per destino, utilizzando un esempio di questo genere. Qualora un cane sia stato aganciato ad un veicolo, se decide di seguirlo ne è trascinato e lo segue, facendo così insieme ciò ch'è condizionato <sup>[II,284,5]</sup> e ciò ch'è necessitato <dal destino>. Se invece decide di non seguirlo, sarà comunque costretto a seguirlo. Esattamente la stessa cosa vale anche per gli uomini, giacché anche quando decidono di non seguirlo, essi saranno costretti in ogni caso a venire al luogo loro destinato.

SVF II, 976

Aezio 'Plac.' I, 27, 3. Platone ammette il ruolo del destino <sup>[II,284,10]</sup> nelle vicende delle anime e delle vite umane, ma insieme con esso introduce anche un elemento causale che è in nostro potere. La posizione degli Stoici è affine a quella di Platone, ed essi affermano che la necessità è una causa invincibile e coattiva, mentre il destino è un intreccio ben ordinato di cause, intreccio nel quale rientra anche ciò ch'è in nostro potere, sicché alcune cose ci sono state destinate mentre altre, invece, non lo sono state.

SVF II, 977

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,284,15]</sup>

SVF II, 978

[1] Enomao presso Eusebio 'Praep. evang.' VI, p. 255b. <sup>[II,284,20]</sup> Si perde e scompare dall'esistenza umana, stando al discorso dei sapienti, sia che ci piaccia di denominarla barra del timone o puntone o zoccolo, la piena potestà che abbiamo sulla nostra vita; si perde e scompare quella che noi poniamo come sovrana assoluta delle cose più necessarie, quella parte migliore in assoluto di tutte le parti umane che Democrito - e se io non sono stato ingannato - anche Crisippo <sup>[II,284,25]</sup> divisano di poter sfoggiare, il primo come serva e il secondo come semiserva.

[2] p. 257b. ....dunque neppure Crisippo, quello che introduce la servitù a mezzo servizio.

[3] p. 258b. Ma la cosa più risibile di tutte è quel miscuglio e quella congiunzione astrale dell'esservi qualcosa che sta agli uomini decidere e dell'esservi nondimeno una concatenazione di eventi dominata dalla necessità. <sup>[II,284,30]</sup> Questa concatenazione, come dicono i sapientoni, assomiglia al discorso di Euripide, nel quale si racconta che Laio voleva avere un figlio, che Laio era padrone di farlo o non farlo, ma che questo era sfuggito alla vista di Apollo; e che poi, una volta avuto il figlio, ne seguiva per inevitabile necessità che egli morisse per mano del rampollo. In questo modo ci si viene a dire che la necessità, la quale riguarda il futuro, fornisce all'indovino <sup>[II,284,35]</sup> il certo presentimento di quello che avverrà.

[4] p. 261a. Ma anche ad Epicuro che tu, o Crisippo, hai coperto di parole blasfeme, io condonerei le tue incolpazioni. Cos'ha da patire chi non di sua volontà è un rammollito e un ingiusto, come tu spesso dicevi per ingiuriarlo?

SVF II, 979

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 13, p. 181, 13 Bruns. <sup>[II,285,1]</sup> Coloro che tolgono all'uomo la potestà della scelta e dell'effettuazione di azioni contrapposte, dicono però che è in nostro potere ciò che avviene tramite noi. Poiché, essi affermano, le nature degli esseri e degli eventi sono differenti una dall'altra, <sup>[II,285,5]</sup> le cose che avvengono a causa di ciascun essere sono in armonia con la sua peculiare natura (infatti non sono identiche le nature degli esseri animati e di quelli inanimati e neppure, a loro volta, sono identiche le nature di tutti gli esseri animati, giacché le specifiche differenze tra gli esseri mostrano le differenze delle loro nature). Pertanto ciò ch'è prodotto da una pietra è secondo la natura della pietra; ciò ch'è prodotto da un fuoco è secondo la natura del fuoco; <sup>[II,285,10]</sup> ciò ch'è prodotto da un essere vivente è secondo la natura dell'essere vivente. <Gli Stoici> affermano anche che nulla di ciò ch'è prodotto da ciascun essere secondo la sua peculiare natura può stare altrimenti; e che invece ciascuno degli eventi da esso prodotto avviene in modo inderogabilmente necessitato; non per una necessità originata da una forza esterna, ma necessitata dal fatto che ciò che ha avuto una certa natura - date certe circostanze che è impossibile non gli facciano da contorno - <sup>[II,285,15]</sup> non può muoversi in altro modo che come si muove. La pietra, se lasciata cadere da una certa altezza, non può non portarsi in basso quando non ne sia intralciata da qualcosa, giacché la pietra ha in sé la 'pesantezza', la quale è causa di siffatto moto naturale; e qualora siano presenti i causativi esterni capaci di portare a compimento il moto naturale della pietra, <sup>[II,285,20]</sup> allora la pietra è portata per necessità a muoversi come è nata per fare (dal momento che sussistono per essa tutti i causativi che la fanno muovere); e non soltanto non può non muoversi in presenza di queste condizioni, ma si muove necessariamente; e siffatto movimento è quello che il destino opera tramite la pietra. Il discorso è lo stesso anche per gli altri esseri, e <sup>[II,285,25]</sup> quel che vale per gli esseri inanimati, essi affermano, vale anche per quelli viventi; giacché esiste anche per gli esseri viventi un movimento secondo natura, movimento che è quello per 'impulso'. Ogni essere vivente, infatti, in quanto essere vivente che si muove, si muove per impulso; che è appunto il movimento che il destino opera tramite l'essere vivente. Stando così le cose <sup>[II,285,30]</sup> ed avvenendo nel cosmo movimenti ed attività che il destino opera, se così capita, tramite la terra, altri che opera tramite l'aria, altri tramite il fuoco ed altri tramite qualcos'altro; ed avvenendone alcuni (e sono i movimenti impulsivi) che il destino opera anche tramite gli esseri viventi; essi dicono che dipendono dagli esseri viventi i movimenti che il destino opera tramite gli esseri viventi, similmente a quelli che avvengono per necessità in

tutti gli altri casi..<sup>[II,285,35]</sup> Ciò accade perché di necessità debbono essere presenti anche i causativi esterni, così da attivare il movimento degli esseri viventi secondo impulso, e in certi casi mediante impulso ed assenso, mentre nel caso di quegli altri esseri i movimenti avvengono a causa della pesantezza,<sup>[II,286,1]</sup> o del calore, o di qualche altro fattore ... <Gli Stoici> dicono che questa <è la causazione> che sta agli esseri viventi, diversa da quella che sta alla pietra o al fuoco. Siffatta è, per dirla in breve, la loro opinione su ciò che dipende da noi.

SVF II, 980

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 14, p. 183, 5 Bruns.<sup>[II,286,5]</sup> Poiché gli eventi che avvengono tramite un essere vivente non potrebbero avvenire altrimenti che a seguito di un impulso dell'essere vivente, e poiché l'impellere si verifica a causa del suo assenso e non si verifica in mancanza del suo assenso, essi affermano che questi eventi dipendono dall'essere vivente; e che di necessità saranno operati da lui (giacché non potrebbe essere altrimenti). Non potendo essi avvenire tramite qualcun altro se non lui, né avvenire diversamente che così per suo tramite,<sup>[II,286,10]</sup> <gli Stoici> dicono dunque che questi eventi dipendono dall'essere vivente

SVF II, 981

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 14, p. 183, 21 Bruns. Di questo uno potrebbe meravigliarsi e chiedere loro come mai affermino che ciò ch'è in nostro potere sta nell'impulso e nell'assenso, e perciò li ritengano similmente presenti in tutti gli esseri viventi. Quando una rappresentazione c'incoglie, ciò ch'è in nostro potere,<sup>[II,286,15]</sup> infatti, non sta nel cederle da noi stessi il passo e nell'impellere a ciò che appare.

[2] p. 184, 11. Se ciò ch'è in nostro potere sta nell'assenso razionale, e questo nasce tramite una deliberazione [*così pensa Alessandro*]; quelli [*come Crisippo*] che invece affermano che ciò ch'è in nostro potere sta nell'assenso e nell'impulso, cose che nascono anche irrazionalmente, con le loro parole manifestano<sup>[II,286,20]</sup> di discettare con grande pigrezza mentale su ciò ch'è in nostro potere....

[3] p. 184, 20. Messa in sordina la ragione, <gli Stoici> sembrano porre ciò ch'è in nostro potere nell'impulso, perché dicendo che ciò ch'è in nostro potere non sta più nel deliberare, il discorso capzioso che fanno va loro a seconda. Sull'impulso, poi, quel che hanno da dire è che in potere degli esseri viventi sono gli eventi per impulso, cioè che senza impulso<sup>[II,286,25]</sup> gli esseri viventi non sono in grado di fare le cose che fanno. Invece, se ciò ch'è in nostro potere sta nel deliberare....

SVF II, 982

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 15, p. 185, 7 Bruns. Quando <gli Stoici> sospendono l'assenso all'affermazione 'Se, a parità di condizioni di contorno, una persona agisse ora in un modo ora in un altro, si introduce un movimento incausato', e perciò dicono che uno non può effettuare un'azione contrapposta a quella che effettuerà, non è forse anche questo caratteristico<sup>[II,286,30]</sup> di gente che travisa i fatti?

SVF II, 983

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 15, p. 186, 3 Bruns. Dire che anche coloro che deliberano danno l'assenso a ciò che loro appare e che perciò anch'essi seguono la loro rappresentazione similmente a quello che fanno gli altri esseri viventi, ebbene questo non è vero.

SVF II, 984

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 26, p. 196, 13 Bruns. Quanto<sup>[II,286,35]</sup> alle incertezze sull'essere o meno ciò ch'è in nostro potere tal quale la comune prolessi degli uomini ha fiducia che sia, <dirò che> avere delle incertezze non è irragionevole, mentre invece come può non essere assolutamente irragionevole il sospendere l'assenso su certe questioni ammettendole come aporie [...] e poi il combattere a difesa di queste stesse aporie?

[2] p. 21. Forse non è la peggior cosa da fare quella che noi si metta mano<sup>[II,286,40]</sup> ad indagare delle aporie delle quali <gli Stoici> vanno specialmente fieri. [...] Tra le loro aporie c'è qualcosa di questo gene-

re: “Se, essi affermano, in nostro potere sono quelle azioni delle quali possiamo effettuare anche le contrapposte, <sup>[II,287,1]</sup> e se sono azioni siffatte quelle passibili di lodi e di denigrazioni, di esortazioni e di inviti a distornarsene, di castighi e di onori, non sarà possibile per i saggi essere saggi né, per coloro che posseggono delle virtù, avere delle virtù, perché essi sono diventati incapaci di accogliere in sé le azioni viziose che sono contrapposte alle virtù; e similmente avverrà per i vizi dei viziosi, <sup>[II,287,5]</sup> giacché anche costoro non potranno più smettere di essere viziosi. Ma è assurdo dire che le virtù e i vizi non sono in nostro potere, e che le lodi e le denigrazioni non avvengono a loro riguardo. Dunque ciò ch'è in nostro potere non è qualcosa del genere”.

SVF II, 985

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 32, p. 204, 12 Bruns. Gli dei <sup>[II,287,10]</sup> - questa sarebbe una delle loro aporie - non potrebbero essere saggi perché la saggezza è presente nella loro natura, e nulla di ciò che è nella natura di qualcuno è in suo potere.

SVF II, 986

Plotino 'Enneadi' III, I, 7. Resta da vedere la dottrina di quel principio, posto come unico, il quale intreccia e quasi lega le une alle altre tutte le cose, <sup>[II,287,15]</sup> porta ciascuna di esse ad essere così com'è e poi le porta al loro termine in armonia con le ragioni seminali. Se pur vuole gratificare ciascuno di noi concedendoci la possibilità di fare qualcosa che è in nostro potere, anche questa dottrina è prossima a quella che dice che ogni stato e movimento, sia nostro che generale, proviene dall'anima del cosmo. Questa dottrina implica pertanto la necessità assoluta e universale di tutto, e una volta assunta l'esistenza di tutti i causativi <sup>[II,287,20]</sup> è impossibile che ciascun evento non avvenga, giacché se tutto è stato assunto nel destino, nulla potrà più impedirlo o farlo essere altrimenti. Se le cose sono dunque tali che prendono impulso da un unico principio, a noi non resterà che lasciarci portare dovunque esse ci sospingano. Le rappresentazioni, infatti, saranno necessitate da rappresentazioni precedenti, gli impulsi saranno conformi ad esse e ciò ch'è in nostro potere sarà soltanto una cosa nominale. Né vorrà dire di più il fatto <sup>[II,287,25]</sup> che noi impelliamo, giacché l'impulso sarà conforme a quelle....

SVF II, 987

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,287,30]</sup>

SVF II, 988

Origene 'De princip.' III, p. 108 Delarue. Delle cose che si muovono, alcune hanno la causa del movimento in se stesse, altre sono mosse soltanto da una causa esterna. <sup>[II,287,35]</sup> Mosse soltanto da una causa esterna sono le cose asportabili come legni o pietre e ogni materiale tenuto insieme soltanto dalla forza di coesione; e si escluda per ora di chiamare movimento lo stato di flusso nel quale si trovano tali corpi, poiché non c'è bisogno di questo discorso in vista del nostro obiettivo. Hanno in se stessi la causa del loro movimento gli animali, i vegetali e, in una parola, tutti quegli esseri che sono tenuti insieme dalla facoltà vegetativa e dall'anima; esseri tra i quali <gli Stoici> affermano trovarsi anche i metalli. <sup>[II,287,40]</sup> Oltre a questi, anche il fuoco è dotato di movimento proprio, e probabilmente sono tali anche le fonti. Degli esseri che hanno la causa del movimento in se stessi, essi affermano che alcuni si muovono 'da sé' mentre altri si muovono 'di per sé'. Da sé si muovono gli esseri inanimati, mentre di per sé si muovono gli esseri animati. <sup>[II,288,1]</sup> Questi ultimi si muovono di per sé quando si ingenera in essi una rappresentazione che provoca un impulso; ed effettivamente in alcuni animali nascono rappresentazioni capaci di provocare un impulso, data la facoltà che essi hanno di produrre rappresentazioni preordinate dalla natura. Per esempio, nel ragno nasce la rappresentazione del tessere, alla quale consegue l'impulso a tessere, <sup>[II,288,5]</sup> [...] dato che la sua facoltà di produrre rappresentazioni preordinate dalla natura lo provoca a quest'operazione, e dato che esso ad altro non è abilitato oltre le sue naturali rappresentazioni. [...] <La stessa cosa vale per> l'ape per quanto riguarda il suo impulso a modellare la cera. Tuttavia, oltre la naturale facoltà di produrre rappresentazioni, l'animale razionale possiede anche quella ragione che è capace di giudicare le rappresentazioni, di valutarne alcune negativamente e di accettarne altre <sup>[II,288,10]</sup> affinché l'animale si conduca in armonia con queste ultime. E siccome nella natura della ragione vi sono

le risorse per conoscere i principi generali del bello e del brutto morale, ecco che noi, poiché li conosciamo e li seguiamo, scegliamo il bello ed avversiamo il brutto e siamo lodati quando ci diamo alle azioni belle mentre siamo denigrati in caso contrario. Tuttavia non bisogna ignorare che negli animali, quanto a misura in alcuni di più e in altri di meno, c'è il meglio della natura ordinatamente disposta in tutte le cose, <sup>[II,288,15]</sup> sicché l'operato dei cani da braccaggio e dei cavalli da guerra è in un certo senso vicino, per dir così, a quello della ragione. Che dal di fuori ci sopravvenga qualcosa che in noi mette in moto una rappresentazione di questo genere o di quest'altro, è ammesso generalmente non essere una cosa in nostro potere. Invece, la determinazione di utilizzare in questo modo o in quest'altro ciò ch'è avvenuto, non è opera <sup>[II,288,20]</sup> di qualcos'altro bensì della ragione che è in noi, la quale o attiva le risorse che ci provocano al bello morale e al doveroso oppure ci svia e fa dirigere al contrario. Se poi uno afferma che qualcosa di esterno è di per sé tale che risulta impossibile affrontarlo faccia a faccia così com'è, costui rifletta sulle proprie passioni e suoi moti del suo animo per capire se la valutazione positiva, <sup>[II,288,25]</sup> l'assenso e la propensione dell'egemonico verso questo qualcosa non nascano a causa dalle sue apparenze di persuasività. Per chi determina d'essere padrone di sé e di astenersi dai rapporti sessuali, non è la donna che si dà a vedere e lo provoca a fare qualcosa contro quel progetto ad essere la causa decisiva del suo rigettare il progetto. Egli infatti compie l'azione impudente perché valuta del tutto positivamente l'aspetto sollazzevole e carezzevole del piacere fisico, e dopo avere deciso <sup>[II,288,30]</sup> di non affrontarlo faccia a faccia e di non ratificare la determinazione presa. Viceversa, quando le stesse cose accadono a chi ha appreso molte lezioni ed ha fatto molti esercizi, i solletichi e gli stuzzicamenti avvengono ugualmente, ma la ragione in quanto maggiormente potenziata, nutrita dallo studio e rinsaldata nei giudizi sul bello o giunta vicino all'esserlo, rintuzza gli stuzzicamenti <sup>[II,288,35]</sup> e fa svigorire la smania.

SVF II, 989

[1] Origene 'De oratione' Vol. II, p. 311, 16 Koe. Delle cose che si muovono, ciò che fa muoverne alcune è una causa esterna; come accade per le cose inanimate e tenute insieme soltanto dalla forza di coesione. Si danno però casi in cui anche gli esseri mossi dalla facoltà vegetativa e dall'anima non si muovono come tali, ma alla stregua di cose tenute insieme soltanto dalla forza di coesione. Per sassi e legna, per i minerali <sup>[II,288,40]</sup> e ciò che ha perso la capacità germinativa - tutte cose che sono tenute insieme soltanto dalla forza di coesione - la causa del movimento è dunque esterna. Ma quando sono spostati da qualcosa, anche i corpi degli animali e le parti asportabili dei vegetali non sono spostati come animali o come vegetali, ma alla stregua di sassi o legni che hanno perso la capacità germinativa. Mentre poi di per sé deperiscono, dal momento che tutti i corpi che deperiscono sono in stato di flusso, essi hanno pure quel tipo di movimento <sup>[II,288,45]</sup> che è connesso al deperimento. [...] <sup>[II,289,1]</sup> Oltre questi, il secondo gruppo di esseri che si muovono è quello degli esseri mossi dalla facoltà vegetativa o dall'anima in essi esistente, e coloro che meglio padroneggiano l'uso dei nomi dicono che essi si muovono 'da sé'. Il terzo tipo di movimento, denominato movimento 'di per sé', è quello degli animali. Io credo poi che il movimento degli esseri razionali sia un movimento 'tra sé e sé'. <sup>[II,289,5]</sup> Se infatti dispogliamo l'animale del movimento 'di per sé', esso non può neppur più essere inteso come un animale, ma sarà simile ad un vegetale mosso soltanto dalla facoltà vegetativa o ad un sasso trasportato da qualche forza esterna. Se però l'animale comprenderà qualcosa grazie a questo suo peculiare movimento, poiché noi denominammo questo tipo di movimento 'tra sé e sé', è necessario che questo animale sia un essere razionale. [...]

Quanti vogliono che nulla sia in nostro potere <sup>[II,289,10]</sup> accetteranno necessariamente qualcosa di supremamente sciocco: in primo luogo l'affermazione che noi non siamo animali, e in secondo luogo l'affermazione che noi non siamo esseri razionali. Come nel caso di un agente che muovesse dall'esterno esseri che da soli non si muovono affatto, si potrebbe allora dire a nostro proposito che è quell'agente a compiere le azioni che noi riteniamo di fare. Diversamente, ciascuno rifletta su quanto personalmente sperimenta, e veda se non parlerà da spudorato quando dirà che non è lui a volere, non è lui a mangiare, non è lui a passeggiare, non è lui ad assentire, non è lui ad accettare <sup>[II,289,15]</sup> un giudizio qualunque e che non è lui a dissentire da altri giudizi come falsi. [...] Ora, com'è inconcepibile che un uomo venga forzato a certi giudizi pur se io strutturassi miriadi di ragioni speciose e usassi discorsi per-

suasivi, così è impossibile che qualcuno sia disposto circa le vicende umane in modo tale che in nostro potere non salva assolutamente nulla. <sup>[II,289,20]</sup> Chi è disposto a giudicare che nulla è comprensibile o vive in modo da sospendere il giudizio su qualunque cosa? Chi non censura un inserviente quando si rappresenta che un domestico commette un errore? Chi non accagiona un figlio che non rende il dovuto onore ai genitori? O che non biasima e denigra un'adultera per avere fatto una cosa vergognosa? Infatti la verità lo costringe a viva forza, pur davanti a miriadi di ragioni speciose, ad usare l'impulso a lodare e a denigrare, <sup>[II,289,25]</sup> come chi serba in sé la nozione di cos'è in nostro potere e sa che è questo a diventare oggetto di lode o di denigrazione presso di noi. [...]

Se si salvaguarda l'esistenza di ciò ch'è in nostro potere con le sue innumerevoli inclinazioni tendenziali alla virtù o al vizio, al dovere o contro il dovere, necessariamente ciò è stato conosciuto da Dio quale sarà - prima che avvenga e insieme a tutto il resto - fin dal momento della creazione e della formazione del cosmo. <sup>[II,289,30]</sup> E in tutto ciò che Dio preconstituisce consequenzialmente a ciò che ha visto circa ciascuna delle opere in nostro potere, dalla sua Provvidenza è stato preconstituito - secondo il merito di ciascun movimento in nostro potere - anche il movimento che gli andrà incontro e che accadrà in armonia con la concatenazione degli eventi che saranno. Ciò avviene senza che la prescienza di Dio sia la causa di tutti gli eventi futuri e di quelli che saranno attivati da ciò ch'è in nostro potere in fatto d'impulso. <sup>[II,289,35]</sup> Piuttosto, dalla prescienza di Dio deriva che ciò ch'è in potere di ciascuno di noi prende il posto che gli è assegnato nel governo dell'universo, come cosa opportuna ed utile alla ordinata condizione del cosmo.

[2] p. 314, 4. <sup>[II,289,40]</sup> Se uno fosse sconcertato dal fatto che, essendo gli eventi necessitati in modo inderogabile, Dio non può mentire, bisogna dire a questo tale che a Dio è stabilmente conosciuto questo fatto: cioè che costui né stabilmente né saldamente pone le domande migliori, oppure che vorrà porre le peggiori in un modo tale per cui sarà incapace di accogliere <sup>[II,289,45]</sup> un mutamento verso domande a lui utili e favorevoli.

SVF II, 990

Origene 'De princip.' III, p. 110 Delarue. <sup>[II,290,1]</sup> L'accagionare cause esterne del modo in cui le cose ci avvengono e proscioglierci da ogni incolpazione dichiarandoci simili a legna e sassi trascinati da agenti esterni che li fanno muovere, è un giudizio né vero né costumato, ma il discorso di chi vuole dare una falsa <sup>[II,290,5]</sup> impronta al concetto di 'essere incondizionato'. E se noi cercassimo di sapere da lui cos'è incondizionato, egli replicherebbe: "Proponendomi io questa certa cosa, se nessun agente esterno provoca che avvenga l'opposto". [...] A sua volta, l'accagionare la nostra mera struttura caratteriale va contro l'evidenza, poiché il discorso educativo è capace di far presa e di trasformare, qualora essi comprendessero l'esortazione, <sup>[II,290,10]</sup> anche gli individui meno padroni di sé e più selvatici, sicché il loro rivolgimento e la loro trasformazione diventano considerevoli. Spesso, infatti, individui estremamente impudenti sono diventati molto migliori di altri che già prima erano ritenuti non essere per natura impudenti; e individui estremamente selvatici si sono trasformati in individui così mansueti che quanti non erano mai stati così selvatici invece lo sembravano, se paragonati <sup>[II,290,15]</sup> a questo tale che aveva trasformato il proprio carattere ed era diventato mansueto. E vediamo anche altri individui dal carattere estremamente stabile e solenne i quali, a causa di un pervertimento che li porta ai peggiori trastulli, si stornano dalla solennità e dalla stabilità al punto da trasformarsi in individui impudenti, la cui impudenza spesso comincia quando sono di mezza età e che cadono nel disordine morale dopo avere ormai attraversato quel periodo della giovinezza nel quale il carattere è per natura traballante. Questo discorso ci mostra dunque <sup>[II,290,20]</sup> che le cose esterne non sono in nostro potere, e che invece l'utilizzarle in un certo modo oppure in modo opposto, assumendo la ragione ad arbitro e indagatore del come bisogna andare incontro a queste cose esterne, è opera nostra.

SVF II, 991

Nemesio 'De nat. hom.' cp. 35, p. 258. Quelli che dicono che <così> si salvaguarda sia l'esistenza di ciò ch'è in nostro potere <sup>[II,290,25]</sup> sia l'esistenza del destino (giacché a ciascuna delle cose che esistono è stato dato qualcosa per destino: all'acqua il destino di raffreddare, a ciascun vegetale il destino di portare quel certo frutto, al sasso di portarsi verso il basso, al fuoco di portarsi verso l'alto, al vivente di assentire e di

impellere; e qualora questo impulso non trovi ostacolo in una cosa esterna o nel destino allora il camminare <sup>[II,290,30]</sup> è appieno in nostro potere e noi assolutamente cammineremo), quelli che dicono questo [...] - tra gli Stoici, Crisippo e Filopatore, e molti altri illustri filosofi - ebbene nient'altro dimostrano se non che tutto avviene per destino. Infatti, se essi affermano che gli impulsi ci sono stati dati dal destino e che questi impulsi una volta possono essere intralciati <sup>[II,290,35]</sup> dal destino e un'altra volta non esserlo, è manifesto che tutto avviene per destino, anche le cose che si reputa siano in nostro potere. [...] Quando i causativi di contorno sono identici, come essi affermano, è del tutto necessario che accadano gli stessi eventi ed è impossibile che ci siano effetti di volta in volta differenti, perché questi sono stati assegnati dalla sorte fin dall'eternità; e quindi è necessario che anche l'impulso del vivente, <sup>[II,290,40]</sup> quando i causativi di contorno sono identici, sia assolutamente e da per tutto così com'è. [...] Se poi essi stabiliscono che l'impulso è in nostro potere perché l'abbiamo per natura, cosa impedisce di dire che anche il bruciare è in potere del fuoco, dal momento che il fuoco brucia per natura? Cosa che sembra Filopatore abbia reso palese nel suo libro 'Sul destino'.

SVF II, 992

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 458 Pott. <sup>[II,291,1]</sup> Non soltanto i seguaci di Platone ma anche gli Stoici dicono che gli assensi sono in nostro potere: dunque ogni opinione, ogni determinazione, ogni concezione e ogni apprendimento [...] è un assenso.

SVF II, 993

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1056e. A parte questo, <sup>[II,291,5]</sup> se le rappresentazioni non nascono per destino, come può il destino essere causa dei nostri assensi? Se <gli Stoici> dicono che ciò avviene perché il destino fa rappresentazioni idonee a condurci all'assenso, come può il destino, spesso e su questioni della massima importanza, non essere in contraddizione con se stesso, visto che fa nascere in noi rappresentazioni differenti e distrae l'intelletto su giudizi opposti? Quando questo succede, essi dicono che coloro i quali si applicano ad una o all'altra rappresentazione <sup>[II,291,10]</sup> invece di sospendere l'assenso, aberrano. Infatti, se cedono il passo ad immagini dubbie sono precipitosi; se cedono il passo ad immagini false sono mendaci, e se cedono il passo ad immagini genericamente inafferrabili sono opinanti. E tuttavia, essendoci tre alternative possibili, bisogna: o che non ogni rappresentazione sia opera del destino; o che ogni accettazione di una rappresentazione ossia ogni assenso sia al riparo dall'aberrazione; o che neppure il destino in persona sia irreprensibile. <sup>[II,291,15]</sup> Io non so infatti come possa essere incensurabile un'entità che fa nascere rappresentazioni tali che si diventa censurabili quando, invece di contraddirle e di essere loro renitenti, le si segue e si cede loro il passo.

SVF II, 994

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1055f. Ma anche le affermazioni sulle rappresentazioni contrastano brutalmente con quelle sul destino. <sup>[II,291,20]</sup> Infatti, volendo dimostrare che la rappresentazione non è la causa decisiva dell'assenso, Crisippo ha detto: "Se le rappresentazioni fossero decisive nel far nascere gli assensi, i sapienti farebbero un danno infondendo false rappresentazioni. Spesso, infatti, i sapienti utilizzano contro gli insipienti la falsità e pongono loro innanzi una rappresentazione persuasiva, che non certo per questo è causa dell'assenso, <sup>[II,291,25]</sup> poiché altrimenti essa sarebbe causa anche della falsa concezione e dell'inganno".

SVF II, 995

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[II,291,30]</sup>

SVF II, 996

Origene 'Comm. in Genesin' II, p. 13 Delarue. Tuttavia anche noi ammetteremo che moltissimi eventi non in nostro potere sono causativi di molte cose che sono invece in nostro potere. <sup>[II,291,35]</sup> Se questi eventi - dico quelli non in nostro potere - non avvenissero, neppure sarebbero effettuate le cose che invece sono in nostro potere. E le cose in nostro potere sono effettuate in conseguenza dei precedenti eventi non in nostro potere; essendo comunque fattibile, dinanzi ai medesimi eventi, effettuare anche

cose diverse da quelle che effettuiamo. Se poi uno cerca di fare in modo che le cose in nostro potere siano completamente slegate dal tutto, sì che noi si possa scegliere le cose che effettuiamo non a causa di questi eventi per noi accidentali, costui si dimentica di essere una parte del cosmo e di essere incluso all'interno di una comunità <sup>[II,291,40]</sup> di uomini e di un ambiente circostante.

SVF II, 997

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1056b. <sup>[II,292,1]</sup> Chi dice che Crisippo faceva del destino non una causa decisiva di queste cose bensì soltanto una causa predisponente, lo dimostrerà di nuovo in contraddizione con se stesso là dove egli loda in modo sperticato Omero, <sup>[II,292,5]</sup> quando dice di Zeus:

‘Perciò tenetevi quel che di male manda a ciascuno di voi’

oppure di bene. E quando loda Euripide:

‘O Zeus, e perché dovrei chiamare pensanti  
i disgraziati mortali? Noi a te siamo agganciati,  
<sup>[II,292,10]</sup> e compiamo le cose che a te capita di pensare’

Lui stesso scrive molte cose del tutto coerenti con queste espressioni, ed infine afferma che nulla sta o si muove, neppure di pochissimo, altrimenti che in armonia con la ragione di Zeus, che è identica al destino. Inoltre, il causativo predisponente è più debole di quello decisivo e non perviene all'effetto quando sia <sup>[II,292,15]</sup> tenuto fermo da altri causativi che gli si levano contro. Invece il destino è una causa che egli dichiara invincibile, non soggetta a impedimenti, rigidamente fissata e che lui stesso chiama Atropo, Adrastea, Necessità, Fato, come entità che frappone un limite a tutto. <sup>[II,292,20]</sup>

SVF II, 998

[1] Diogeniano presso Eusebio 'Praep. evang.' VI, p. 265d. Nel primo libro 'Sul destino' <Crisippo> utilizza delle dimostrazioni di questo genere, e nel secondo libro prova a sciogliere le assurde conseguenze che sembrano derivare dal ragionamento col quale asserisce che tutto è necessitato in modo inderogabile, conseguenze che anche noi ponevamo in risalto all'inizio: <sup>[II,292,25]</sup> per esempio, che tale ragionamento inficia gli slanci che noi proviamo riguardo alle denigrazioni e alle lodi, riguardo alle esortazioni e a tutte quelle cose che appaiono avvenire per causa nostra. Egli afferma dunque nel secondo libro: “È manifesto che molti eventi nascono da scelte che sono in nostro potere e anche questi eventi, non meno degli altri, sono co-destinati al governo del cosmo nella sua interezza”.

Egli ha poi utilizzato questi esempi. <sup>[II,292,30]</sup> “Non perdere il manto, egli dice, non è semplicemente stato destinato, ma è stato destinato insieme con il prendersene cura. Che questo certo tale si salverà dai nemici è stato destinato insieme con il suo sfuggire ai nemici. Far nascere dei figli è stato destinato insieme con la decisione di avere rapporti sessuali con una donna. <sup>[II,292,35]</sup> Se uno dice, afferma <Crisippo>, che il pugile Egesarco uscirà dall'incontro del tutto indenne, sarebbe assurdo che uno sollecitasse Egesarco a combattere a mani basse poiché tanto gli è stato riservato dal destino di uscire indenne dall'incontro. Come chi fa una simile dichiarazione la fa a causa della più che eccellente abilità dell'uomo <sup>[II,292,40]</sup> nello stare in guardia per non essere colpito; così pure stanno le cose anche in molti altri casi. Molti eventi, infatti non possono avvenire senza che anche noi lo decidiamo <sup>[II,293,1]</sup> e senza che noi approfondiamo in essi il più esuberante slancio e industria, perché è stato destinato che essi avvengano insieme con ciò.

[2] p. 266d. “<Molte cose> staranno a noi, afferma <Crisippo>, e che stiano a noi è certamente un fatto che è incluso <sup>[II,293,5]</sup> nel destino.

[3] p. 267a. A partire proprio dalla differenziazione che ne fa Crisippo, diventa manifesto che la causa che sta a noi è slegata dal destino. Infatti, egli afferma, è stato destinato che il manto sia salvo, ma se tu ne avessi cura; che ci saranno dei figli, ma se pure tu lo decidessi; altrimenti non ci sarà nulla di tutto ciò. Per gli eventi già prima assoggettati al destino <sup>[II,293,10]</sup> non utilizzeremmo siffatte stime....

SVF II, 999

Diogeniano presso Eusebio 'Praep. evang.' VI, p. 262c. Nel secondo libro 'Sul destino', anche Crisippo ha utilizzato questi versi <di Omero> volendo <sup>[II,293,15]</sup> far constatare che molte cose stanno anche a noi. Per esempio:

‘Per le loro scelleratezze essi andarono in malora’

e anche:

‘Ahimé! Quanto accagionano gli dei i mortali!  
<sup>[II,293,20]</sup> Affermano essi cha da noi vengono i mali,  
e invece per le loro scelleratezze essi fatali han dolori’

SVF II, 1000

\*Frammento di Aulo Gellio in latino contenente i seguenti frammenti greci: <sup>[II,293,25]</sup>

[1] Nel quarto libro 'Sulla Prònoia' <Crisippo> dice che il destino è “<sup>[II,293,30]</sup> la sintassi naturale delle vicende cosmiche che dall'eternità si tengono dietro una all'altra e si svolgono in un inviolabile intreccio”.  
<sup>[II,293,35]</sup> <sup>[II,293,40]</sup> <sup>[II,294,1]</sup> <sup>[II,294,5]</sup> <sup>[II,294,10]</sup> <sup>[II,294,15]</sup> <sup>[II,294,20]</sup>

[2] <sup>[II,294,25]</sup> Perciò I Pitagorici hanno detto:

‘Riconoscerai che gli uomini hanno sciagure che essi stessi si scelgono’

poiché i danni che sopravvengono a ciascuno, essi se li procurano da se stessi aberrando con l'impulso e danneggiandosi col loro stesso intelletto e con le loro convinzioni.

<sup>[II,294,30]</sup> <sup>[II,294,35]</sup>

[3]

‘Ahimé! Quanto accagionano gli dei i mortali!  
Affermano essi cha da noi vengono i mali,  
e invece per le loro scelleratezze essi fatali han dolori’

SVF II, 1001

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 33, p. 205, 1 Bruns. <sup>[II,294,40]</sup> Poiché nulla di ciò che avviene per impulso è in potere degli esseri che impellono, affermare che errano <sup>[II,295,1]</sup> coloro i quali ritengono falso che se si salvaguarda il principio che l'attività degli animali è impulsiva con ciò stesso è anche salvaguardata l'esistenza di ciò ch'è in nostro potere. Domandarsi perciò se ciò ch'è in nostro potere sia o non sia una qualche operazione su quanto è esterno a noi. Assunto ciò, domandarsi di nuovo se sia vero che delle operazioni su quanto è esterno a noi, alcune risultano essere impulsive <sup>[II,295,5]</sup> e altre non impulsive. Assunto questo, aggiungere a ciò che quel qualcosa che è in nostro potere è un'operazione né su quanto è esterno a noi né un'operazione impulsiva. Convenutosi su ciò, assumere su queste basi che tutto ciò che avviene per impulso riguarda gli esseri che agiscono così, dal momento che non riguarda per nulla gli esseri che agiscono altrimenti. Grazie a questo ragionamento, dire che secondo loro <sup>[II,295,10]</sup> è salvaguardata l'esistenza di ciò ch'è in nostro potere - che è tale perché può avvenire o non avvenire ad opera nostra - siccome anche le cose che avvengono così sono comprese tra quelle che avvengono per destino. Ebbene, come può non essere tipico di gente integralmente ignorante fare affermazioni di questo genere?

SVF II, 1002

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 34, p. 205, 24 Bruns. Una volta assunto <sup>[II,295,15]</sup> che ciascuno degli esseri che sussistono in natura è tal quale è per destino, come se l'essere per natura e l'essere per destino fossero la stessa cosa, <gli Stoici> aggiungono: “Pertanto gli animali hanno sensazioni e provano impulsi per destino; e alcuni animali avranno soltanto la capacità di fare azioni, mentre altri effettueranno azioni logiche, e tra questi ultimi alcuni effettueranno azioni aberranti e altri azioni rette, giacché queste

sono per essi le azioni secondo natura. <sup>[II,295,20]</sup> Permanendo secondo natura tanto le azioni aberranti che le azioni rette e poiché non spariscono siffatte nature e siffatte qualità, permangono logiche sia le lodi che le denigrazioni, i castighi e gli onori. Queste cose, infatti, trovano così una loro consequenzialità e un ordine logico”.

#### SVF II, 1003

[1] Alessandro d’Afrodisia ‘De fato’ cp. 35, p. 207, 4 Bruns. <sup>[II,295,25]</sup> Né dobbiamo omettere di citare quel discorso del quale <gli Stoici> vanno fieri, come capace di mostrare quali obiettivi hanno. Se siffatto non è il destino, non c’è il fato. Se non c’è il fato, non c’è la Parca. Se non c’è la Parca, non c’è nemesi. Se non c’è nemesi, <sup>[II,295,30]</sup> non c’è legge. Se non c’è legge, non c’è retta ragione imperativa di ciò che va fatto e proibitiva di ciò che non va fatto; ossia che proibisce le aberrazioni e che ingiunge le azioni rette. Dunque, se siffatto non è il destino, non esistono aberrazioni né azioni rette. <sup>[II,295,35]</sup> Ma se vi sono aberrazioni e azioni rette, allora ci sono virtù e vizio. E se questi esistono, allora ci sono il bello e il brutto. <sup>[II,296,1]</sup> Ma il bello è lodevole, il brutto è denigrabile. Dunque se siffatto non è il destino, non esiste qualcosa da lodare né qualcosa da denigrare. Ma le cose lodevoli sono degne d’onore, le cose denigrabili sono degne di castigo. Dunque se siffatto non è il destino, non esistono <sup>[II,296,5]</sup> onore e castigo. Ma l’onore è segno di stima in ricompensa, il castigo è rettificazione. Dunque se siffatto non è il destino, non esistono segno di stima in ricompensa e rettificazione. Se queste cose non sono levate di mezzo, allora azioni rette e aberrazioni, onori e castighi, segni di stima in ricompensa, lodi e denigrazioni <sup>[II,296,10]</sup> permangono ed avvengono tutte per destino.

[2] p. 207, 29. Chi non ammirerebbe la composizione del loro discorso, in quanto senza eccessi e combinato a partire da premesse coerenti ed evidenti? Oppure non avrebbero tratto alcun profitto dal lungo impegno intorno ai sillogismi? Essi pongono, infatti, che il destino utilizza tutti gli esseri passati e presenti, e pongono pure che per destino <sup>[II,296,15]</sup> ciascuno di questi esseri è per natura così com’è, in vista dell’attuazione non soggetta ad alcun impedimento degli eventi che avvengono per opera sua: il sasso come sasso, il vegetale come vegetale, l’animale come animale e se è il caso come animale atto a servirsi dell’impulso. Nel porre che il destino si serve dell’animale come animale atto a servirsi dell’impulso e che gli eventi destinati per gli animali avvengono attraverso l’impulso degli animali stessi (seguendo <sup>[II,296,20]</sup> anch’essi i causativi che fanno loro da contorno, qualunque essi allora siano) <gli Stoici> credono, facendo agire gli animali per impulso, di serbare come destinato anche il fatto che qualcosa è in nostro potere. Tuttavia a me sembra che essi argomentino gli altri discorsi, e anche il precedente, non tanto credendolo vero, quanto credendo di potere menarsi dietro gli ascoltatori grazie alla lunghezza, <sup>[II,296,25]</sup> alla moltitudine dei nomi e alla poca chiarezza compositiva.

#### SVF II, 1004

Alessandro d’Afrodisia ‘De fato’ cp. 36, p. 210, 3 Bruns. Dunque nulla rimane in piedi delle conclusioni strutturate dal ragionamento argomentato con tanta arte. Da queste conclusioni, cominciando dal basso, deriverà la conseguenza che essi dicono accompagnarsi ai ragionamenti di coloro che provano a levare di mezzo la credenza che esista qualcosa in nostro potere. <sup>[II,296,30]</sup> Essi invece pensano che sia ammissibile serbare questa credenza e cercano, credendo di poterle sfuggire, di trasferire ad altri le conseguenze assurde che ne seguono. Infatti, se non esistono onori e castighi, neppure ci sono lodi e denigrazioni. Se queste cose non ci sono, neppure esistono azioni rette e aberrazioni. Se queste non esistono, neppure ci sono virtù e vizio. <sup>[II,297,1]</sup> E se queste cose non esistono, essi affermano, neppure gli dei esistono. Ma la prima conclusione, ossia che né onori né castighi esistono, consegue alla premessa che tutto avviene per destino, come è stato dimostrato. Perciò la conclusione ultima è assurda e impossibile, e dunque va levata di mezzo la premessa che tutto avvenga per destino, alla quale questa conclusione seguiva.

#### SVF II, 1005

[1] Alessandro d’Afrodisia ‘De fato’ cp. 37, p. 210, 14 Bruns. <sup>[II,297,5]</sup> Vediamo allora se il ragionamento argomentato a questo riguardo abbia una simile necessità logica. Il ragionamento dice così: “Se non tutto avviene per destino, il governo del cosmo non è esente da impedimenti e da impacci. Se questo ac-

cade, non esiste ordine cosmico. Se non c'è ordine cosmico, <sup>[II,297,10]</sup> non esistono dei. Se però gli dei esistono, sono dei buoni. Se questo è vero, esiste la virtù. Ma se esiste la virtù, c'è la saggezza. Se questo è vero, esiste la scienza di ciò che va fatto e di ciò che non va fatto. Ma quelle da farsi sono le azioni rette, quelle da non farsi sono le azioni aberranti. Dunque, se non tutto avviene per destino, <sup>[II,297,15]</sup> non esistono azioni rette e azioni aberranti. Ma le azioni rette sono belle e lodevoli, le azioni brutte sono denigrabili. Dunque, se non tutto avviene per destino, non esistono azioni lodevoli e azioni denigrabili. Se invece tutto avviene per destino, esistono lodi e denigrazioni. <sup>[II,297,20]</sup> Ma noi lodiamo e rendiamo onore a certe azioni, altre azioni invece le denigriamo e castigiamo. Chi onora, ricompensa; chi castiga, rettifica. Dunque se non tutto avviene per destino, non esistono il ricompensare e il rettificare". Anche questo ragionamento, che viene dalla stessa palestra, grazie agli stessi argomenti potrebbe manifestamente essere contestato <sup>[II,297,25]</sup> come falso.

[2] p. 212, 1. Similari a questi sono anche tutti gli altri ragionamenti che <gli Stoici> ci mettono davanti in abbondanza a sostegno di questo principio dottrinale. Questi ragionamenti posseggono una certa eleganza finché si bada alle parole, ma perdono credibilità quando si guarda alla loro consonanza con i fatti di cui parlano.

SVF II, 1006

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' cp. 38, p. 211, 28 Bruns. <sup>[II,297,30]</sup> Con le prime argomentazioni è stato in precedenza mostrato che coloro i quali dimostrano che il movimento impulsivo negli animali rimane <possibile> pur se tutte le cose avvengono per destino, non salvaguardano con ciò l'esistenza di cose in nostro potere; a meno che non si voglia semplicemente dire che tali cose consistono in ciò che accade ad opera di un essere secondo la sua peculiare natura.

SVF II, 1007

[1] Alessandro d'Afrodizia 'Quaestiones' II, 4, p. 50, 30 Bruns. <sup>[II,297,35]</sup> Se in nostro potere è ciò il cui contrapposto è in nostro potere, ciò il cui contrapposto è non in nostro potere, è non in nostro potere. Il contrapposto di ciò che è in nostro potere è ciò che è non in nostro potere, giacché ciò che è non in nostro potere è contrapposto a ciò che è in nostro potere. Dunque l'essere qualcosa in nostro potere è non in nostro potere. Se l'essere qualcosa in nostro potere è non in nostro potere, nulla è in nostro potere. <sup>[II,298,1]</sup> Dunque secondo coloro per i quali in nostro potere è ciò il cui contrapposto è in nostro potere, ebbene secondo costoro nulla è in nostro potere.

[2] II, 5, p. 51, 20. L'essere qualcosa in nostro potere è contrapposto <sup>[II,298,5]</sup> all'essere nulla in nostro potere. Ma è impossibile che nulla sia in nostro potere. Dunque, il contrapposto all'esserci qualcosa in nostro potere è impossibile. Ma ciò a cui il contrapposto è impossibile, questo è per destino; se appunto per destino avvengono le cose di cui è impossibile che siano o avvengano i contrapposti. Dunque che qualcosa sia in nostro potere è per destino. <sup>[II,298,10]</sup> Coll'affermare che qualcosa è in nostro potere per destino, secondo coloro i quali dicono che tutto avviene per destino si salvaguarderebbe che qualcosa è in nostro potere.

<sup>[II,299,1]</sup> Fisica VII.

La natura degli dei  
Frammento n. 1008

SVF II, 1008

'Etymologicum Magnum' s.v. *'teleté'* p. 750, 16 Gainsford. Crisippo afferma che i discorsi sulle faccende divine con verosimiglianza si chiamano cerimonie. Bisogna infatti che essi siano insegnati per ultimi e a coronamento di tutti gli altri, <sup>[II,299,5]</sup> quando l'animo ha saldi puntelli, sa padroneggiarsi ed è capace di tacere con i non iniziati. È un gran guiderdone ascoltare retti giudizi sugli dei e impadronirsi di essi.

§ 1. Donde gli uomini hanno preso il concetto di divinità  
*Frammenti n. 1009-1010*

SVF II, 1009

Aezio 'Plac.' I, 6. <sup>[II,299,10]</sup> Donde gli uomini ebbero il concetto degli dei.

Gli Stoici definiscono così la sostanza di dio: uno pneuma cognitivo ed igneo, che non ha conformazione propria ma si trasforma in ciò che vuole e s'agguaglia ad ogni cosa. <Gli uomini> ebbero il concetto di questo dio traendolo in primo luogo dalla bellezza delle cose che ci si palesano. Nessuna delle cose belle nasce a casaccio e come capita, <sup>[II,299,15]</sup> ma per una qualche creazione artistica. Bello è il cosmo, e ciò è manifesto dalle sue fattezze, dal colore, dalla grandezza e dalla varietà degli astri che lo circondano. Il cosmo, infatti, è sferico, e la forma sferica primeggia su tutte le forme geometriche. Essa è la sola ad agguagliarsi in tutte le sue parti poiché, essendo rotonda, ha tutte le parti alla stessa distanza dal centro. Secondo Platone è per questo che la mente, <sup>[II,299,20]</sup> la parte più sacra di noi, sta nella testa. Anche il colore del cosmo è bello, colorato com'esso è di un turchino più scuro della porpora e di tonalità splendente. A causa di ciò, per l'intensità del suo colore superficiale che è capace di tagliare una tale distanza d'aria, il suo colore è visibile per intervalli di spazio tanto grandi. Il cosmo è bello anche per la sua grandezza, giacché il contenente di tutti gli esseri di una stessa famiglia è bello, come fosse un animale o un albero. <sup>[II,299,25]</sup> Realizzano la bellezza del cosmo anche le apparenze che esso offre, giacché nel cielo l'eclittica risulta variegata da costellazioni di differente aspetto:

‘Vi è il Cancro, e dopo di lui il Leone, e poi  
 la vergine. Seguono la Bilancia e lo stesso Scorpione,  
 poi il Sagittario, il Capricorno; e dopo il Capricorno  
<sup>[II,299,30]</sup> l'Acquario. Vengono poi i Pesci, astri splendenti.  
 E dopo l'Ariete, il Toro e i Gemelli’

In simili orbite cosmiche <sup>[II,300,1]</sup> sono state poste anche miriadi di altre stelle, onde pure Euripide afferma:

‘Stellata volta del cielo, bel ricamo  
 di Crono artefice sapiente’

Da questo noi prendemmo il concetto di dio, <sup>[II,300,5]</sup> giacché il sole, la luna e le altre stelle, una volta compiuto il loro decorso sottoterra, sempre sorgono simili per colore, pari per grandezza, nei medesimi luoghi e nei medesimi tempi. Perciò coloro che tramandano la venerazione per gli dei, ce la esposero sotto tre aspetti: il primo è l'aspetto naturale, il secondo è l'aspetto mitico e il terzo è l'aspetto testimoniato <sup>[II,300,10]</sup> dalle leggi. L'aspetto naturale è insegnato dai filosofi, quello mitico è insegnato dai poeti e quello legato alle leggi consiste nelle usanze di ciascuna città. L'intero ammaestramento si suddivide in sette specie. La prima è quella che trae origine dall'osservazione dei fenomeni celesti. Gli uomini, infatti, ebbero il concetto di dio dall'osservazione degli astri che ci appaiono, <sup>[II,300,15]</sup> vedendo che questi sono causativi di eventi altamente armoniosi: in bell'ordine il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, le albe e i tramonti, gli animali generati e i frutti prodotti dalla terra. Parve perciò a loro che il cielo fosse un padre e la terra una madre. Di loro, uno è padre perché i suoi rovesci d'acqua hanno il ruolo che ha lo sperma, mentre l'altra è madre perché accoglie <sup>[II,300,20]</sup> questi rovesci e partorisce. Osservando poi che gli astri sono sempre in corsa, e che il sole e la luna sono causativi del nostro vedere, li designarono come dei. [...] In secondo e terzo luogo suddivisero gli dei in divinità che recano danno e in divinità che recano giovamento. Quelle che recano giovamento sono Zeus, Era, Hermes, Demetra. Quelle che recano danno sono le Pene, le Erinni, Ares, e queste essi placavano con sacrifici espiatori, giacché sono dei infesti e violenti. <sup>[II,300,25]</sup> [...] In quarto e in quinto luogo, gli uomini hanno assommato degli dei alle loro faccende pratiche e alle loro passioni. Alle passioni sono connessi Eros, Afrodite, Brama. Alle faccende prati-

che sono connessi Speranza, Giustizia, Eunomia. [...] In sesto luogo, gli uomini aggiunsero ai precedenti gli dei fittizi plasmati dai poeti. Infatti Esiodo, volendo far sussistere per gli dei di seconda generazione degli dei padri, introdusse quali loro genitori

[II,300,30] ‘Ceo, Crio, Giapeto e Iperione’.

Perciò questo insegnamento è stato chiamato ‘mitico’. [...] Settima, infine, viene la divinità il cui valore supremo sta nei benefici che arreca alla vita associata, divinità che è stata generata col concorso di un essere umano, com’è il caso di Eracle, dei Dioscuri e di Dioniso. [...] Affermavano poi che essi hanno forma umana perché l’essere divino è dominante su tutti gli altri, mentre l’uomo è il migliore di tutti gli animali, [II,300,35] adornato com’è di virtù, a differenza degli altri, per la presenza in lui della mente. Ed essi pensarono bene che ciò che è più possente spetta similmente ai migliori.

SVF II, 1010

Filone Alessandrino ‘De spec. legibus’ I, 32, V, p. 8 Cohn. Donde noi prendiamo [II,300,40] il concetto dell’esistenza di Dio. [...] Nelle ricerche su Dio, l’intelletto di chi filosofa in modo non imbastardito prova una certa incertezza di fronte a queste somme questioni. La prima è se esista la divinità, a motivo di coloro che affettano ateismo, il supremo dei mali. L’altra è la questione di cosa sia la divinità quanto a sostanza. Vedere la risposta alla prima questione non richiede molta fatica; la seconda, invece, non è soltanto esasperante, ma forse è impossibile da risolvere. [II,300,45] Bisogna comunque esaminare sia l’una che l’altra. [II,301,1] [...] Quindi per natura le opere create portano sempre in qualche modo in sé il marchio dei loro creatori. Chi, infatti, osservando delle statue o dei dipinti non ha subito avuto cognizione dello scultore o del pittore? Chi, vedendo dei vestiti, delle navi o delle case, non si è fatto un concetto del tessitore, del costruttore di navi e dell’edificatore? Se uno è di passaggio in una città retta da buone leggi e [II,301,5] nella quale la vita politica si svolge in buonissimo ordine, cos’altro concepirà se non che alla città soprintendono degli ottimi magistrati? Pertanto, chi giunge in quella che davvero è una Megalopoli, ossia in questo cosmo, osservando monti e pianure pieni di animali e di vegetali, i decorsi di fiumi indigeni e di torrenti in piena, l’espansione degli alti mari, la buona mescolanza dell’aria, i rivolgimenti delle stagioni annuali, [II,301,10] e poi il sole e la luna, guide del giorno e della notte, le rivoluzioni e la danza corale degli altri pianeti, delle stelle fisse e di tutto quanto il cielo, non verosimilmente ma necessariamente bisogna che assuma il concetto dell’esistenza di un padre, di un fattore e altresì di una guida. Nessuna opera d’arte, infatti, si produce automaticamente da sé; mentre il cosmo è un’opera d’altissima arte, poiché è stata creato da qualcuno sommo per scienza ed assolutamente [II,301,15] perfettissimo.

## § 2. Dimostrazione che gli dei esistono *Frammenti n. 1011-1020*

SVF II, 1011

\*Frammenti di Cicerone in latino [II,301,20] [II,301,25] [II,301,30]

SVF II, 1012

\*Frammenti di Cicerone e di Lattanzio in latino [II,301,35] [II,302,1] [II,302,5] [II,302,10] [II,302,15]

SVF II, 1013

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ IX, 78. Dei corpi, alcuni sono unitari, altri risultano dal rannodamento di parti, altri ancora sono formati da parti disperate. Unitari sono i corpi, come quelli dei vegetali e degli animali, vincolati da un’unica forza coesiva. Corpi risultanti dal rannodamento di parti sono quelli consistenti [II,302,20] di elementi accostati e che accennano ad un solo fine capitale, come le catene, le torrette e le navi. Corpi formati da parti disperate sono quelli che constano di elementi disgiunti, separati, che sono oggetti già di per se stessi: come le milizie, le greggi, i cori. Poiché il cosmo è un corpo, esso è: o

un corpo unitario, o un corpo risultante dal rannodamento di parti, o un corpo formato da parti disperate. Ma esso non consta di parti rannodate né disperate, come possiamo mostrare a partire dalle consentaneità che lo riguardano.<sup>[II,302,25]</sup> Infatti, al crescere e al calare della luna molti animali terrestri e marini crescono e calano, e in certe parti del mare avvengono basse ed alte maree. Allo stesso modo, in armonia con certe levate e tramonti di astri, avvengono trasformazioni dell'atmosfera e svariatisimi rivolgimenti dell'aria,<sup>[II,302,30]</sup> a volte per il meglio ma a volte in senso pestilenziale. Dall'insieme di questi fenomeni è apparente che il cosmo è costituito da un corpo unitario. Nel caso invece di corpi formati da elementi rannodati o dispartati, le parti non sono tra di loro consentanee; e infatti, se per caso nel corso di una campagna militare tutti i soldati sono feriti o uccisi, l'unico che rimane illeso nulla patisce per comunicazione dagli altri. Nel caso dei corpi unitari vi è invece una certa consentaneità, e se un dito viene tagliato è l'intero corpo a risulturne affetto.<sup>[II,302,35]</sup> Il cosmo è quindi un corpo unitario. Ora, poiché dei corpi unitari alcuni sono tenuti insieme dalla mera forza di coesione, altri dalla facoltà vegetativa, altri dall'animo: dalla forza di coesione corpi come sassi e legna; dalla facoltà vegetativa i vegetali; e dall'animo gli animali; anche il cosmo è in ogni caso sorretto e mantenuto qual è da una di queste forze. Tuttavia esso non potrebbe essere tenuto insieme dalla mera forza di coesione.<sup>[II,302,40]</sup> Infatti i corpi, come la legna e i sassi, vincolati dalla forza di coesione, non ammettono in sé alcuna trasformazione o rivolgimento rimarchevoli, ma di per sé sono passibili soltanto di dilatazione e di compressione. Invece il cosmo ammette in sé trasformazioni rimarchevoli, giacché l'atmosfera diviene a volte glaciale e a volte canicolare, a volte arida e a volte umidiccia, e a volte si altera in qualche altro modo a seconda dei movimenti celesti.<sup>[II,303,1]</sup> Pertanto il cosmo non è tenuto insieme da una mera forza coesiva. Se non è tenuto insieme da questa forza, esso lo è però certamente da una facoltà vegetativa; giacché anche i corpi che sono vincolati da un animo molto prima erano tenuti insieme da una facoltà vegetativa. Dunque è necessario che il cosmo sia tenuto insieme dalla migliore delle nature, dal momento che esso include le nature<sup>[II,303,5]</sup> di tutti gli esseri. Ora, la natura che include le nature di tutti gli esseri ha in sé inclusa anche la natura degli esseri razionali. Ma allora la natura che include in sé le nature razionali è assolutamente razionale, giacché non è possibile che l'intero sia da meno di una sua parte. E se la natura migliore in assoluto è quella che governa il cosmo, questa natura sarà cognitiva, virtuosa e immortale. Poiché dunque capita che essa sia di questo genere, essa è dio. Dunque gli dei esistono.

SVF II, 1014

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 86.<sup>[II,303,10]</sup> Se dentro la terra e nel mare, la cui densità è grande, sussistono svariati esseri viventi che partecipano della facoltà animale e sensitiva; è molto plausibile che nell'aria, la quale possiede molto più della terra e dell'acqua i caratteri di purezza e limpidezza, sussistano degli esseri viventi animati e cognitivi. Ciò è in armonia con il detto che i Dioscuri siano demoni buoni 'salvatori di navi dai solidi banchi'<sup>[II,303,15]</sup> e con i versi:

‘Trentamila sono sulla terra feconda  
di Zeus gli immortali custodi degli uomini mortali’.

Ma se è plausibile che esistano nell'aria degli esseri viventi, lo è pure che esista natura vivente nell'etere, dal quale viene la facoltà cognitiva della quale gli uomini partecipano per averla presa di là.<sup>[II,303,20]</sup> E se ci sono esseri viventi eterei che ci appaiono di molto superiori agli esseri terrestri per il fatto di essere non corruttibili e non generati, si concederà pure che esistono gli dei, non differendo essi da questi ultimi.

SVF II, 1015

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 95. Siffatto è il ragionamento di Senofonte, che ha una capacità induttiva di questo genere:<sup>[II,303,25]</sup> ‘Nel cosmo c'è molta terra e tu ne hai in te una piccola parte. Nel cosmo c'è molta acqua e tu ne hai in te una piccola parte. Dunque è perché nel cosmo c'è molta mente che tu ne hai in te una piccola parte. Dunque il cosmo è cognitivo, e per questo è dio’.

[2] IX, 98. È contingente anche prospettare interrogativamente così lo stesso ragionamento: ‘Se nel cosmo non ci fosse l'elemento terra,<sup>[II,303,30]</sup> neppure in te ci sarebbe traccia di terra. Se nel cosmo non ci

fosse l'elemento acqua, neppure in te ci sarebbe traccia di acqua; e similmente si potrebbe dire dell'aria e del fuoco. Pertanto, se nel cosmo non ci fosse 'mente' anche in te non ci sarebbe una mente. Ma in te c'è una mente; dunque ce n'è anche nel cosmo. Per questo il cosmo è cognitivo, ed essendo cognitivo si istituisce come dio'. <sup>[II,303,35]</sup> Della stessa capacità argomentativa è anche il ragionamento che procede in questo modo: 'Osservando un simulacro ben creato, metteresti forse in dubbio che lo abbia fatto la mente di un artista? Non ti asterresti dal sottintendere qualcosa del genere, ammirando invece la straordinaria eccellenza della creazione artistica? Dunque in questi casi, conoscendone chiaramente la traccia dal di fuori, tu testimoni a favore dell'esistenza di qualcuno che ha strutturato tale oggetto ed affermi che esiste un suo creatore; e quando vedi la mente che in te <sup>[II,303,40]</sup> è stata generata e che per la sua enorme varietà è ben superiore a qualunque simulacro e a qualunque dipinto, la ritieni invece nata ad opera della fortuna e non ad opera di un creatore avente capacità ed intelligenza superiori? Questo creatore non potrebbe dimorare in altro luogo che nel cosmo, generando le sue realtà e facendole crescere. Ma questo è dio. <sup>[II,303,45]</sup> Dunque gli dei esistono.

#### SVF II, 1016

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 111. Oltre a questi, anche gli Stoici <sup>[II,304,1]</sup> e quanti sono animati dagli stessi principi mettono mano a strutturare l'esistenza degli dei dal movimento del cosmo. Che il cosmo sia in movimento, chiunque lo ammetterebbe, essendo condotto a ciò da molte evidenze. Il cosmo è pertanto tenuto in movimento o da una natura, o dalla proairesi, o da un moto vorticoso e dalla necessità. Ma non è ragionevole che esso lo sia da un moto vorticoso e dalla necessità, <sup>[II,304,5]</sup> giacché il moto vorticoso o è un moto privo di ordine fisso o è un moto fissamente costituito. Se è privo di ordine fisso, il vortice non potrebbe muovere qualcosa in modo ordinato. Se invece muove qualcosa con ordine e armonia, esso sarà una causa divina e demonica, giacché non potrebbe muovere l'intero cosmo ordinatamente e in modo salvifico se non fosse una causa cognitiva e divina. Ma se fosse tale non sarebbe più un semplice moto vorticoso, giacché questo è privo di un ordine fisso ed è di breve durata. In conseguenza, il cosmo <sup>[II,304,10]</sup> non potrebbe essere mosso per necessità e da un moto vorticoso, come invece dicevano i seguaci di Democrito. Né il cosmo potrebbe essere mosso da una natura incapace di rappresentazioni, in quanto la natura cognitiva è migliore di questa, e siffatte nature cognitive si vedono essere incluse nel cosmo. Dunque è necessario che anche il cosmo abbia una natura cognitiva, ad opera della quale è mosso in modo ordinato e che è direttamente dio.

<sup>[II,304,15]</sup>

#### SVF II, 1017

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 123. Consideriamo di seguito natura e modi delle assurdità che conducono all'abolizione del divino. Se non ci sono gli dei, non c'è una pietà che esista soltanto per degli dei scelti soggettivamente. La pietà, infatti, è scienza del culto degli dei, mentre non vi può essere culto alcuno di dei che non esistono; e da ciò deriva <sup>[II,304,20]</sup> che non potrà nascere scienza alcuna di questo culto. [...] Di conseguenza, se non ci sono gli dei la pietà non esiste. Ma la pietà esiste, e quindi si deve dire che gli dei esistono. Di nuovo, se non ci sono gli dei non esiste la santità, che è una certa giustizia verso gli dei. Secondo i comuni concetti e le prolessi di tutti gli uomini la santità invece esiste, e perciò vi è qualcosa di sacrosanto. Dunque il divino esiste. <sup>[II,304,25]</sup> Se non ci sono gli dei è abolita la sapienza, che è scienza delle faccende divine e umane, [...] e non ci sarà scienza delle faccende divine e umane se esistono gli uomini ma non sussistono gli dei. Ma è assurdo dire che non vi è sapienza: dunque è assurdo essere del parere che gli dei siano inesistenti. Inoltre, se la giustizia è stata introdotta in ragione dell'intreccio degli uomini tra di loro e con gli dei, <sup>[II,304,30]</sup> se gli dei non esistono neppure sussisterà la giustizia: il che è assurdo. [...] Dunque si deve dire che gli dei esistono.

#### SVF II, 1018

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 132. Oltre a ciò, se non ci sono gli dei, neppure esiste la mantica; la quale è scienza teoretica ed esplicativa dei segni dati dagli dei agli uomini; non esistono l'ispirazione divina, né l'astrologia, né la divinazione per via di sacrifici, né la predizione attraverso i sogni. <sup>[II,304,35]</sup> Ma è assurdo levare di mezzo uno stuolo tanto grande di faccende che hanno ormai la fiducia di tutti gli uomini. Dunque gli dei esistono.

SVF II, 1019

[1] Temistio 'Paraphr. in Aristot. Analit. Poster.' p. 79, 1 Spengel. Nel corso delle dimostrazioni noi perseguiamo 'l'esserci' di qualcosa in molti modi. A volte a partire da un fatto accidentale e lontano dalla sostanza della realtà in questione; a volte invece a partire dalla realtà stessa e dal suo possedere una certa determinazione.<sup>[II,304,40]</sup> Per esempio, nella dimostrazione che 'gli dei ci sono', noi possiamo partire da un fatto accidentale, ossia dall'esistenza degli altari - come afferma Crisippo -, oppure dalla realtà in questione, ossia dal fatto che gli dei hanno cura di noi, che fanno predizioni, che si muovono con svariati movimenti per un tempo infinito.

[2] 'Paraphr. in Aristot. De anima' I, 1, p. 8 Spengel. È come se uno,<sup>[II,305,1]</sup> poiché ha prescelto di definire dio dalla presenza di altari degli dei, di sacrifici, di templi e di simulacri, credesse con ciò di conferire qualcosa alla dimostrazione dell'essenza del loro esserci, come concepiva Crisippo. Ma questi sono accidenti troppo sconnessi dall'essenza degli dei.<sup>[II,305,5]</sup> Il fatto che gli dei siano sempre in movimento, che Apollo faccia predizioni e che Asclepio curi, sono invece già un sufficiente proemio all'essenza del loro esserci, come quella che dio è un essere vivente sempiterno beneficamente disposto verso gli uomini.

SVF II, 1020

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 77. Inoltre, ciò che è generatore di ragione e di saggezza è anch'esso certamente razionale e saggio.<sup>[II,305,10]</sup> La predetta facoltà [capace di far muovere e di dare una forma alla sostanza degli esseri] è per natura capace di strutturare gli uomini. Essa sarà pertanto razionale e saggia, il che sarebbe proprio di una natura divina. Dunque gli dei esistono.

### § 3. Chi è dio

#### *Frammenti n. 1021-1027*

SVF II, 1021

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 147.<sup>[II,305,15]</sup> <Gli Stoici> affermano che dio è un essere vivente immortale, razionale, perfetto o cognitivo nella sua felicità, che non accoglie in sé male alcuno, che si fa mente del cosmo e delle realtà del cosmo, e che tuttavia non è antropomorfo. Egli è il creatore del cosmo nella sua interezza ed è come il padre di tutti, sia in generale che per quella particolare parte di lui che pervade il tutto e che viene indicata con molti appellativi<sup>[II,305,20]</sup> a seconda della facoltà che manifesta. Essi affermano infatti che si chiama Dià perché tutto avviene per causa sua; ma lo chiamano anche Zeus, in quanto è causativo del vivere ed ha fatto spazio alla vita; Atena per l'estensione del suo egemonico fino all'etere; Era per l'estensione del suo egemonico all'aria; Efesto per l'estensione del suo egemonico al fuoco artefice; Poseidone per l'estensione del suo egemonico all'elemento umido e Demetra per l'estensione del suo egemonico alla terra. In modo simile gli diedero anche altri appellativi tenendo conto<sup>[II,305,25]</sup> di certe sue particolari proprietà.

SVF II, 1022

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 148. Zenone afferma che sostanza della divinità sono il cosmo nella sua interezza e il cielo, e in modo simile parla anche Crisippo nel primo libro 'Sugli dei'.

SVF II, 1023

Filodemo 'De pietate' cp. 15 (DDG p. 548, 4). Nei libri<sup>[II,305,30]</sup> 'Sulla Prònoia' egli espone ed estende i medesimi apparentamenti all'animo dell'universo, e adatta ad esso i nomi degli dei sfruttando in modo instancabile la sua sottigliezza.

SVF II, 1024

\*Frammenti di Seneca in latino<sup>[II,305,35] [II,306,1] [II,306,5]</sup>

SVF II, 1025

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,306,10]</sup>

SVF II, 1026

Giovanni Damasceno 'De haeresibus' 7, p. 22 Kotter. Gli Stoici nutrono il giudizio che l'universo sia corpo e legittimano l'idea che questo cosmo sia un dio sensibile. Alcuni di essi dichiararono che dio trae natura dalla sostanza del fuoco. Definiscono dio quale mente, <sup>[II,306,15]</sup> e come animo di tutto l'involucro rappresentato dal cielo e dalla terra. L'universo è il suo corpo, affermavano, e i suoi occhi sono i luminari del cielo. Le carni periscono, ma l'animo di tutti si trasfonde da corpo a corpo.

SVF II, 1027

[1] Aezio 'Plac.' I, 7, 33. Gli Stoici dichiarano che dio è un'entità cognitiva, <sup>[II,306,20]</sup> che è fuoco artefice, che incede metodicamente alla genesi del cosmo, che comprende in sé tutte le ragioni seminali in armonia con le quali ciascuna cosa avviene com'è destino che avvenga, che è uno pneuma che pervade il cosmo intero mutando i suoi appellativi a seconda delle diversificazioni del materiale attraverso il quale si è fatto spazio. Sono dei il cosmo, gli astri, e la terra e la mente, <sup>[II,306,25]</sup> più in alto di tutto, nell'etere.

[2] Atenagora 'Apologia' 6, p. 32 Otto. Anche se moltiplicano i nomi della divinità con appellativi consoni alle diversificazioni del materiale attraverso il quale affermano che si faccia spazio lo pneuma di dio, gli Stoici nei fatti ritengono però che dio sia uno solo. Giacché se dio è fuoco artefice....

<sup>[II,306,30]</sup> § 4. Dio è corpo  
*Frammenti n. 1028-1048*

SVF II, 1028

Teodoreto 'Graec. affect. cur.' p. 37, 33. Si fuggirà così anche la non confacente opinione degli Stoici. Costoro, infatti, affermavano che dio ha forma corporea.

SVF II, 1029

Ippolito 'Refutat.' 21, (Dox. Gr. p. 571). <sup>[II,306,35]</sup> Crisippo e Zenone, stoici anch'essi e personaggi della stessa fama, svilupparono la filosofia sulla base di conclusioni più ragionate e quasi la racchiusero entro una serie di definizioni. Anch'essi ipotizzarono che dio è il principio di tutte le cose, essendo un corpo purissimo la cui Prònoia pervade tutte le cose.

SVF II, 1030

Olimpiodoro 'In Plat. Phaed.' p. 35, 3 segg. Norvin. <sup>[II,306,40]</sup> Perciò anche il coro filosofico degli Stoici concepì dio essere corpo, perché agisce servendosi di rappresentazioni. Ed è la rappresentazione che dà corpo agli incorporei.

SVF II, 1031

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,307,1]</sup>

SVF II, 1032

Eusebio 'Praep. evang.' III, 9, 9. .... secondo gli Stoici, i quali sono dell'avviso che la sostanza ignea a calda sia l'egemonico del cosmo, <sup>[II,307,5]</sup> che dio sia corpo e che sia creatore, non diverso dalla facoltà che ha il fuoco.

SVF II, 1033

Teofilo 'Ad Autolycom' II, 4, p. 52 Otto. Altri, a loro volta, nutrono il giudizio che dio sia un pneuma che si è fatto spazio attraverso l'intero cosmo.

SVF II, 1034

\*Frammenti di Tertulliano in latino <sup>[II,307,10]</sup>

SVF II, 1035

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, p. 699 Pott. <sup>[II,307,15]</sup> Gli Stoici affermano che dio è corpo e, quanto a sostanza, pneuma come, senza fallo, è pure l'anima. Alcuni affermano che dio pervade tutta la sostanza.

SVF II, 1036

\*Frammento di Tertulliano in latino

SVF II, 1037

Sesto Empirico 'Pyrrh. Hypot.' III, 218. <sup>[II,307,20]</sup> Aristotele diceva che dio è incorporeo ed è al limite del cielo. Gli Stoici, invece, che è uno pneuma pervasivo anche delle cose schifose e fetide.

SVF II, 1038

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 113, 12 Bruns. A me parrebbe che l'obiezione da muovere a costoro è di ritenere la mente, che è cosa divina, presente anche nelle cose più vili, come reputarono <sup>[II,307,25]</sup> pure gli Stoici.

SVF II, 1039

Clemente d'Alessandria 'Protrept.' p. 58 Pott. Non passerò certo sotto silenzio gli Stoici, i quali dicono che il divino pervade ogni materiale, anche il più disonorevole.

SVF II, 1040

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 346 Pott. <sup>[II,307,30]</sup> E gli Stoici [...] dicono che dio è un corpo che bazzica anche il materiale più disonorevole.

SVF II, 1041

\*Frammenti di Lattanzio in latino <sup>[II,307,35] [II,307,40] [II,307,45]</sup>

SVF II, 1042

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 297 Schn. Quello strutturato da Crisippo è ben diverso se paragonato a questo cosmo. <sup>[II,308,1]</sup> Egli, infatti, confonde le cause non partecipate e partecipate, quelle divine e cognitive, immateriali e materiali. Dio stesso, per lui, pur essendo l'essere primo, pervade il cosmo e la materia, ed è anima e natura inseparabile da ciò che governa.

SVF II, 1043

\*Frammento di Salviano in latino <sup>[II,308,5]</sup>

SVF II, 1044

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 225, 18 Bruns. Inoltre qualcuno potrebbe ricercare se sia possibile chiamare creatore delle cose materiali un dio che permea <sup>[II,308,10]</sup> la materia e che in essa è immanente. Per strutturare questa tesi <gli Stoici> argomentano che le opere d'arte non sono simili alle opere della natura, giacché i risultati della natura sono specificamente formati e plasmati non soltanto in superficie ma anche in profondità, e che le loro parti interne sono state lavorate con arte sopraffina. Per le opere che sono state modellate da un artista vale invece quel che vale per i simulacri, <sup>[II,308,15]</sup> ossia che le loro parti interne restano non modellate. Per questo essi affermano che nel caso delle opere d'arte l'agente è esterno e separato, mentre nel caso delle opere di natura la facoltà artistica che dà loro forma e che le genera si trova nella materia stessa.

SVF II, 1045

Plutarco ‘De facie in orbe lunae’ p. 926c. E quanto all’anima, per Zeus, <sup>[II,308,20]</sup> dissi io, non è stato contro natura il suo confinamento nel corpo: lei veloce e lui lento, lei ignea e lui freddo, come voi Stoici dite, lei invisibile e lui sensibile? Perciò allora dovremmo dire che che non c’è anima nel corpo, oppure che la mente, che è cosa divina, quantunque percorra istantaneamente nel suo volo tutto il cielo, la terra e il mare, è giunta nelle carni, nei nervi, nelle midolla e nelle parti umide piede di innumerevoli affezioni sotto l’influenza del peso e della densità. <sup>[II,308,25]</sup> Non è vero che questo vostro Zeus, per quanto sia per natura un singolo, grande e continuo fuoco, attualmente è allentato, soggiogato e trasformato, ed è diventato e continua a diventare qualunque cosa nel corso delle sue mutazioni?

SVF II, 1046

Sofonia ‘Paraphrasis in De anima’ p. 36, 9 Hayduck. <sup>[II,308,30]</sup> Quella che segue è l’estrema e ultima opinione sull’anima. Alcuni affermano che essa è mischiata al cosmo nella sua interezza e concepiscono che ogni corpo è animato, laonde Talete credette che tutto sia pieno di dei. A quest’opinione potrebbe essere ridotta anche quella degli Stoici, i quali concepiscono la divinità essere corpo, essere presente ovunque e in forma corporea, non nelle attività soltanto.

SVF II, 1047

Alessandro d’Afrodisia ‘De mixtione’ p. 226, 10 Bruns. <sup>[II,308,35]</sup> Attraverso quel che dicono, sembra che <gli Stoici> chiamino dio la forma della materia. Se per loro così è, dio è mischiato alla materia come negli animali l’animo è mischiato al corpo, e la potenza della materia è dio (infatti affermano che la materia ‘fa’ grazie alla potenza che si trova in essa). È come se dicessero che la forma di essa materia è dio, come l’animo lo è del corpo e la potenza lo è di ciò che è in potenza. <sup>[II,308,40]</sup> Ma se questo è vero, come potrebbe ancora la materia essere di per se stessa priva di forma, se proprio la sua permanenza e il suo essere materia le viene dalla potenza che in essa è? Secondo loro, che dio sia la forma della materia diventa apparente soprattutto nel corso della conflagrazione universale, se proprio nel fuoco, che per loro è l’unico elemento che allora rimane, <sup>[II,309,1]</sup> la materia e dio sono gli unici a salvarsi. In quei momenti dio sarebbe la forma della materia del fuoco. Se così è, poiché il fuoco si trasforma in altri corpi cambiando forma, allora dio verrebbe a perire....

SVF II, 1048

Alessandro d’Afrodisia ‘De mixtione’ p. 226, 24 Bruns. Come può non essere indegno della prolessi che abbiamo della divinità, <sup>[II,309,5]</sup> il dire che dio si fa spazio attraverso la materia che è substrato di qualunque cosa e che permane in essa qualunque essa sia; il dire che l’opera sua cardinale è quella di generare sempre qualcosa e di plasmare le cose che dalla materia possono nascere; il fare dio creatore di vermi e di zanzare, uno che senz’arte alcuna come un qualunque bambolaio passa il tempo a pasticciare col fango <sup>[II,309,10]</sup> e con esso fa tutto ciò che è possibile farne?

§ 5. Dio è mutevole  
*Frammenti n. 1049-1056*

SVF II, 1049

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1051f. Secondo Antipatro, Crisippo non è uno dei ‘tutti’, giacché crede che, ad eccezione del fuoco, nessuno degli dei sia imperituro, <sup>[II,309,15]</sup> ma che tutti sia nati in passato e destinati a perire in futuro. Questo egli lo afferma, per dir così, ovunque. Citerò un brano dal terzo libro ‘Sugli dei’: “Secondo un altro modo di ragionare, alcuni dei sono detti generati e perituri, altri ingenerati; e l’illustrazione di questa tesi dall’inizio è piuttosto un argomento di fisica. <sup>[II,309,20]</sup> Il sole, la luna e gli altri dei che hanno una ragion d’essere simile sono generati, mentre Zeus è invece sempiterno”. E poi proseguendo afferma: “Si diranno cose simili anche circa il deperire e il divenire sia a proposito degli altri dei sia a proposito di Zeus, giacché gli uni sono perituri mentre le parti di Zeus <sup>[II,309,25]</sup> sono imperiture”.  
[2] ‘De comm. not.’ p. 1075a. Ma Crisippo e Cleante dopo avere, per così dire, infarcito a parole di dei il cielo, la terra, <l’aria e il mare>; a nessuno di tali e tanti personaggi hanno riservato vita imperitura e

sempiterna, ad eccezione di Zeus, nel quale essi fanno consumare tutti gli altri. Sicché a Zeus è anche congiunta la caratteristica di far perire, <sup>[II,309,30]</sup> che è cosa non più giusta e conveniente dell'essere fatto perire. [...] Queste, come molte altre, non sono assurdità che noi deduciamo come insite nelle loro premesse e conseguenti alle loro dottrine. Sono loro stessi, invece, nei loro scritti sugli Dei, la Prònoia, il Destino e la Natura, a dire a gran voce e in termini precisi che tutti gli altri dei <sup>[II,309,35]</sup> sono stati soggetti a nascita nel passato e saranno soggetti a perire in futuro nel fuoco, dal momento che secondo loro essi sono fusibili come fossero di cera o di stagno.

[3] 'De comm. not.' p. 1075c. Qualora essi contrappongano questa sapiente e bella finezza, cioè affermino che l'uomo è mortale, mentre dio è immortale ma perituro....

[4] 'De defectu oraculorum' p. 420a. <sup>[II,310,1]</sup> Tuttavia, egli diceva, noi riconosciamo che gli Stoici, pur avendo l'opinione di cui parlo non soltanto riguardo ai demoni ma anche riguardo allo stuolo così numeroso degli dei, ne utilizzano però uno solo sempiterno e imperituro, e ritengono gli altri nati in passato e destinati a perire in futuro.

#### SVF II, 1050

Porfirio 'De anima' presso Eusebio 'Praep. evang.' XV, p. 818c. <sup>[II,310,5]</sup> Mentre affermano che dio è fuoco cognitivo, <gli Stoici> non si peritano di lasciar credere che sia sempiterno, di dire che fa perire tutte le cose e che se ne pasce come un fuoco del genere di quelli che noi tutti conosciamo, e di replicare polemicamente ad Aristotele, il quale ricusa di ammettere che l'etere origini da un fuoco siffatto. Quando poi sono richiesti di spiegare <sup>[II,310,10]</sup> come un fuoco del genere possa rimanere acceso, essi dicono che non si tratta di un fuoco diverso dal normale - e dicendo una cosa del genere sollecitano pure che si presti fede alle loro parole - e a questa fede irrazionale aggiungono inoltre che si tratta di un fuoco sempiterno, mentre il fuoco etereo in parte si spegne e si accende. Ma perché uno dovrebbe continuare a dilungarsi ulteriormente a illustrare della cecaggine di costoro nelle loro stesse dottrine e la loro pigrizia e il loro spregio <sup>[II,310,15]</sup> per quelle degli antichi?

#### SVF II, 1051

[1] Origene 'Contra Celsum' VIII, 8, Vol. II, p. 226, 24 K. Quando noi diciamo che Dio è pneuma, <Celso> crede che in questa affermazione noi non differiamo affatto dagli Stoici greci, i quali erano dell'avviso che dio è pneuma che scorre attraverso tutte le cose e che tutto include in se stesso. [...] Infatti, la Provvidenza include tutte le cose di cui si dà pensiero <sup>[II,310,20]</sup> e le abbraccia. [...] Quindi gli Stoici dicono che le cause basilari sono entità corporee. Per questo tutte le cose periscono, ed essi - se ciò non sembrasse loro del tutto incongruente - corrono il pericolo di far perire addirittura il dio che sta al di sopra di tutte. Per loro anche il logos di dio, la ragione che scende fino agli uomini e fino alle minime realtà, <sup>[II,310,25]</sup> non è altro che pneuma corporeo.

[2] VIII, 49, Vol. II, p. 265, 4 K. Ma secondo noi Dio non è corpo, <e lo diciamo> per non incappare nelle assurdità nelle quali incappano i seguaci della filosofia di Zenone e di Crisippo.

#### SVF II, 1052

Origene 'Contra Celsum' IV, 14, Vol. I, p. 284, 23 K. <sup>[II,310,30]</sup> Il dio degli Stoici, in quanto 'corpo', in certi momenti, ossia nel corso della conflagrazione universale, come egemonico ha in sé l'intera sostanza; in altri momenti, ossia nel corso dello stabilimento del buon ordine del cosmo, ha sede nelle varie parti di esso. Insomma, gli Stoici non sono stati capaci di evidenziare nitidamente il concetto naturale di Dio, come essere del tutto imperituro, semplice, non composto di parti, non suddivisibile.

#### SVF II, 1053

[1] Origene 'Contra Celsum' I, Vol. I, p. 72, 11 K. <sup>[II,310,35]</sup> Volesse il cielo [...] che anche gli Stoici, i quali dicono che Dio è 'corpo', avessero sentito parlare di questa dottrina! Così il mondo non sarebbe pieno di discorsi che introducono un principio supremo perituro e corporeo, in virtù del quale per gli Stoici anche Dio è 'corpo'. Costoro, infatti, non si fanno specie di dire che Dio è commutabile, interamente cangiante, mutevole e, in parole semplici, passibile <sup>[II,310,40]</sup> d'essere fatto perire se ci fosse un agente ca-

pace di farlo perire. Insomma, un Dio che ha la fortuna di non esser fatto perire soltanto perché non esiste chi lo faccia perire.

[2] III, 75 (p. 496 Del). Gli Stoici introducono un Dio perituro e dicono che la sua sostanza è corpo. Un corpo interamente commutabile, cangiante, mutevole. E quando a volte tutto perisce, rimane soltanto Dio.

SVF II, 1054

Origene 'In Evang. Ioannis' XIII, 21. <sup>[II,311,1]</sup> Pochi sono stati capaci di discernere a fondo la natura delle realtà corporee e soprattutto di quelle foggiate dal Logos e dalla Provvidenza, poiché affermano che, quanto a genere, la Provvidenza è delle stessa sostanza dei corpi che ne sono oggetto, quando invece la Provvidenza è un'entità perfetta e del tutto diversa dagli oggetti cui provvede. <sup>[II,311,5]</sup> Quanti vogliono che Dio sia corpo accettarono dunque le assurdità cui il loro discorso andava incontro, in quanto non furono capaci di guardare in faccia le conseguenze che facevano riscontro in modo evidente al loro ragionamento. Dico questo eccettuando coloro i quali sostengono l'esistenza, oltre i quattro elementi, di una quinta natura di corpi. Ma se ogni corpo ha natura materiale e per propria essenza è privo di qualità, e se questa natura è commutabile, cangiante, interamente mutevole, capace di fare spazio alle qualità che <sup>[II,311,10]</sup> il creatore volesse darle, allora è necessario che anche il Dio materiale sia commutabile, cangiante, mutevole. E quei filosofi non si fanno neppure specie di dire che Dio, essendo corpo, è perituro; che è un corpo fatto di pneuma e di sostanza eterea soprattutto nel suo egemonico; un corpo che è perituro ma non perisce, perché dicono <sup>[III,311,15]</sup> che non esista un agente capace di farlo perire.

SVF II, 1055

Plutarco 'De defectu oraculorum' p. 426b. <Gli Stoici> fanno degli dei degli eventi atmosferici e li ritengono un misto di potenze dell'acqua e del fuoco; li fanno generare insieme con il cosmo e poi di nuovo incenerire con esso; né indipendenti né liberi come aurighi o piloti, ma come fossero simulacri inchiodati e fusi insieme alle basi, <sup>[II,311,20]</sup> così essi sono chiusi e imbullettati nella gabbia del somatico e accomunati ad esso fino alla rovina, alla dissoluzione completa e alla trasformazione.

SVF II, 1056

Ps. Galeno 'De qualitat. incorp.' 6, XIX, p. 479 K. Se quando Zeus opera le trasformazioni di se stesso ha miriadi di rivolgimenti di qualità pari per numero agli accidenti dei quali parlavo, egli viene a trovarsi anche in stati ben peggiori di quelli del mitologico Proteo, <sup>[II,311,25]</sup> il quale operava di se stesso poche trasformazioni e in nature confacenti:

'Prima di tutto divenne chiamato leone,  
poi serpente e pantera e immane cinghiale;  
liquida acqua si fece poi, e albero d'alto fogliame'.

Zeus invece <sup>[II,311,30]</sup> diventa qualunque cosa, anche la più laida [...]. Se poi non è lui a trasformare se stesso ma fa trasmutare e fa cambiare foggia e qualità, mi chiedo come sia capace di fare ciò.

#### § 6. Dio non ha forma umana *Frammenti n. 1057-1060*

SVF II, 1057

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,311,35]</sup>

SVF II, 1058

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 7, p. 852 Pott. Dio dunque, per sentire, non ha bisogno d'avere aspetto umano né ha bisogno dei sensi, come <sup>[II,312,1]</sup> piaceva dire agli Stoici, soprattutto né di udito né di vista. In altro modo non può essere concepito.

SVF II, 1059

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,312,5]</sup>

SVF II, 1060

[Metrodoro di Lampsaco 'De sensu?'] Voll. Herc. VI, 2, p. 250 Scott. Dio del cosmo non è

‘L’infaticabile sole e la luna piena’

<sup>[II,312,10]</sup> Allo Stoico e al Peripatetico è possibile dire .... come mai la sua forma peculiare è quella sferica? Quanti parlano in modo diverso non lo scorgono perché della natura....

§ 7. Su Zeus e su Era  
*Frammenti n. 1061-1075*

SVF II, 1061

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,312,15] [II,312,20]</sup>

SVF II, 1062

[1] Stobeo 'Eclogae' I, p. 31, 11 W. Di Crisippo. Zeus pare trarre questo nome dal fatto d'aver dato a tutti la vita. E lo chiamano Dià perché è causativo d'ogni cosa e tutto avviene per causa sua.

[2] Plutarco 'De aud. poet.' p. 31e. <sup>[II,312,25]</sup> Anche Crisippo è sovente un cavillatore gretto e cocciuto, non perché gioca ma perché fa il trovatore di espressioni in un modo che non convince, come quando facendo violenza al significato chiama 'Cronide altitonante' chi è valente nel dialogare e ben piantato sulle gambe per forza di ragionamento.

SVF II, 1063

Giovanni Lido 'De mensibus' IV, 48, p. 224 Rother. <sup>[II,312,30]</sup> Cratete vuole che Dio, il quale pervade ogni cosa, abbia avuto questo nome dal fatto che inzuppa la Terra, cioè la rende pingue. Posidonio, invece, perché è colui che governa ogni cosa. Crisippo perché tutto avviene per causa sua.

SVF II, 1064

Plutarco 'De comm. not.' p. 1077e. <sup>[II,312,35]</sup> Crisippo dice che "Zeus e il cosmo sono simili al <corpo> dell'uomo e la Prònoia al <suo> animo. Quando avviene la conflagrazione universale, poiché Zeus è l'unico dio imperituro, egli arretra e si raccoglie in Prònoia; dopo di che, resisi omogenei, entrambi persistono in un'unica sostanza che è l'etere".

SVF II, 1065

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,313,1] [II,313,5]</sup>

SVF II, 1066

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,313,10]</sup>

SVF II, 1067

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,313,15] [II,313,20]</sup>

SVF II, 1068

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1052b. Circa il modo di nutrirsi degli altri dei, nel terzo libro 'Sugli dei' Crisippo dice: "Gli altri dei utilizzano tutti il cibo in modo simile e si sostentano grazie ad esso. Invece Zeus e il cosmo si sostentano in modo diverso <sup>[II,313,25]</sup> dagli dei che sono consumati e che nascono dal fuoco".

SVF II, 1069

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,313,30]</sup>

SVF II, 1070

\*Frammento di Servio in latino <sup>[II,313,35] [II,313,40]</sup>

SVF II, 1071

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 187. <sup>[II,314,1]</sup> Vi sono alcuni che inveiscono contro Crisippo per avere scritto molte cose vergognose e indicibili. Infatti, nella compilazione 'Sugli antichi filosofi della natura' egli riplasma per seicento righe le vicende che riguardano Era e Zeus, dicendo cose che nessuno, pur così sfortunato da avere la bocca sudicia, direbbe. <sup>[II,314,5]</sup> I suoi detrattori affermano che questa storia vergognosissima che egli riplasma e che loda come naturale, si confà alle prostitute piuttosto che alle dee, che non è repertoriata dagli autori di opere sui dipinti, giacché non è riferita né da Polemone, né da Ipsicrate e neppure da Antigono, e che si tratta quindi <sup>[II,314,10]</sup> di una storia inventata da Crisippo stesso.

SVF II, 1072

Clemente Romano 'Homil.' V, 18, P.L. II, col. 188. Quando Zenone dice che il divino è dappertutto non sta forse alludendo al fatto che il divino è indifferente, affinché diventi comprensibile alle persone dotate di comprendonio che con chiunque ci si mescoli ci si mescola col divino; e che è superfluo proibire i cosiddetti adulteri o gli incesti con madre o figlia o sorella o ragazzi? <sup>[II,314,15]</sup> Crisippo nelle 'Epistole erotiche' ricorda anche quell'immagine che si trova in Argo, nella quale il viso di Era è a contatto con il membro virile di Zeus.

SVF II, 1073

Teofilo 'Ad Autolyicum' III, 8, p. 196 Otto. Quel gran chiacchierone di Crisippo come può non trovare che significhi qualcosa anche Era che con bocca immonda <sup>[II,314,20]</sup> s'accoppia a Zeus?

SVF II, 1074

Origene 'Contra Celsum' IV, 48, Vol. I, p. 321, 3 K. E perché devo io parlare delle assurde storie degli dei Greci, storie di per sé vergognose e che vengono spiegate allegoricamente, come fa ad esempio Crisippo di Soli, che è ritenuto aver dato lustro alla Stoa filosofica con molte compilazioni intelligenti, quando interpreta <sup>[II,314,25]</sup> quella pittura che si trova a Samo e nella quale Era era stata dipinta nell'atto di fare a Zeus cose innominabili? Il solenne filosofo afferma infatti nelle sue compilazioni, che un tempo la materia ha accettato in sé le ragioni seminali di dio in vista della messa in ordinato assetto del cosmo intero, e che nella pittura di Samo Era è la materia, <sup>[II,314,30]</sup> mentre Zeus è il dio.

SVF II, 1075

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,314,35]</sup>

## § 8. Sugli altri dei popolari *Frammenti n. 1076-1100*

SVF II, 1076

Filodemo 'De pietate' cp. 11 (DDG 545b, 12). <sup>[II,315,1]</sup> Anche Crisippo .... nel primo libro 'Sugli dei' dice che Zeus è il logos che governa ogni cosa, che è l'anima del cosmo e che tutto vive perché partecipa di lui .... <sup>[II,315,5]</sup> anche i sassi, e che perciò si chiama Zeus, mentre è chiamato Dià perché è causativo e si-gnore d'ogni cosa. Egli poi afferma che il cosmo è animato ed è dio, e che l'egemonico e l'intero animo .... che la comune natura di tutte le cose, il destino e la necessità si chiamano anche Zeus; che legalità, giustizia, <sup>[II,315,10]</sup> concordia, pace e tutto ciò che è loro simile sono la stessa cosa. Gli dei non sono maschi e femmine, come neppure lo sono gli Stati o le virtù; e che essi hanno soltanto dei nomi maschili e

femminili, come 'luna' e 'mese', pur essendo le stesse entità. Ares è stato posto a signore della guerra e delle schiere contrapposte. Efesto è il fuoco. <sup>[II,315,15]</sup> Crono è lo scorrere del tempo. Rea è la terra. Dià è l'etere. Apollo e Demetra sono la terra e lo pneuma in essa contenuto. Egli sostiene che è roba da ragazzini il parlare, dipingere, scolpire dei antropomorfi, allo stesso modo in cui lo è il farlo per città, fiumi, luoghi e passioni. Zeus è l'aria che circonda la terra; <sup>[II,315,20]</sup> Ade è quella tenebrosa; Poseidone <l'acqua> sulla terra e nel mare. Crisippo appresenta anche gli altri dei, come pure questi, ad entità inanimate; e crede che il sole, la luna e gli altri astri siano dei, come pure la legge. Egli afferma che gli uomini si trasformano in dei.

SVF II, 1077

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,315,25]</sup> <sup>[II,315,30]</sup> <sup>[II,316,1]</sup> <sup>[II,316,5]</sup> <sup>[II,316,10]</sup> <sup>[II,316,15]</sup>

SVF II, 1078

Filodemo 'De pietate' cp. 13 (DDG 547b, 16). Nel secondo libro 'Sugli dei' Crisippo, come fa anche Cleante, prova ad appresentare alle opinioni che si hanno sugli dei, i versi riferiti ad Orfeo e a Museo, e quelli che si trovano in Omero, in Esiodo e in Euripide. <sup>[II,316,20]</sup> Per lui tutto è etere, e il padre e il figlio sono la stessa persona. Anche nel primo libro, secondo lui non è contraddittorio che Rea sia allo stesso tempo madre e figlia di Zeus.

SVF II, 1079

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[II,316,25]</sup>

SVF II, 1080

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,316,30]</sup>

SVF II, 1081

Filodemo 'De pietate' cp. 14 (DDG 547b, 3). Egli fa gli stessi <sup>[II,316,35]</sup> appresentamenti anche nel libro 'Sulle Grazie', nel quale dice che Zeus è la legge e che le Grazie rappresentano le nostre basi originarie per realizzare le buone opere e ciò che ci viene restituito in ricompensa.

SVF II, 1082

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[II,316,40]</sup> <sup>[II,317,1]</sup> <sup>[II,317,5]</sup> <sup>[II,317,10]</sup> <sup>[II,317,15]</sup> <sup>[II,317,20]</sup> <sup>[II,317,25]</sup> <sup>[II,317,30]</sup> <sup>[II,317,35]</sup> <sup>[II,317,40]</sup> <sup>[II,318,1]</sup> <sup>[II,318,5]</sup>

SVF II, 1083

Cornuto 'Grec. Theol. comp.' 15. .... sono discendenti di Eurinome, e lo dimostra il fatto che essi sono in qualche modo più munifici <sup>[II,318,10]</sup> di quanto siano tenuti ad essere coloro che hanno ricevuto in eredità dalla sorte un grande patrimonio.

SVF II, 1084

'Etymologicum Magnum' s.v. 'réa'. Crisippo dice che la terra è stata chiamata Rea poiché da essa colano le acque.

SVF II, 1085

[1] 'Scholia' in Hesiodi 'Theogoniam' v. 135, p. 31 Di Gregorio. Reia è chiamata così dagli scrosci degli acquazzoni. <sup>[II,318,15]</sup> Per Crisippo la terra è Rea la distruttrice, perché in essa noi ci risolviamo e perché tutti gli esseri che l'abitano scorrono via. È Temi in quanto tiene una posizione inamovibile nell'universo, ed è Mnemosine in quanto persistenza della formazione e della modellatura di esseri viventi.

[2] v. 136. Febe è la purezza dell'aria e per questo è detta 'corona dorata', giacché puro è l'oro. Teti l'amabile, <sup>[II,318,20]</sup> il mare nutritore, che è navigabile, che nutre attraverso il guadagno.

## SVF II, 1086

[1] ‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 134, p. 30 Di Gregorio. .... spiegano diversamente e in modo allegorico che Kòio è la qualità e che Kréio è la determinazione. Iperione è il cielo che va sopra le nostre teste, e Giapeto è il suo movimento, dal suo ‘andare a volo’, <sup>[II,318,25]</sup> giacché il cielo è sempre in movimento. Diversamente Giapeto esprime il movimento del raziocinio col suo esplorare e ricercare ogni cosa.

[2] Cornuto ‘Grec. Theol. comp.’ 17. Il raziocinio ebbe nome Kòio in quanto gli esseri sono qualità, e gli Ioni sovente utilizzano la lettera ‘k’ al posto della lettera ‘p’. [...] <sup>[II,318,30]</sup> Iperione, in quanto se ne va in giro al di sopra delle altre cose.

## SVF II, 1087

[1] ‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 459. Crono è ritenuto essere figlio del Cielo e della Terra perché il tempo nasce dalla levata degli astri al di sopra e al di sotto della terra. Grazie a questi astri noi definiamo la durata del giorno e della notte, il mese, il momento adatto. Si dice che Crono ingoia i suoi figlioli, perché quanto nasce nel tempo <sup>[II,318,35]</sup> a sua volta col tempo si rovina.

[2] Cornuto ‘Grec. Theol. comp.’ 6. Il tempo è qualcosa del genere, giacché nel tempo sono dilapidate le cose che nel tempo sono nate.

## SVF II, 1088

‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 459. La sua castrazione si risolve così. Quando avvenne l'accoppiamento del Cielo e della Terra, furono generate molte specie di esseri viventi. <sup>[II,318,40]</sup> E poiché il tempo in seguito distinse una dall'altra ciascuna specie generata e procurò nuove generazioni dall'accoppiamento tra di loro degli esemplari di ciascuna specie, per questo si disse che il Cielo era stato castrato.

## SVF II, 1089

‘Etymologicum Magnum’ s.v. ‘*kerònos*’. <sup>[II,319,1]</sup> Dicono che ‘Crono’ deriva dal comandare (*keràn*) e dal mescolare (*kirnàn*) i membri di ciascuna discendenza e dal far mischiare la femmina al maschio. Crisippo afferma che, poiché tutte le cose viventi sono molto imbevute d'acqua e che vengono giù molti acquazzoni, si chiama ‘Crono’ <sup>[II,319,5]</sup> l'escrezione di queste acque.

## SVF II, 1090

[1] ‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 459 (p. 256 Flach). Dicono che ‘Crono’ deriva dal misturare (*keràn*) e dal mescolare (*kirnàn*) i membri di ciascuna discendenza e dal far mischiare la femmina al maschio. Crisippo afferma che, poiché tutte le cose viventi sono molto imbevute d'acqua e che vengono giù molti acquazzoni, si chiama ‘Crono’ <sup>[II,319,10]</sup> l'escrezione di queste acque.

[2] v. 137. ‘Crono’ è la divisione degli elementi, fatta la quale da entrambi, essi restarono poi privi di ordine. [...] Altri dicono che è stato chiamato ‘Crono’ perché, primo tra gli dei, progettò una divisione.

## SVF II, 1091

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,319,15]</sup> <sup>[II,319,20]</sup>

## SVF II, 1092

‘Scholia’ in Hesiodi ‘Theogoniam’ v. 211. Dicono che le Moire sono tre. Cloto è quella che fila per ciascun essere in genesi il suo destino. Lachesi è chiamata così dallo ‘assegnare in sorte’, giacché è quella che assegna in sorte ad uno il bene e ad un altro il contrario. <sup>[II,319,25]</sup> Atropo è quella che rende irreversibile ciò ch'è dato in sorte.

## SVF II, 1093

Plutarco ‘De Iside et Osiride’ p. 367c. Ma queste teorie sono simili alle dottrine degli Stoici circa gli dei. Essi dicono infatti che Dioniso <sup>[II,319,30]</sup> è lo pneuma genitale e nutritivo, che Eracle è lo pneuma percus-

sivo e diairetico, che Ammone è lo pneuma ricettivo, che Demetra e Core sono lo pneuma che pervade la terra e i frutti, che Poseidone è lo pneuma che pervade il mare.

SVF II, 1094

Ps. Plutarco 'Amatorius' p. 757b. Quando Crisippo <sup>[II,319,35]</sup> spiega il nome del dio Ares, lo fa muovendo un'accusa calunniosa. Egli, infatti, afferma che Ares significa 'levare di mezzo'; e così offre delle fondamenta a quanti ritengono che l'elemento bellicoso, litigioso, irascibile che è in noi sia stato chiamato 'Ares'.

SVF II, 1095

\*Frammento di Macrobio in latino contenente le seguenti espressioni in greco: ....Apollo .... perché vibra i suoi raggi .... <sup>[II,319,40]</sup> non di poche e vili sostanze del fuoco <sup>[II,320,1]</sup> .... o perché è uno e non è molti.

SVF II, 1096

Giustino 'Apologia' I, 64. Con spirito similmente malvagio essi affermavano che Atena era figlia di Zeus non a seguito di un'unione sessuale. E poiché riconoscevano che dio aveva concepito il cosmo attraverso il logos, <sup>[II,320,5]</sup> affermavano che il suo primo concetto era stato Atena.

SVF II, 1097

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 40. Forse alcune loro affermazioni hanno qualcosa di razionale, come quella di ritenere che la terra sia dio; terra non in quanto sostanza nella quale si tracciano i solchi e che si sterra, ma in quanto potenza che la pervade, facoltà vegetativa apportatrice di frutti <sup>[II,320,10]</sup> ed avente davvero un carattere altamente demonico.

SVF II, 1098

Giovanni Lido 'De mensibus' IV, 44, p. 212 Rother. Crisippo, poi, è del parere che il suo nome non sia Dione ma Didone, perché ella elargisce i piaceri legati alla generazione; che sia stata chiamata Cipride perché procura la gravidanza; e Citerea perché elargisce la gravidanza <sup>[II,320,15]</sup> non soltanto agli uomini ma anche alle belve.

SVF II, 1099

Plutarco 'Quaest. Conviv.' IX, 14, p. 743d. Allora io mi attribuisco qualcosa anche di Tersicore; se, come afferma Crisippo, a lei è toccato in sorte tutto ciò che è delizioso e gratificante nelle conversazioni.

SVF II, 1100

'Scholia' in Aratum v. 1. Egli si sposta poi a considerare <sup>[II,320,20]</sup> quello che per eponimia viene chiamato Dià, ossia il dio naturale, il quale è aria. Infatti essi chiamano l'aria 'Dià' in quanto, secondo gli Stoici, esso è colui che pervade ogni cosa. Taluni affermano però che l'aria è Proteo. Anche Omero vi accenna quando dice:

'Liquida acqua divenne, e albero d'alto fogliame e fuoco'.

Egli è infatti la fonte di tutte le cose.

<sup>[II,320,25]</sup> § 9. Sui demoni

*Frammenti n. 1101-1105*

SVF II, 1101

Aezio 'Plac.' I, 8, 2. Talete, Pitagora, Platone e gli Stoici affermano che i demoni esistono, che sono sostanze psichiche, e che gli eroi sono gli animi separati dai corpi. Essi sono buoni se gli animi sono buoni, cattivi se gli animi sono viziosi.

SVF II, 1102

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 151. Essi affermano che ci sono <sup>[II,320,30]</sup> demoni che hanno consensuale con gli uomini e che hanno riguardo per le faccende umane; e che gli eroi sono gli animi dei virtuosi sopravvissuti dopo la morte.

SVF II, 1103

Plutarco 'De Iside et Osiride' p. 360e. Meglio, dunque, fanno coloro che raccontano le vicende riguardanti Tifone, Osiride e Iside legittimandole come vicende sperimentate non da dei o da uomini, ma da grandi demoni. <sup>[II,320,35]</sup> Seguendo gli antichi teologi, Platone, Pitagora, Senocrate e Crisippo dicono che i demoni sono esseri più gagliardi degli uomini e, quanto a facoltà, molto superiori alla nostra natura. <sup>[II,321,1]</sup> L'elemento divino che essi possiedono non è però incommisto, non è puro e schietto, ma è stato unito dalla sorte alla natura d'un animo e alla sensibilità d'un corpo, essendo capace di accogliere in sé piacere, dolore, e tutte quelle passioni che si ingenerano con queste trasformazioni e che sono capaci di sconvolgere alcuni di più altri di meno.

SVF II, 1104

Plutarco 'De defectu oraculorum' p. 419a. <sup>[II,321,5]</sup> Non fu soltanto Empedocle a lasciar intendere che esistono demoni viziosi, diceva; ma furono anche Platone, Senocrate, Crisippo e inoltre Democrito.

SVF II, 1105

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 71. Non è contingente, in effetti, sottintendere che gli animi si portino verso il basso (nell'Ade), giacché essi sono finemente particellari e non meno ignei che di natura aerea, sicché data la loro leggerezza <sup>[II,321,10]</sup> si portano piuttosto verso i luoghi elevati. Essi poi perdurano di per se stessi e non si disperdono a mo' di fumo una volta licenziati dai corpi, come diceva Epicuro; giacché in precedenza non era il corpo a sorreggerli e mantenerli insieme, ma erano gli animi ad essere causa della permanenza in vita del corpo e, ancor prima, della loro stessa permanenza. Una volta scorporatisi e usciti alla luce del sole, gli animi vanno ad abitare lo spazio sublunare <sup>[II,321,15]</sup> e qui, a causa della limpidezza dell'aria, si prendono molto più tempo di sopravvivenza; usano per proprio nutrimento, come fanno anche i restanti astri, l'esalazione che sale dalla terra; e non hanno in quei luoghi agente alcuno che li dissolva. Se dunque gli animi perdurano, essi diventano demoni.

<sup>[II,322,1]</sup> Fisica VIII.

La Prònoia e la natura artefice

§ 1. Dimostrazione che la Prònoia esiste

*Frammenti n. 1106-1126*

SVF II, 1106

\*Frammento del curatore degli Stoicorum Veterum Fragmenta, Hans von Arnim, in latino <sup>[II,322,5]</sup>

SVF II, 1107

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,322,10]</sup> <sup>[II,322,15]</sup>

SVF II, 1108

Plutarco 'De Iside et Osiride' p. 369a. Le cause basilari dell'universo non vanno poste in corpi inanimati, come fanno Democrito ed Epicuro; né vanno poste un'unica ragione quale demiurgo di una materia priva di qualità e un'unica prònoia, come fanno gli Stoici, che ha il sopravvento su qualunque cosa e la padroneggia.

SVF II, 1109

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,322,20]</sup>

SVF II, 1110

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino <sup>[II,322,25]</sup>

SVF II, 1111

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,322,30] [II,323,1]</sup>

SVF II, 1112

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,323,5] [II,323,10] [II,323,15]</sup>

SVF II, 1113

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,323,20]</sup>

SVF II, 1114

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,323,25] [II,323,30]</sup>

SVF II, 1115

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1040c. Partendo dai concetti che noi abbiamo degli dei ossia che li dividiamo quali esseri benefici e filantropi, <Crisippo> combatte soprattutto contro Epicuro e contro coloro che levano di mezzo la Prònoia. <sup>[II,323,35]</sup> Siccome queste cose sono scritte e dette dagli Stoici ad ogni piè sospinto, non è il caso di citare le loro parole.

SVF II, 1116

Clemente d'Alessandria 'Paedag.' I, 8, p. 136 Pott. Sarebbe del tutto legittimo pensare che ciò che giova sia in qualche modo migliore di ciò che non giova. Ma nulla è migliore del bene, dunque il bene giova. Ora, si ammette <sup>[II,323,40]</sup> che Dio sia buono; dunque Dio giova. Ma il bene in quanto è bene null'altro fa se non ciò che giova; dunque Dio null'altro fa che giovare. E certo non accade che Dio giovi in qualcosa all'uomo e però non lo tuteli; né accade che egli lo tuteli e però non abbia sollecitudine per lui; giacché ciò che giova a ragion veduta è migliore di ciò che giova non a ragion veduta. Ma nulla è migliore di Dio; <sup>[II,323,45]</sup> e il giovare a ragion veduta non è altro che avere sollecitudine per l'uomo. Dunque Dio tutela ed ha sollecitudine per l'uomo. <sup>[II,324,1]</sup> [...] Si dice che Dio è un bene e non che è buono perché è virtuoso, in quanto si dice anche della giustizia che è un bene non perché è virtuosa, giacché è essa stessa una virtù, ma perché essa è buona di per se stessa e da se stessa....

SVF II, 1117

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,324,5]</sup>

SVF II, 1118

[1] Alessandro d'Afrodizia 'Quaestiones' II, 21, p. 68, 19 Bruns. <sup>[II,324,10]</sup> Dire che gli dei compiono le attività loro attinenti in funzione della salvezza dei mortali è affermare qualcosa di completamente estraneo alla natura degli dei. Infatti equivarrebbe a dire che gli uomini liberi e i padroni esistono in grazia dei domestici....

[2] II, 28. <sup>[II,324,15]</sup> A proposito di servi e di padroni è tuttavia il caso di dire che avviene una certa permuta reciproca di ruoli. [...] Dire invece che la salvezza degli dei ha bisogno dell'attività dei mortali sarebbe un'affermazione totalmente assurda. E come altrimenti? Un'assurdità equivalente a questa è quella di dire che il fine e il bene degli dei sta nel tenere a regola e <sup>[II,324,20]</sup> soggetti alla Prònoia i mortali. [...] Ma se la divinità compirà le attività che le attengono in grazia della salvezza dei mortali e non di se stessa, allora si potrebbe reputare che essa esista in grazia dei mortali. E secondo coloro che pongono l'essenza di dio nel provvedere ai mortali, dio proprio questo farebbe. Cos'altro sarà la divinità per chi scrive: <sup>[II,324,25]</sup>

“Cosa resta della neve se le si sottraesse il bianco e il freddo? Cosa resta del fuoco se se ne spegnesse il

calore? Del miele se gli si sottraesse il dolce, dell'animo la capacità di movimento, di dio il provvedere?"  
Se infatti, secondo chi parla e scrive così, <sup>[II,324,30]</sup> per dio l'essere sta nel provvedere....

[3] p. 70, 2. Per coloro che rimettono tutto alla Prònoia ed affermano che soltanto il bene è bello, sarebbe assurdo continuare ponendo che il bene è in nostro potere. Se invece lo dicono, allora la Prònoia divina, nella quale essi affermano che sta l'essenza degli dei, secondo loro non può diventare causa di bene alcuno per gli uomini

[4] Olimpiodoro 'In Plat. Phaed.' p. 72 Finckh. <sup>[II,324,35]</sup> Come possono gli dei essere nostri padroni, se il padrone non tiene in considerazione il bene del servo ma il proprio bene? È in questo che il padrone si differenzia da chi occupa una carica pubblica. Quale bene potrebbe giungere a dio attraverso l'uomo? Oppure nel loro caso ciascuno concorre al bene dell'altro, come un padrone che si preoccupa del servo? Ma, affermano gli Stoici, il padrone opera il bene per se stesso, sicché fanno così anche gli dei, giacché gli dei <sup>[II,324,40]</sup> in prima istanza fanno tutto per se stessi. [...] Gli dei comandano secondo un certo ordinato sistema che ci riguarda, e gli uomini partecipano alla vita degli dei piuttosto da servi e da comandati, <sup>[II,325,1]</sup> in quanto noi siamo interamente loro e nulla vi addizioniamo di propriamente nostro.

SVF II, 1119

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,325,5]</sup>

SVF II, 1120

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,325,10] [II,325,15] [II,325,20] [II,325,25] [II,325,30] [II,325,35]</sup>

SVF II, 1121

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[II,325,40]</sup>

SVF II, 1122

Origene 'Contra Celsum' IV, 79, Vol. I, p. 349, 21 K. <sup>[II,325,45]</sup> Se il cosmo è nato per Provvidenza e se Dio sopravvede al cosmo nella sua interezza, era necessario che i tizzoncini del genere umano cominciassero ad essere rattivati ad opera di un presidio di esseri migliori dell'uomo, sicché all'inizio vi fu una mistione di natura divina e di natura umana, pensando alla quale il poeta ascreo <Esiodo> disse:

<sup>[II,326,1]</sup> 'C'erano allora pasti comuni, adunanze comuni  
tra dei immortali e uomini mortali'

SVF II, 1123

Clemente d'Alessandria 'Paedag.' c. 3, p. 102 Pott. L'uomo, che Dio ha fatto, è una creatura degna d'essere scelta per se stessa; e ciò ch'è degno d'essere scelto per se stesso è familiare per chiunque sia degno d'essere scelto per se stesso. <sup>[II,326,5]</sup> Ciò ch'è scelto per se stesso è anche accolto di buon grado ed è degno d'amore. Ora, se qualcosa è degno d'amore, esso è anche amato da Dio. Ma è stato dimostrato che l'uomo è degno d'amore, dunque l'uomo è amato da Dio.

SVF II, 1124

Filodemo 'De deorum vita beata' col. I (Scott. Fragm. Hercul. p. 140).

<sup>[II,326,10]</sup> Non si deve credere che siano tutti amici  
quelli che per consuetudine si chiamano amici.  
Non è infatti possibile che giungano a conoscersi  
reciprocamente individui in numero infinito,  
<sup>[II,326,15]</sup> e perciò neppure si potrebbe dire che gli dei  
siano amici dei sapienti. [...]  
....agli dei, e ne ammira la natura  
e la disposizione, e prova ad approssimarsi  
<sup>[II,326,20]</sup> ad essa, ed agogna come di toccarli

e di stare con loro. Si dice pure che i sapienti sono amici degli dei e gli dei dei sapienti; ma a noi non sembra il caso di chiamare amicizia siffatte relazioni; sicché è meglio <sup>[II,326,25]</sup> considerare i fatti in sé e non forzare indebitamente le parole. Certo gli dei si gratificano l'un l'altro, ma non si deve dire che essi facciano parte di ciò ch'è loro proprio a chi è loro inferiore. Essi infatti tutti quanti <sup>[II,326,30]</sup> attendono ad approntare per se stessi e in modo autosufficiente il piacere più perfetto.

SVF II, 1125

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1049e. Eppure nel libro 'Sull'amministrare la giustizia' e pure nel secondo libro 'Sugli dei', Crisippo dice: "Non è ragionevole che le divinità diventi complice di atti vergognosi. Al modo in cui <sup>[II,326,35]</sup> la legge non potrebbe mai diventare complice di atti illegali, gli dei non potrebbero mai diventare complici di atti empî; e pertanto è ragionevole che essi non possano essere complici di alcun atto vergognoso". [...] Ma per Zeus, dirà qualcuno, a sua volta egli loda però Euripide quando dice:

'Se gli dei compissero qualcosa di vergognoso, non sono dei'

<sup>[II,326,40]</sup> e

'Hai detto la cosa più facile di tutte: accagionare gli dei'.

SVF II, 1126

Plutarco 'De comm. not.' p. 1075e. <sup>[II,327,1]</sup> E invero, in polemica contro Epicuro, gli Stoici non tralasciano alcun 'ah! ah! oh! oh!' e gridano che egli, levata di mezzo la Prònoia, mette in confusione le prolessi che noi abbiamo degli dei. Infatti, non basta anticipare e pensare dio immortale e beato soltanto, ma bisogna anche concepirlo <sup>[II,327,5]</sup> filantropo, provvido e giovevole.

§ 2. Il cosmo è uno Stato (o una casa) bene amministrato  
*Frammenti n. 1127-1131*

SVF II, 1127

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,327,10]</sup> <sup>[II,327,15]</sup>

SVF II, 1128

Giamblico 'De anima' presso Stobeo 'Eclogae' I, 372, 7 W. Come affermano gli Stoici, una sola è la ragione ed assolutamente lo stesso è il processo di pensiero; pari sono le azioni rette e pari sono le virtù, sia delle parti sia <sup>[II,327,20]</sup> del tutto.

SVF II, 1129

Dione Crisostomo 'Orat.' XXXVI, 37. Se gli uomini non chiamano re chi è a capo del cosmo nella sua interezza, non ammetterebbero che il cosmo sia retto da un re; e negando che esso sia retto da un re, negherebbero di essere cittadini di uno Stato e l'esistenza di una vita politica [regale] dell'universo. Se invece convengono sull'esistenza di una vita politica, non si tratterebbero dall'ammettere l'esistenza di uno Stato <sup>[II,327,25]</sup> o qualcosa di simile all'essere cittadini di uno Stato. Questo è dunque il ragionamento dei filosofi, che dimostra la buona e filantropica comunanza di demoni e di uomini e fa partecipi di legge e di vita politica non degli esseri viventi qualunque, ma quanti partecipano di ragione e di saggezza.

SVF II, 1130

Dione Crisostomo 'Orat.' XXXVI, 29. Ma, dissi io, <sup>[II,327,30]</sup> la parola 'Stato' non va intesa nel senso che gli Stoici dichiarino che il cosmo è senza altre mediazioni uno Stato. Questo, infatti, sarebbe in contrasto col discorso stoico sullo Stato, che i nostri maestri hanno definito, come dicevo, un insieme organizzato di uomini. Allo stesso tempo, non sarebbe forse confacente né persuasivo dire che il cosmo è principalmente un essere vivente e poi essere dell'avviso che è uno Stato, giacché credo che nessuno accetterebbe facilmente di concepire che la stessa entità è uno Stato <sup>[II,327,35]</sup> e insieme un essere vivente. Tuttavia il presente buon ordinamento cosmico - dove il tutto è stato suddiviso e ripartito in molteplici e diverse forme di vegetali, di esseri viventi mortali e immortali, e inoltre d'aria, di terra, d'acqua e di fuoco; il quale è nondimeno per natura uno solo pur in tutte queste fogge e che è diretto da un solo animo e da una sola forza - gli Stoici lo fanno in certo modo somigliare ad uno Stato, a causa della moltitudine delle creature che in esso nascono e decedono, <sup>[II,327,40]</sup> e inoltre del buon ordine e della bella compostezza del suo governo. La dottrina stoica, in poche parole, s'è industriata di armonizzare insieme il genere umano e quello divino, <sup>[II,328,1]</sup> e di abbracciare tutto ciò ch'è razionale in un unico discorso, trovando questo l'unico potente e indissolubile fondamento della società e della giustizia.

SVF II, 1131

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,328,5]</sup> <sup>[II,328,10]</sup>

§ 3. La natura è artefice  
*Frammenti n. 1132-1140*

SVF II, 1132

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 148. <Gli Stoici> a volte dichiarano che 'natura' è ciò che tiene coeso il cosmo, a volte intendono per 'natura' la facoltà vegetativa che fa nascere tutte le creature che sono sulla terra. Questa facoltà vegetativa <sup>[II,328,15]</sup> è una forza capace di muoversi da sé in armonia con le ragioni seminali, di portare a compimento e tenere insieme le creature che in tempi definiti fa nascere e di farle dello stesso genere di quelle dalle quali furono separate. Essi dichiarano anche che essa ha come bersaglio l'utilità e il piacere, come è manifesto dall'attività creativa dell'uomo.

SVF II, 1133

Ps. Galeno 'Defin. medicae' 95, Vol. XIX p. 371 K. La 'natura' è fuoco artefice che incede metodicamente alla generazione <sup>[II,328,20]</sup> ed è capace di muoversi da sé in modo attivo. [...] Altrimenti detta, la 'natura' è pneuma dotato di calore capace di muoversi da sé, che in armonia con le potenze seminali genera, porta a perfezione e serba in vita l'uomo. Si chiama 'natura' anche la mescolanza; è 'natura' anche la forza di coesione; è 'natura' anche il movimento per impulso. Si chiama 'natura' anche la forza <sup>[II,328,25]</sup> che governa l'essere vivente.

SVF II, 1134

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, p. 708 Pott. Gli Stoici definiscono la natura come fuoco artefice che incede metodicamente alla generazione.

SVF II, 1135

Galeno 'De usu partium' XVII, 1 (Vol. IV, p.450 K). Poiché taluni filosofi erano in precedenza giunti ad ipotizzare alla base delle sostanze elementi corporei tali da essere incompatibili <sup>[II,328,30]</sup> con l'esistenza di un'arte propria della natura, essi si videro costretti a combattere contro la sua presenza. Che tali corpi siano incompatibili con un'arte propria della natura lo si può apprendere da questo ragionamento. Ciò che plasmerà con arte alcunché è d'uopo o che entri in contatto con esso dall'esterno oppure che trovi il modo di attraversarlo dall'interno per tutta la sua estensione. Ma essi affermano che nessuno di quegli atomi o di quei corpi indivisibili - che taluni pongono come elementi - entrando in contatto dall'esterno con qualcosa è per natura capace di plasmarlo né di distendersi all'interno per tutta la sua estensione.

Rimane dunque <sup>[II,328,35]</sup> la sola possibilità che gli atomi, intricandosi l'un l'altro come capita, operino l'assemblaggio dei corpi sensibili. Ma se gli atomi s'intricano a caso, raramente la creazione che ne sortisce è proficua, anzi è spesso improficua e stravagante. Questa è pertanto la causa per cui quegli uomini - cioè quanti affermano che i corpi primitivi sono quali dicono coloro che introducono l'esistenza degli atomi - <sup>[II,328,40]</sup> vogliono che la natura non sia dotata di un'arte propria. Ora, poiché è subito evidente già dall'esterno che nessun essere vivente <sup>[II,329,1]</sup> è fornito di pezzi improficui, essi si preoccupano di avere a disposizione qualche argomento con cui replicare....

SVF II, 1136

[1] Galeno 'De usu partium' V, 4 Vol. III, p. 350 K. Noi, infatti, scegliamo con grande sconsideratezza ciò che reputiamo per noi vantaggioso, quando non capiti a volte trattarsi di qualcosa che per sua natura peraltro, più che giovare, danneggia in vista di ciò che ci abbisogna. <sup>[II,329,5]</sup> Invece la natura - poiché in ciascuna delle sue opere non sceglie talora sconsideratamente né con pigrizia grandi mali per un bene minore e determina con esatta misura la quantità di bene e di male in ciascuna opera sua - ottiene sempre un risultato che è molte volte più buono che cattivo. Per di più, se fosse possibile la natura strutturerrebbe tutte queste cose prive di ogni difetto. Ora però, giacché per nessuna arte è fattibile sfuggire alla negatività del materiale <sup>[II,329,10]</sup> o creare un'opera di perfezione adamantina e immune da qualunque pecca, rimane da concluderne che la natura fa bello ed ordinato il cosmo nei limiti del fattibile. È anche vero che materiali diversi rendono fattibili opere diverse. Infatti, noi e gli astri non siamo certamente fatti della stessa sostanza. Pertanto non è d'uopo ricercare la stessa immunità da qualunque pecca e biasimare la natura <sup>[II,329,15]</sup> se da qualche parte vediamo qualcosa di leggermente dannoso fra miriadi di cose ben fatte.

[2] p. 402. La natura non ha trascurato nulla, in nessun modo e in nessun luogo; giacché essa conosce e vede in anticipo le conseguenze che necessariamente seguiranno all'opera di una causa, e s'affretta ad apprestarvi i retti rimedi.

SVF II, 1137

Galeno 'De usu partium' XVII, 1 (Vol. IV, p. 355 K). <sup>[II,329,20]</sup> Tu invece, o generosissimo accusatore delle opere della natura, a nessuna di queste guardi; e vedi soltanto che tra milioni e milioni di uomini la natura una volta ne ha fatto uno con sei dita.

SVF II, 1138

Galeno 'De natur. facult.' I, 12, Vol. II, p. 27 K. In medicina e in filosofia ci sono stati questi due generi di scuola. [...] Un genere di scuola ipotizzò l'esistenza di una sostanza tutta quanta assoggettata a genesi e ad estinzione, <sup>[II,329,25]</sup> unitaria e contemporaneamente capace di cambiamento. L'altra scuola ipotizzò l'esistenza di una sostanza non trasformabile e non soggetta a cambiamenti, spezzata in particelle minutissime separate da spazi interstiziali vuoti. Ora, quanti si rendono conto delle conseguenze di queste due ipotesi, ritengono che per la seconda scuola non esistano né una sostanza né un facoltà che siano proprie della natura e dell'animo; e che tutto si risolva nella qualità dei percorsi congiunti <sup>[II,329,30]</sup> di quei corpuscoli elementari, semplici e impassibili. Per la prima scuola citata, invece, la natura non è posteriore ai corpi, bensì molto anteriore ad essi e più anziana. Secondo i suoi seguaci, questa natura fa sussistere i corpi animali e vegetali giacché è dotata della facoltà <sup>[II,329,35]</sup> di attirare e insieme assimilarsi ciò che le è simile e di allontanare ciò che le è estraneo, mentre genera esseri che plasma con arte e cui provvede poi con altre sue facoltà, ossia in virtù di un affetto provvidente per la prole e di una amichevole comunanza per le realtà omogenee....

SVF II, 1139

[1] Galeno 'De usu partium' XIV, 1 (Vol. IV, p.142 K). <sup>[II,329,40]</sup> La natura per di più s'industriò a rendere la propria opera, se fosse possibile, immortale; ma poiché il materiale non si prestò a questo scopo [...] la natura escogitò un fattibile aiuto per l'immortalità dell'opera sua a guisa di un buon fondatore di città, il quale si preoccupa non soltanto della coabitazione nell'immediato, <sup>[II,329,45]</sup> ma si dà pensiero che la sua città sia sorvegliata e difesa del tutto o almeno per la maggior parte.

[2] p. 151. Dandosi pensiero che nessun genere di esseri viventi fosse fatto sparire, per tutti quelli che per la debolezza del corpo o avrebbero avuto una vita assai breve o sarebbero diventati pasto di esseri viventi più potenti, la natura inventò quale medicina della costante estinzione la capacità di generare moltissima progenie.

[3] p. 152. <sup>[II,330,1]</sup> Per tutti quegli animali ai quali, data la secchezza del corpo, non è data la possibilità di produrre del latte, com'è il caso di tutti i volatili; la natura escogitò un diverso artificio per l'allevamento della progenie, dotandoli di uno stupefacente istinti a tutelare i loro nati, grazie al quale essi prendono le difese dei pulcini <sup>[II,330,5]</sup> [...] e provvedono loro il cibo idoneo.

SVF II, 1140

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 11, p. 179, 24 Bruns. .... applicandosi a costoro, e comunemente a quasi tutti i filosofi, l'opinione che ad opera della natura nulla nasce senza una ragione.

<sup>[II,330,10]</sup> § 4. Il cosmo è opera della Prònoia  
*Frammenti n. 1141-1151*

SVF II, 1141

\*Frammento di Filone in latino e in greco.

Così <sup>[II,330,15]</sup> Dio, senza generare il vuoto, nel vuoto edificò quella grande città che è il cosmo, e col cosmo edificò anche lo spazio. E data la pienezza del corpo cosmico, non ci sarà parte alcuna di territorio che non sia anche spazio.

SVF II, 1142

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,330,20]</sup>

SVF II, 1143

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,330,25]</sup> <sup>[II,330,30]</sup>

SVF II, 1144

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,330,35]</sup>

SVF II, 1145

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,330,40]</sup> <sup>[II,331,1]</sup> <sup>[II,331,5]</sup> <sup>[II,331,10]</sup>

SVF II, 1146

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,331,15]</sup> <sup>[II,331,20]</sup> <sup>[II,331,25]</sup>

SVF II, 1147

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,331,30]</sup>

SVF II, 1148

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,331,35]</sup> <sup>[II,331,40]</sup>

SVF II, 1149

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,331,45]</sup> <sup>[II,332,1]</sup>

SVF II, 1150

\*Frammento di Filone in latino <sup>[II,332,5]</sup> <sup>[II,332,10]</sup>

SVF II, 1151

Galeno 'De usu partium' XVII, 1 (Vol. IV, p. 358 K). Chi non avrebbe subito ponderato che una mente dotata di potere stupefacente ha messo piede su questa terra e si è distesa in tutte le sue parti? Infatti, per ogni dove si vedono nascere esseri viventi tutti dotati di una struttura stupefacente. E tuttavia, delle parti costitutive del cosmo <sup>[II,332,15]</sup> quali sarebbero meno pregevoli di quelle terrestri? Ciononostante è apparente che una mente è giunta qui sulla terra provenendo dai corpi celesti, osservando i quali chiunque arriva immediatamente ad ammirare la bellezza della sostanza del cosmo. In primo luogo e soprattutto quella del sole, poi quella della luna e poi quella degli astri, per i quali è verosimile che quanto più è pura la sostanza del corpo, tanto più la mente che in essa v'ha stanza <sup>[II,332,20]</sup> sia migliore e più esatta di quella che dimora nei corpi terrestri. [...] Quando concettualizzo queste cose, io reputo che una tale mente si distenda non poco anche nell'aria stessa che ci include, giacché questa per sua natura non condivide la luce dei raggi solari se poi non ne condivide anche il potere.

§ 5. Gli animali e le piante sono stati fatti per l'utilità dell'uomo  
<sup>[II,332,25]</sup> *Frammenti n. 1152-1167*

SVF II, 1152

Porfirio 'De abstin.' III, 20. Per Zeus, e così sarebbe plausibile la tesi di Crisippo, secondo la quale gli dei hanno creato noi uomini a beneficio loro e nostro reciproco, e gli animali a beneficio nostro: i cavalli per aiutarci a fare la guerra; i cani per accompagnarci nella caccia; i leopardi, gli orsi e i leoni per allenare la nostra virilità! <sup>[II,332,30]</sup> Il porco, poi, e qui sta la più gustosa delle amenità, non sarebbe stato messo al mondo per altro che per essere sacrificato, e dio nel suo caso avrebbe mischiato l'animo al corpo in funzione di sale, escogitando così per noi un cibo prelibato. Affinché poi avessimo abbondanza di zuppe e di leccornie, dio apprestò per noi ostriche d'ogni sorta, conchiglie, ortiche di mare e svariate specie di volatili, non per altro che per volgere <sup>[II,332,35]</sup> gran parte di se stesso in prelibatezze, superando così di gran lunga le balie e stipando questa nostra sede terrestre di piaceri e di voluttuose fruizioni.

SVF II, 1153

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,333,1]</sup> <sup>[II,333,5]</sup>

SVF II, 1154

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF II, 1155

Origene 'Contra Celsum' IV, 54, Vol. I, p. 326, 31 K. <sup>[II,333,10]</sup> Dichiarandosi di siffatta opinione e proponendosi di dire cose contrarie non soltanto alle nostre ma anche a quelle sostenute dai filosofi di quella non ignobile scuola fondata da Zenone di Cizio, sarebbe d'uopo che <Celso> fornisse la prova che i corpi degli esseri viventi non sono opera di Dio e che l'arte così grande impiegata nei loro riguardi non deriva dalla mente prima e divina. <sup>[II,333,15]</sup> Inoltre, riguardo ai vegetali d'ogni sorta che sono governati da una facoltà vegetativa intrinseca e incapace di rappresentazioni, vegetali che sono stati creati per essere di un'utilità assolutamente non spregevole per gli uomini; e riguardo agli animali che fanno da servitori agli uomini, qualunque sia altrimenti il motivo della loro esistenza; bisognerebbe anche che Celso non avesse soltanto dichiarato ma che ci avesse anche insegnato perché ad infondere qualità tanto grandi e numerose alla materia vegetale <sup>[II,333,20]</sup> non è stata una mente perfetta.

SVF II, 1156

'Ex Origene Selecta in Psalmos' II, p. 532 Delarue. Alcune cose sono di prima istanza, altre sono conseguenze di quelle di prima istanza. Di prima istanza è la creatura dotata di ragione, mentre il bestiame e i vegetali che germogliano dalla terra nascono per sua utilità.

SVF II, 1157

Origene ‘Contra Celsum’ IV, 74, Vol. I, p. 343, 23 K. <sup>[II,333,25]</sup> Celso [...] non ha visto che in questo modo muove un'accusa anche ai filosofi della Stoa, i quali non fanno male a preordinare l'uomo, e in generale la natura razionale, a tutte le creature prive di ragione, e a dire che la Provvidenza ha fatto tutto ciò che ha fatto cardinalmente per gli esseri dotati di ragione. Ed è logico sostenere che gli esseri razionali, poiché sono esseri di prima istanza, siano stati generati dalla Provvidenza come figli, mentre gli esseri privi di ragione <sup>[II,333,30]</sup> e quelli inanimati abbiano il ruolo che nella generazione ha la placenta. E io ritengo che, come nelle città coloro che provvedono a ciò che si compra e si vende e al mercato non si danno altro pensiero che degli uomini, e però della sovrabbondanza di merci fruiscono anche i cani e altri animali privi di ragione; così la Provvidenza si preoccupa <sup>[II,333,35]</sup> principalmente degli esseri razionali e però ne consegue che anche gli esseri privi di ragione traggono vantaggio da ciò che è creato per gli uomini.

SVF II, 1158

Plutarco ‘Quaest. Plat.’ p. 1000f. Crisippo dice che non si chiama padre della placenta chi ha procurato lo sperma, anche se essa è derivata da quello sperma.

SVF II, 1159

Alessandro d'Afrodisia ‘De fato’ cp. 23, p. 193, 16 Bruns. <sup>[II,333,40]</sup> Se nei vegetali la buccia è a motivo del pericarpo e il pericarpo è grazie al seme, e se si irriga per nutrire e si nutre per avere il frutto....

SVF II, 1160

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1044e. <sup>[II,334,1]</sup> <Crisippo> è quello che encomia la Prònoia perché ci procura pesci, uccelli, miele e vino.

SVF II, 1161

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,334,5]</sup> <sup>[II,334,10]</sup>

SVF II, 1162

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,334,15]</sup>

SVF II, 1163

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1044c. Dopo avere scritto <sup>[II,334,20]</sup> nei libri ‘Sulla natura’ che “molti degli animali la natura li ha messi al mondo per via della loro bellezza, giacché la natura è amante del bello e si rallegra della varietà”; <Crisippo> soggiunge, con argomentazione quanto mai inopinata e illogica, che “il pavone è nato a motivo della sua coda, per via della bellezza della sua coda”.

[2] p. 1044d. Nel quinto libro ‘Sulla natura’ <Crisippo> dice: “Le pulci <sup>[II,334,25]</sup> ci fanno assai profittevolmente ridestare; i topi attirano la nostra attenzione sulla necessità di non riporre le nostre cose in modo trascurato; è verosimile che la natura ami il bello giacché si rallegra della varietà”, e poi dice testualmente: “Evidenza palese di questo fatto potrebbe essere soprattutto la coda a ruota del pavone. Qui la natura dà infatti a vedere che l'animale è venuto al mondo a motivo della sua coda a ruota e che non è il contrario, <sup>[II,334,30]</sup> dato che la femmina è venuta dopo la nascita del maschio”.

SVF II, 1164

Galeno ‘De usu partium’ XI, 14, Vol. III, p. 899 K. Che sia deducibile dalla presenza di un sovrappiù di bellezza formale e che ciò sia necessariamente esistente, anche questo va riconosciuto alle realtà naturali. E siccome non se n'è parlato in nessuno dei precedenti discorsi, <sup>[II,334,35]</sup> credo proprio che ora convenga parlarne. Dunque i peli sulle guance non soltanto le riparano, ma contribuiscono anche al loro decoro giacché il maschio appare più solenne soprattutto coll'avanzare dell'età se da ogni parte a lui la barba bellamente disposta contorna il viso. Per questo la natura ha lasciato lisci e nudi di peli i cosiddetti pomelli e il naso, giacché altrimenti tutto il viso avrebbe assunto un aspetto <sup>[II,334,40]</sup> selvatico e belluino, per nulla appropriato ad un animale domestico e politico.

SVF II, 1165

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,335,1]</sup>

SVF II, 1166

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,335,5]</sup>

SVF II, 1167

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,335,10] [II,335,15]</sup>

§ 6. Perché, pur essendovi la Prònoia, esiste il male  
*Frammenti n. 1168-1186*

SVF II, 1168

Plutarco 'De comm. not.' p. 1076c. La stranezza più grande non sta però qui, bensì nel fatto che <gli Stoici> si stizziscano con Menandro quando a teatro fa dire:

<sup>[II,335,20]</sup> 'Massima causa dei mali tra gli uomini  
è l'eccesso di beni'.

Essi sostengono, infatti, che quest'affermazione è contraria ai concetti comuni; e poi sono invece proprio loro a fare del buon dio la causa basilare dei mali. Infatti, non è stata la materia a procurare, traendolo da se stessa, il male; giacché la materia è priva di qualità e tutte le differenziazioni che accoglie essa le ha avute da ciò che la fa muovere e la foggia. <sup>[II,335,25]</sup> E a muoverla e foggiarla è il logos che esiste in lei, in quanto per sua natura essa è incapace di muovere e di foggiare se stessa.

SVF II, 1169

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,335,30] [II,335,35] [II,335,40] [II,336,1] [II,336,5]</sup>

SVF II, 1170

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[II,336,10] [II,336,15] [II,336,20] [II,336,25]</sup>

SVF II, 1171

Filone Alessandrino 'De fortitudine' II, p. 413 Mang. Come il medico, <sup>[II,336,30]</sup> nel caso di malattie ad alto rischio, amputa delle parti del corpo avendo di mira la salute di tutto il resto di esso; e come il pilota di una nave, ove sopravvengano delle tempeste, fa gettare in mare il carico della nave, provvedendo così alla salvezza dei passeggeri - ed a queste azioni non s'accompagna biasimo, né per il medico per la storpiatura, né per il pilota per la perdita del carico; ma al contrario ne segue una lode sia per l'uno che per l'altro, in quanto hanno visto e rettamente perseguito l'utile a scapito del piacevole - allo stesso modo bisogna sempre ammirare <sup>[II,336,35]</sup> la natura del cosmo nella sua interezza, e ci si deve compiacere del fatto che in tutte le opere che in esso si effettuano il male non è mai deliberato e, se è avvenuto qualcosa di spiacevole, indagare se ciò non accada perché il cosmo è tenuto a briglia ed è pilotato al modo di una città retta da buone leggi.

SVF II, 1172

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[II,336,40] [II,337,1] [II,337,5]</sup>

SVF II, 1173

[1] Origene 'Contra Celsum' IV, 75, Vol. I, p. 345, 19 K. Non c'è da meravigliarsi se <Dio> ha apparecchiato dei cibi anche per gli animali più selvatici, giacché pure altri filosofi hanno detto che questi animali sono stati creati per tenere in allenamento la creatura dotata di ragione.

[2] IV, 75, Vol. I, p. 348, 23 K. <sup>[II,337,10]</sup> E così si dice che il genere dei leoni, degli orsi, dei leopardi, dei cinghiali e di siffatti animali ci è stato dato per tenere in allenamento i semi di virilità che esistono in noi.

SVF II, 1174

Origene ‘Contra Celsum’ IV, 64, Vol. I, p. 334, 33 K. <sup>[II,337,15]</sup> Se la natura del cosmo nella sua interezza è una e la stessa, la genesi dei mali non è affatto sempre la stessa. Infatti, pur essendo la natura di questo determinato essere umano una e la stessa, non sono sempre identiche le operazioni del suo egemonico, della sua ragione e le sue azioni; giacché egli ha intrapreso il male talora senza avervi ragionato e talora con una scelta ragionata, e questo male può scorrere in lui <sup>[II,337,20]</sup> o di più o di meno; mentre è possibile che egli talora sia spronato alla virtù e vi faccia progressi più o meno grandi e che talvolta primeggi proprio nella virtù insita in un numero maggiore o minore di conoscenze teoriche. Ancor più è possibile parlare in questo modo per la natura del cosmo nella sua interezza, e dunque dire che se pure essa è una e la stessa per genere, <sup>[II,337,25]</sup> nel cosmo non avvengono sempre le stesse cose né cose omogenee. Come non c’è sempre abbondanza di risorse o sempre penuria di risorse, e non ci sono sempre inondazioni o sempre aridità; così non è sempre stabilita abbondanza o penuria di anime migliori, né scrosci più o meno intensi di anime peggiori. Ed a coloro che vogliono conoscere ogni cosa per quanto è possibile con precisione, è necessario dire che la ragione <sup>[II,337,30]</sup> per cui i mali non rimangono sempre in ugual numero è dovuta all’opera della Provvidenza, la quale o conserva in vita le cose terrestri oppure ne fa pulizia attraverso cataclismi e conflagrazioni. E forse ciò non vale soltanto per le cose terrestri ma anche per le cose che esistono nel cosmo intero, il quale ha bisogno di una pulizia qualora il male in esso diventi molto.

SVF II, 1175

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1040c. <sup>[II,337,35]</sup> Similmente, nel primo libro ‘Sulla giustizia’, dopo avere citato questi versi di Esiodo

‘Ad essi dal cielo il Cronide spinse contro una calamità grande:  
fame e peste; e soccombevano i popoli’

<Crisippo> afferma che gli dei fanno questo affinché, <sup>[II,337,40]</sup> visti castigati i malvagi, servendosi di questi esempi gli uomini che restano in vita mettano meno spesso mano a fare cose del genere.

SVF II, 1176

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1050e. <sup>[II,338,1]</sup> <Crisippo> afferma che dio castiga il vizio e fa molte cose per castigare i malvagi. Ad esempio nel secondo libro ‘Sugli dei’ egli dice: “A volte accadono ai virtuosi molti incomodi, non però a mo’ di castigo come accade per i viziosi ma in accordo con un’economia di più ampio respiro, <sup>[II,338,5]</sup> come accade negli Stati”. Poi in questi libri di nuovo dice: “In primo luogo per mali si devono intendere quelli dei quali si è parlato prima, e inoltre che essi sono assegnati in armonia con la ragione di Zeus, o come castigo o secondo un’economia di più ampio respiro che è in funzione del cosmo nella sua interezza”.

SVF II, 1177

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1049a. <sup>[II,338,10]</sup> <Crisippo> deride però a tal punto coloro che lo incolpano sulla base di queste obiezioni, da scrivere, a proposito di Zeus salvatore, genitore e padre di Giustizia, Eunomia e Pace, nel terzo libro ‘Sugli dei’, le seguenti parole: “Come gli Stati che hanno un eccesso di abitanti ne allontanano una stuolo nelle colonie e muovono guerra ad un altro popolo; così dio dà origine a rovine e distruzioni” <sup>[II,338,15]</sup> Egli porta a testimoni di ciò Euripide e altri scrittori, i quali affermano che la guerra di Troia sarebbe stata suscitata dagli dei per far sgombrare la moltitudine degli uomini in sovrappiù.

[2] p. 1049b. Tieni in considerazione il fatto che <Crisippo> applica sempre a dio epiteti nobili e denotanti amicizia per l’uomo, <sup>[II,338,20]</sup> ma gli attribuisce poi opere selvatiche, barbare, degne dei Galati.

[3] p. 1048c. Zeus è ridicolo se si rallegra di essere designato Ctesio, Epicarpio e Caridote....

SVF II, 1178

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1051b. Inoltre, benché <Crisippo> abbia spesso scritto sul fatto che al cosmo non vi sono da fare incolpazioni né biasimi <sup>[II,338,25]</sup> giacché tutti gli eventi vi sono introdotti e rappresentati secondo la migliore natura possibile, vi sono però luoghi delle sue opere nei quali egli lascia trasparire certe incolpazioni di trascuratezza in faccende né piccole né da poco. Per esempio, nel terzo libro dell'opera 'Sulla sostanza', dopo avere ricordato che cose siffatte coinvolgono anche uomini retti e virtuosi, dice: "Se avvengono delle trascuratezze, ciò capita come capita nelle grandi case allorché della crusca <sup>[II,338,30]</sup> o una certa quantità di grano va smarrita, anche se la casa nel suo complesso è ben amministrata; oppure capita perché a cose del genere sopravvivono dei demoni sciocchi, i quali si lasciano effettivamente andare a trascuratezze degne di incolpazione?". Ora, io lascio perdere la sua disinvoltata faciloneria nell'equiparare le accidentali disavventure di uomini probi e virtuosi, come la condanna a morte di Socrate, <sup>[II,338,35]</sup> Pitagora arso vivo dai Cilonei, l'eliminazione con la tortura di Zenone ad opera del tiranno Demilo e quella di Antifonte ad opera di Dionisio, alla crusca che va smarrita. <sup>[II,339,1]</sup> Ma il fatto che la Prònoia possa istituire dei demoni sciocchi a siffatte soprintendenze, come può non essere un'incolpazione a dio?....

SVF II, 1179

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,339,5]</sup>

SVF II, 1180

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,339,10]</sup>

SVF II, 1181

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1050f. Nel secondo libro <sup>[II,339,15]</sup> 'Sulla natura' <Crisippo> esacerba il carattere contraddittorio <delle precedenti affermazioni> scrivendo quanto segue: "Rispetto alle pur terribili disavventure accidentali, il vizio ha una sua peculiare ragione, giacché anch'esso nasce in un certo senso in armonia con la ragione della natura e, per dir così, non è improficuo in relazione al cosmo nella sua interezza, dal momento che altrimenti non esisterebbero neppure le opere virtuose".

[2] 'De comm. not.' p. 1065b. <sup>[II,339,20]</sup> Il canto di un coro è ben intonato quando nessuno dei suoi membri stona, e la salute del corpo si ha quando nessuno dei suoi pezzi è malato. Invece la virtù non ha genesi senza il vizio. E come il veleno del serpente e il fiele della iena sono necessari in taluni dei rimedi medici, così l'idoneità di Meleto alla depravazione era funzionale alla giustizia di Socrate, e l'idoneità di Cleone all'improntitudine <sup>[II,339,25]</sup> era funzionale alla virtuosità di Pericle. E come avrebbe potuto Zeus trovare il modo di far nascere Eracle e Licurgo, se non avesse fatto nascere per noi anche Sardanapalo e Falaride? [...] In cosa differiscono da questi vaneggiamenti e da queste chiacchiere, quanti affermano che l'impudenza non è senza proficuità per la padronanza di sé <sup>[II,339,30]</sup> e l'ingiustizia per la giustizia?

[3] 'De comm. not.' p. 1065d. Vuoi essere messo al corrente della sua straordinaria finezza e della sua capacità persuasiva? Ecco quel che dice: "Come le commedie contengono delle battute ridicole che di per sé sono sciocche ma conferiscono una certa grazia all'opera nel suo insieme, così il vizio di per se stesso tu lo denigresti, <sup>[II,339,35]</sup> ma esso non è senza proficuità per il cosmo nella sua interezza".

[4] 'De comm. not.' p. 1066d. [*Compagno*] - [...] smanio dalla voglia di sapere in che modo i signori <Stoici> possano dare la precedenza ai mali rispetto ai beni, e al vizio <sup>[II,340,1]</sup> rispetto alla virtù - [*Diadumeno*] - [...] dopo molto blablabla, alla fine quel che dicono è che la saggezza, essendo scienza dei beni e dei mali, sarebbe integralmente abolita se fossero aboliti i mali; e come, essendoci il vero, è impossibile che non ci sia anche il falso, similamente <sup>[II,340,5]</sup> essi credono che, se esistono i beni, conviene che esistano anche i mali -

[5] Marco Aurelio 'Ricordi' VI, 42. Tu bada, pertanto, di non fare la parte di quel verso da poco e ridicolo, nel dramma che Crisippo ricorda.

SVF II, 1182

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1051a. Di nuovo <sup>[II,340,10]</sup> nel primo libro 'Sulla giustizia', parlando degli dei che oppongono resistenza a talune ingiustizie, <Crisippo> dice che non è possibile rimuovere interamente il vizio e che non sta bene che esso sia interamente rimosso.

SVF II, 1183

[1] Filodemo 'De deorum vita beata' col. 7, 28 (Scott. Fragm. Hercul. p. 156). [...] se potesse anche questo, <avrebbe> la facoltà [...] <sup>[II,340,15]</sup> di fare tutti <gli uomini> sapienti e beati <e di far sì che non esistesse> il male. Ma ciò <significa che> debolezza e deficienza sono congiunte all'essere più possente di tutti, e che esse si prestano al sovvertimento dell'intellezione <che noi abbiamo> di dio; come dice Crisippo nei libri 'Sulla mantica', quando afferma che dio non può sapere ogni cosa, perché non ha...

[2] col. 8 (Scott. Fragm. Hercul. p. 157). <sup>[II,340,20]</sup> ... quale peculiare differenza di dio gli attribuiscono l'onnipotenza; ma qualora siano messi alle strette dalle contestazioni, allora si rifugiano nel ripetere che <dio> non può fare tutte le cose che sono congiunte alla sua onnipotenza.

SVF II, 1184

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 369 Pott. Le decisioni e le attività degli apostati, in quanto scelte particolari, <sup>[II,340,25]</sup> nascono da una cattiva disposizione, così come le malattie del corpo; ma sono pilotate dalla Provvidenza universale ad un fine che è salutare, seppure la loro causa è patologica. Massimo carattere della Provvidenza divina è quello di non permettere che il vizio che nasce dall'apostasia deliberata rimanga privo di proficuità e di giovamento, né che esso diventi in ogni senso dannoso. <sup>[II,340,30]</sup>

L'opera della sapienza, della virtù e della potenza divina è infatti non soltanto quella di fare il bene - giacché questa, per così dire, è la natura di Dio come è natura del fuoco il riscaldare e della luce l'illuminare - bensì è soprattutto quella di portare, pur attraverso divisamenti cattivi ad un risultato finale buono e benefico, utilizzabile in modo giovevole <sup>[II,340,35]</sup> anche da coloro che sembrano viziosi.

SVF II, 1185

Origene 'De princip.' III, p. 162 Delarue. Delle opere della Provvidenza che attiene a tutto il cosmo, alcune appaiono con tutta evidenza essere opere provvidenziali, altre invece sono state a tal punto celate che sembra diano spazio a qualche diffidenza circa il Dio che governa tutte le cose con arte e potenza ineffabili. <sup>[II,340,40]</sup> Infatti, la ragione artefice di Dio provvidente non è così chiara nelle vicende terrestri come invece lo è nella sfera del sole, della luna e degli astri. E non è così manifesta nell'ambito delle accidentali disavventure umane <sup>[II,341,1]</sup> come lo è nelle anime e nei corpi degli animali. Il fine e il motivo degli impulsi, delle rappresentazioni, delle nature degli animali e la struttura dei loro corpi sono infatti molto bene a conoscenza di coloro che sono solleciti di trovarli.

SVF II, 1186

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,341,5]</sup> <sup>[II,341,10]</sup>

<sup>[II,342,1]</sup> Fisica IX

La mantica

§ 1. Se ci sono dei e Prònoia, la mantica esiste  
*Frammenti n. 1187-1195*

SVF II, 1187

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,342,5]</sup>

SVF II, 1188

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,342,10]</sup>

SVF II, 1189

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,342,15]</sup>

SVF II, 1190

Aezio 'Plac.' V, 1, 1. Platone e gli Stoici introducono <sup>[II,342,20]</sup> la mantica come arte d'ispirazione divina, cioè divinamente ispirata [dato che la divinità dell'animo si diceva 'entusiasmo'], e l'arte dell'interpretazione dei sogni. Inoltre gli Stoici ammettono quasi tutte le forme di mantica.

SVF II, 1191

Diogene Laerzio 'Vitae philos.' VII, 149. <Gli Stoici dicono che> se c'è la Prònoia ogni forma di mantica è fondata; e dichiarano, sulla base di certi esiti, <sup>[II,342,25]</sup> che essa è un'arte, come affermano Zenone e Crisippo nel secondo libro 'Sulla mantica'.

SVF II, 1192

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,343,1] [II,343,5] [II,343,10] [II,343,15]</sup>

SVF II, 1193

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,343,20]</sup>

SVF II, 1194

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,343,25]</sup>

SVF II, 1195

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[II,343,30]</sup>

## § 2. Sui sogni

### *Frammenti n. 1196-1206*

SVF II, 1196

\*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[II,343,35]</sup>

SVF II, 1197

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,344,1]</sup>

SVF II, 1198

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[II,344,5] [II,344,10]</sup>

SVF II, 1199

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,344,15]</sup>

SVF II, 1200

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,344,20]</sup>

SVF II, 1201

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,344,25]</sup>

SVF II, 1202

Fozio 'Lexicon' s.v. 'neottòs'. [...] <sup>[II,344,30]</sup> Che essi chiamassero il giallo dell'uovo 'tuorlo' è testimoniato da Crisippo nella sua opera 'Sugli oracoli'. "Un tizio, raccontano, vide in sogno che un uovo penzolava

dal suo letto, e lo riferì all'interprete dei sogni. Questo gli disse: 'Se scavi, troverai un tesoro nascosto sotto il letto'. Quello in effetti vi trovò un orciolo contenete dell'argento e dell'oro, <sup>[II,344,35]</sup> e portò un po' d'argento all'indovino. E l'indovino gli disse: 'E del tuorlo non mi dai nulla?' ”

SVF II, 1203

Apostolius XII, 7. “E del tuorlo non mi dai nulla?”. <Dall'opera di Crisippo ‘Sugli oracoli’>

SVF II, 1204

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,344,40]</sup> <sup>[II,345,1]</sup> <sup>[II,345,5]</sup> <sup>[II,345,10]</sup>

SVF II, 1205

Suida s.v. ‘*Timorùntos*’ [...] Crisippo racconta che un tale sbarcò a Megara con addosso un cinto riempito d'oro. L'albergatore che l'aveva accolto, avendo messo gli occhi sull'oro, nel mezzo della notte lo uccise e stava per portarlo via su un carro carico di letame, dopo avere nascosto l'assassinato sotto di questo. Ma l'animo del morto <sup>[II,345,15]</sup> si presenta allora ad uno di Megara e gli racconta cosa ha subito, da parte di chi, come stia per essere portato via e attraverso quali porte. Costui non ascoltò pigramente ciò che gli veniva detto, e alzatosi ch'era ancor buio e messosene in cerca, raggiunse il veicolo e rintracciò il cadavere. Così l'uomo fu sepolto e l'altro <sup>[II,345,20]</sup> ebbe il dovuto castigo.

SVF II, 1206

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,345,25]</sup> <sup>[II,345,30]</sup> <sup>[II,345,35]</sup> <sup>[II,346,1]</sup>

### § 3. Sulla mantica come arte avente delle regole *Frammenti n. 1207-1216*

SVF II, 1207

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,346,5]</sup>

SVF II, 1208

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,346,10]</sup> <sup>[II,346,15]</sup> <sup>[II,346,20]</sup>

SVF II, 1209

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,346,25]</sup> <sup>[II,346,30]</sup> <sup>[II,346,35]</sup>

SVF II, 1210

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,346,40]</sup> <sup>[II,347,1]</sup>

SVF II, 1211

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,347,5]</sup> <sup>[II,347,10]</sup> <sup>[II,347,15]</sup> <sup>[II,347,20]</sup> <sup>[II,347,25]</sup>

SVF II, 1212

[1] Origene ‘Contra Celsum’ IV, 88, Vol. I, p. 360, 13 K. In primo luogo si è ricercato se sia possibile un'arte basata sugli uccelli augurali e, in generale, una mantica basata sugli animali; oppure se essa non sia possibile. In secondo luogo, tra coloro che hanno accettato <sup>[II,347,30]</sup> la possibilità di una mantica basata sugli uccelli, non vi è stato accordo sulla causa di questo tipo di divinazione; poiché alcuni affermano che i movimenti agli animali - per voli diversi e per versi differenti nel caso degli uccelli, per questo o quest'altro movimento nel caso di altri animali - vengono loro da certi demoni o divinità preposte alla mantica. Altri invece affermano che le anime di questi animali sono più divine ed idonee a ciò: <sup>[II,347,35]</sup> il che è però assolutamente non plausibile.

[2] IV, 90, Vol. I, p. 362, 22 K. Dunque bisogna dire che se pure ci fosse in quegli animali una natura divina capace di conoscere in anticipo il futuro e a tal punto ricca da manifestare, per giunta,

all'uomo che lo volesse gli eventi futuri, è manifesto che molto prima di ciò essi conoscerebbero gli eventi che riguardano loro stessi.... <sup>[II,347,40]</sup>

SVF II, 1213

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,347,45]</sup> <sup>[II,348,1]</sup>

SVF II, 1214

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[II,348,5]</sup> <sup>[II,348,10]</sup>

SVF II, 1215

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[II,348,15]</sup>

SVF II, 1216

\*Frammento di Lattanzio in latino

## LIBRO III

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> <sup>[III,3,1]</sup> dividono la parte Etica della filosofia in diversi ambiti: quello dell'impulso, quello dei beni e dei mali, delle passioni, della virtù, del sommo bene, del primo valore, delle azioni, delle esortazioni e dissuasioni doverose. <sup>[III,3,5]</sup> Così la suddividono i seguaci di Crisippo, di Archedemo, di Zenone di Tarso, di Apollodoro, di Diogene, di Antipatro e di Posidonio. Zenone di Cizio e Cleante, in quanto filosofi più antichi, discernettero circa queste faccende in modo più semplice. Costoro però divisero dal resto <sup>[III,3,10]</sup> sia la Logica che la Fisica.

*Della vita di Diogene Laerzio nulla è noto, ed egli ci appare come un autore fuori dalla spazio e fuori dal tempo. Sennonché è possibile dedurre con certezza dai suoi scritti che visse nella prima metà del III secolo dopo Cristo, probabilmente tra il 200 e il 250. Diogene Laerzio è contemporaneo di Plotino e siamo in era cristiana, ma né di cristianesimo né di neoplatonismo v'è traccia nella sua opera. Non appartenne a nessuna scuola filosofica e non si può dire che sia stato uno storico della filosofia. L'importanza da lui acquistata è del tutto sproporzionata ai suoi meriti ed è legata al fatto che la sfortunata perdita di moltissime fonti primarie e delle prime copie di tali fonti lo ha accidentalmente lasciato come principale, quando non unica, risorsa disponibile per la conoscenza dell'antica filosofia greca.*

Ethica I.

Sul sommo bene

§ 1. Il sommo bene secondo gli Stoici

*Frammenti n. 2-19*

SVF III, 2

Stobeo 'Eclogae' II, p. 46 W. <sup>[III,3,15]</sup> Gli Stoici dicono a mo' di definizione: "Il sommo bene è ciò a motivo del quale tutte le azioni sono doverosamente effettuate, ed esso invece si effettua a motivo di null'altro". Ed anche in quel modo: "Ciò in grazia di cui tutto il resto; esso, invece, a motivo di null'altro". E di nuovo: "Ciò a cui tutte le azioni effettuate nella vita fanno doverosamente riferimento, mentre <sup>[III,3,20]</sup> esso non fa riferimento ad altro".

## SVF III, 3

Stobeo 'Eclogae' II, 76, 16 W. I seguaci di questa scuola filosofica parlano del 'sommo bene' in tre modi. Infatti il sommo bene, per consuetudine filologica, si dice bene finale; come quando essi dicono che 'sommo bene' è l'ammissibilità con la ragione. Ma chiamano anche 'sommo bene' lo 'scopo'; per esempio, quando, in riferimento al predicato che gli è accanto, parlano di vita ammissibile con la ragione.<sup>[III,3,25]</sup> In un terzo significato, poi, chiamano 'sommo bene' l'estremo dei desiderabili, cui tutto il resto fa riferimento.

## SVF III, 4

[1] Diogene Laerzio VII, 87. A sua volta, come afferma Crisippo nel primo libro 'Sui sommi beni', il vivere secondo virtù è pari al vivere secondo perizia di ciò che avviene per natura, giacché le nostre<sup>[III,3,30]</sup> nature sono parti della natura del cosmo. Perciò 'sommo bene' diventa il vivere in modo conseguente alla natura delle cose,<sup>[III,4,1]</sup> cioè in accordo con la nostra propria natura e quella dell'intero cosmo; nulla attivando di ciò che la legge comune suole vietare: legge la quale è retta ragione che tutto pervade e che è identica a Zeus, guida e capo del governo delle cose. Proprio in questo consiste<sup>[III,4,5]</sup> la virtù e la serenità di vita dell'uomo felice, qualora egli tutto effettui in armonia col demone interiore che è in ciascuno di noi e con il piano di chi governa il cosmo.

[2] VII, 89. Per natura delle cose alla quale bisogna vivere in modo conseguente, Crisippo intende sia quella comune alle cose tutte, sia quella peculiarmente umana.

[SVF III, 4] *Vale la pena notare come Crisippo dia qui del 'sommo bene' ossia del 'fine' della vita umana una definizione destinata ad essere esauriente e definitiva, in quanto ingloba, precisa e allo stesso tempo supera quelle date da Zenone e da Cleante. Se infatti, nel caso della definizione di Zenone, permanevano delle ambiguità circa il modo di intendere il termine 'ragione'; e, nel caso della definizione di Cleante, le ambiguità riguardavano il modo di intendere il termine 'natura', nulla del genere rimane sul terreno nel caso della formulazione di Crisippo.*

*Si impieghi la terminologia di Epitteto e si vedrà facilmente che la formulazione classica di Zenone: 'Il sommo bene è vivere in modo ammissibile con la ragione' decreta correttamente il sommo bene come entità 'proairetica' ma trascura del tutto la sua relazione con la natura, come se ciò ch'è 'aproairetico' non esistesse affatto.*

*La formulazione di Cleante: 'Il sommo bene è vivere in modo ammissibile con la ragione e la natura' conferma la 'proaireticità' del sommo bene e stabilisce il contatto con ciò ch'è 'aproairetico' ma lascia del tutto imprecisata la relazione e la natura della relazione tra 'ragione' e 'natura', tra 'proairetico' e 'aproairetico'.*

*Nella formulazione di Crisippo, invece, ogni equivoco risulta sciolto, giacché il sommo bene è correttamente mantenuto 'proairetico' ed in una precisa e definita relazione con quella entità assoluta, inviolabile, invariante che è la 'natura delle cose', la quale riveste nello Stoicismo lo stesso ruolo che la velocità della luce riveste nella Fisica contemporanea.*

## SVF III, 5

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino<sup>[III,4,10]</sup>

## SVF III, 6

Clemente d'Alessandria 'Stromata' V, 14, p. 703 Pott. A partire di qui gli Stoici hanno chiamato<sup>[III,4,15]</sup> 'fine' della filosofia il vivere in modo conseguente alla natura.

## SVF III, 7

Filone Alessandrino 'De plantat. Noe' 49, II, p. 143, 20 Wendl. Avere la potenza di vivere in modo conseguente alla natura è quello che i primi tra i filosofi hanno chiamato piena realizzazione della felicità.

## SVF III, 8

Filone Alessandrino 'De migrat. Abrah.' 128, II, p. 293, 4 Wendl. E questo è il 'fine' cantato da coloro che hanno praticato la migliore filosofia: vivere in modo conseguente<sup>[III,4,20]</sup> alla natura.

## SVF III, 9

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 482 Pott. A partire di qui, anche gli Stoici nutrirono il giudizio che il 'sommo bene' è 'vivere in modo conseguente alla natura'; e però cambiarono il nome 'Dio' in quello di 'natura' in modo non confacente, dacché la natura pertiene anche ai vegetali [...] e ai minerali.

[SVF III, 6] [SVF III, 9] *Tito Flavio Clemente d'Alessandria (150-215 d.C.) potrebbe essere nato ad Atene da parenti dei quali, però, nulla è noto, così come nulla di preciso si sa della sua educazione. Si desume però con certezza dalle sue opere che egli ha un'approfondita conoscenza della filosofia greca e dei culti misterici, che peregrinò in molti paesi e che ascoltò l'insegnamento di molti maestri. L'ultimo di questi maestri fu il cristiano Panteno, capo della Scuola Catechetica Cristiana di Alessandria d'Egitto. Qui, intorno al 180 d.C., Clemente si fermò e soggiornò per più di vent'anni, abbracciando la religione cristiana e succedendo a Panteno come Capo della Scuola. Nel 202 d.C., all'inizio della persecuzione anticristiana di Settimio Severo, Clemente dovette abbandonare Alessandria e non vi fece mai più ritorno. Fuggì probabilmente a Gerusalemme e, intorno al 211 d.C., di qui ad Antiochia, morendo qualche anno dopo.*

*Clemente è dunque un cristiano di formazione greca, ogni pagina dei cui scritti contiene un richiamo al Vecchio o al Nuovo Testamento, ma che è capace di illustrare il suo punto di vista con un brano tratto da Platone, una citazione di Omero o di Euripide, un Frammento di Eraclito o di Democrito e di numerosi altri poeti, commediografi, storici e filosofi greci, tra i quali gli Stoici. Questo fa di lui una personalità che abbraccia con decisione la Rivelazione cristiana ma che continua a credere che la Cultura greca non vada rifiutata in blocco, in quanto ritiene che la Filosofia greca al suo meglio, che è per lui incarnato da Platone, rappresenti per i Greci quello che i Profeti rappresentano per gli Ebrei, ossia una preparazione alla venuta di Cristo. Anticipo, a testimonianza dell'eredità greca che porta con sé, che Clemente d'Alessandria è uno dei soli due autori - l'altro è Origene -, che nel Frammento 236 di questo III libro impiegherà esplicitamente per una volta il sostantivo 'proairesi', in un'accezione che non è troppo lontana da quella di Epiteteto. Alla ricerca di un canone universalmente valido che soltanto la filosofia Stoica incorpora e che egli non ha saputo riconoscere, Clemente sceglie dunque il modello culturale cristiano. Non vi è, a questo punto, alcuna difficoltà a lasciare a Clemente quello che egli reclama per sé e che lo placa: per esempio, un Dio creatore e un'Anima immortale.*

*In questi due frammenti, la sua definizione del sommo bene sembra ripetere letteralmente una parte di quella di Crisippo. Ma tutta la vita e gli scritti di Clemente testimoniano trattarsi di un'interpretazione di Crisippo basata sul giudizio dell'inesistenza o, il che è lo stesso, sull'incomprensione, della differenza tra 'Natura' e 'Natura delle cose'. Il che qualifica tecnicamente la definizione di Clemente come il tipico caso di definizione 'degenerata'. Infatti la Natura è onnicomprensiva ed è l'insieme, nel caso in questione, di tutti i modelli culturali possibili. La Natura delle cose, invece, non è un modello culturale poiché è Natura in quanto discriminazione, diairesi di ciò ch'è proairetico e di ciò ch'è aproairetico, e dunque è invariante, indipendente dai modelli culturali, lingua universale e specifica di tutti gli uomini dotati di ragione. E che Clemente non pensi alla 'Natura delle cose' ma alla semplice 'Natura' è confermato esplicitamente dal suo richiamo ai vegetali ed ai minerali.*

#### SVF III, 10

Filone Alessandrino 'De Moyse' III, II, Mang. p. 158. <sup>[III,4,25]</sup> ...prendendo di mira il culmine della felicità e il 'sommo bene' verso il quale è necessario muovere celermente e riferire tutte le azioni, avendo a bersaglio, come nel tiro con l'arco, lo scopo della vita.

[SVF III, 7][ SVF III, 8][ SVF III, 10] *Filone Alessandrino (20 a.C.-50 d.C. circa) nacque, visse e, quasi certamente, morì ad Alessandria d'Egitto. Era discendente di un'importante famiglia di status sacerdotale, ma già profondamente ellenizzata, della popolosa colonia Ebraica di quella città. La sua lingua madre era il greco, ed egli ricevette un'educazione adeguata al suo livello sociale sia in cultura greca che in cultura e tradizioni ebraiche. L'unico evento pubblico conosciuto della sua vita è un viaggio a Roma che egli effettuò nel 39-40 d.C., come partecipante ad una ambasceria degli Ebrei di Alessandria che intendevano presentare all'imperatore Caligola una supplica per essere esentati dall'obbligo di introdurre statue dell'imperatore nelle loro sinagoghe. Pur essendo contemporaneo di Gesù Cristo, degli Apostoli e di Paolo di Tarso, nulla fa credere che egli conoscesse la loro esistenza e, tanto meno, le loro opere.*

*In filosofia, Filone è un eclettico che conosce ed utilizza dottrine provenienti da quasi tutte le scuole. Epicureismo escluso, nei suoi scritti si sommano infatti elementi pitagorici, aristotelici, scettici, platonici, stoici. Con tutto ciò, la fede di Filone nel Dio dei suoi padri è e rimane intatta, poiché tutto il suo ellenismo è funzionale esclusivamente all'interpretazione allegorica delle Sacre Scritture della Tradizione ebraica ed alla rivendicazione della 'Filosofia di Mosè' come qualcosa di infinitamente ed essenzialmente superiore alla filosofia greca.*

*L'influenza di Filone su Clemente d'Alessandria e su Origene è ovvia, ed il frammento SVF III, 8 testimonia che la formulazione 'degenerata' di Clemente del sommo bene potrebbe essere, almeno formalmente, fatta risalire a Filone.*

#### SVF III, 11

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,4,30] [III,4,35] [III,4,40] [III,5,1]</sup>

## SVF III, 12

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 6, p. 450 M. Non accontentandosi di questo, Posidonio attacca i seguaci <sup>[III,5,5]</sup> di Crisippo in maniera ancor più evidente e veemente per non avere rettammente spiegato il 'sommo bene'. Il suo discorso è questo: "... una volta messo da parte ciò, alcuni riducono il 'vivere in modo ammissibile con la ragione' al fare tutto il fattibile per conseguire le cose primarie secondo natura, e lo assimilano all'esporsi come scopo il piacere della carne o l'assenza di fastidi o qualcos'altro del genere. In questa enunciazione è palese una contraddizione, e nulla che abbia relazione col bello <sup>[III,5,10]</sup> e col felicitante. Le cose primarie secondo natura, infatti, sono di necessità concomitanti al 'sommo bene', ma non sono il 'sommo bene'. Una volta che si abbia invece un retto discernimento del sommo bene, allora è possibile utilizzarlo per fare a fette le aporie che i sofisti avanzano. Non certo con definizioni del tipo 'vivere secondo perizia delle cose che avvengono per natura intesa nel suo complesso', che equivale a dire 'vivere in modo ammissibile con la ragione', dal momento che questa formulazione ha invece <sup>[III,5,15]</sup> per intento, in misura non piccola, l'ottenimento di cose indifferenti.

[2] Stobeo 'Eclogae' II, 76, 3 W. Infatti Cleante, dopo avere accettato per primo la definizione scelta da Zenone, le aggiunse 'alla natura' e così la restituì: " 'Sommo bene' è il vivere in modo ammissibile con la ragione e la natura". Al che Crisippo, deciso a renderla più chiara, tirò fuori questa formulazione: "Vivere <sup>[III,5,20]</sup> secondo perizia di ciò che avviene per natura delle cose".

[SVF III, 12] *Clandio Galeno (130-210 circa d.C.) era nato a Pergamo, principale centro della civiltà ellenistica in Oriente e capitale della provincia romana d'Asia. La città si trova oggi in Turchia, non lontano dall'isola di Lesbo. Suo padre era un noto e stimato architetto del luogo, una persona colta e di condizione economica agiata, il quale si preoccupò di dare al figlio un'educazione accurata e compiuta. Galeno venne dunque istruito dai migliori insegnanti delle differenti scuole filosofiche: platonica, peripatetica, stoica ed epicurea; e si dedicò poi in particolare alla medicina. Intorno al 148 d.C., dopo la morte del padre, iniziò una serie di viaggi di studio che lo portarono nella vicina Smirne, poi a Corinto e quindi ad Alessandria d'Egitto. Tornato a Pergamo intorno al 160 d.C., vi ottenne il suo primo impiego professionale in qualità di chirurgo dei gladiatori. Quattro anni dopo, la sua ambizione lo portò a Roma, dove acquisì presto una brillante reputazione ed entrò addirittura nella ristretta cerchia dei medici imperiali. Ciò gli suscitò contro l'odio dei circoli medici della capitale e, nel 168 d.C., egli fu costretto a fuggire precipitosamente e di nascosto da Roma per ritornare a Pergamo. Tuttavia un anno dopo gli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero lo richiamarono in Italia, ed egli li raggiunse ad Aquileia, dove infieriva la peste che poi condusse a morte Lucio Vero. Rimase a Roma fino alla morte, che dovette avvenire nei primi anni del III secolo d. C., praticando in qualità di medico personale di Marco Aurelio e del figlio Commodo, insegnando e scrivendo numerosi e celebri trattati. La sua sistemazione teorica dell'arte medica fu universalmente reputata di tale importanza e validità da mantenersi sostanzialmente immutata fino al XVI secolo dell'era moderna.*

*Galeno, pur riconoscendo a Crisippo molti meriti, suole criticare con insistenza e con asprezza quello che a lui appare il suo eccessivo intellettualismo, in particolare nel trattare delle passioni umane. Spesso, poi, lo fa indirettamente, e quando gli fa comodo fa sue, come in questo caso, le posizioni di Posidonio (135-51 a.C.). In questo frammento Posidonio mette a nudo la debolezza della definizione classica del sommo bene data da Zenone. Ho appena fatto notare come questa lasciasse delle ambiguità circa il modo di intendere la 'ragione' e lasciasse imprecisata la relazione della ragione con la natura e tutto ciò ch'è aproairetico. Infatti, la formula 'in modo ammissibile con la ragione' può essere facilmente e banalmente interpretata come equivalente a 'coerente'. Ma allora anche un ladro o un assassino attingono il sommo bene, in quanto operano in un modo che è indubbiamente ammissibile con la ragione e che è coerente, poiché discende da un modello culturale nel quale la ragione è intesa come capace di giustificare il furto e l'assassinio. Ed è noto a chiunque che, senza arrivare al furto e all'assassinio, la ragione è di per sé facilmente piegabile alla giustificazione di qualche passione, come l'ebbrezza amorosa; o, ancora più facilmente, al perseguimento senza riserve di cose come la salute o la ricchezza di denaro. Nell'ultima parte del frammento Posidonio accenna poi, per respingerla, ad una definizione 'degenerata' del sommo bene che sembra avere le gambe di Crisippo e il torso di Cleante e nella quale è del tutto oscurata la differenza, invece così essenziale, tra 'natura' e 'natura delle cose'.*

## SVF III, 13

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,5,25]</sup> <sup>[III,5,30]</sup> <sup>[III,5,35]</sup>

## SVF III, 14

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,5,40]</sup> <sup>[III,6,1]</sup>

## SVF III, 15

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,6,5]</sup>

## SVF III, 16

Stobeeo 'Eclogae' II, 77, 16 W. Dicono che il 'sommo bene' sia l'essere felici e che questo è ciò per cui tutto si effettua, mentre l'essere felici è effettuato in vista di null'altro. Esso consiste nel vivere secondo virtù, nel vivere in modo ammissibile con la ragione ed anche, il che è lo stesso, nel vivere secondo la natura delle cose. <sup>[III,6,10]</sup> Zenone definì la felicità in questo modo: felicità è il sereno fluire dell'esistenza. Anche Cleante usa questa definizione nelle sue compilazioni. La usa anche Crisippo, e lo fanno tutti i loro successori, dicendo che la felicità è non altro che una vita felice, seppure affermino che la felicità è esposta come 'scopo', <sup>[III,6,15]</sup> mentre centrare la felicità è il 'fine', il che appunto è lo stesso che essere felici. E' dunque da ciò manifesto che 'vivere secondo la natura delle cose', 'vivere da bello', 'vivere bene' e, ancora, 'ciò ch'è dabbene', e poi, 'la virtù e quanto partecipa della virtù', sono termini equivalenti. Insomma, tutto quanto è buono è anche bello, e similmente tutto quanto è brutto è anche male. Pertanto il sommo bene stoico si può parificare ad una vita secondo virtù.

[SVF III, 16] *Originario di Stobi, capitale della regione Macedone della Peonia, Giovanni Stobeeo visse probabilmente tra il 450 e il 500 d.C. Egli raccolse le sue estesissime letture in una serie di estratti destinati all'educazione del figlio Settimio. Gli estratti provengono dalle opere di più di cinquecento scrittori greci, ed il valore di una simile compilazione consiste soprattutto nell'essere una collezione di frammenti che non si trovano in altre opere e di brani di scrittori altrimenti del tutto sconosciuti. Stobeeo è un semplice e coscienzioso compilatore. Se si esclude la considerazione dei criteri sui quali basa le sue scelte, egli non ha alcuna pretesa filosofica. Per cogliere la differenza, citata in questo frammento e che ritornerà nel frammento [SVF III, 280], tra 'scopo' e 'fine', è utile ricorrere al paragone dell'arciere. 'Scopo' è il bersaglio fisico al quale l'arciere mira. 'Fine' dell'arciere è quello di centrare il bersaglio. Lo 'scopo' può essere qualcosa di 'aproairetico' come il bersaglio dell'arciere; oppure qualcosa di 'proairetico' come la felicità. Dal punto di vista stoico il 'fine' invece è sempre 'proairetico', in quanto è un giudizio della proairesi: 'centrare il bersaglio è bene' nel caso dell'arciere; 'essere felice è bene' nel caso dell'uomo virtuoso.*

## SVF III, 17

[1] Michele di Efeso 'In Aristot. Eth. Nicom.' p. 598, 20 Heylb. <sup>[III,6,20]</sup> Che sia possibile far partecipare della felicità anche gli animali privi di ragione, stando alle concezioni circa la felicità degli altri filosofi, Epicurei e successivamente pure Stoici, [...] lo si potrebbe riscontrare dalla seguente argomentazione. [...] Se, secondo gli Stoici, il vivere bene è passarsela secondo natura; e se <sup>[III,6,25]</sup> il vivere bene, sia per gli Stoici che per Epicuro, è essere felici, allora il passarsela secondo natura è essere felici. Ma invero è proprio degli animali privi di ragione il passarsela secondo natura dal momento della generazione a quello della morte: dunque agli animali privi di ragione è dato essere felici.

[2] p. 599, 6 Heylb. Per contro, se per gli Stoici essere felici è l'estremo <sup>[III,6,30]</sup> dei desideri naturali, venuta al quale la natura ha il suo 'ciò per cui' e il suo 'sommo bene', centrato il quale essa non brama nulla di più eccetto il rattenere per sé questo bene familiare e non perderlo, allora questo esiste anche nel caso degli esseri privi di ragione e pertanto anche gli animali privi di ragione partecipano della felicità.

[SVF III, 17] *L'argomentazione è tanto semplice quanto profonda ed inoppugnabile. Qualcuno ha mai visto una tigre, un melo, una scabbia di granito comportarsi 'contro natura'? Evidentemente no. Dunque è proprio di tutti gli esseri privi di ragione il vivere secondo natura e quindi essere felici. Questa è la vera e definitiva pietra tombale che ricopre le ossa e le chiacchiere di tutti coloro, filosofi compresi, che non capiscono la differenza tra 'natura' e 'natura delle cose', e non riconoscono la specificità della natura umana nella nostra proairesi operante la diairesi tra ciò ch'è aproairetico e ciò ch'è proairetico.*

## SVF III, 18

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,6,35]</sup> <sup>[III,6,40]</sup>

## SVF III, 19

Alessandro d'Afrodizia 'Quaestiones' II, 16, p. 61, 1 Bruns. Se si dicesse che 'fine' delle arti stocastiche è quello di fare tutto quanto è in loro potere per centrare lo scopo proposto, come mai esse non centrano il fine loro proprio <sup>[III,7,1]</sup> in modo simile alle arti non-stocastiche? È proprio per il fatto di non centrare il fine in modo simile che le arti stocastiche paiono differire da quelle non-stocastiche. <sup>[III,7,5]</sup> Secondo alcuni, per i quali il loro fine è quello di centrare lo scopo proposto, allora esse differirebbero per il modo di centrarlo. Secondo altri invece, per i quali esse hanno il fine detto in precedenza, pur se centrassero similmente il fine, esse differirebbero però per non avere lo stesso fine. Ora, nelle arti non-

stocastiche è necessario che il risultato s'accompagni all'applicazione delle regole dell'arte e che il fallimento dello scopo proposto consegua ad uno sbaglio di procedura, in quanto non avvenuta a regola d'arte. Il loro fine, infatti, è quello di centrare lo scopo proposto e, nel loro caso, <sup>[III,7,10]</sup> il fare tutto quanto è in loro potere per centrare lo scopo proposto è la stessa cosa che centrarlo giacché, ciò facendo, realizzano quanto è in loro potere. Nelle arti stocastiche, invece, il risultato non s'accompagna affatto all'applicazione delle regole dell'arte, perché per centrarlo c'è bisogno di molte cose che non dipendono solo da quell'arte. Per di più, le regole stesse dell'arte sono non ben definite né <sup>[III,7,15]</sup> sono produttive dei medesimi risultati, per il fatto di non applicarsi dappertutto a casi omogenei, dato che tutte o alcune cose possono avere conseguenze diverse dalle aspettative. Le arti stocastiche, pertanto, non hanno come fine quello di centrare lo scopo proposto ma quello di ottemperare alle regole dell'arte.

[SVF III, 19] È ragionevole supporre, ma non è sicuro, che Alessandro fosse nato ad Afrodizia, città della Caria nota, un tempo, per un celebre tempio di Afrodite e non lontana da Ierapoli, dove vide la luce Epitteto. Figlio di un certo Ermia, l'unica notizia certa che di lui si possiede proviene da una dedica agli imperatori Settimio Severo e Caracalla della sua opera 'Sul fato'. Tale dedica permette di datare la composizione dell'opera negli anni tra il 198 e il 209 d.C. Massimo commentatore di Aristotele, è anche certo che Alessandro d'Afrodizia fosse a quel tempo capo della scuola Aristotelica, probabilmente in una delle cattedre di filosofia istituite ad Atene da Marco Aurelio nel 176 d.C.

Il frammento tratta della differenza tra arti stocastiche e arti non-stocastiche. La differenza tra i due tipi di arte, che in bocca ad Alessandro d'Afrodizia sembra uno scioglilingua, è in realtà assai semplice.

Arte stocastica (ossia aleatoria) è qualunque arte che abbia per 'scopo' o bersaglio qualcosa di 'aproaitetico'. Esempio di arte stocastica è la medicina; laddove il conseguimento della salute, che essa ha per scopo, non è garantito dalla semplice applicazione delle sue regole.

Arte non-stocastica (ossia non aleatoria) è l'arte che ha per 'scopo' o bersaglio qualcosa di 'proaitetico' come il sommo bene. Arte non-stocastica è dunque, per esempio, la scienza della felicità o virtù, il cui conseguimento è in esclusivo potere dell'uomo, ossia della proairesi capace di atteggiarsi diaireticamente.

## § 2. Critica ai sommi beni di altri filosofi Frammenti n. 20-28

SVF III, 20

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,7,20]</sup> <sup>[III,7,25]</sup>

SVF III, 21

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,7,30]</sup> <sup>[III,7,35]</sup> <sup>[III,8,1]</sup>

SVF III, 22

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,8,5]</sup>

SVF III, 23

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1040c. <sup>[III,8,10]</sup> Per contro, dopo avere rimarcato nei libri 'Sulla giustizia' che, per quanti valutano il piacere della carne un 'bene' ma non il 'fine' è ancora fattibile salvaguardare la giustizia, e una volta posto ciò, <Crisippo> ha detto testualmente: "Forse, una volta lasciato il piacere della carne nel novero di ciò ch'è 'bene' ma non è il 'fine', poiché anche il bello è una delle cose che possono essere scelte per se stesse, potremmo salvaguardare <sup>[III,8,15]</sup> la giustizia, lasciando il bello e il giusto nel novero di ciò ch'è 'bene maggiore' del piacere della carne".

[2] 'De comm. not.' p. 1070d. Nei libri 'Sulla giustizia' <Crisippo> non crede che si possa salvaguardare la giustizia se si suggerisse che il piacere della carne è il 'fine', mentre crede che ciò sia possibile se si suggerisse che esso è non il fine ma semplicemente un 'bene'. E non credo <sup>[III,8,20]</sup> che tu abbia bisogno di udirmi esporre le sue parole, dal momento che il terzo dei suoi libri 'Sulla giustizia' è dovunque disponibile.

SVF III, 24

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1040e. E per non tralasciare giustificazione alcuna alle sue polemiche, scrivendo contro Aristotele a proposito di giustizia, <Crisippo> dice: "Egli parla non rettamente quando

afferma che, se il piacere della carne è il fine, la giustizia è abolita e che ciascuna delle altre virtù è abolita insieme con la giustizia. Giacché la giustizia è in verità <sup>[III,8,25]</sup> abolita da coloro che ritengono il piacere della carne il fine, ma nulla impedisce che le altre virtù continuino a sussistere e siano pur sempre beni e virtù, anche se non scelti per se stessi”. Le chiama poi ciascuna per nome. Ma la miglior cosa è riprendere le sue parole: <sup>[III,8,30]</sup> “Se, dice <Crisippo>, secondo siffatto ragionamento il piacere della carne si palesa essere un fine, io però non reputo che ciò abbracci tutte queste implicazioni. Perciò bisogna dire che nessuna delle virtù è scelta per se stessa né alcun vizio per se stesso fuggito, ma che tutte queste cose vanno riferite allo scopo soggiacente. Tuttavia nulla impedirà che, <sup>[III,8,35]</sup> per loro, virilità, saggezza, padronanza di sé, forza e le virtù simili a queste continuino ad essere dei beni e che gli opposti siano fuggiti”.

SVF III, 25

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1070d. Nessuno ignora che di due <sup>[III,9,1]</sup> beni: il ‘fine’ e ‘ciò che mira al fine’; il maggiore e più perfetto è il ‘fine’. Anche Crisippo riconosce questa differenza, come è manifesto nel terzo libro ‘Sui beni’, quando egli dissente dall’opinione di coloro che ritengono essere la scienza il ‘fine’.

SVF III, 26

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1071f. <sup>[III,9,5]</sup> Tu vedi, infatti, che anche Crisippo caccia Aristone in questo vicolo cieco, dal momento che i fatti non ci permettono di pensare la ‘indifferenza’ verso ciò ch’è né bene né male, se noi non abbiamo già pensato in precedenza cosa è bene e cosa è male. In tal modo, se è impossibile avere la cognizione di ‘indifferenza’ senza avere prima avuto la cognizione di ciò ch’è ‘bene’, <sup>[III,9,10]</sup> l’indifferenza appare preesistere a se stessa, ma allora essa soltanto e null’altro è ‘bene’.

[SVF III, 23] [SVF III, 24] [SVF III, 25] [SVF III, 26] *Contemporaneo di Epitteto, Plutarco era nato verosimilmente nel 45 d.C. a Cheronea, città della Beozia nei pressi del celeberrimo santuario di Delfi e del luogo dove il mito vuole che avvenisse il fatale incontro tra Edipo e suo padre Laio. Di famiglia illustre e facoltosa, Plutarco fu educato ad Atene in un ambiente prevalentemente platonizzante. Viaggiò molto e in molti paesi: Asia minore, Egitto, Italia; e soggiornò per lungo tempo a Roma, dove ricoprì vari incarichi, tenne applaudite conferenze ed entrò in amicizia con molti personaggi romani di altissimo rango. Intorno al 95 d. C., con già alle spalle quella che si chiama comunemente una vita di successo: un’educazione di prim’ordine, lunghi viaggi, missioni diplomatiche, una certa fama letteraria, Plutarco tornò a vivere in Grecia, a Cheronea. Qui esercitò la carica di sacerdote nel tempio di Apollo a Delfi e si dedicò alla redazione delle sue numerose e ben note opere letterarie. Morì intorno al 120 d.C.*

*Una volta eliminate chiacchiere e circonlocuzioni circa il ‘sommo bene’, rimangono in gioco soltanto due posizioni possibili. Perché soltanto due? Perché soltanto due sono gli insiemi ai quali appartengono tutte le realtà possibili. Quali sono i due insiemi? I due insiemi sono: l’insieme di tutto ciò ch’è ‘aproairetico’, e l’insieme di tutto ciò ch’è ‘proairetico’. All’insieme ‘aproairetico’ appartengono tutte le realtà che non sono in nostro esclusivo potere. All’insieme ‘proairetico’ appartengono tutte le realtà che sono in nostro esclusivo potere. Ora, secondo gli Stoici ed unicamente secondo gli Stoici, i retti giudizi sul nostro corpo (salute, integrità fisica, piacere e dolore della carne e così via) e sugli oggetti esterni (lavoro, denaro, fama e così via) sono i ‘beni’ dell’animo e quindi le fonti del piacere dell’animo; così come i corrispondenti giudizi non-retti sono i ‘mali’ dell’animo e le fonti della sua afflizione. ‘Beni’ e ‘mali’ sono dunque ‘proairetici’, sono giudizi, sono realtà in nostro esclusivo potere.*

*Pur con sfumature diverse, per tutti gli altri filosofi, Platone e Aristotele compresi, non i retti giudizi sulla salute, sull’integrità fisica, sul piacere e sul dolore della carne, sul lavoro, sul denaro, sulla fama, su Dio e così via, bensì la salute in quanto tale, l’integrità fisica stessa, il piacere della carne di per sé, il lavoro, il denaro, la fama, Dio in quanto tali, oppure i loro contrari sono i ‘beni’ o i ‘mali’ dell’animo e quindi le fonti del suo piacere o della sua afflizione. ‘Beni’ e ‘mali’ sono dunque ‘aproairetici’, sono realtà non in nostro esclusivo potere.*

*Questo è il contrasto tra gli Stoici e gli altri filosofi circa il sommo bene.*

*Se, per esempio, Epicuro affermasse che ‘bene’ è la sensazione di piacere fisico e ‘male’ la sensazione di dolore fisico, Epitteto gli risponderrebbe che ‘bene’ è il giudizio, effetto della diairesi, che riconosce la aproaireticità della sensazione di piacere o di dolore fisico e che quindi li qualifica come realtà che sono né bene né male; e che ‘male’ sono invece i due giudizi, effetto della controdiatesi, che qualificano la sensazione di piacere fisico come ‘bene’ o come ‘male’, e quella di dolore fisico come ‘male’ o come ‘bene’.*

*Siccome Plutarco sta alla filosofia come mia nonna al premio Oscar, quando Plutarco parla siamo spesso autorizzati a fischiettare ed a pensare ad altro. In questi frammenti, ad esempio, egli mette in bocca a Crisippo affermazioni decontestualizzate, come quella che il piacere fisico possa essere considerato un ‘bene’, che possono venire in mente soltanto a qualche ottuso poligrafo accesa mente ostile allo Stoicismo.*

SVF III, 27

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,9,15]</sup>

SVF III, 28

Galeno 'De animi peccat. dignosc.' 4, V, p. 77 K. La falsa concezione del 'fine' di ciascuna vita è dunque all'origine di molti errori, e i singoli errori <sup>[III,9,20]</sup> germogliano da questa come da una radice. Ma si può, anche senza fallire nell'opinione circa il fine della vita, fallire in qualche singola cosa per mancanza di comprensione delle conseguenze.

### § 3. Soltanto il 'bello' è 'buono'

*Frammenti n. 29-37*

SVF III, 29

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1039c. E nel libro 'Sul bello', <sup>[III,9,25]</sup> per dimostrare che soltanto il bello è buono, <Crisippo> ha usato questi argomenti: "Il buono è scelto, ciò ch'è scelto è gradito, ciò ch'è gradito è lodevole, ciò ch'è lodevole è bello". E di nuovo: "Il buono è rallegrante, ciò ch'è rallegrante è solenne, ciò ch'è solenne è bello".

SVF III, 30

Diogene Laerzio VII, 101. <Gli Stoici> affermano che soltanto il bello è buono, <sup>[III,9,30]</sup> secondo quanto dice Ecatone nel terzo libro 'Sui beni' e Crisippo nei libri 'Sul bello'; e che questo è la virtù e quanto partecipa della virtù. Al che è pari l'affermazione che tutto ciò ch'è buono è bello e che 'bene' e 'bello' sono termini equivalenti, perché uno è pari all'altro. Infatti, dacché è bene è bello; ma è bello, dunque è bene.

SVF III, 31

Filone Alessandrino 'De poster. Caini.' 133, II, p. 29, 7 Wendl. <sup>[III,9,35]</sup> [...] il giudizio stoico che soltanto il bello è bene.

SVF III, 32

Alessandro d'Afrodisia 'Quaestiones' I, 14, p. 26 Bruns. Secondo i predetti <Stoici>, che nessun bene venga agli uomini <sup>[III,10,1]</sup> da parte degli dei, è manifesto da quanto segue. Il bello è in nostro esclusivo potere; ciò ch'è in nostro esclusivo potere lo acquisiamo da noi stessi; ciò che acquisiamo da noi stessi non promana da nessun altro; dunque il bello non ci promana da nessun altro, e se non ci promana da nessun altro non <sup>[III,10,5]</sup> ci promana neppure dagli dei. Ma invero il bene e il bello sono la stessa cosa per coloro che ritengono il bello un bene; e dunque dagli dei non promana agli uomini neppure bene alcuno.

[SVF III, 32] È del tutto necessario che gli individui i quali chiamano 'belli' e 'brutti' gli oggetti esterni ed aproairetici e che chiamano gli stessi 'beni' e 'mali', debbano attendersi da essi la loro felicità o infelicità, la loro libertà o la loro schiavitù. Anche un certo Dio tutto Amore oppure tutto Misericordia oppure il Dio di un Popolo Eletto è comunque un'entità esterna ed aproairetica, in quanto è ovviamente inteso essere non in esclusivo potere dell'uomo.

Ciò non sposta di una virgola la verità empiricamente constatabile che 'bello' e 'brutto', 'bene' e 'male' non sono qualità di ciò ch'è aproairetico, ma sono, per invariante, eterna, inviolabile natura delle cose, entità proairetiche. E se è così, allora aberrano quanti s'attendono da Dio, e non da se stessi, un 'bene', una cosa 'bella'; o scongiurano Dio, e non se stessi, di non promanare loro un 'male', una cosa 'brutta'.

SVF III, 33

Filone Alessandrino 'Quod deterius potiori insid. solet' 7, I, p. 259, 25 Wendl. Essendo alla ricerca del sapere più con gli occhi alla politica che alla verità, <Giuseppe> <sup>[III,10,10]</sup> riunisce e riconduce ad unità i tre generi di beni - quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'animo - le cui nature sono interamente avulse le une dalle altre. E lo fa perché intende mettere in luce che ciascun bene ha bisogno di ciascun

altro e tutti di tutti; e che il bene realmente integro e completo è quello composto dalla loro aggregazione, mentre i componenti dai quali questo bene è formato sono soltanto parti o elementi del bene, ma non beni perfetti. Come appunto né fuoco né terra né alcuno <sup>[III,10,15]</sup> dei quattro elementi dei quali risulta fabbricato il tutto, è il cosmo; il quale è invece il risultato della riunione e della mescolanza degli elementi in un tutto unitario; allo stesso modo la felicità non può essere rintracciata singolarmente né nei beni esterni né in quelli del corpo né in quelli dell'animo di per se stessi ma, giacché ciascuno dei detti beni ha il ruolo di parte o di elemento, dall'aggregazione di tutti loro. <sup>[III,10,20]</sup> È affinché disimpari e apprenda questa opinione che <Giuseppe> viene inviato presso uomini i quali legittimano come bene soltanto il bello, il quale è proprio dell'animo in quanto animo; uomini convinti che quelli chiamati esterni e del corpo siano soltanto sovrappiù ma non siano in verità dei beni.

[SVF III, 33] *La tripartizione dei 'beni' in beni esterni, beni del corpo e beni dell'animo è una classica tripartizione che Aristotele formula nella sua 'Etica Nicomachea' [p. 1098b] e di cui Filone si serve in questo caso per interpretare allegoricamente un episodio biblico della vita di Giuseppe.*

*Chi trovasse difficoltà a rispondere alla domanda: 'I 'beni' sono entità proairetiche, aproairetiche oppure contemporaneamente proairetiche ed aproairetiche?' potrebbe utilmente rileggere il VII capitolo del III Libro delle 'Diatrìbe', il cosiddetto 'Capitolo delle tre città', nel quale Epitteto chiarisce ad Aristotele la questione in modo definitivo.*

SVF III, 34

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,10,25]</sup> <sup>[III,10,30]</sup>

SVF III, 35

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,10,35]</sup> <sup>[III,10,40]</sup>

SVF III, 36

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,11,1]</sup>

SVF III, 37

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,11,5]</sup> <sup>[III,11,10]</sup> <sup>[III,11,15]</sup> <sup>[III,11,20]</sup>

#### § 4. La virtù va ricercata per se stessa *Frammenti n. 38-48*

SVF III, 38

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 99. Sì, ma anche quanti opinano che soltanto il bello sia <sup>[III,11,25]</sup> bene legittimano come dimostrato che, per natura, esso sia scelto anche dagli animali privi di ragione. Giacché noi vediamo, essi dicono, che alcuni animali di razza, come il toro e i galli, pur senza prospettiva alcuna di diletto e piacere combattono fino alla morte. E coloro tra gli uomini che danno tutto se stessi fino alla propria distruzione per amor di patria o dei genitori o dei figli forse <sup>[III,11,30]</sup> non lo farebbero mai, non essendovi speranza alcuna di piacere dopo la morte, se ciò ch'è dabbene non attraesse naturalmente costoro e sempre ogni creatura di razza alla scelta di se stesso.

[2] XI, 101. Lì si può infatti udire affermare che è soltanto la disposizione saggia dell'animo a ravvisare la virtù, mentre la stoltezza <sup>[III,11,35]</sup> lo rende cieco a questa diagnosi. Ragion per cui sia il gallo che il toro, non partecipando della disposizione saggia, non sarebbero in grado di ravvisare né il bello né il buono.

[SVF III, 38] *Vissuto probabilmente tra il 160 e il 210 d.C., Sesto Empirico è un personaggio della cui vita si sa poco o nulla. È certo che egli fosse Greco d'origine e che esercitasse l'arte medica, succedendo ad Erodoto quale Capo della Scuola allora denominata 'Metodica'. Sembra che risiedesse per qualche tempo a Roma, ma che sia vissuto anche ad Atene e ad Alessandria d'Egitto. I suoi scritti nulla hanno di originale, salvo essere importanti perché tramandano brani di opere e di autori altrimenti sconosciuti. Anche Sesto è un compilatore, spesso noioso e a volte pasticione, che utilizza e cita opere altrui, avendo come scopo principale quello di apprestare alla posizione degli Scettici un arsenale di argomenti così vasto da essere utilizzabile contro qualunque avversario.*

*Come questo frammento dimostra, la posizione filosofica scettica, denudata e ridotta alla sua essenza, ha quale fondamento il seguente giudizio: 'È impossibile distinguere ciò ch'è proairetico da ciò ch'è aproairetico'. Epitteto direbbe: "Molto bene, cari scettici. Con-*

*tenti voi! Tralasciamo pure di discutere se i giudizi siano entità proairetiche o aproureliche. Ma allora, quando anche voi disponete di ingoiare qualcosa, com'è che non portate mai il boccone in quel posto là dietro, ma alla bocca; e quando disponete di prendere del pane non prendete mai una scopa, ma venite sempre al pane come allo scopo? Chi di voi volendo andare alle terme, andò invece al mulino?"*

SVF III, 39

Diogene Laerzio VII, 89. La virtù è una disposizione dell'animo ammissibile con la ragione, ed essa è scelta per se stessa, non a causa di qualche paura o speranza o cosa esteriore. Nella virtù, in quanto è animo fatto <sup>[III,11,40]</sup> per l'ammissibilità dell'intera la vita con la ragione, consiste la felicità.

SVF III, 40

Diogene Laerzio VII, 127. La virtù è scelta per se stessa; e dunque noi ci vergogniamo del male che facciamo, come se sapessimo che soltanto il bello è bene.

SVF III, 41

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,12,1] [III,12,5]</sup>

SVF III, 42

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,12,10] [III,12,15] [III,12,20] [III,12,25]</sup>

SVF III, 43

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,12,30] [III,12,35] [III,12,40]</sup>

SVF III, 44

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 45

\*Frammento di Servio in latino <sup>[III,13,1]</sup>

SVF III, 46

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 8, p. 594 Pott. Se, malgrado il parere contrario di alcuni, taluni 'indifferenti' <sup>[III,13,5]</sup> hanno davvero ottenuto in sorte un pregio tale da sembrare degni di scelta; molto più sarà da legittimare come oggetto di contesa la virtù, senza riguardo ad altro che a ciò che può essere effettuato bene, sia che così sembri sia che così non sembri ad altri.

SVF III, 47

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,13,10]</sup>

SVF III, 48

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,13,15]</sup>

§ 5. Per una vita beata è sufficiente la virtù  
*Frammenti n. 49-67*

SVF III, 49

Diogene Laerzio VII, 127. Secondo quanto dicono Zenone, Crisippo nel primo libro 'Sulle virtù' ed Ecatone nel secondo libro 'Sui beni', la virtù è autosufficiente per la felicità. <sup>[III,13,20]</sup> Se infatti, si dice, la magnanimità è autosufficiente per farci elevare al di sopra di tutto, ed essa è soltanto una parte della virtù; anche la virtù sarà autosufficiente per la felicità, essendo capace di spregiare quelle che sembrano seccature.

SVF III, 50

\*Frammento di Porfirione in latino

SVF III, 51

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,13,25]</sup>

SVF III, 52

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 61 B. Schn. <sup>[III,13,30]</sup> Gli Stoici affermano che il virtuoso non ha affatto bisogno della fortuna, ma Platone non parla così.

[SVF III, 52] *Nato a Costantinopoli nel 412 d.C. da una famiglia facoltosa, Proclo godette di un'educazione di prim'ordine. Studiò anche ad Alessandria d'Egitto e fu dapprima avviato dal padre all'avvocatura. Abbandonata però questa carriera, si trasferì nel 431 d.C. ad Atene dove, nel giro di qualche anno, assunse la direzione della celebre Accademia fondata circa otto secoli prima da Platone. Ad Atene visse ed insegnò fino alla morte nel 485 d.C., se si eccettua un anno di esilio al quale fu costretto dall'ostilità di un ambiente culturale ormai dominato dal Cristianesimo. Proclo è uno dei più autorevoli filosofi del Neoplatonismo, ed ha avuto un ruolo cruciale nella trasmissione del pensiero Platonico dall'antichità al Medio Evo. Egli difende la validità della tradizione filosofica greca e della sua sapienza, e si sforza di dimostrare l'armonia delle antiche rivelazioni religiose non-cristiane con la filosofia di Pitagora e di Platone.*

SVF III, 53

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046d. Se dunque <Crisippo> ritenesse, come Epicuro, la saggezza un bene produttivo della felicità, <sup>[III,13,35]</sup> <non si contraddirebbe, e invece egli si contraddice> giacché la saggezza, secondo lui, è non altra cosa dalla felicità ma la felicità stessa.

SVF III, 54

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1061f. I nostri uomini <Stoici> non dicono <sup>[III,14,1]</sup> soltanto questo ma affermano inoltre: "L'aggiunta del tempo non accresce il bene, e se uno sarà saggio anche per un solo istante in nulla resterà indietro, quanto a felicità, rispetto a chi eternamente usa virtù ed in essa beatamente vive".

[2] 'De Stoic. rep.' p. 1046c. <sup>[III,14,5]</sup> In molti luoghi Crisippo ha detto che per il fatto di esserlo per molto tempo noi non siamo più felici, bensì che lo siamo ugualmente e tanto quanto coloro che partecipano della felicità per un istante.

[3] Stobeo 'Eclogae' II, p. 98, 17 W. E perciò gli uomini virtuosi sono sempre assolutamente felici e gli insipienti, invece, infelici. La felicità dei primi <sup>[III,14,10]</sup> non differisce dalla felicità divina né, dice Crisippo, quella momentanea differisce dalla felicità di Zeus. Né la felicità di Zeus è preferibile o più bella o più solenne di quella degli uomini sapienti.

[4] Temistio 'Orationes' VIII, p. 101d. Crisippo pare mostrarsi uomo financo <sup>[III,14,15]</sup> a parole, quando dice che per un uomo virtuoso un giorno solo e perfino un'ora sola valgono quanto molte annate.

[SVF III, 54/4] *Nato e morto a Costantinopoli e vissuto tra il 317 e il 390 circa d.C., Temistio fu un retore che, benché pagano, ricoprì incarichi di prestigio nell'amministrazione di vari Imperatori cristiani, oltre che durante quella di Giuliano l'Apostata. Di Temistio sono giunti fino a noi alcuni Commentari di opere di Aristotele e una trentina di Orazioni.*

SVF III, 55

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1042a. In ogni suo libro di Fisica e di Etica <Crisippo> dichiara che essenza dell'infelicità è il vizio, e scrivendone sostiene energicamente che vivere nel vizio è la stessa cosa che <sup>[III,14,20]</sup> vivere infelicamente.

SVF III, 56

\*Frammenti di Aulo Gellio in latino <sup>[III,14,25]</sup> <sup>[III,14,30]</sup>

SVF III, 57

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 166, 21 Bruns. <sup>[III,14,35]</sup> Inoltre è scorretto dire: "Se noi vediamo bene a motivo dello stato di eccellenza di ciò grazie a cui vediamo e se noi udiamo bene a motivo dello stato di eccellenza di ciò grazie a cui udiamo; allora, per questo, noi viviamo bene a motivo dello stato di eccellenza di ciò grazie a cui viviamo, sicché la felicità sarebbe lo stato di eccellenza dell'animo poiché noi viviamo grazie all'animo". Non è davvero per questo...

SVF III, 58

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,14,40]</sup> <sup>[III,15,1]</sup>

SVF III, 59

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,15,5]</sup> <sup>[III,15,10]</sup> <sup>[III,15,15]</sup>

SVF III, 60

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,15,20]</sup> <sup>[III,15,25]</sup> <sup>[III,15,30]</sup> <sup>[III,15,35]</sup>

SVF III, 61

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,15,40]</sup>

SVF III, 62

Alessandro d'Afrodizia 'In Aristot. Top.' p. 211, 9. Così si potrebbe mostrare che ciascuna di quelle entità che i filosofi più recenti chiamano 'indifferenti promossi' è un possibile oggetto di scelta ed è un bene; giacché ciascuna di esse, se addizionata alla virtù, rende il complesso preferibile al saggio. La vita secondo virtù, infatti, è preferibile quando fosse associata a <sup>[III,15,45]</sup> salute, prosperità e buona reputazione, in quanto le cose che sono possibile oggetto di scelta e di fuga si determinano in base a ciò che il saggio sceglie o fugge.

SVF III, 63

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 161, 26 Bruns. <sup>[III,16,1]</sup> Le sensazioni stesse, se hanno il rango di entità necessarie affinché l'uomo sia uomo e non cooperano oltre alle attività della virtù, potrebbero avere il ruolo logico di 'ciò senza di cui'. Se invece, in aggiunta ad essere necessarie all'uomo, <sup>[III,16,5]</sup> cooperano anche alle azioni e la virtù le sfrutta per le sue proprie attività (la rappresentazione è infatti crepidine delle azioni secondo virtù), allora esse non hanno, in rapporto alle attività virtuose, il ruolo logico di 'ciò senza di cui' come lo hanno il cielo, la terra, lo spazio e il tempo. Infatti, se noi ci attiveremo per operare secondo virtù qualunque sia il modo in cui stanno le sensazioni, o assentiremo anche alle <sup>[III,16,10]</sup> false rappresentazioni originate da siffatte sensazioni ed effettueremo quanto a ciò consegue (e come potrebbe questa essere attività da virtuoso?); oppure, se sospenderemo il giudizio e non daremo il nostro assenso, non effettueremo più nulla in funzione di esse e non ci attiveremo più per nulla.

SVF III, 64

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 160, 3 Bruns. Pertanto la virtù è non autosufficiente per la felicità, giacché o essa ha a che fare con la selezione <sup>[III,16,15]</sup> di ciò ch'è piacevole al modo di Epicuro, oppure con la selezione di ciò ch'è secondo natura, come reputano gli Stoici. [...] Ma l'attività virtuosa è improduttiva di ciò ch'è secondo natura. E se tale attività ha a che fare con cose soggiacenti delle quali essa è improduttiva, allora la virtù è non autosufficiente nelle attività che le sono attinenti, giacché ha bisogno anche di entità esterne sulle quali estrinsecare la propria attività. E neppure, <sup>[III,16,20]</sup> come dicono, queste entità hanno il ruolo logico di 'ciò senza di cui', ma sono moventi della virtù e cause del praticarla attivamente. La virtù, infatti, le ha di mira come gli artisti hanno di mira il materiale ch'è loro proprio. Per questo si dice che le loro azioni sarebbero abolite se questi materiali non si tirassero addosso e non ne smuovessero, con le loro differenze, le virtù.

SVF III, 65

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 162, 32 Bruns. <sup>[III,16,25]</sup> Inoltre, se i comuni concetti circa la felicità la pongono nell'autosufficienza di vita (essi infatti prefigurano felice chi è senza bisogni) e concepiscono la felicità come l'estremo dei desiderabili (ma chiamano anche felicità il vivere secondo natura e la vita secondo natura; e oltre a ciò dicono che la felicità è <sup>[III,16,30]</sup> vivere bene, passar bene la vita e la buona vita); se, insomma, siffatta è la prefigurazione della felicità, allora la virtù è di per sé non sufficiente per questo, e dunque non potrebbe essere di per sé sufficiente per la felicità.

SVF III, 66

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 159, 33 Bruns. Se ogni arte fa qualcosa che è altro da se stessa e non se stessa, e la virtù è, secondo loro, <sup>[III,16,35]</sup> produttiva di felicità, allora la felicità sarebbe altro dalla virtù.

SVF III, 67

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Top.' p. 173, 11 W. Per chi afferma che la virtù è autosufficiente per la felicità consegue che il suicidio è non ragionevole e che né la salute né alcun'altra cosa può essere scelta al di fuori della virtù. Ciò dato, se qualcuna di queste affermazioni fosse inficiata, risulterebbe anche inficiato l'essere la virtù <sup>[III,16,40]</sup> autosufficiente per la felicità.

<sup>[III,17,1]</sup> Ethica II.

Sui beni e sui mali  
*Frammenti n. 68-71*

SVF III, 68

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1035c. Per contro, nelle sue 'Questioni di Fisica' <Crisippo dice>: "Non vi è altro né più appropriato modo <sup>[III,17,5]</sup> per affrontare il discorso sui beni e sui mali, sulle virtù e sulla felicità, che quello di prendere le mosse dalla natura delle cose e dal governo del cosmo". E poi prosegue: "Giacché a questi bisogna collegare il discorso sui beni e sui mali non essendovi per essi altro fondamento né riferimento migliore, e non essendo <sup>[III,17,10]</sup> la teoria fisica da assumersi a motivo d'altro che per la separazione dei beni e dei mali".

SVF III, 69

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041e. Del ragionamento sui beni e sui mali che egli stesso introduce e valuta, <Crisippo> dice: "È perfettamente in armonia con la vita e quello che meglio si rifa alle prolessi innate". <sup>[III,17,15]</sup> Così egli ha affermato nel terzo libro dei 'Discorsi esortativi'.

SVF III, 70

Stobeo 'Eclogae' II, p. 57, 19 W. Delle cose che sono alcune sono beni, altre mali, altre indifferenti. Beni sono cose di questo genere: saggezza, temperanza, giustizia, virilità e tutto ciò ch'è virtù o partecipa della virtù. Mali sono cose di questo genere: stoltezza, intemperanza, ingiustizia, viltà e tutto ciò ch'è vizio o <sup>[III,17,20]</sup> partecipa del vizio. Indifferenti sono cose di questo genere: vita, morte, reputazione, discredito, piacere fisico, dolore fisico, ricchezza di denaro, povertà di denaro, salute, malattia, e le cose simili a queste.

SVF III, 71

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 3. I seguaci dell'antica Accademia, i Peripatetici ed anche gli Stoici sogliono discriminare tra le cose che sono ed affermare che alcune di esse sono 'beni', altre 'mali' ed altre ancora cose frammezzo a queste, che essi chiamano <sup>[III,17,25]</sup> anche 'indifferenti'.

*Frammenti n. 72-79*

SVF III, 72

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,18,1]</sup> <sup>[III,18,5]</sup> <sup>[III,18,10]</sup>

SVF III, 73

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 3. Vi erano poi quelli dell'avviso che il bene è ciò che si sceglie per se stesso. Alcuni dicono così: 'Bene è quanto soccorre per la felicità'. Altri: 'Ciò ch'è completivo della felicità'. E la <sup>[III,18,15]</sup> felicità, come esplicitarono i seguaci di Zenone, di Cleante e di Crisippo, è il sereno fluire dell'esistenza.

SVF III, 74

Stobeeo 'Eclogae' II, p. 69, 17 W. <Gli Stoici> affermano che il bene può essere espresso in più modi. Il primo, che ha rango come di fonte, può essere esplicitato così: <sup>[III,18,20]</sup> 'Ciò da cui (esso, infatti, è primieramente causa) o per via di cui avviene di trarre giovamento'. Il secondo: 'Ciò secondo cui avviene di trarre giovamento'. In un senso più comune ed esteso anche ai modi predetti: 'Ciò ch'è tale da giovare'. Similmente essi affermano che anche il male può essere delineato in analogia col bene. 'Ciò da cui o per via di cui avviene di essere danneggiati'. 'Ciò secondo cui avviene di essere danneggiati'. E più genericamente <sup>[III,18,25]</sup> di questi: 'Ciò ch'è tale da recare danno'.

SVF III, 75

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 22. Gli Stoici attenendosi ai concetti, come dire, comuni definiscono il bene in questo modo: 'Bene è giovamento o non altro da giovamento'; e chiamano 'giovamento' la virtù e l'azione virtuosa, e 'non altro da giovamento' l'uomo virtuoso e l'amico. <sup>[III,18,30]</sup> Infatti, poiché istituisce l'egemonico in un certo modo di essere e poiché l'azione virtuosa è un'attività secondo virtù, la virtù è senza altre mediazioni 'giovamento'. L'uomo virtuoso e l'amico, a loro volta, essendo anch'essi dei beni potrebbero essere chiamati né 'giovamento' né 'non altro da giovamento' per un motivo di questo genere. I seguaci degli Stoici, infatti, dicono che le parti sono né lo stesso degli interi né eterogenee agli interi. <sup>[III,18,35]</sup> Per esempio, la mano né è essa sola l'uomo intero, poiché la mano non è l'uomo intero, ma neppure è eterogenea all'intero, poiché l'uomo non è pensato come uomo nella sua interezza se non dotato di mano. Poiché dunque la virtù è parte sia dell'uomo virtuoso che dell'amico e le parti sono né identiche agli interi né altre dagli interi, si dice che l'uomo virtuoso e l'amico siano 'non altro da giovamento'. Sicché <sup>[III,18,40]</sup> ogni bene è incluso nella definizione, sia che il 'giovamento' capiti per via diretta, sia che si tratti di 'non altro da giovamento'. Da cui, per conseguenza, essi dicono che il bene può essere designato in tre modi e delineano ciascuno dei significati, di nuovo, secondo la sua peculiare accezione. In un primo senso essi affermano infatti che si dice bene 'ciò per via di cui' o 'ciò da cui' si può trarre giovamento, e questo era appunto il bene assolutamente originario e la virtù; poiché <sup>[III,19,1]</sup> da questa, come da un a fonte, scaturisce per natura ogni giovamento. In un altro senso essi chiamano bene 'ciò secondo cui avviene di trarre giovamento'; e in questo modo saranno dette beni non soltanto le virtù ma anche le azioni secondo virtù, se appunto avviene di trarre giovamento anche in relazione ad esse. Nel terzo ed ultimo senso si dice <sup>[III,19,5]</sup> bene 'ciò ch'è tale da giovare', e questa esplicitazione include sia le virtù che le azioni virtuose, gli amici e gli uomini virtuosi, gli dei e i démoni virtuosi.

[2] XI, 30. Gli Stoici dispongono che nell'appellazione del 'bene' il secondo significato sia inclusivo del primo e che <sup>[III,19,10]</sup> il terzo abbracci i due precedenti.

[3] XI, 33. <Alcuni obiettano> che se davvero il bene è 'ciò da cui si può trarre giovamento', allora si deve dire che soltanto la generica virtù è bene e che ciascuna specifica virtù cade fuori dalla definizione. [...] Per controbattere questa incolpazione <gli Stoici> dicono questo: "Qualora noi si affermi che <sup>[III,19,15]</sup> 'bene è ciò da cui avviene di trarre giovamento' diciamo questo intendendolo equivalente ad affermare che 'bene è ciò da cui avviene di trarre giovamento in qualcuno dei casi della vita'. In questo modo ciascuna specifica virtù diventerà un bene, senza apportare genericamente il giovare ma procu-

rando giovamento in qualcuno dei casi della vita: per esempio, una, come appunto la saggezza, l'essere saggi; un'altra, come <sup>[III,19,20]</sup> appunto la temperanza, l'essere temperanti.

SVF III, 76

Diogene Laerzio VII, 94. Il bene è, in generale, un qualche pro; e, in particolare, è lo stesso o non altro da giovamento. Onde la virtù stessa e il bene che di essa partecipa si possono chiamare in triplice modo: il bene <sup>[III,19,25]</sup> 'da cui avviene di trarre giovamento'; quello 'secondo cui avviene', come nel caso dell'azione secondo virtù; quello 'per via di cui', come nel caso del virtuoso che partecipa della virtù. Un'altra particolare definizione che <gli Stoici> danno del bene è: 'la perfezione secondo natura dell'animale logico in quanto logico'. Affermano poi che la virtù è tale che di essa partecipano sia le azioni virtuose che gli uomini virtuosi, e che ne risultano gioia, <sup>[III,19,30]</sup> letizia e cose similari. Allo stesso modo parlano dei mali. Mali sono la stoltezza, la viltà, l'ingiustizia e cose similari. Del male partecipano sia le azioni viziose sia gli individui insipienti e da esso risultano scoraggiamento, malanimo e cose simili.

SVF III, 77

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 40. Il 'male', infatti, è l'opposto del 'bene'. <sup>[III,19,35]</sup> Il che significa che il 'male' è 'danno' oppure 'non d'altro genere del danno'. Dire 'danno' è come dire 'vizio' e 'azione insipiente'. Dire 'non d'altro genere del danno', è proprio come dire 'persona insipiente' e 'nemico personale'.

SVF III, 78

Origene 'Contra Celsum' VIII, 8, Vol. II, p. 226, 24 K. Se si dicesse 'danno' un moto o una quiete secondo il vizio, allora è manifesto che <sup>[III,19,40]</sup> nessun danno sfiorerebbe i sapienti.

[SVF III, 78] *Origene era nato, verosimilmente ad Alessandria d'Egitto, nel 185 d.C. da genitori di fede cristiana e di lingua greca. Visse in un periodo difficile e turbolento per le Chiese cristiane, sia a causa delle ripetute persecuzioni che esse subivano, sia a causa delle dispute legate alle grandi differenze dottrinali che le separavano. Tanto il padre di Origene quanto lo stesso Origene dovettero subire il carcere, la tortura e il martirio, che portò quest'ultimo alla morte nel 253 o 254 d.C. a Tiro, dopo una vita di studio e di insegnamento cominciata alla scuola di Clemente d'Alessandria e trascorsa prevalentemente ad Alessandria d'Egitto e a Cesarea. Origene è considerato uno dei primi e dei più grandi teologi cristiani. Profondo conoscitore della tradizione filosofica greca, in particolare del Platonismo e dello Stoicismo, egli si serve di numerosi suoi elementi per difendere quella che per lui è comunque l'unica vera e suprema autorità, ossia la rivelazione divina racchiusa nella Sacra Scrittura, e per dare ad essa una sistemazione nel contempo rigorosa e filosoficamente rispettabile.*

SVF III, 79

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 90. [...] della stoltezza, che i seguaci della Stoa affermano essere il solo male.

## § 2. Quale sia il bene Frammenti n. 80-94

SVF III, 80

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 1167, 21 Diels. È infatti possibile chiedere che la premessa mostri di per se stessa ciò che di per sé è non manifesto. Questo capita o senza altre mediazioni e allorché si valuti con chiarezza quello che abbiamo davanti, come facciamo noi dicendo <sup>[III,20,5]</sup> che certi beni non rendono gli uomini subito virtuosi: per esempio, le facoltà, le quali possono essere utilizzate bene o male. Infatti una facoltà buona sia per una cosa che per il suo contrario, non fa virtuoso se non colui che la usa

bene. Gli Stoici, invece, levano questo di mezzo e dicono che ‘tutto ciò ch’è bene rende virtuosi’ e lo prendono come premessa.

[SVF III, 80] *Originario della Cilicia, Simplicio visse tra il 490 e il 560 d.C., e fu uno degli ultimi rappresentanti significativi del Neoplatonismo. Studiò e insegnò certamente ad Alessandria d’Egitto e ad Atene, ma è incerto in quale delle due città egli dimorasse più a lungo. Certo è invece che egli fu uno dei sette filosofi pagani che trovarono temporaneamente asilo politico in Persia, alla corte di Cosroe, in seguito all’editto di Giustiniano con il quale, nel 528 d.C., veniva ordinato l’allontanamento di tutti i non cristiani dagli uffici pubblici e proibito l’insegnamento della filosofia in Atene. Le opere di Simplicio giunte fino a noi, e che ne testimoniano l’intelligente e prodigiosa erudizione, sono rappresentate da importanti Commentari su numerose opere di Aristotele e sul Manuale di Epitteto.*

SVF III, 81

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,20,10] [III,20,15]</sup>

SVF III, 82

Origene ‘Contra Celsum’ VIII, 62, Vol. II, p. 278, 15 K. Se Celso ha precisato il concetto di utile ed ha visto che utile è principalmente la virtù e l’azione secondo virtù....

SVF III, 83

Diogene Laerzio VII, 100. <Gli Stoici> <sup>[III,20,20]</sup> chiamano bello il perfetto bene perché ha tutti i numeri che la natura a questo fine ricerca o perché è perfettamente proporzionato. Quattro sono le specie del bello: ciò ch’è giusto, virile, composto, scientifico; giacché è sotto queste forme che si portano a compimento le azioni belle. Analogamente anche del brutto vi sono quattro specie: ciò ch’è ingiusto, <sup>[III,20,25]</sup> vile, scomposto, stolto. Essi chiamano poi bello unicamente il bene che rende lodevoli coloro che l’hanno, oppure il bene degno di lode. In altro senso bello è la buona attitudine naturale per la propria opera; altrimenti, ancora, è ciò che ornamenta, come quando diciamo che solo il sapiente è buono e bello.

SVF III, 84

[1] \*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,20,30] [III,20,35] [III,20,40] [III,21,1] [III,21,5] [III,21,10] [III,21,15] [III,21,20]</sup>

[2] Plutarco ‘De superstitione’ p. 165a. Per contro, alcuni credono che la virtù e il vizio siano corpi.

[3] \*Frammento di Tertulliano in latino <sup>[III,21,25]</sup>

SVF III, 85

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1042e-f. Crisippo ammette che beni e mali siano del tutto differenti; e ciò è necessario <se i mali rendono subito estremamente infelici coloro ai quali si presentano mentre i beni, invece, li rendono felici al massimo grado>. Inoltre egli afferma che beni e mali sono entità sensibili, scrivendo nel primo dei due libri <sup>[III,21,30]</sup> ‘Sul sommo bene’: “Che beni e mali siano entità sensibili è possibile affermarlo anche sulla base di queste considerazioni. Non soltanto, infatti, le passioni sono entità sensibili nelle loro specie, come l’afflizione, la paura e cose similari; ma è possibile accorgersi anche della ruberia, dell’adulterio e cose simili; e, in generale, accorgersi della stoltezza, della viltà e di altri non pochi vizi; e non soltanto della gioia, dei benefici <sup>[III,21,35]</sup> e di molte altre azioni rette, ma anche della saggezza, della virilità e delle restanti virtù”.

[2] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1062c. Secondo gli Stoici, infatti, esso non è per natura impercettibile; e Crisippo afferma in termini precisi nei <sup>[III,21,40]</sup> libri ‘Sul sommo bene’ che il bene è un’entità sensibile e, com’egli crede, lo dimostra anche.

SVF III, 86

Stobeo ‘Eclogae’ II, p. 69, 11 W. <Gli Stoici affermano che> tutti i beni sono giovevoli, profittevoli, utili, vantaggiosi, virtuosi, confacenti, <sup>[III,22,1]</sup> belli ed appropriati. Al contrario i mali sono tutti dannosi, incomodi, sconvenienti, svantaggiosi, infausti, non confacenti, vergognosi ed inappropriati.

## SVF III, 87

Diogene Laerzio VII, 98. Ogni bene è utile, è un dovere, è vantaggioso, proficuo, profittevole, bello, giovevole, scegliibile e <sup>[III,22,5]</sup> giusto. Utile perché porta cose tali che, quando avvengono, noi ne traiamo giovamento. È un dovere perché fa stare uniti in ciò che bisogna. Vantaggioso perché compensa le spese per esso affrontate, così da superare in giovamento ciò che si scambia nella sua trattazione. Proficuo perché procura l'utilità del giovamento. Profittevole perché rende questa utilità lodevole. Bello perché è ben proporzionato <sup>[III,22,10]</sup> al proprio uso. Giovevole perché è tale da giovare. Scegliibile perché è tale che la sua scelta è ragionevole. Giusto perché è in armonia con la legge e produttivo di socialità.

## SVF III, 88

Stobeeo 'Eclogae' II, p. 72, 19 W. Ogni bene è scelto giacché vi è in esso del gradito, del valutato positivamente, del lodato. Ogni male, invece, è fuggito. <sup>[III,22,15]</sup> Infatti il bene, in quanto muove una scelta ragionevole, è scelto; in quanto giunge alla scelta senza sospetti, è gradito; <in quanto....valutato>; e, poi, in quanto lo si concepirebbe a ragion veduta essere una delle cose che discendono della virtù, lodato.

## SVF III, 89

Stobeeo 'Eclogae' II, 78, 7. <Gli Stoici> affermano che vi è differenza tra lo 'astrattamente scelto' e <sup>[III,22,20]</sup> il 'da scegliersi concretamente'. 'Astrattamente scelto' è ogni bene; 'da scegliersi concretamente' è ogni giovamento, il quale è chiaramente risaputo essere connesso al bene. Perciò noi scegliamo il 'da scegliersi concretamente': per esempio, l'essere saggi, che è chiaramente risaputo essere connesso alla saggezza. Non scegliamo invece lo 'astrattamente scelto', ma semmai scegliamo di possederlo. Similmente, tutti i beni sono astratte possibilità di 'reggere gli eventi' e di 'mantenersi fedeli alla ragione' ed il discorso è analogo per le altre virtù, <sup>[III,22,25]</sup> se pure non le si nomina una per una. Tutti i gioventi, a loro volta, sono pratica concreta di 'reggere gli eventi' e di 'mantenersi fedeli alla ragione'. E lo stesso discorso vale per le altre condizioni attinenti ai vizi.

## SVF III, 90

Stobeeo 'Eclogae' II, 98, 7 W. Similmente essi dicono che tutti i beni sono astratte possibilità di 'reggere gli eventi' e di 'mantenersi fedeli alla ragione' ed il discorso è analogo per le altre virtù, se pure non le si nomina una per una. Tutti i gioventi, a loro volta, sono dovere concreto di 'reggere gli eventi' e di 'mantenersi fedeli alla ragione', e così via. <sup>[III,22,30]</sup> Allo stesso modo concepiscono che vi sia differenza tra lo 'astrattamente trattato con cautela' e il 'da trattarsi con cautela concretamente'; tra gli eventi 'astrattamente impossibili da reggere' e quelli 'da non reggersi concretamente'. Lo stesso discorso vale per le altre condizioni attinenti ai vizi.

## SVF III, 91

Stobeeo 'Eclogae' II, 97, 15 W. Essi affermano che come differiscono lo 'astrattamente scelto' e il 'da scegliersi concretamente', così differiscono lo 'astrattamente desiderato' e il 'da desiderarsi concretamente'; il 'deciso in astratto' e il 'deciso <sup>[III,22,35]</sup> in concreto'; lo 'astrattamente approvato' e il 'da approvarsi concretamente'. I beni sono 'astrattamente scelti', 'decisi in astratto', 'astrattamente desiderati', 'astrattamente approvati', mentre i gioventi sono 'da scegliersi concretamente', 'da decidersi in concreto', 'da desiderarsi concretamente' e 'da approvarsi concretamente', essendo predicati connessi ai beni. Ed essi dicono che noi scegliamo il 'da scegliersi concretamente', decidiamo il 'da decidersi in concreto' e desideriamo il 'da desiderarsi concretamente'. Le scelte, i desideri, <sup>[III,22,40]</sup> e le decisioni razionali sono tali dei predicati, come pure gli impulsi; tuttavia noi scegliamo, decidiamo e similmente desideriamo di possedere i beni, e perciò i beni sono anche 'scelti concretamente', 'decisi nel concreto' e 'desiderati concretamente'. Noi, infatti, scegliamo di possedere la saggezza e la temperanza <sup>[III,23,1]</sup> e non, per Zeus, l'essere saggi e temperanti quando questi siano dei predicati incorporei.

## SVF III, 92

Diogene Laerzio VII, 101. <Gli Stoici> reputano che tutti i beni siano pari, che ogni bene sia scegliibile in sommo grado e che esso non sia suscettibile né di attenuazione né di intensificazione.

SVF III, 93

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,23,5]</sup> <sup>[III,23,10]</sup> <sup>[III,23,15]</sup>

SVF III, 94

Stobeeo 'Eclogae' II, 95, 3 W. I beni sono comuni anche in un altro modo, giacché <gli Stoici> legittimano in ogni caso l'idea che chi reca giovamento a chiunque sia tragga per sé, da ciò stesso, pari giovamento; e che nessun insipiente né riceva né rechi giovamento. Recare giovamento, infatti, è trovarsi in postura virtuosa e ricevere giovamento è muoversi <sup>[III,23,20]</sup> secondo virtù.

§ 3. I tipi di bene  
Frammenti n. 95-116

SVF III, 95

Stobeeo 'Eclogae' II, p. 58, 5 W. Dei beni alcuni sono virtù, altri no. Dunque la saggezza, la temperanza, <la giustizia>, la virilità <la magnanimità, la vigoria e potenza d'animo> sono virtù. Invece la gioia, <sup>[III,23,25]</sup> la letizia, il coraggio, la decisione razionale e le cose similari non sono virtù. Delle virtù alcune sono scienza ed arte di qualcosa, altre no. Saggezza, temperanza, giustizia e virilità sono scienza ed arte di certe cose. Invece magnanimità, vigoria e potenza d'animo sono né scienza né arte di qualcosa. Analogamente anche dei mali alcuni sono <sup>[III,23,30]</sup> vizi, altri no. Stoltezza, ingiustizia, viltà, piccineria, impotenza d'animo sono vizi. Invece afflizione, paura e le cose similari non sono vizi. Dei vizi alcuni sono ignoranza e imperizia per certe cose, altri no. Stoltezza, impudenza, ingiustizia e viltà sono ignoranza e imperizia per certe cose. Piccineria, impotenza d'animo, <sup>[III,23,35]</sup> <debolezza> sono né ignoranza né imperizia per certe cose.

SVF III, 96

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 59. I seguaci della Stoa affermano anch'essi che capita di incontrare tre generi di beni, ma non li classificano allo stesso modo. Dei beni, infatti, alcuni sono beni attinenti all'animo; alcuni sono esterni; alcuni non attengono né all'animo né agli oggetti esterni, poiché essi estirpano dal novero dei beni il genere di beni attinenti al corpo in quanto li dichiarano non beni. Essi dicono che i <sup>[III,23,40]</sup> beni attinenti all'animo sono le virtù e le azioni virtuose. Beni esterni sono l'amico, l'uomo virtuoso, i figlioli e i genitori virtuosi, e cose simili. Bene attinente né agli oggetti esterni né all'animo è <sup>[III,24,1]</sup> l'uomo virtuoso stesso nei confronti di se stesso, giacché egli non può essere né un bene esterno a se stesso né un bene attinente all'animo, dal momento che consiste di animo e di corpo.

SVF III, 97

Stobeeo 'Eclogae' II, 70, 8 W. Dei beni alcuni attengono all'animo, alcuni sono esterni, alcuni non attengono né all'animo né agli oggetti esterni. Beni attinenti all'animo sono <sup>[III,24,5]</sup> la virtù, le sue abituali posture virtuose e, in generale, le attività lodevoli. Beni esterni sono gli amici, i conoscenti e cose similari. Beni attinenti né all'animo né esterni sono i virtuosi e, in generale, i dotati di virtù. Similmente, anche dei mali alcuni attengono all'animo, alcuni sono esterni, alcuni non attengono né all'animo né agli oggetti esterni. Mali attinenti all'animo sono i vizi insieme con le sue abituali posture <sup>[III,24,10]</sup> depravate e, in generale, le attività denigrabili. Mali esterni sono i nemici personali di tutte le specie. Mali attinenti né all'animo né esterni sono gli insipienti e tutti coloro che sono affetti dai vizi.

SVF III, 97a

Diogene Laerzio VII, 95. Inoltre, dei beni alcuni attengono all'animo, alcuni sono esterni, alcuni non attengono né all'animo né agli oggetti esterni. Beni attinenti all'animo sono le <sup>[III,24,15]</sup> virtù e le azioni secondo virtù. Beni esterni sono l'avere una patria virtuosa, un amico virtuoso e la loro felicità. Bene né esterno né attinente all'animo è l'essere l'uomo per se stesso virtuoso e felice. All'opposto, anche dei

mali, quelli che attengono all'animo sono i vizi e le azioni viziose. Mali esterni sono l'avere una patria stolta, un amico stolto e la <sup>[III,24,20]</sup> loro infelicità. Male né esterno né attinente all'animo è l'essere l'individuo per se stesso insipiente ed infelice.

SVF III, 98

Stobeeo 'Eclogae' II, 94, 21 W. Dell'amicizia si parla in triplice modo. Il primo modo è quello che trae motivo dal comune giovamento e in relazione al quale gli amici si dicono tali. Ebbene <gli Stoici> affermano che questa amicizia non rientra nel novero dei beni poiché, secondo loro, non si dà <sup>[III,24,25]</sup> bene alcuno da parti disparate. Essi poi affermano essere nel novero dei beni attinenti agli oggetti esterni quella che viene chiamata amicizia nel secondo significato, ossia la generica relazione amichevole verso il prossimo. Dichiarano infine essere nel novero dei beni attinenti all'animo l'amicizia per qualcuno in persona, conforme alla quale uno è amico del prossimo.

SVF III, 99

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,24,30]</sup>

SVF III, 100

\*Frammenti di Seneca in latino

SVF III, 101

Stobeeo 'Eclogae' II, p. 74, 15 W. Inoltre, <sup>[III,24,35]</sup> dei beni alcuni sono pretti, ad esempio la scienza; altri sono misti, ad esempio: buona figliolanza, buona vecchiaia, buona vita. Buona figliolanza è un uso virtuoso di figlioli che vivono secondo natura. Buona vecchiaia è un uso virtuoso della vecchiaia trascorsa secondo natura; e similmente <si può dire della> buona vita.

SVF III, 102

Diogene Laerzio VII, 98. Genericamente intesi, dei beni sono beni misti <sup>[III,24,40]</sup> la buona figliolanza e la buona vecchiaia; la scienza, invece, è un bene schietto. Le virtù sono <beni> sempre presenti; non sempre presenti sono invece, per esempio, la gioia o una passeggiata filosofica.

SVF III, 103

Stobeeo 'Eclogae' II, p. 68, 24 W. Inoltre, dei beni alcuni sono propri di tutti i saggi e lo sono sempre, mentre altri no. Virtù, saggia sensazione, <sup>[III,25,1]</sup> saggio impulso e beni simili sono propri di tutti i saggi e in ogni occasione. Invece gioia, letizia, una saggia passeggiata filosofica sono propri né di tutti i saggi né appartengono loro sempre. Lo stesso discorso vale per i mali, alcuni dei quali sono propri di tutti gli stolti e lo sono sempre, mentre altri no. Dunque <sup>[III,25,5]</sup> ogni vizio, stolta sensazione, stolto impulso e cose similari sono proprie di tutti gli stolti e lo sono sempre. Invece afflizione, paura, una stolta risposta non sono proprie di tutti gli stolti né in ogni occasione.

SVF III, 104

Stobeeo 'Eclogae' II, 70, 21 W. Dei beni attinenti all'animo alcuni sono disposizioni, alcuni sono posture abituali e non disposizioni, alcuni sono né posture abituali <sup>[III,25,10]</sup> né disposizioni. Sono disposizioni d'animo tutte le virtù. Soltanto posture abituali e non disposizioni d'animo sono le occupazioni, come la mantica e cose similari. Né posture abituali né disposizioni d'animo sono le attività virtuose, per esempio, l'esercizio della saggezza, l'impossessarsi della temperanza e cose similari. Similmente, anche dei mali attinenti all'animo alcuni sono disposizioni, alcuni sono posture abituali e non disposizioni, alcuni sono né <sup>[III,25,15]</sup> posture abituali né disposizioni d'animo. Sono disposizioni d'animo tutti i vizi. Soltanto posture abituali le proclività, per esempio, quella all'invidia, quella all'afflizione e simili; e, ancora, gli stati morbosi e le infermità morali, per esempio, l'amore del denaro, l'avvinazzarsi e cose similari. Né posture abituali né disposizioni dell'animo sono le attività viziose, per esempio, la demenzialità, l'iniquità e cose a queste similari.

## SVF III, 105

Diogene Laerzio VII, 98. Inoltre, <sup>[III,25,20]</sup> dei beni attinenti all'animo alcuni sono posture abituali, alcuni sono disposizioni, alcuni né posture abituali né disposizioni. Disposizioni d'animo sono le virtù, posture abituali sono le occupazioni, né posture abituali né disposizioni dell'animo sono le attività.

## SVF III, 106

Stobeo 'Eclogae' II, p. 71, 15 W. Dei beni alcuni sono finali, <sup>[III,25,25]</sup> alcuni sono fattitivi, alcuni sono entrambe le cose. Dunque, l'uomo saggio e l'amico sono beni solo fattitivi. Invece gioia, letizia, coraggio, una saggia passeggiata filosofica sono beni finali. Tutte le virtù sono beni sia finali che fattitivi giacché sono generative e complete della felicità, essendone parte. Analogamente, <sup>[III,25,30]</sup> dei mali alcuni sono fattivi di infelicità, alcuni sono finali, alcuni sono entrambe le cose. Dunque, l'uomo stolto e il nemico personale sono mali solo fattitivi. Afflizione, paura, ruberia, una domanda stolta e simili sono mali solo finali. I vizi sono mali sia fattitivi che finali, giacché sono generativi e completivi dell'infelicità, essendone parte.

## SVF III, 107

Diogene Laerzio VII, 96. Inoltre, <sup>[III,25,35]</sup> dei beni alcuni sono finali, alcuni sono fattitivi, alcuni sono finali e fattitivi. Dunque l'amico ed i giovamenti che da lui provengono sono beni fattitivi. Coraggio, elevatezza d'animo, libertà, diletto, letizia, dominio sull'afflizione e ogni azione virtuosa sono beni finali. Le virtù sono beni <sup>[III,25,40]</sup> fattitivi e finali giacché, in quanto hanno come risultato la felicità, sono beni fattitivi; in quanto ne sono completivi, così da esserne parte, sono beni finali. <sup>[III,26,1]</sup> Similmente, anche dei mali alcuni sono finali, alcuni sono fattitivi, alcuni sono entrambe le cose. Il nemico personale e i danni che da lui derivano sono mali fattitivi. Sgomento, servilismo, servitù, insoddisfazione, scoraggiamento, corruccio e ogni azione viziosa sono mali finali. <sup>[III,26,5]</sup> I vizi sono mali sia fattitivi che finali dacché, in quanto hanno come risultato l'infelicità, sono mali fattitivi e in quanto ne sono completivi, così da esserne parte, sono mali finali.

## SVF III, 108

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,26,10]</sup> <sup>[III,26,15]</sup>

## SVF III, 109

Stobeo 'Eclogae' II, 72, 14 W. Inoltre, dei beni alcuni sono scelti per se stessi, alcuni sono fattitivi. Pertanto, quanti ricadono nell'ambito di una scelta ragionevole a motivo di null'altro, sono scelti per se stessi. Quanti, invece, lo sono come preparatori di certi altri beni, sono detti fattitivi.

## SVF III, 110

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VI, 12, p. 789 Pott. Ora, <sup>[III,26,20]</sup> l'individuo di natura malvagia, una volta divenuto soggetto ad aberrare per via di un vizio, si ritrova ad essere un insipiente che ha il vizio che si è scelto volontariamente. Ed essendo soggetto ad aberrare, sbaglia anche nelle azioni; mentre, al contrario, l'uomo virtuoso agisce rettamente. Perciò chiamiamo beni non soltanto le virtù ma anche le belle azioni. Dei beni, poi, sappiamo che alcuni sono scelti per se stessi, <sup>[III,26,25]</sup> come il conoscenza; oltre il quale non diamo la caccia ad altro, quand'esso sia presente o soltanto che sia presente. Alcuni beni, invece, <sono scelti> in vista di altri...

## SVF III, 111

Stobeo 'Eclogae' II, p. 73, 1 W. Dei beni, alcuni sono beni di moto; alcuni, invece, sono beni di quiete. Di moto sono beni quali la gioia, la letizia, la conversazione morigerata. Di quiete sono invece beni quali la disciplinata tranquillità, la permanenza in una condizione di <sup>[III,26,30]</sup> assenza di sconcerto, l'attenzione virile. Dei beni di quiete alcuni, per esempio, le virtù, sono anche di postura abituale dell'animo; alcuni, invece, sono soltanto di quiete, come quelli detti. Beni di postura abituale dell'animo sono non soltanto le virtù ma anche le arti, che nell'uomo virtuoso ad opera della virtù diventano altro e divengono immutabili come se fossero virtù. <Gli Stoici> dicono anche che nel novero dei beni di postura abituale rien-

trano pure <sup>[III,26,35]</sup> quelle che si chiamano occupazioni, per esempio, l'amore per le Muse, per la letteratura, per la geometria e cose similari. Giacché passa attraverso queste arti una certa strada la quale è capace di farci selezionare cose appropriate alla virtù e di farcele riferire al sommo bene della vita.

SVF III, 112

Stobeo 'Eclogae' II, p. 74, 16 W. Inoltre, dei beni alcuni sono beni di per sé, alcuni sono invece modalità di relazione. Beni di per sé sono la scienza, <sup>[III,26,40]</sup> la pratica della giustizia e simili. Relativi sono invece onori, benevolenza, amicizia, armonia. La scienza è apprensione certa e sicura la cui immutabilità è a prova di ragionamento. In un altro senso, la scienza è l'insieme di conoscenze scientifiche del genere della logica particolare che alberga nel virtuoso. In un altro senso ancora, essa è l'insieme di tecniche <sup>[III,27,1]</sup> scientifiche che trae da sé la propria saldezza, come vale per le virtù. In altro senso, la scienza è una postura ricettiva delle rappresentazioni, la cui immutabilità è a prova di ragionamento e che <gli Stoici> dicono consistere nel tono e nella potenza dell'animo. L'amicizia è comunanza di vita. L'armonia è somiglianza di giudizi circa le vicende della vita. Dell'amicizia, inoltre, la familiarità è amicizia tra <sup>[III,27,5]</sup> persone che si conoscono; la consuetudine, amicizia tra amici consueti; la compagnia, amicizia per scelta, come fosse tra pari età; l'accoglienza ospitale, amicizia per i forestieri. Vi è anche un'amicizia per consanguineità, che è quella tra congeneri; e un'amicizia erotica, che viene dalla passione amorosa. Il dominio sull'afflizione e la disciplina sono identiche alla temperanza; mente e buonsenso alla saggezza; la postura generosa e liberale dell'animo alla probità. Queste cose <sup>[III,27,10]</sup> furono così denominate dalla loro modalità di relazione, il che è doveroso osservare anche circa le altre virtù.

SVF III, 113

Stobeo 'Eclogae' II, 77, 6. Dei beni alcuni sono necessari per la felicità, altri no. Necessarie sono tutte le virtù e le attività che le utilizzano. Non necessarie sono la gioia, la letizia, occupazioni e mestieri. Similmente anche dei mali, alcuni sono necessari come mali generativi d'infelicità, altri sono non necessari. Necessari sono tutti i vizi e le attività che ne discendono. <sup>[III,27,15]</sup> Non necessarie sono tutte le passioni, le infermità e gli stati a queste similari.

SVF III, 114

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 7, p. 853 Pott. Alcuni beni, dunque, sono beni in sé e per sé; altre cose, invece, partecipano dei beni, come <sup>[III,27,20]</sup> diciamo che ne partecipano le belle azioni. Certo, senza l'esistenza delle cose intermedie che ricoprono il ruolo di materiale, non sussistono azioni né buone né cattive; dico, per esempio, la vita, la salute e altre cose necessarie o circostanziali.

SVF III, 115

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,27,25]</sup> <sup>[III,27,30]</sup>

SVF III, 116

Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' III, 177, I, p. 152, 14 Wendl. A <Giacobbe> è gradito che sia <sup>[III,27,35]</sup> 'Colui che è' in persona a dargli i beni cardinali, e che invece siano gli angeli e le sue parole a dargli i beni secondari. E beni secondari sono quanti includono lo scampo dai mali.

### Ethica III.

#### Sugli indifferenti

#### § 1. La nozione di indifferente *Frammenti n. 117-123*

SVF III, 117

[1] Diogene Laerzio VII, 102. Delle cose che sono, <gli Stoici> dicono che alcune <sup>[III,28,5]</sup> sono beni, alcune sono mali e alcune sono né beni né mali. [Beni sono, dunque, le virtù: saggezza, giustizia, virilità, temperanza, eccetera. Mali sono gli opposti: stoltezza, ingiustizia, eccetera.] Né bene né male sono tutte quelle cose che né giovano né danneggiano; per esempio, vita, salute, piacere fisico, avvenenza, potenza del corpo, ricchezza di denaro, celebrità, nobiltà di stirpe; e i loro opposti: morte, malattia, dolore fisico, laidezza, debolezza, povertà di denaro, discredito, umili origini e le cose a queste similari; secondo quanto affermano Ecatone nel settimo libro ‘Sul sommo bene’, Apollodoro ne <sup>[III,28,10]</sup> ‘L’etica’, e Crisippo. Questi, infatti, sono non beni ma ‘indifferenti’ appartenenti alla specie delle cose ‘promosse’. Giacché come è proprio del caldo il riscaldare e non il raffreddare, così è proprio del bene il giovare e non il danneggiare. La ricchezza di denaro e la salute non giovano più di quanto danneggiano e pertanto né la ricchezza di denaro né la salute sono beni. Essi inoltre affermano che ciò di cui è possibile un uso buono o cattivo <sup>[III,28,15]</sup> non è un bene. E siccome della ricchezza di denaro e della salute è possibile fare un uso buono o cattivo, ecco che né la ricchezza di denaro né la salute sono beni.

[2] Diogene Laerzio VII, 104. Giovare è muoversi secondo virtù o trovarsi in postura virtuosa. Danneggiare è muoversi secondo vizio o trovarsi in postura viziosa.

### SVF III, 118

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 79, 1 W. Gli Stoici chiamano ‘indifferenti’ le cose che stanno frammezzo <sup>[III,28,20]</sup> ai beni e ai mali ed affermano che l’indifferente può essere pensato in due modi. Secondo un modo, ‘indifferente’ è ciò ch’è né bene né male, né scelto né fuggito. Secondo un altro modo, ‘indifferente’ è ciò ch’è motore né di impulso né di repulsione. In questo senso alcune cose sono anche dette ‘definitivamente indifferenti’: per esempio, l’aver in testa un numero pari o dispari di capelli, oppure il porgere il dito così o cosà, oppure il <sup>[III,28,25]</sup> levare di mezzo qualche intralcio, un fuscello o del fogliame. Nel primo senso, bisogna dire che si chiamano indifferenti le cose che stanno frammezzo alla virtù e al vizio [...] non tuttavia per una loro selezione ed un loro scarto, giacché alcune di esse hanno un valore che le fa selezionare, altre un disvalore che le fa scartare, ma perché non conferiscono alcunché alla vita felice.

### SVF III, 119

Diogene Laerzio VII, 104. Le cose sono dette ‘indifferenti’ in un duplice senso. Nel primo, <sup>[III,28,30]</sup> si chiamano indifferenti le cose che non cooperano né alla felicità né all’infelicità, com’è il caso della ricchezza di denaro, della reputazione, della salute, della potenza del corpo e simili. Infatti è fattibile essere felici anche senza queste cose, <sup>[III,29,1]</sup> essendo la qualità dell’uso di esse ad arrecare felicità oppure infelicità. Diversamente, si chiamano ‘indifferenti’ le cose che sono motori né di impulso né di repulsione, com’è il caso per l’aver in testa un numero pari o dispari di capelli, oppure per il protendere o serrare il dito. Non è questo il senso in cui sono dette indifferenti le cose menzionate per prime <sup>[III,29,5]</sup> giacché quelle sono motori di impulso e di repulsione, e ciò fa sì che alcune di esse siano selezionate positivamente ed altre scartate; mentre queste altre sono neutrali rispetto allo sceglierle o al fuggirle.

### SVF III, 120

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,29,10]</sup>

### SVF III, 121

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 82, 5. Inoltre essi dicono che degli ‘indifferenti’ alcuni sono motori di impulso, alcuni di repulsione, alcuni né di impulso né di repulsione. Motori di impulso, dunque, sono proprio quegli ‘indifferenti’ che dicevamo essere secondo natura; e di repulsione, invece, tutti quelli contro natura; né di impulso né di repulsione quelli che sono né secondo né contro natura, come l’aver i capelli <sup>[III,29,15]</sup> in numero pari o dispari.

### SVF III, 122

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ XI, 59. Gli Stoici affermano che la salute non è un bene ma un ‘indifferente’ e credono che dell’indifferente si possa parlare in tre modi. Il primo modo è quello di applicare il termine ‘indifferente’ a ciò verso cui si provano né impulso né repulsione; per esempio, l’essere le stelle

o i capelli <sup>[III,29,20]</sup> sulla testa in numero pari o dispari. Il secondo modo è quello di applicarlo a ciò verso cui si provano impulso e repulsione, ma non più verso questo che verso quest'altro. Per esempio, qualora ci sia bisogno, tra due dracme indistinguibili per conio e brillantezza, di scegliere per noi una delle due; giacché vi è allora in noi un impulso per una, ma non più per questa che per quella. Nel terzo ed ultimo modo, essi chiamano 'indifferente' ciò che soccorre né per la <sup>[III,29,25]</sup> felicità né per l'infelicità. In accordo con questo significato essi dicono che la salute, la malattia, tutto quanto è corporale e la maggior parte degli oggetti esterni si trovano ad essere 'indifferenti', avendo essi per intento né la felicità né l'infelicità. Infatti, ciò di cui è possibile fare un uso buono o cattivo, ecco, questo sarebbe un 'indifferente'. E siccome sempre si fa della virtù un uso buono, del vizio un uso cattivo, e invece è possibile fare della salute e <sup>[III,29,30]</sup> delle cose concernenti il corpo un uso ora buono ora cattivo, esse sarebbero perciò indifferenti. Inoltre essi affermano che degli 'indifferenti' alcuni sono promossi, alcuni sono riusati, alcuni sono né promossi né riusati. Promossi sono quegli indifferenti che hanno sufficiente valore, riusati quelli che hanno sufficiente disvalore, né promossi né riusati indifferenti come, per esempio, protendere o <sup>[III,29,35]</sup> ripiegare il dito e tutto ciò ch'è a questo simile. Sono posizionati tra gli 'indifferenti' promossi: la salute, la potenza del corpo, l'avvenenza, la ricchezza di denaro, la reputazione e quanto a ciò somiglia. Sono invece posizionati tra gli 'indifferenti' riusati: la malattia, la povertà di denaro, le sofferenze e le cose analoghe. Così dicono gli Stoici.

SVF III, 123

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1048c. <sup>[III,29,40]</sup> E nella dimostrazione <gli Stoici> rendono ancora più appariscente l'opposizione. Essi affermano, infatti, che ciò di cui è possibile fare un uso buono o cattivo è né un bene né un male. Tutti i dissennati fanno cattivo uso della ricchezza di denaro, della salute, della vigoria del corpo: perciò nessuna di queste cose è un bene.

[2] 'De comm. not.' p. 1070a. <Gli Stoici> <sup>[III,30,1]</sup> denominano le medesime cose, cose che possono essere prese se offerte e che possono essere non scelte; appropriate e non beni; futili ma profittevoli; cose che sono nulla in relazione a noi ma sono fondamenti di quanto è doveroso.

<sup>[III,30,5]</sup> § 2. Valore, disvalore, éstimo  
Frammenti n. 124-126

SVF III, 124

Stobeo 'Eclogae' II, 83, 10. Tutti gli indifferenti secondo natura hanno un valore e tutti gli indifferenti contro natura hanno un disvalore. Il valore è inteso in tre modi: l'éstimo è il prezzo di un oggetto di per sé; il contraccambio è il prezzo stabilito da un perito valutatore; e terzo, cui Antipatro dà l'appellativo di 'selettivo', valore è ciò per cui, <sup>[III,30,10]</sup> date delle faccende, noi scegliamo queste qua invece di quelle là: per esempio, la salute invece della malattia; la vita invece della morte; la ricchezza di denaro invece della povertà di denaro. In tre modi analoghi <gli Stoici> affermato che vada chiamato il disvalore, con significati contrapposti a quelli citati prima per il valore.

SVF III, 125

Stobeo 'Eclogae' II, 84, 4 W. Diogene <di Babilonia> afferma che <sup>[III,30,15]</sup> l'éstimo è determinazione di quanto qualcosa sia secondo natura o di quanto procuri un'utilità alla natura. Il termine di 'valutato' non deve qui essere assunto nel significato, come si dice, di 'cose valutate' ma inteso nel significato in cui diciamo essere 'perito valutatore' colui che valuta le cose, e dunque Diogene dice che tale individuo è perito valutatore del contraccambio. E questi sono i due modi di parlare del valore secondo i quali noi diciamo che qualche cosa è promossa per il suo valore. <Diogene> dice che il terzo modo è quello per cui <sup>[III,30,20]</sup> affermiamo che qualcosa ha gran pregio e valore, il che non accade per le cose indifferenti ma soltanto per quelle virtuose. Egli afferma anche che talora noi usiamo il nome 'valore' al posto di 'ciò che spetta'; com'è assunto nella definizione della giustizia. Qualora infatti la si dica essere costumanza di assegnare 'a ciascuno secondo il suo valore' è come dire: assegnare 'a ciascuno ciò che gli spetta'.

SVF III, 126

Diogene Laerzio VII, 105. <sup>[III,30,25]</sup> Degli indifferenti, <gli Stoici> chiamano alcuni promossi e alcuni ricusati. Promossi sono gli indifferenti che hanno valore; ricusati sono quelli che hanno disvalore. Essi chiamano ‘valore’ ciò ch’è di conferimento, e questo è il requisito di ogni bene, alla vita ammissibile con la ragione. Chiamano inoltre ‘valore’ anche ciò che conferisce una qualche facoltà o <sup>[III,30,30]</sup> utilità intermedia in vista della vita in armonia con la natura delle cose; come dire quelle che la ricchezza di denaro e la salute forniscono alla vita in armonia con la natura delle cose. Infine per essi è ‘valore’ il contraccambio stabilito da un perito valutatore, ossia il valore definito da un esperto di queste faccende, come quando si dice che del grano si scambia per dell’orzo più una mula.

<sup>[III,31,1]</sup> § 3. Indifferenti promossi e indifferenti ricusati  
*Frammenti n. 127-139*

SVF III, 127

Diogene Laerzio VII, 106. Promossi sono dunque gli ‘indifferenti’ che hanno un valore. Per esempio, nell’ambito dell’animo: doti naturali da purosangue, arte, profitto morale e simili. Nell’ambito del corpo: vita, salute, vigoria, benessere, integrità fisica, avvenenza. <sup>[III,31,5]</sup> Nell’ambito degli oggetti esterni: ricchezza di denaro, reputazione, nobiltà di stirpe e simili. Sono invece ‘indifferenti’ ricusati, nell’ambito dell’animo: bastardaggine, imperizia e simili. Nell’ambito del corpo: morte, malattia, debolezza, malessere, storpiatura, laidezza e simili. Nell’ambito degli oggetti esterni: povertà di denaro, discredito, umili origini e similari. Né promossi né ricusati sono gli ‘indifferenti’ che non appartengono né agli uni né agli altri.

SVF III, 128

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 84, 18. Degli <sup>[III,31,10]</sup> indifferenti dotati di valore, alcuni ne hanno molto, altri poco. Similmente, degli indifferenti che hanno disvalore, alcuni ne hanno molto, altri poco. Ora, gli indifferenti dotati di molto valore sono detti ‘promossi’, mentre quelli aventi molto disvalore sono detti ‘ricusati’; e fu Zenone per primo a porre alle faccende in questione questi nomi. <Gli Stoici> chiamano ‘promosso’ <sup>[III,31,15]</sup> quell’indifferente che selezioniamo per noi secondo un ragionamento di prima istanza. Un discorso simile vale per l’indifferente ‘ricusato’ e gli esempi sono, per analogia, gli stessi. Invece nessuno dei beni è un ‘promosso’, giacché i beni hanno il massimo valore. L’indifferente ‘promosso’, pur essendo una faccenda di secondo rango e valore, s’approssima in qualche modo alla natura dei beni. A corte, infatti, <sup>[III,31,20]</sup> il re non appartiene ai ‘promossi’, mentre lo sono quelli posizionati dopo di lui. Gli indifferenti si dicono dunque ‘promossi’ non perché conferiscano qualcosa in vista della felicità o cooperino ad essa, ma perché necessariamente noi li selezioniamo a scapito degli indifferenti ‘ricusati’.

SVF III, 129

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,31,25]</sup> <sup>[III,31,30]</sup> <sup>[III,31,35]</sup>

SVF III, 130

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,32,1]</sup> <sup>[III,32,5]</sup> <sup>[III,32,10]</sup>

SVF III, 131

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 75, 1 W. <Gli Stoici> affermano che vi è differenza tra ‘ciò ch’è possibile oggetto di scelta’ e ‘ciò che può essere preso, se offerto’. Infatti, ‘ciò ch’è possibile oggetto di scelta’ è motore di un impulso avente il suo fine in se medesimo, mentre ‘ciò che può essere preso, se offerto’ è ciò che selezioniamo per noi razionalmente. Di quanto differisce ‘ciò ch’è possibile oggetto di scelta’ da ‘ciò che può essere preso, se offerto’, di tanto differisce ‘ciò che può essere scelto di per sé’ da ‘ciò che può di per sé essere preso, se offerto’ e, in generale, il bene <sup>[III,32,15]</sup> da ciò che ha un valore.

## SVF III, 132

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,32,20]</sup>

## SVF III, 133

Stobeo 'Eclogae' II, 80, 14 W. Inoltre, alcuni degli indifferenti hanno più valore, altri meno; alcuni sono 'di per sé', altri sono 'fattitivi'; alcuni sono 'promossi', altri sono 'ricusati' e altri ancora non fanno parte né degli uni né degli altri. Promossi <sup>[III,32,25]</sup> sono quegli indifferenti che hanno molto valore, per quanto possano averlo gli indifferenti. Ricusati sono, similmente, quegli indifferenti che hanno molto disvalore. Né promossi né ricusati sono quegli indifferenti che hanno né molto valore né molto disvalore.

## SVF III, 134

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,32,30]</sup>

## SVF III, 135

Diogene Laerzio VII, 107. Degli indifferenti promossi, alcuni <sup>[III,32,35]</sup> sono promossi di per sé, alcuni a motivo d'altro e alcuni sia di per sé che a motivo d'altro. Promossi di per sé sono: doti naturali da puro-sangue, capacità di profitto morale e simili. Promossi a motivo d'altro: ricchezza di denaro, nobiltà di stirpe e simili. Promossi di per sé e a motivo d'altro: potenza del corpo, vigoria dei sensi, integrità fisica. <E sono promossi> di per sé perché sono indifferenti secondo natura, e <promossi> a motivo d'altro perché procacciano non poche utilità. Similmente stanno le cose, secondo il ragionamento opposto, per gli indifferenti ricusati.

## SVF III, 136

Stobeo 'Eclogae' II, 80, 22. <sup>[III,32,40]</sup> Degli indifferenti promossi alcuni attengono all'animo, alcuni al corpo ed alcuni agli oggetti esterni. Quelli attinenti all'animo sono di questo genere: doti naturali da puro-sangue, capacità di profitto morale, memoria, acutezza d'intelletto, una costumanza per la quale si è capaci di persistere <sup>[III,33,1]</sup> negli atti doverosi, e quante arti possono maggiormente cooperare per una vita in armonia con la natura delle cose. Indifferenti promossi attinenti al corpo sono: salute, vigoria dei sensi e le doti a queste similari. Indifferenti promossi attinenti agli oggetti esterni sono: genitori, figlioli, un patrimonio proporzionato, l'accoglienza da parte degli uomini. <sup>[III,33,5]</sup> Degli indifferenti ricusati, quelli attinenti all'animo sono gli opposti dei predetti indifferenti promossi. Similmente, gli indifferenti ricusati attinenti al corpo e agli oggetti esterni sono i contrapposti dei predetti indifferenti promossi attinenti al corpo e agli oggetti esterni. Indifferenti né promossi né ricusati che attengono all'animo sono: rappresentazione, assenso e quant'altro è di questo genere. Indifferenti né promossi né ricusati che attengono al corpo sono: il candore <sup>[III,33,10]</sup> della pelle, il colore scuro o chiaro degli occhi, ogni piacere ed ogni dolore fisico e altro di questo genere. Indifferenti né promossi né ricusati che attengono agli oggetti esterni sono tutte quante le cose di poco conto e per nulla proficue che hanno un'utilità insignificante. Siccome l'animo è dominante sul corpo circa il vivere <sup>[III,33,15]</sup> secondo la natura delle cose, <gli Stoici> affermano che gli indifferenti promossi perché secondo natura e attinenti all'animo hanno maggior valore di quelli attinenti al corpo ed agli oggetti esterni. Per esempio, in vista della virtù le doti naturali da purosangue dell'animo sovrastano per importanza le doti naturali da purosangue del corpo, e similmente si può dire degli altri indifferenti.

## SVF III, 137

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1048a. Nel <sup>[III,33,20]</sup> primo libro 'Sui beni', in un certo modo <Crisippo> ne conviene e concede il punto a coloro che vogliono chiamare 'beni' gli 'indifferenti promossi' e 'mali' i loro opposti, con queste parole: "Se uno vuole, in conformità a siffatte diversificazioni linguistiche, chiamare 'bene' un 'indifferente promosso' e chiamare 'male' un 'indifferente ricusato', una volta che abbia portato la faccenda su questo terreno e non vada altrimenti errando, <può procedere> <sup>[III,33,25]</sup> a patto di non cadere in errore nei significati e, per il resto, di avere di mira la consuetudine in fatto di terminologia".

SVF III, 138

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1047e. Ma Crisippo ha reso la faccenda ancora più intricata. Talora, infatti, dice: "Sono pazzi coloro che tengono in nessun conto <sup>[III,33,30]</sup> la ricchezza di denaro, la salute, l'assenza di dolore, l'interrezza e l'integrità del corpo e non s'attengono a siffatti obiettivi". Talaltra, citando il verso di Esiodo

'Lavora, Perse, prosapia divina'

ha esclamato che è pazzia ammonire l'opposto

<sup>[III,33,35]</sup> 'Non lavorare, Perse, prosapia divina'.

SVF III, 139

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041e. Nel primo libro <dei 'Discorsi esortativi', Crisippo> dice: "Questo ragionamento estirpa dall'uomo tutto il resto, come se esso <sup>[III,34,1]</sup> fosse nulla in relazione a noi e non cooperasse affatto alla felicità".

[2] p. 1048a. Così, dopo avere avvicinato in questo passo l'indifferente promosso al bene ed averli mescolati insieme, in altri luoghi dice <sup>[III,34,5]</sup> di nuovo: "Questi indifferenti promossi sono assolutamente nulla in relazione a noi, e anzi la ragione ci spicca e ci distoglie da tutte le cose di questo genere". Questo, infatti, ha scritto nel primo libro dei 'Discorsi esortativi'.

[3] Plutarco 'De comm. not.' p. 1060e. Se, come ha scritto Crisippo <sup>[III,34,10]</sup> nel primo libro dei 'Discorsi esortativi', soltanto nel vivere secondo virtù consiste il vivere felicemente; allora "tutto il resto", egli dice, "è nulla per noi e non coopera al raggiungimento di questo scopo".

#### § 4. Indifferenti secondo natura e indifferenti contro natura

*Frammenti n. 140-146*

SVF III, 140

Stobeo 'Eclogae' II, p. 79, 18 W. Inoltre alcuni indifferenti sono secondo natura, altri <sup>[III,34,15]</sup> contro natura e altri ancora né contro natura né secondo natura. Secondo natura sono indifferenti di questo genere: salute, potenza del corpo, integrità degli organi di senso e cose simili. Contro natura sono indifferenti di questo genere: malattia, debolezza, una storpiatura e cose del genere. Né contro natura né secondo natura: una condizione d'animo e di corpo per la quale l'animo è ricettivo delle rappresentazioni false; il corpo è ricettivo di <sup>[III,34,20]</sup> ferite e storpiature, e cose simili. Gli Stoici affermano che il discorso a questo riguardo va fatto a partire dalla definizione di cos'è primariamente secondo natura e di cos'è primariamente contro natura, giacché i termini 'differente' e 'indifferente' valgono per quel che si dice in relazione a qualcosa. Pertanto, essi dicono, quando noi affermiamo che le cose attinenti al corpo e gli oggetti esterni sono indifferenti, intendiamo dire che esse sono indifferenti riguardo al vivere decorosamente, nel quale consiste il vivere felicemente; e non intendiamo dire, <sup>[III,34,25]</sup> per Zeus, che esse siano indifferenti riguardo all'essere secondo natura o riguardo al nostro impulso ed alla nostra repulsione verso di esse.

SVF III, 141

Stobeo 'Eclogae' II, p. 82, 11 W. Degli indifferenti secondo natura, alcuni sono secondo natura 'primariamente'; alcuni sono secondo natura 'per partecipazione'. 'Primariamente' secondo natura sono gli stati di moto o di quiete che si verificano in conformità alle ragioni seminali. Per esempio: integrità fisica, salute, sensazione (intendo dire l'apprensione certa) e <sup>[III,34,30]</sup> la potenza del corpo. Sono invece secondo natura 'per partecipazione' tutte quelle cose che partecipano degli stati di moto o di quiete in conformità alle ragioni seminali. Per esempio: una mano integra, corpo sano e sensazioni non storpiate. Similmente si può dire, secondo un discorso analogo, per gli indifferenti che sono contro natura.

SVF III, 142

Stobaeo 'Eclogae' II, p. 82, 20 W. Tutte le cose secondo natura sono, se offerte, prendibili; e tutte le cose contro natura, anche se offerte, sono da non prendersi. Delle cose secondo natura <sup>[III,34,35]</sup> alcune, se offerte, sono 'prendibili di per sé'; altre invece, se offerte, sono 'prendibili a motivo d'altre'. Se offerte, sono 'prendibili di per sé' tutte quelle cose che sono motori di impulso verso se stesse come scopi o verso l'attenersi ad esse. Per esempio: salute, vigoria dei sensi, assenza di dolore e avvenenza del corpo. Se offerte, sono invece 'prendibili a motivo d'altre' e dunque 'fattitive', tutte quelle cose secondo natura che <sup>[III,35,1]</sup> sono motori di impulso in un modo riconducibile ad altre e non a se stesse come scopi. Per esempio: ricchezza di denaro, reputazione e cose simili a queste. Similarmente, anche delle cose contro natura alcune sono, se offerte, da non prendersi di per sé; mentre alcune, se offerte, sono tali per essere fattitive di cose che sono di per sé da non prendersi.

SVF III, 143

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,35,5]</sup>

SVF III, 144

Epitteto 'Diatribè' I, 4, 27-29. Giacché se uno dovesse essere ingannato per imparare che degli oggetti esterni ed aproairetici nessuno è per noi, io disporrei <sup>[III,35,10]</sup> questo inganno, grazie al quale potrei poi io vivere con serenità e dominio dello sconcerto, <e voi vedervi quel che volete>. Che cosa ci procura dunque Crisippo? Egli dice: "Affinché tu riconosca che non è falso ciò da cui nascono serenità e dominio sulle passioni, prendi tutti i miei libri e riconoscerai come sia vero ed in armonia con la natura delle cose quanto mi fa capace di dominare le passioni".

SVF III, 145

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 167, 13 Bruns. Inoltre, <sup>[III,35,15]</sup> le cose appropriate, promesse, profittevoli, dotate di valore, perché hanno queste denominazioni se non cooperano affatto alla felicità? Ogni indifferente promosso è stato promosso in vista di qualcosa e per il fatto di essere portatore ad un obiettivo piuttosto che ad un altro. Per questo si dice anche che è stato promosso in vista del sommo bene, ed è manifesto che la loro promozione coopera alla felicità. Se poi non coopera alla felicità <sup>[III,35,20]</sup> ma alla vita secondo natura, allora merita chiedere <agli Stoici> se la vita secondo natura sia un bene oppure non sia un bene, ma anch'essa una cosa appropriata e promossa oppure allotria e ricusata o una cosa che assolutamente non propende né verso questo né verso quello. Ma a queste domande non è possibile avere risposta. Certo essi diranno che non è un male. Se, dunque, è un bene [...] non sarà un bene soltanto <sup>[III,35,25]</sup> il bello, ma tale sarà anche la vita secondo natura.

SVF III, 146

Plutarco 'De comm. not.' p. 1060c. <Gli Stoici> legittimano come 'indifferenti' cose che sono secondo natura, e ritengono salute, benessere, avvenenza, potenza del corpo cose che possono essere non scelte; ed essere né giovevoli, né vantaggiose, né complete della nostra perfezione secondo natura. E ritengono che anche gli opposti come <sup>[III,35,30]</sup> storpiature, sofferenze, laidezze, malattie possono essere non fuggiti ed essere non dannosi. Tutte cose delle quali proprio loro dicono che verso le une la natura ci estrania e verso le altre la natura ci imparenta. E la cosa più grande è che la natura ci estrania e ci imparenta ad esse a tal punto che coloro i quali non centrano ciò cui la natura ci imparenta e incappano in ciò da cui la natura ci estrania, escono fuori dalla vita a ragion veduta e rinunciano ad essa.

§ 5. Sul retto modo di valutare ciascun indifferente  
Frammenti n. 147-168

SVF III, 147

Alessandro d'Afrodisia 'Comm. in Aristot. Topica' I, p. 43 Ald. <sup>[III,35,35]</sup> [...] E se la salute è un bene oppure se non lo è, come dice Crisippo.

SVF III, 148

Pseudo-Plutarco 'De nobilitate' cp. 17. Ma tralasciamo Crisippo, il quale non una volta sola è in opposizione con se stesso, come nel primo libro <sup>[III,36,1]</sup> 'Sui beni' e in quello 'Sulla retorica'; dove non lotta contro chi pone la salute nel novero dei beni; e in quello 'Sulle cose che possono essere scelte per se stesse', dove non priva della taccia di pazzia coloro che spregiano queste cose.

SVF III, 149

Teodoro 'Graec. affect. cur.' XI, 15, p. 395 Canivet. Invece gli Stoici si votarono, di rimando, ad opinioni opposte <sup>[III,36,5]</sup> a queste, giacché definirono 'sommo bene' il vivere in modo conseguente alla natura e sostennero che l'animo non riceve giovamento né danno dal corpo, poiché la salute non costringe con violenza l'animo che così non decide alla virtù; né la malattia tira l'animo in basso, al vizio, contro la sua intelligenza. Dicevano perciò che salute e malattia sono cose 'indifferenti'. Essi avevano poi un parere davvero audace, quando affermavano che identica è la virtù <sup>[III,36,10]</sup> dell'uomo e quella di Dio.

[SVF III, 149] *Teodoro era nato ad Antiochia, in Siria, nel 393 d.C. Fu vescovo di Cirro, piccola città situata tra Antiochia e l'Eufrate, dove probabilmente morì intorno al 457 d.C. Egli ebbe un ruolo non secondario nelle lotte di potere tra le varie Chiese cristiane, che in quegli anni e nel corso di vari Concili presero l'aspetto di furiose dispute Cristologiche a base di anatemi e di controanatemi. Il suo nome resta in particolare legato alle posizioni teologiche del vescovo Nestorio.*

SVF III, 150

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 5, p. 572 Pott. Merita poi stupore l'opinione degli Stoici, i quali dicevano che l'animo non è disposto dal corpo né verso il vizio ad opera della malattia, né verso la virtù ad opera della salute. Essi affermavano, invece, che entrambe queste cose sono 'indifferenti'.

SVF III, 151

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,36,15]</sup> <sup>[III,36,20]</sup> <sup>[III,36,25]</sup>

SVF III, 152

Alessandro d'Afrodisia 'Comm. in Aristot. Topica' II, p. 107 Ald. Se così stanno le cose, bene reputerebbero gli Stoici quando dicono: "Ciò che accade attraverso un male non può essere un bene. La ricchezza di denaro proviene anche dal lenocinio, che è un male. Pertanto la ricchezza di denaro non è un bene".

SVF III, 153

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1043e. <sup>[III,36,30]</sup> Eppure <Crisippo> sovente loda questi versi fino a diventare molesto:

'Peraltro di che han bisogno i mortali salvo queste due cose sole:  
del grano di Demetra e dell'acqua da bere?'

E nei libri 'Sulla natura' afferma:

"Quand'anche il sapiente perdesse le più grandi <sup>[III,36,35]</sup> sostanze, reputerebbe d'aver buttato via una dracma".

[2] p. 1048b. E nel terzo libro 'Sulla natura' <Crisippo> dice che certi regnanti e certe persone ricche di denaro sono chiamate beate, come se si chiamassero beati coloro che usano pitili d'oro e frange dorate. Per il virtuoso, invece, <sup>[III,36,40]</sup> perdere le sostanze è come perdere una dracma; e l'ammalarsi è come un intoppo.

[3] ‘De comm. not.’ p. 1069c. [...] delle cose futili e <sup>[III,37,1]</sup> indifferenti. Giacché siffatti sono gli indifferenti secondo natura e ancor più gli oggetti esterni; se appunto <gli Stoici> paragonano la più grande ricchezza di denaro a frange dorate e pitagli d’oro e, quando loro capiti, per Zeus, a fiaschette.

SVF III, 154

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,37,5]</sup>

SVF III, 155

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ XI, 73. Per esempio, Epicuro afferma che il piacere della carne è un bene; chi dice “Possa io essere pazzo piuttosto che godere nella carne” afferma che è un male; gli Stoici che è un indifferente e un non promosso; Cleante nega che esso sia secondo natura, al modo che non è secondo natura una <sup>[III,37,10]</sup> spazzola, e che abbia valore nella vita; Archedemo che è secondo natura come i peli sotto l’ascella, e che non ha valore; Panezio che c’è qualche piacere della carne secondo natura e qualche altro contro natura.

SVF III, 156

Diogene Laerzio VII, 103. Che il piacere della carne non sia un bene, lo affermano anche Ecatone nel libro ‘Sui beni’ e Crisippo nei libri ‘Sul <sup>[III,37,15]</sup> piacere fisico’. Vi sono, infatti, anche piaceri della carne vergognosi, e nulla di vergognoso è un bene.

SVF III, 157

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1040d. Nei libri contro Platone (ad esempio ‘La giustizia’), mentre lo accusa di far mostra di lasciare la salute nel novero dei beni, <Crisippo> afferma: “Non soltanto la giustizia, ma sono abolite anche la magnanimità, <sup>[III,37,20]</sup> la temperanza e tutte le altre virtù se lasceremo nel novero dei beni il piacere della carne o la salute o qualunque altra cosa non bella”.

SVF III, 158

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,37,25]</sup> <sup>[III,37,30]</sup>

SVF III, 159

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,37,35]</sup>

SVF III, 160

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,38,1]</sup> <sup>[III,38,5]</sup> <sup>[III,38,10]</sup> <sup>[III,38,15]</sup> <sup>[III,38,20]</sup> <sup>[III,38,25]</sup> <sup>[III,38,30]</sup> <sup>[III,38,35]</sup>

SVF III, 161

Scolia ad Platonis ‘Leges’, I, 625a Greene <sup>[III,38,40]</sup> Anche gli Stoici platonizzano quando affermano che ‘gloria’ è ciò che giustamente sopravviene ai virtuosi, mentre ‘fama’ è la reputazione che sopravviene ai non virtuosi.

SVF III, 162

\*Frammento di un ‘Commento a Lucano’ in latino <sup>[III,38,45]</sup>

SVF III, 163

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, p. 503 Pott. <sup>[III,39,1]</sup> Inoltre, per gli Stoici il matrimonio e l’allevamento dei bambini sono degli ‘indifferenti’.

SVF III, 164

Teodoreto ‘Graec. affect. cur.’ XII, 75, p. 440 Canivet. Gli Stoici percorsero una via mediana, giacché coniugarono il matrimonio e la <sup>[III,39,5]</sup> generazione di bambini agli ‘indifferenti’.

SVF III, 165

[1] Alessandro d'Afrodisia 'Quaestiones' IV, 1, p. 119, 23 Bruns. Come mai non è incongruente del pari affermare che noi siamo imparentati dalla natura al vivere ed a fare ogni cosa in vista della nostra salvezza, e del pari non affermare che la natura ci imparenta a quel bene?

[2] p. 118, 23 Bruns. <sup>[III,39,10]</sup> "Se navigare bene è un bene e navigare male è un male, allora navigare è né un bene né un male. E se vivere bene è un bene e vivere male è un male, allora vivere è né un bene né un male". (O non è vero che le forze di proposizioni contrapposte non differiscono e si equivalgono?)

SVF III, 166

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,39,15]</sup>

SVF III, 167

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1039e-f. In questi stessi libri (i 'Discorsi esortativi') una volta, facendo le lodi di <sup>[III,39,20]</sup> Antistene, <Crisippo> mostra che bisogna acquisire per sé o una buona mente o un capio; e cita il verso di Tirteo:

'Sospingersi ai confini della virtù prima che della morte'.

Un'altra volta, rettificando Teognide, afferma che non si dovrebbe dire:

'Per fuggire la povertà di denaro è d'uopo'

<sup>[III,39,25]</sup> ma piuttosto:

'Per fuggire il vizio è d'uopo anche gettarsi nei profondi  
abissi del mare e da rupi scoscese, o Cirno'.

[2] 'De comm. not.' p. 1069d. E quindi <gli Stoici> ritengono Teognide <sup>[III,39,30]</sup> una persona infame e piccina piccina perché afferma:

'Per fuggire la povertà di denaro è d'uopo anche gettarsi  
nello smisurato mare e da rupi scoscese, o Cirno'

e fa così il codardo davanti alla povertà di denaro, che è invece un 'indifferente'.

SVF III, 168

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[III,39,35]</sup>

#### Ethica IV.

#### Sull'impulso e sulla selezione

#### § 1. La nozione di impulso

*Frammenti n. 169-177*

SVF III, 169

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 86, 17 W. <Gli Stoici> affermano che motore dell'impulso altro non è che <sup>[III,40,5]</sup> una rappresentazione impulsiva e senza riflessione di quanto è doveroso, e che l'impulso è pulsione dell'animo a qualcosa, secondo il genere. Di esso, in specifico, dicono che si conosce sia l'impulso che nasce nelle creature logiche che quello che nasce nelle creature prive di ragione, alle quali non sono stati dati nomi distinti giacché il desiderio non è un impulso logico, ma una specie di impulso logico. Si

<sup>[III,40,10]</sup> definirebbe invece convenientemente l'impulso logico dicendo che è pulsione dell'intelletto a qualcosa di pratico. A questo impulso si contrappone la repulsione, in quanto pulsione dell'intelletto che si distoglie da qualcosa di pratico. In particolare <gli Stoici> chiamano impulso anche l'impeto, che è una specie di impulso pratico; e affermano che l'impeto è pulsione dell'intelletto a qualcosa di futuro. Sicché, finora, si può parlare dell'impulso in quattro sensi e in due della repulsione. Se s'addiziona anche <sup>[III,40,15]</sup> l'abituale postura impulsiva dell'animo, che in particolare essi chiamano anche impulso, e grazie alla quale ci avviene di impellere, i sensi diventano cinque.

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,40,20]</sup>

SVF III, 170

Origene 'Comm. in Matth.' III, p. 446, Delarue. Il che è avvenuto anche in altri casi, come hanno osservato gli esperti nell'apposizione di molti nomi. Essi affermano anche che 'impulso' è il genere supremo di specie, come nel caso di repulsione e impulso; e dicono che il termine di specie è omonimo <sup>[III,40,25]</sup> a quello di genere perché il significato di impulso è assunto per distinzione, contrapposta a quello di repulsione.

SVF III, 171

Stobeeo 'Eclogae' II, 88, 1 W. Tutti gli impulsi sono assensi, e gli impulsi pratici includono anche il movimento. Ora, di altro sono gli assensi, verso altro muovono gli impulsi. Gli assensi sono assensi a degli assiomi, mentre gli <sup>[III,40,30]</sup> impulsi muovono verso dei predicati ossia cose in qualche modo incluse negli assiomi, ai quali vanno gli assensi.

SVF III, 172

Galeno 'De animi peccat. dignosc.' 1, V, 58 K. <sup>[III,41,1]</sup> Inizio ordunque dal migliore dei principi [...] che cosa si chiama 'errore', ragionando sopra ciò dopo avere mostrato come tutti i Greci siano soliti utilizzare questo termine. Essi infatti lo utilizzano alcune volte per indicare cose che avvengono non esattamente secondo le determinazioni prese, così che il termine riguarda soltanto la parte <sup>[III,41,5]</sup> logica dell'animo; altre volte lo utilizzano invece genericamente, così che esso coinvolge anche la facoltà irrazionale dell'animo [...segue una grande lacuna nel testo...] <Cosa sia> l'assenso ad un errore è concordemente ammesso da tutti; <sup>[III,41,10]</sup> su cosa sia, invece, assenso debole non è così; giacché ad alcuni sembra meglio che all'assenso debole spetti un posto intermedio tra la virtù e il vizio. Costoro chiamano debole l'assenso qualora non si sia ancora noi stessi persuasi che questa certa opinione sia vera com'è vero, per fare un esempio a caso, che abbiamo cinque dita per mano e che due per due fa quattro. E forse, circa i veri errori di una persona anziana che <sup>[III,41,15]</sup> per la vita intera ha avuto agio di studiare, troverai proprio l'assentire debolmente a qualcuna di quelle cose che hanno invece una dimostrazione scientifica. Poiché è indubbio che la scienza del geometra circa gli asserti mostrati veri dagli 'Elementi' di Euclide è tale quale è certo il sapere dei più che due per due fa quattro [...] Se, pertanto, qualcosa sarà un poco in disputa e l'assenso, al quale alcuni danno il nome di apprensione certa, a questi asserti non sarà saldo, allora si potrebbe convenire che questo è 'errore', come manifestamente <sup>[III,41,20]</sup> lo sarebbe quello di un geometra. Sono dunque consistentemente depravate le opinioni ed è falso, precipitoso o debole, l'assenso di colui che nel corso della vita aberra circa beni e mali, circa conoscenza, patrimonio ed esilio. Se noi infatti assentiremo ad una falsa opinione sui beni e sui mali, il pericolo a questo riguardo è non piccolo e <sup>[III,41,25]</sup> grandissimo è l'errore.

SVF III, 173

Stobeeo 'Eclogae' II, 87, 14 W. Esistono più specie di impulso pratico, tra le quali anche queste: proposito, progetto, preparazione, intrapresa, scelta, proairesi, decisione razionale, volizione. Essi dicono dunque che proposito sia <sup>[III,41,30]</sup> la segnalazione di una realizzazione. Progetto, l'impulso di un impulso. Preparazione, l'azione di un'azione. Intrapresa, l'impulso a qualcosa che è già sotto mano. Scelta, la decisione dopo raffronto. Proairesi, la scelta di una scelta. Decisione razionale, il desiderio ragionevole. Volizione, la decisione intimamente deliberata.

SVF III, 174

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1045e. Nel <sup>[III,41,35]</sup> sesto libro 'Sul doveroso', dopo avere affermato che: "Vi sono faccende che non meritano davvero molta trattazione né attenzione", <Crisippo> crede che noi si debba lasciarci andare all'inclinazione come capita dell'intelletto, affidando la scelta in merito alla sorte, e dice: "Per esempio, se di coloro che valutano queste certe due dracme alcuni dicessero che buona è questa e altri invece dicessero che buona è quella, e se <sup>[III,41,40]</sup> bisognasse prendere una delle due; allora, tralasciando di <sup>[III,42,1]</sup> ricercare oltre, noi prenderemo quella che capita affidando la scelta alla sorte secondo una ragione non evidente, anche a rischio di prendere proprio la dracma cattiva".

SVF III, 175

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1037f. E <sup>[III,42,5]</sup> l'impulso, secondo <Crisippo> è la ragione dell'uomo in quanto imperativa del fare, come ha scritto in 'Sulla legge'. Pertanto, anche la repulsione è ragione in quanto proibitiva, e anche l'avversione lo è. La cautela, poi, è avversione ragionevole. Quindi la cautela è ragione in quanto proibitiva di qualcosa al sapiente, giacché l'essere cauti è proprio dei sapienti e non <sup>[III,42,10]</sup> degli insipienti. Se, dunque, la ragione del sapiente è una cosa e la legge è un'altra, i sapienti hanno cautela quando la ragione sia in conflitto con la legge. Se, invece, la legge è non altro che la ragione del sapiente, allora si trova che la legge stessa proibisce ai sapienti di fare ciò che essi sono cauti a fare.

SVF III, 176

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 7, p. 853 Pott. Le cose alle quali sono rivolti desideri, <sup>[III,42,15]</sup> smanie e - per dirla in complesso - i nostri impulsi, sono le stesse alle quali sono rivolte anche le nostre preghiere. Perciò nessuno smania per una bibita, ma di bere una reale bevanda; né invero si smania per un'astratta eredità, ma di ereditare in concreto; e così non per una generica conoscenza, ma di conoscere sperimentalmente; non per la retta politica, ma di governare nei fatti. Dunque ciò per cui preghiamo è ciò che domandiamo; e ciò che domandiamo è ciò per cui smaniamo. Pregare e <sup>[III,42,20]</sup> desiderare nascono dunque in consonanza, al fine di possedere materialmente i beni e i gioventi connessi.

SVF III, 177

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1057a. Nelle polemiche contro gli Accademici, sia per Crisippo che per Antipatro la maggior disputa su cos'era? Sulla possibilità <sup>[III,42,25]</sup> di: "Effettuare un'azione o impellere a qualcosa essendovi inassenzienti; e sul fatto che raccontano favole e fanno vuote ipotesi quanti stimano che, data una rappresentazione appropriata, vi sia subito l'impulso senza che ad essa noi abbiamo ceduto il passo o abbiamo dato l'assenso". E in appresso Crisippo dice: "La divinità infonde delle rappresentazioni fallaci, e anche il sapiente lo fa, senza che vi sia il bisogno di dare, da parte nostra, assenso o di cedere ad esse il passo, ma soltanto <sup>[III,42,30]</sup> di effettuare qualcosa o di impellere a quel che appare. Noi, invece, in quanto siamo insipienti, a causa della nostra debolezza diamo il nostro assenso a siffatte rappresentazioni".

[2] p. 1057b. Chi, sia esso dio oppure il sapiente, non ha bisogno di assensi ma soltanto di azioni da parte di coloro ai quali dà le rappresentazioni, sa che per agire bastano le rappresentazioni e che gli assensi sono ridondanti. <sup>[III,42,35]</sup> Sicché se, pur conoscendo che ad un impulso all'azione non fa riscontro una rappresentazione senza assenso, egli instilla rappresentazioni fallaci e persuasive, è causa volontaria del comportamento precipitoso e dell'aberrare di coloro che assentono a rappresentazioni non catalettiche.

<sup>[III,43,1]</sup> § 2. L'impulso primario e l'appropriazione primaria  
*Frammenti n. 178-189*

SVF III, 178

Diogene Laerzio VII, 85. <Gli Stoici> affermano che il primo impulso che la creatura ha è quello di serbarsi in vita, poiché la natura l'ha imparentata ad esso fin dal principio. Ciò è in accordo con quanto sostiene Crisippo nel primo libro 'Sui sommi beni' <sup>[III,43,5]</sup> quando dice che la prima cosa appropriata ad

ogni creatura è la sua propria sussistenza e la consapevolezza di essa. Sarebbe infatti inverosimile che la natura rendesse la creatura estranea a se stessa, e che la natura che l'ha generata la tenesse come estranea e non come familiare. Resta quindi solo da dire che la natura organizza la creatura affinché essa s'appropri di se stessa. In questo modo, infatti, essa respinge da sé ciò che la danneggia ed ammette per sé ciò che le è appropriato. Essi, poi, dichiarano falso ciò che alcuni sostengono, ossia che <sup>[III,43,10]</sup> il primo impulso degli animali sia diretto verso il piacere della carne. Essi affermano, invece, che il piacere della carne è una risultante, se lo è, qualora la natura, dopo avere ricercato le cose acconce alla sussistenza, assapori se stessa come tale; nel qual modo gli animali sono esilarati ed i vegetali fioriscono. Essi affermano poi che la natura che governa sui vegetali non è affatto diversa da quella che governa sugli animali, quando amministra i vegetali prescindendo da impulso e <sup>[III,43,15]</sup> sensazione e quando anche in noi alcuni fenomeni avvengono in modo vegetativo. Ma poiché agli animali è sopravvenuto in più l'impulso, adoperando il quale essi procedono verso gli scopi loro appropriati, ciò ch'è secondo natura per gli animali coincide col governarsi secondo l'impulso. E dal momento che, per un più perfetto reggimento, è stata data alle creature logiche la ragione, vivere rettamente secondo ragione diventa per queste ciò ch'è secondo la natura delle cose. <sup>[III,43,20]</sup> La ragione, infatti, sopravviene in esse quale artista dell'impulso.

SVF III, 179

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038b. Dunque, come mai <Crisippo> continua ad intronarci scrivendo in ogni libro di Fisica, per Zeus, e di Etica che: "Noi ci appropriamo di noi stessi appena nati, delle parti del nostro corpo e della nostra progenie"?

SVF III, 180

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 163, 14 Bruns. <sup>[III,43,25]</sup> Infatti la natura che ci ha dato l'animo ci ha dato anche il corpo, e ci ha imparentato alla perfezione e alla struttura quale deve essere dell'uno e dell'altro. Sicché colui che è defraudato della perfezione secondo natura o dell'uno o dell'altro non potrebbe vivere secondo natura (poiché per 'secondo natura' si intende 'secondo il piano della natura'); e se non è così, allora <sup>[III,43,30]</sup> neppure si può vivere felicemente.

SVF III, 181

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[III,43,35]</sup> <sup>[III,44,1]</sup> <sup>[III,44,5]</sup> <sup>[III,44,10]</sup> <sup>[III,44,15]</sup>

SVF III, 182

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,44,20]</sup> <sup>[III,44,25]</sup>

SVF III, 183

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 150, 25 Bruns. Che cosa sia oggetto dell'appropriazione primaria è stato tema di ricerca per i filosofi, e non tutti sono giunti alla medesima conclusione. Anzi, la differenza di opinioni tra quanti parlano dell'argomento è, circa l'oggetto dell'appetito primario, quasi pari a quella che si registra circa l'oggetto dell'appetito supremo. Dunque gli Stoici, <sup>[III,44,30]</sup> non tutti però, affermano che oggetto di appropriazione primaria della creatura è proprio se stessa (ciascuna creatura, infatti, appena nata si imparenta a se stessa, ed anche per l'uomo è così). Altri invece, reputando di parlare con più eleganza di loro e maggiore articolazione dell'argomento, sostengono che, appena nati, noi siamo imparentati alla sussistenza e alla conservazione di noi stessi.

SVF III, 184

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,44,35]</sup> <sup>[III,44,40]</sup>

SVF III, 185

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 162, 29 Bruns. Giacché <sup>[III,44,45]</sup> dire che noi siamo imparentati a più cose e che però non fa per noi differenza alcuna il modo in cui esse stanno, equivale a fare affermazioni contraddittorie.

SVF III, 186

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,45,1] [III,45,5]</sup>

SVF III, 187

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,45,10]</sup>

SVF III, 188

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,45,15] [III,45,20] [III,45,25] [III,45,30]</sup>

SVF III, 189

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,45,35] [III,45,40]</sup>

<sup>[III,46,1]</sup> § 3. La selezione  
*Frammenti n. 190-196*

SVF III, 190

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,46,5]</sup>

SVF III, 191

Epitteto 'Diatrìbe' II, 6, 9-10. Per questo Crisippo dice bene: "Fino a che mi sarà dubbio il seguito, io sempre mi attengo ai giudizi più purosangue per centrare quanto è secondo la natura delle cose, giacché proprio dio mi ha fatto atto a selezionarli. Se appunto sapessi che ora mi è stato destinato <sup>[III,46,10]</sup> di ammalarmi, vi impellerei addirittura. Anche il piede, infatti, se avesse buonsenso, impellerebbe ad infangarsi".

SVF III, 192

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 163, 4 Bruns. <Gli Stoici> infatti dicono: "Per il sapiente esistono cose promosse, che hanno valore, appropriate, attraenti". Ma anche: "Se giacesse, da una parte, la virtù insieme a queste cose; e, dall'altra, <sup>[III,46,15]</sup> la virtù da sola; il sapiente non sceglierebbe mai la virtù separata, se gli fosse possibile prenderla insieme al resto". Ma se è così, è manifesto che il sapiente avrà bisogno di queste cose.

SVF III, 193

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 164, 7 Bruns. Se, infatti, il patrimonio di cose selezionate fosse indifferente e non avesse per intento il sommo bene, allora <sup>[III,46,20]</sup> vuoto e matto affare sarebbe la loro selezione.

SVF III, 194

[1] Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 163, 32 Bruns. Inoltre, se secondo loro queste cose cadono sotto selezione da parte della virtù e la natura assume la virtù grazie alla loro selezione in quanto a noi appropriate e della reiezione di quelle contrapposte a queste; allora si devono selezionare beni attinenti al corpo <sup>[III,46,25]</sup> ed esterni e poi non esserne anche solleciti?

[2] 'De anima libri mant.' p. 164, 32 Bruns. Quanto ai beni corporali e a quelli esterni, anch'essi affermano che sono in vista della virtù, affinché essa li selezioni per sé e se li procacci.

SVF III, 195

Plutarco 'De comm. not.' p. 1071a. Se dunque le cose per natura primarie sono non beni, ed invece lo sono la loro selezione razionale e <sup>[III,46,30]</sup> la nostra presa di possesso di esse, e che ciascuno faccia tutto ciò che può per centrare le cose per natura primarie, allora bisogna che tutte le nostre azioni facciano ri-

ferimento a quello scopo che è il centrare le cose per natura primarie. Non sarebbe infatti possibile avere il fine di centrarle se noi non le tenessimo come bersaglio e non le prendessimo di mira e qualora il sommo bene fosse diverso dalle cose alle quali le nostre azioni devono fare riferimento, ossia se avessimo di mira la loro selezione e non le cose per natura primarie in quanto tali. <sup>[III,46,35]</sup> Il sommo bene, insomma, è quello di selezionare e prendere saggiamente possesso delle cose per natura primarie, mentre invece le cose per natura primarie in quanto tali e il centrarle non è il sommo bene, ma una sorta di materiale soggiacente e dotato di un valore degno di selezione. Questa, io credo, è la formulazione con la quale, parlando e scrivendo, essi mostrano la differenza.

SVF III, 196

\*Frammento di Frontone in latino <sup>[III,47,1]</sup> <sup>[III,47,5]</sup> <sup>[III,47,10]</sup>

Ethica V.

Sulla virtù

§ 1. La nozione di virtù  
*Frammenti n. 197-213*

SVF III, 197

[1] Diogene Laerzio VII, 89. La virtù è una disposizione d'animo <sup>[III,48,5]</sup> ammissibile con la ragione.

[2] VII, 90. Virtù è la perfezione di una cosa qualunque in generale, per esempio, quella di una statua; e può essere ateoretica, come la salute; oppure teoretica, come la saggezza.

SVF III, 198

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,48,10]</sup>

SVF III, 199

\*Frammento di un 'Comento a Lucano' in latino <sup>[III,48,15]</sup>

SVF III, 200

\*Frammento di Seneca in latino

SVF III, 200a

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,48,20]</sup> <sup>[III,48,25]</sup>

SVF III, 201

Anonimo 'In Aristot. Eth. Nicom.' p. 128, 5 Heylbut <sup>[III,48,30]</sup> Bisogna sapere che anche prima degli Stoici esisteva questa opinione, che poneva le virtù nel dominio sulle passioni.

SVF III, 202

[1] Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' I, 56, I, p. 75, 6 Wendl. Questi <alberi> sono le virtù particolari, le <sup>[III,49,1]</sup> attività in armonia con esse, le azioni rette e quelle che i filosofi chiamano azioni doverose.

[2] I, 57. Alcune arti, infatti, sono teoretiche e non pratiche; per esempio, la geometria e l'astronomia. Alcune sono invece pratiche e non teoretiche; per esempio, la falegnameria, la metallurgia e tante sono dette meccaniche. La virtù, invece, è sia <sup>[III,49,5]</sup> teoretica che pratica. Ha del teorico nel momento in cui la via che porta ad essa è la filosofia attraverso le sue tre parti: logica, etica e fisica. Ma ha anche del pratico, giacché la virtù è arte della vita nella sua interezza, vita nella quale rientrano tutte quante le

azioni. E seppure la virtù ha del teorico e del pratico, essa inoltre eccelle al massimo grado sia nell'uno che nell'altro. Infatti, la teoria della virtù è <sup>[III,49,10]</sup> bellissima ed ambiti sono la sua pratica e il suo uso.

SVF III, 203

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 58A Ed. Bas. Se infatti, come esplicitano gli Stoici, una 'potenzialità' è l'apportatrice di più casi effettuali; per esempio, la saggezza è apportatrice del saggio passeggiare e del saggio dialogare; allora saranno potenzialità, secondo siffatta definizione, anche quelle or ora chiamate <sup>[III,49,15]</sup> 'impotenze'; giacché anche le imperizie sono apportatrici di più cadute in errore. Se poi, secondo un altro costituito stoico, s'affermasse che una 'potenzialità' è l'apportatrice di più casi effettuali la quale tiene soggette a sé le attività subordinate, ecco che le s'adatta la definizione di Plotino. Infatti il vizio, che secondo la definizione degli Stoici è un'impotenza, tiene soggette a sé le attività che gli attengono. Anche <sup>[III,49,20]</sup> le arti intermedie, pur cadendo fuori dal novero delle attività dagli effetti ben saldi, sono tuttavia tali che i loro effetti possono quel che possono, sicché le impotenze di quel genere rimangono incluse nella potenzialità propria della qualità di ciascuna arte intermedia.

SVF III, 204

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 167, 4 Bruns. Dire: "Come l'auletica può <sup>[III,49,25]</sup> retta-mente utilizzare qualunque data melodia, così fa la virtù con qualunque faccenda" è sano, ma bisogna distinguere ulteriormente...

SVF III, 205

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 167, 9 Bruns. Inoltre, non "perché la virtù utilizza bene qualunque faccenda", allora "l'utilizzo di qualunque faccenda porta alla felicità".

SVF III, 206

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 18 C. Schn. <sup>[III,49,30]</sup> La guerra mostra la grandezza della virtù più della pace, come anche i marosi e la tempesta quella dell'arte del pilota e, in complesso, ciò vale per tutte le circostanze difficili. Sicché gli Stoici sono soliti dire: "Dà una circostanza difficile e prendi l'uomo". Infatti ciò che rimane invitto davanti alle cose che asserviscono gli altri, manifesta integralmente il valore della vita.

SVF III, 207

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,49,35]</sup> <sup>[III,49,40]</sup>

SVF III, 208

Stobeo 'Eclogae' II, 100, 15 W. <Gli Stoici> danno alla virtù molti nomi appellativi. Infatti la chiamano 'bene', perché ci conduce alla retta vita; 'gradita', perché è valutata positivamente senza sospetto alcuno; <sup>[III,50,1]</sup> 'di gran valore', perché ha un valore insuperabile; 'industriosa', giacché è degna di grande industria; 'lodevole', giacché la si loderebbe con ragione; 'bella', perché è nata per chiamare a sé coloro che la desiderano; 'utile', giacché ci porta cose tali che hanno per scopo il vivere bene; 'proficua', <sup>[III,50,5]</sup> perché nel bisogno è giovevole; 'scelta', giacché derivano da essa cose che è ragionevole scegliere; 'necessaria', perché quando è presente giova, e quando è assente non è possibile ricevere giovamento; 'vantaggiosa', giacché i giovamenti che si traggono da essa sono migliori della trattazione teorica che ha questi per scopo; 'autosufficiente', giacché è bastevole a chi l'ha; 'libera dal bisogno', perché è lontana da ogni <sup>[III,50,10]</sup> carenza; 'adeguata', per essere sufficiente nell'uso e prolungarsi su ogni bisogno della vita.

SVF III, 209

Filone Alessandrino 'Quod deterius potiori insid. solet' 72, I, p. 274, 30 Wendl. E dunque <i sofisti> ci intronano le orecchie dichiarando la giustizia socievole, la temperanza utile, la padronanza di sé virtuosa, <sup>[III,50,15]</sup> la religiosità giovevolissima e ogni altra virtù salutare al massimo grado e salvifica. E, al contrario, ci dettano l'ingiustizia senza tregua, l'intemperanza malsana, l'irreligiosità fuorilegge e ogni altro vizio dannosissimo.

## SVF III, 210

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046c. Per contro, in molti luoghi <Crisippo> ha detto: "Non sarebbe doveroso porgere neppure il dito per una saggezza <sup>[III,50,20]</sup> momentanea che ci attraversa come un lampo". Basterà citare quel che egli ha scritto in proposito nel sesto libro delle 'Ricerche etiche'. Dopo avere rimarcato che: "Non ogni bene finisce parimenti in gioia né ogni retta azione in parole solenni", ha inferito questo: "E infatti, se si trattasse soltanto di ottenere la saggezza per un istante o per <sup>[III,50,25]</sup> l'estremo nostro momento, allora non sarebbe doveroso neppure protendere il dito a motivo di una saggezza presente a questo modo".

[2] 'De comm. not.' p. 1062a. Di nuovo essi affermano: "Una virtù di breve durata non è di alcun pro. Che pro, infatti, viene a colui cui la saggezza sopravverrà mentre è sul punto di naufragare o di essere gettato in un precipizio? Che pro per Lica, se egli muterà dal vizio alla virtù nell'attimo in cui è <sup>[III,50,30]</sup> scagliato in mare da Eracle come il sasso da una fionda?".

## SVF III, 211

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038f. Quando <Crisippo> intima di non lodare qualunque azione effettuata secondo virtù, egli palesa esservi una certa differenza tra le azioni rette. Nella compilazione 'Su Zeus' egli dice così: "Quantunque le opere secondo virtù siano appropriate, portate ad esempio <sup>[III,50,35]</sup> ci sono anche opere di questo genere. Per esempio: virilmente protendere il dito; con padronanza di sé astenersi da una vecchia con un piede già nella fossa; senza precipitoso assenso stare a sentire fino alla fine che il tre non è il quattro. Chi pone mano a lodare ed encomiare della gente attraverso esempi del genere, non si palesa un freddurista?"

## SVF III, 212

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1039a. <sup>[III,50,40]</sup> <Crisippo> ha detto cose simili a queste nel terzo libro 'Sugli dei'. Infatti egli afferma: <sup>[III,51,1]</sup> "Inoltre io credo che le lodi per cose del genere di 'astenersi da una vecchia che ha un piede già nella fossa' e di 'reggere con forza la puntura di una mosca', ci estranieranno da quelle per azioni che derivano dalla virtù".

[2] 'De comm. not.' p. 1061a. <sup>[III,51,5]</sup> Nella compilazione 'Su Zeus' e nel terzo libro 'Sugli dei' Crisippo dice: "È una freddura, è assurdo, è improprio lodare cose del genere: 'resse virilmente la puntura di una mosca' e 'con temperanza s'astenne da una vecchia con un piede già nella fossa', come azioni derivanti dalla virtù".

## SVF III, 213

Plutarco 'De comm. not.' p. 1061c. <sup>[III,51,10]</sup> Per loro <Stoici>, infatti, fra molte apprensioni certe e ricordi di apprensioni certe, l'uomo diventato sapiente e saggio ritiene che poche lo riguardino direttamente; e senza preoccuparsi delle altre crede di avere né di meno né di più se si rammenta che l'anno scorso ebbe l'apprensione certa di Dione che starnutiva o di Teone che giocava a palla. Seppure, nell'uomo sapiente, ogni apprensione certa e ogni <sup>[III,51,15]</sup> ricordo sicuro e saldo siano anche direttamente scienza e un bene grande, anzi sommo.

## § 2. Come la virtù esista nell'uomo

*Frammenti n. 214-227*

## SVF III, 214

'Anecdota Graeca' Paris I, p. 171 Cramer. Aristotele ritiene <che si diventi buoni o cattivi> per natura, abitudine e ragionamento. Senza fallo è così <sup>[III,51,20]</sup> anche per gli Stoici, giacché la virtù è un'arte. E ogni arte è un insieme di principi generali coesercitati, ragionamento in accordo coi principi generali e abitudine alla coesercitazione. Noi siamo tutti generati per la virtù, in quanto abbiamo le risorse...

## SVF III, 215

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1048d. Se dunque <sup>[III,51,25]</sup> la divinità non dà agli uomini la virtù, ma il bello è libera scelta dell'uomo, <la divinità però dà ricchezza di denaro e salute sprovviste di virtù a gente che le utilizzerà non bene ma male, ossia in modo dannoso, vergognoso, sciagurato.> Eppure, se gli dei possono procurare la virtù, sono non probi se non la procurano. Se, invece, non possono rendere gli uomini virtuosi, neppure possono loro giovare, dal momento che null'altro è buono e giovevole. Non conta nulla, infatti, che essi giudichino per virtù e potenza coloro che sono divenuti virtuosi per altra via, giacché anche <sup>[III,51,30]</sup> i virtuosi giudicano gli dei per virtù e potenza. Sicché gli dei recano un giovamento non maggiore di quanto ne ricevano dagli uomini.

## SVF III, 216

\*Frammento di Lattanzio in latino

## SVF III, 217

Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 62□ Ed. Bas. <sup>[III,51,35]</sup> Gli Stoici, infatti, riservarono alle arti la sola idoneità così semplicemente teorizzata. Nei confronti delle virtù, invece, dichiararono che il rimarchevole profitto prende iniziativa dalla natura, quella che i Peripatetici chiamavano 'virtù naturale'.

## SVF III, 218

Origene 'Contra Celsum' VIII, 52, Vol. II, p. 267, 15 K. <sup>[III,51,40]</sup> Giacché non si troverebbero persone che abbiano del tutto perso i comuni concetti di bello e di brutto, di giusto e di ingiusto.

## SVF III, 219

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,52,1]</sup>

## SVF III, 220

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,52,5]</sup>

## SVF III, 221

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 6, p. 575 Pott. Gli Stoici affermano che la conversione al divino avviene per trasformazione dell'animo, il quale muta e si orienta verso la sapienza.

## SVF III, 222

Filone Alessandrino 'Quis rer. div. heres' 299, III, p. 68, 7 Wendl. <sup>[III,52,10]</sup> Il primo numero è quello per cui non è possibile prender concetto né di beni né di mali poiché l'animo non è ancora modellato. Il secondo è quello per cui noi usiamo le aberrazioni a profusione. Il terzo è quello in cui ci curiamo, respingendo le cose malsane ed abbandonando all'adolescenza l'acme delle passioni. Il quarto è quello in cui facciamo nostra la definitiva salute e <sup>[III,52,15]</sup> robustezza, ossia quando, una volta distolti dai giudizi insipienti, riteniamo di mettere mano a quelli virtuosi. Prima non se ne ha la potestà.

## SVF III, 223

Diogene Laerzio VII, 91. Anche Crisippo, nel primo libro 'Sul sommo bene', afferma che la virtù è insegnabile [...] e che sia insegnabile è manifesto dal fatto che gli <sup>[III,52,20]</sup> insipienti diventano virtuosi.

## SVF III, 224

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 3, p. 839 Pott. Infatti noi non siamo generati possedendo per natura la virtù né, una volta nati, essa ci sopravviene in seguito naturalmente, come accade per certe altre parti del corpo; dacché allora il fatto non sarebbe ancora deliberato né degno di lode. Neppure la virtù si perfeziona per la sopravveniente <sup>[III,52,25]</sup> consuetudine con le cose che avvengono, com'è invece il caso per la lingua che parliamo; anzi è piuttosto il vizio che si ingenera in questo modo. Né la conoscenza della virtù promana da qualcuna delle arti provveditrici di oggetti esterni o terapeutiche del corpo. Ma neppure dall'educazione enciclopedica...

## SVF III, 225

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 336 Pott. Giacché si diventa uomini dabbene non per natura ma per apprendimento, <sup>[III,52,30]</sup> appunto come si diventa medici e piloti [...] Che alcuni, rispetto ad altri, siano per natura meglio disposti alla virtù, lo mostrano alcune loro occupazioni rispetto a quelle degli altri. Ma quanto a perfezione nella virtù, neppure una di esse categorizza coloro che hanno per natura migliori disposizioni d'animo; dal momento che anche gli individui nati con peggiori disposizioni d'animo, qualora abbiano in sorte <sup>[III,52,35]</sup> l'educazione conveniente, vengono generalmente a capo della virtù; mentre, al contrario, coloro che sono nati idonei ad essa diventano viziosi per trascuratezza. A sua volta Dio ci creò per natura socievoli e giusti, donde neppure si deve dire che il giusto appare tale solo perché tale lo si pone. Bisogna invece capire che il bene della creazione si riaccende a partire dall'istruzione originaria presente nell'anima quando questa sia stata educata, con l'apprendimento, a disporre di <sup>[III,52,40]</sup> scegliere l'ottimo.

## SVF III, 226

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038e. Inoltre tralascio il fatto che, nella compilazione 'Su Zeus', <Crisippo> afferma: "Le virtù sono suscettibili di accrescimento e di avanzare a grandi passi". [Lo faccio] per non sembrare uno che s'abbranca ai nomi, seppure Crisippo morda amaramente, in questo genere di cose, Platone e gli altri.

## SVF III, 227

Filone Alessandrino 'De Moyse' III, II, Mang. p. 162. <sup>[III,53,1]</sup> Così stanno le cose anche per le virtù, giacché a ciascuna di esse è avvenuto di essere principio e fine: principio, perché non deriva da altra facoltà ma germoglia da se stessa; fine, perché la vita secondo natura s'affretta verso di essa.

<sup>[III,53,5]</sup> § 3. *Sul pervertimento della ragione*  
*Frammenti n. 228-236*

## SVF III, 228

Diogene Laerzio VII, 89. La creatura logica si perverte a volte per la persuasività di faccende esteriori, a volte per la <sup>[III,53,10]</sup> catechesi dei sodali; visto che la natura le dà risorse non pervertite.

## SVF III, 229

\*Frammento di Calcidio in latino <sup>[III,53,15]</sup> <sup>[III,53,20]</sup> <sup>[III,53,25]</sup> <sup>[III,53,30]</sup> <sup>[III,53,35]</sup> <sup>[III,53,40]</sup> <sup>[III,54,1]</sup> <sup>[III,54,5]</sup> <sup>[III,54,10]</sup> <sup>[III,54,15]</sup>

(Si confronti questo frammento con le parole del precedente \*Frammento di Diogene Laerzio che qui sono ripetute: "La creatura logica <sup>[III,54,20]</sup> si perverte a volte per la persuasività di faccende esteriori, a volte per la catechesi dei sodali; visto che la natura le dà risorse non pervertite".)

## SVF III, 229a

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 5, p. 437 M. E in primo luogo [...] metteremo mano alla trattazione del governo dei bambini. <sup>[III,54,25]</sup> Infatti, non si può affermare che i loro impulsi siano sotto la tutela della ragione (giacché non hanno ancora la ragione), né che essi non provino rancore, afflizione, godimento; che non ridano, che non rompano in alti lamenti e non sperimentino miriadi di altre passioni del genere. Anzi, le passioni sono molte di più e più veementi nei bambini che negli adulti. Queste evidenze sono invero inconseguenti con i giudizi teorici di Crisippo ed anche col giudizio che non vi sia alcuna tendenza naturale <sup>[III,54,30]</sup> all'appropriazione del piacere fisico ed all'estraniamento dal dolore fisico. [...] Ci sono dunque per natura in noi questi tre tipi di appropriazione, corrispondenti a ciascuna specificità dei tre pezzi dell'animo: appropriazione del piacere fisico per via del pezzo concupiscente; appropriazione dell'essere vincenti per via del pezzo irascibile; appropriazione del bello per via del pezzo raziocinante. Epicuro osservò soltanto l'appropriazione del pezzo peggiore dell'animo <sup>[III,54,35]</sup> e Crisippo quella

del pezzo migliore, poiché ha affermato che noi siamo imparentati solo al bello, che è manifestamente anche il bene. Soltanto agli antichi filosofi fu dato di osservare tutte e tre le appropriazioni. Poiché dunque ha lasciato da parte le prime due, Crisippo dirà verosimilmente di difettare di una spiegazione della genesi del vizio, non potrà citarne la causa né i modi di sussistenza,<sup>[III,54,40]</sup> e neppure potrà scovare come mai i bambini aberrino; tutte cose che ragionevolmente, io credo, anche Posidonio di lui biasima e confuta. Ma invero si vede che quand'anche un bambino sia nutrito di probe abitudini e sia convenientemente educato, comunque incappa in qualche aberrazione; e proprio questo fatto anche Crisippo lo ammette. Eppure era contingente per lui, che disdegna cose che<sup>[III,54,45]</sup> appaiono evidenti, ammettere soltanto ciò ch'è conseguente con le sue ipotesi ed essere dell'avviso che se i bambini fossero ben condotti, essi diverrebbero comunque, con il passare del tempo, uomini saggi. Ma non ha avuto l'audacia di fare questa dichiarazione smentita dall'evidenza ed ha ammesso che se anche saranno educati solo da un filosofo e non osserveranno né ascolteranno giammai un esempio di vizio,<sup>[III,55,1]</sup> ugualmente questi bambini non diventeranno di necessità filosofi. Duplice è infatti la causa del pervertimento: una è quella ingenerata dalla catechesi della maggioranza degli uomini, l'altra è ingenerata dalla stessa natura delle cose. [...] se Crisippo pare ammettere,<sup>[III,55,5]</sup> non per le parole usate ma per la forza delle argomentazioni addotte, che vi sono in noi per natura un'appropriazione ed un'estraniamento verso ciascuna delle entità dette (cioè verso il piacere e il dolore fisico, verso l'onore e il disonore). Qualora infatti egli affermi che i pervertimenti circa i beni e i mali si ingenerano nei viziosi a motivo della persuasività delle rappresentazioni e della catechesi, bisogna domandargli quale sia la causa per cui<sup>[III,55,10]</sup> il piacere fisico e la sofferenza ci mettono davanti un'immagine persuasiva, l'una del bene e l'altra del male. E allo stesso modo anche perché la vittoria alle Olimpiadi e l'erezione di statue siano cose lodate e giudicate beate dai più e da noi intese come beni; e invece, circa la sconfitta e il disonore, noi ci persuadiamo prontamente che siano mali. [...] Nel<sup>[III,55,15]</sup> presente il mio ragionamento si sofferma contro i seguaci di Crisippo, i quali non conoscono altro di ciò che attiene alle passioni; neppure che le mescolanze degli umori del corpo elaborano moti passionali appropriati a se stesse. [...] <In proposito, poi>Crisippo in persona non soltanto nulla ha detto di decente, ma neppure ha lasciato dietro di sé a qualcuno dei seguaci risorse per il rinvenimento della verità, poiché ha posto a supporto del<sup>[III,55,20]</sup> suo ragionamento uno zoccolo di cattiva qualità.

SVF III, 229b

\*Frammento di Cicerone in latino<sup>[III,55,25]</sup> <sup>[III,55,30]</sup>

SVF III, 230

\*Frammento di Cicerone in latino<sup>[III,55,35]</sup> <sup>[III,55,40]</sup> <sup>[III,56,1]</sup>

SVF III, 231

\*Frammento di Seneca in latino<sup>[III,56,5]</sup>

SVF III, 232

\*Frammento di Seneca in latino<sup>[III,56,10]</sup>

SVF III, 233

Origene 'Contra Celsum' III, 69, Vol. I, p. 261, 12 K.<sup>[III,56,15]</sup> Noi siamo coloro che fanno bene che una sola è la natura di ogni anima logica; che sono dell'avviso che nessuna anima è stata creata malvagia dal costruttore dell'intero cosmo e che molti sono diventati viziosi per allevamento, per pervertimento, per gli echi che hanno intorno, sicché in alcuni il vizio è diventato una seconda natura.

SVF III, 234

[1] Galeno 'De morib. anim.' 11, IV, p. 816 K. In questo<sup>[III,56,20]</sup> mi stupisco degli Stoici, ossia del fatto che essi credano tutti gli uomini idonei all'acquisizione della virtù ma che essi siano pervertiti da coloro che non vivono bene.

[2] p. 818 K. Sciocchissimi sono poi quanti affermano che noi siamo pervertiti dal piacere della carne in quanto esso ha molto di seducente; mentre il dolore fisico sarebbe repellente e scabroso.

SVF III, 235

Galeno 'De morib. anim.' Ed. Bas. 1, 351, K., IV, p. 820. <sup>[III,56,25]</sup> Come affermano gli Stoici, infatti, il vizio nella sua totalità non viene nei nostri animi dall'esterno, ma la maggior parte di esso gli uomini malvagi l'hanno in loro stessi e quel che viene dall'esterno è molto meno di questo.

SVF III, 236

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 368 Pott. Né le lodi, né le <sup>[III,56,30]</sup> denigrazioni, né gli onori, né i castighi sarebbero giusti se l'anima non avesse la potestà dell'impulso e della repulsione e se il vizio fosse involontario [...] Ma dacché proairesi ed impulso sono all'origine delle aberrazioni, talvolta ci padroneggia una concezione sbagliata dalla quale, che pur è ignoranza e incultura, siamo negligenti a distornarci; e verosimilmente Dio ci castiga per questo. Giacché avere la febbre è cosa involontaria, <sup>[III,56,35]</sup> ma qualora uno abbia la febbre per colpa della sua non padronanza di sé, noi accagioniamo costui. Così pure è del vizio, quando sia involontario. Uno, infatti, non sceglie il male in quanto male, ma lasciandosi trascinare dal piacere che lo circonda, e dunque concependolo un bene, lo ritiene qualcosa che può, se offerto, essere preso.

§ 4. Se la virtù possa essere persa  
*Frammenti n. 237-244*

SVF III, 237

Diogene Laerzio VII, 127. Per Crisippo la virtù <sup>[III,56,40]</sup> si può buttar via. Cleante, invece, sostiene che non si può buttar via. Secondo Crisippo la si può buttar via per ubriachezza e malinconia. Secondo Cleante essa non può esser buttata via a causa della saldezza delle apprensioni certe.

SVF III, 238

[1] Simplicio 'In Aristot. Categ.' f. 102A ed. Bas. <sup>[III,57,1]</sup> Accade che un individuo da insipiente diventi virtuoso; ma gli Stoici non concedono che accada il contrario, giacché essi dicono che la virtù non si può perdere.

[2] 102B. Contro queste affermazioni è facile ribattere come si tocchi con mano che <sup>[III,57,5]</sup> si può perdere la virtù. Teofrasto ha dato dimostrazioni sufficienti della sua mutevolezza ed Aristotele reputa che ciò che non si può perdere non sia umano. Inoltre, anche gli Stoici convengono che nei casi di malinconia, torpore, letargia, assunzione di farmaci avviene un perdimento, insieme con l'intera abituale postura logica dell'animo, proprio della virtù; pur se non <sup>[III,57,10]</sup> si introduce al suo posto il vizio, poiché s'affievolisce la saldezza dell'animo ed esso cade in quella che gli antichi chiamavano postura intermedia.

SVF III, 239

Alessandro d'Afrodizia 'De anima libri mant.' p. 161, 16 Bruns. Inoltre, se è possibile che l'uomo virtuoso si trovi in stato di letargia, malinconia, obnubilamento o delirio, condizioni nelle quali è impossibile <sup>[III,57,15]</sup> svolgere attività virtuose; allora la virtù è non autosufficiente per le attività che le sono attinenti. Come si potrebbe infatti affermare, se non per partito preso, che chi delira ed ha per questo bisogno di catene e dell'aiuto degli amici, agisca in quel momento virtuosamente? Inoltre se la virtù, secondo costoro, respinge ed avversa alcuni 'indifferenti' mentre altri li sceglie e li seleziona, allora essa non sarebbe autosufficiente in vista della felicità. <sup>[III,57,20]</sup> Come potrebbe infatti essere felice chi si trova in condizioni che la virtù respinge?

SVF III, 240

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 22, p. 627 Pott. Costui non avrà in alcun modo una virtù che possa essere buttata via né in veglia, né in sonno, né per una rappresentazione qualunque; dacché la postura abituale dell'animo non può mai ritrarsi da se stessa, pena l'abortire come postura, sia che si chiami la conoscenza una postura, sia che la si chiami una disposizione. Per il fatto, poi, che non s'intrudono mai <sup>[III,57,25]</sup> concetti differenti, l'egemonico rimane invariato e non aggiunge alterazione alcuna alle rappresentazioni mentre sogna le immagini oniriche dei suoi moti diurni.

## SVF III, 241

Teogneto comico Fr. 1, III, p. 364 Kock. Uomo, tu mi manderai in malora. Zeppo come sei di discorsetti stoici, <sup>[III,57,30]</sup> sei malato: "La ricchezza di denaro è per l'uomo una cosa allotria". Brina! "Propria dell'uomo è la sapienza". Ghiaccio! "Nessuno mai dopo averla ottenuta l'ha persa". Sciagurato me! Con che razza di filosofo mi ha messo a coabitare il mio demone?

## SVF III, 242

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' p. 199, 27 Bruns. Dunque non è in suo potere il non avere più la postura virtuosa dell'animo [...] <sup>[III,57,35]</sup> Ma proprio delle attività che egli compie avendone costumanza, è in suo potere anche non farne alcuna. Giacché se è del tutto ragionevole che l'uomo saggio compia attività secondo ragione e secondo saggezza, in primo luogo alcune di queste non in modo definitivo....

## SVF III, 243

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046f. Ma nel <sup>[III,57,40]</sup> sesto libro delle 'Ricerche etiche' Crisippo afferma: "Non sempre l'uomo urbano si comporta <sup>[III,58,1]</sup> virilmente né l'insipiente si comporta vilmente così che, all'apparire di certe rappresentazioni, uno mantenga le proprie determinazioni e l'altro invece se ne distorni". Ed afferma anche: "È plausibile che l'insipiente non sempre sia intemperante".

## SVF III, 244

[1] Filone Alessandrino 'De sobrietate' 34, II, p. 222, 10 Wendl. Quietè e <sup>[III,58,5]</sup> moto differiscono uno dall'altro. Il primo è immobilità, mentre il moto è pulsione. Del moto vi sono due specie: il moto traslatorio e il moto circolare. Dunque, una postura abituale è sorella della quiete, mentre invece l'attività è sorella dello stato di moto. Quanto appena detto potrebbe diventare più ovvio mediante un esempio appropriato. Un falegname, un pittore, un agricoltore, un musicista e gli altri artisti, quand'anche se ne stiano a riposo e non pratichino alcuna delle attività attinenti <sup>[III,58,10]</sup> alle loro arti, nondimeno è usanza chiamarli coi detti nomi, dacché essi si portano addosso perizia e scienza in ciascuna di esse. Ma non appena il falegname prende a lavorare il materiale 'legno' [...] e se ciascuno degli altri artisti pone mano alle opere relative a ciò di cui ha scienza, allora di necessità sopravvengono loro altri termini imparentati con i precedenti: al 'falegname' quello di 'falegname in attività'; al <sup>[III,58,15]</sup> 'pittore' quello di 'pittore in attività'. E a chi tengono dunque dietro le denigrazioni e le lodi? Non forse a coloro che sono in attività e compiono delle opere? Giacché operando rettamente ne fruttano lodi; se invece operano sbagliando ne fruttano denigrazioni.

[2] 38 Il medesimo ragionamento s'adatta anche ai casi di stoltezza e, in generale, a quelli di virtù e di vizio. Innumerevoli uomini che sono diventati saggi, <sup>[III,58,20]</sup> temperanti, virili, giusti nell'animo [...] non furono capaci di sfoggiare la bellezza delle visioni presenti nei loro intelletti a causa di povertà di denaro o del discredito o di qualche malattia del corpo [...]. Pertanto costoro acquisirono dei beni che erano come legati e reclusi mentre altri, invece, li utilizzarono tutti in scioltezza, avendo in più una grandissima abbondanza di materiali per lo sfoggio di quella bellezza. Il saggio ebbe in più il patrocinio <sup>[III,58,25]</sup> di affari privati e pubblici, nei quali sfoggia intelligente comprensione e buon consiglio. Il temperante ebbe in più la cieca ricchezza di denaro, la quale è terribile ad esaltare e invitare alla dissolutezza, affinché si dimostrasse avveduto. Il giusto ebbe in più l'autorità grazie alla quale sarà capace di assegnare a ciascuno secondo il merito senza essere soggetto ad impedimenti. Senza queste attività le virtù ci sono sì, ma sono virtù immote e se ne stanno a riposo. <sup>[III,58,30]</sup>

§ 5. Identica è la virtù di dei e di uomini, di uomini e di donne  
*Frammenti n. 245-254*

SVF III, 245

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 246

Plutarco 'De comm. not.' p. 1076a. <sup>[III,58,35]</sup> Ma secondo Crisippo non resta agli dei neppure questa superiorità: "Giacché, quanto a virtù, Zeus è non più eminente di Dione. E Zeus e Dione, poiché sono saggi, si recano l'un l'altro un giovamento simile, qualora uno dei due si imbatta nei movimenti dell'altro".

SVF III, 247

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' p. 211, 13 Bruns. <sup>[III,59,1]</sup> Non è possibile affermare che le virtù degli uomini e degli dei siano le stesse. Né, d'altra parte, si dice la verità affermando che le perfezioni e le virtù di esseri tanto disparati per natura siano identiche. E neppure i loro ragionamenti <sup>[III,59,5]</sup> circa gli dei hanno in sé qualche ragionevolezza.

SVF III, 248

Origene 'Contra Celsum' VI, 48, Vol. II, p. 119, 16 K. E poi se i filosofi Stoici, dopo avere chiamato identica la virtù dell'uomo e di Dio, diranno che Dio non è <sup>[III,59,10]</sup> su tutti più felice di chi, secondo loro, è tra gli uomini sapiente, ma che pari è la felicità di entrambi, ebbene Celso non deride...

SVF III, 249

Origene 'Contra Celsum' IV, 29, Vol. I, p. 298, 27 K. Sicché identica è la virtù dell'uomo e quella di Dio.

SVF III, 250

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 14, p. 886 Pott. Noi infatti non affermiamo, come affermano <sup>[III,59,15]</sup> gli Stoici da perfetti atei, che la virtù dell'uomo è identica a quella di Dio.

SVF III, 251

Temistio 'Orationes' II, p. 27c. Se, a sua volta, qualcuno dicesse che è adulazione paragonare un re ad Apollo Pizio, Crisippo e Cleante non ne converrebbero con voi; e neppure l'intera etnia filosofica degli Stoici, i quali sono dell'avviso che identiche siano la virtù e la verità <sup>[III,59,20]</sup> dell'uomo e di dio.

SVF III, 252

Proclo 'In Platonis Timaeum' p. 106 F. Schn. Gli Stoici hanno affermato che la virtù degli dei e degli uomini è identica, tenendosi ben lontano dall'emulare la santità di Platone e l'equilibrio di Socrate.

SVF III, 253

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,59,25]</sup> <sup>[III,59,30]</sup>

SVF III, 254

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 8, p. 590 Pott. [1] Noi abbiamo ammesso che, all'interno di ciascun genere, la medesima natura sia in stato di avere anche la medesima virtù. Pertanto, poiché quanto ad umanità la natura della donna non <sup>[III,59,35]</sup> appare diversa da quella dell'uomo ma la stessa, così deve valere anche per la virtù.

V, 14, p. 592 Pott. [2] Debbono praticare la filosofia anche le donne, in modo simile agli uomini.

§ 6. Le virtù sono numerose e di varia qualità

## SVF III, 255

Plutarco 'De virtute morali' p. 441a. Sembra che anche <sup>[III,59,40]</sup> Zenone di Cizio si lasci in un certo senso trarre a questa opinione, poiché definisce la saggezza nelle cose <sup>[III,60,1]</sup> che si devono assegnare, giustizia; quella nelle cose che si devono scegliere, temperanza; quella nelle cose che si devono reggere, virilità; e i suoi difensori sono del parere che in queste definizioni la conoscenza certa sia stata da Zenone chiamata col nome di saggezza. Crisippo invece, legittimando l'idea che se esiste una certa qualità sussista una virtù con quella peculiare qualità, senza avvedersene svegliò, per dirla <sup>[III,60,5]</sup> con Platone, "uno sciame di virtù" inconsuete e sconosciute. Infatti, come di contro al 'virile' c'è la 'virilità', di contro al 'mite' c'è la 'mitezza' e la 'giustizia' sta di contro al 'giusto'; così di contro al 'carino' egli pose la 'carinità', al 'prode' la 'prodità', al 'grande' la 'grandità', al 'bello' la 'bellità'; e ponendo altre siffatte <sup>[III,60,10]</sup> 'garbatezze', 'af-fabiltèzze' e lepidèzze come virtù, ha infarcito la filosofia, che non ne aveva bisogno, di molti nomi assurdi.

## SVF III, 256

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' VII, 2, (208,591) M. <sup>[III,60,15]</sup> Dunque Aristone, poiché legittimava l'idea che la facoltà dell'animo sia una sola, quella con cui ragioniamo, pose anche l'esistenza di una sola virtù dell'animo: la scienza dei beni e dei mali. Qualora l'animo nostro debba scegliere i beni e fuggire i mali, Aristone chiama questa scienza temperanza. Qualora debba effettuare il bene e non effettuare il male, saggezza. Qualora debba affrontare con coraggio alcune cose <sup>[III,60,20]</sup> ed altre fuggire, la chiama virilità. Qualora distribuisca a ciascuno secondo il merito, giustizia. In una parola, l'animo è sapienza e scienza quando conosce, senza effettuarli, beni e mali. Quando invece perviene alle azioni della vita, l'animo prende i plurimi nomi sopraddetti e si chiama saggezza, temperanza, giustizia e <sup>[III,60,25]</sup> virilità. Siffatta è l'opinione di Aristone circa le virtù dell'animo. Crisippo invero mette mano, non so a che scopo, a muovere obiezioni ad Aristone, il quale custodisce intatta precisamente l'ipotesi che è comune anche a lui. Infatti quando noi conosciamo ed effettuiamo bene ogni cosa, la vita sarebbe governata secondo scienza; quando invece noi conosciamo ed effettuiamo ogni cosa male <sup>[III,60,30]</sup> ed in modo fallace, la vita sarebbe governata secondo ignoranza, proprio come Crisippo vuole. E per questo motivo la virtù diverrebbe una sola: la scienza certa; e uno solo allo stesso modo il vizio, designato anche questo col nome ora di ignoranza, ora di ascientificità. Se dunque uno sarà timoroso della morte, della povertà di denaro e della malattia come se fossero 'mali', quando invece bisogna farsi coraggio di fronte ad esse come di fronte a cose <sup>[III,60,35]</sup> 'indifferenti', allora queste lo dispongono per la sua carenza di scienza, come direbbero sia Aristone che Crisippo, ad ignorare il vero e ad avere quel vizio dell'animo chiamato viltà. Essi dicono anche che la virtù opposta alla viltà è la virilità, la quale è scienza delle cose di fronte alle quali è d'uopo essere coraggiosi o non essere coraggiosi, cioè dei beni e dei mali; beninteso quelli che tali sono per essenza, non quelli concepiti tali per <sup>[III,61,1]</sup> falsa opinione: come salute e ricchezza di denaro da un lato, malattia e povertà di denaro dall'altro. Essi affermano che nessuna di queste cose è bene o male, ma che sono tutte quante 'indifferenti'. E quindi se uno legittima una cosa piacevole come 'bene' ed una cosa fastidiosa come 'male', e seguendo questa opinione facesse della prima la scelta <sup>[III,61,5]</sup> e rifuggisse dalla seconda, ebbene a costui manca la cultura della sostanza del bene e perciò è un impudente. Poiché, inoltre, noi scegliamo in tutte le azioni quel che ci appare bene e rifuggiamo da quello che ci appare male, e poiché abbiamo per natura questi impulsi per entrambe le cose, la filosofia, insegnandoci ciò che davvero è bene e ciò che davvero è male, ci mette al riparo dalle aberrazioni. Crisippo, <sup>[III,61,10]</sup> non so a che scopo e come un qualunque idiota di ragionamenti, pone poi mente alle differenze fonetiche e non alla sostanza delle faccende come capitano, legittimando l'idea che ciascuna delle seguenti voci: 'il da scegliersi', 'il da farsi', 'il farsi coraggio', 'bene', manifestino un significato diverso. Il loro significato non è invece diverso, ma è in tutte il medesimo, appunto quello manifestato dalla parola 'bene'. [...] Anche per Crisippo stesso con tutte <sup>[III,61,15]</sup> queste locuzioni non si dice altro che 'bene' e 'male', se appunto proprio il bene è la sola cosa da scegliersi, da farsi e per cui farsi coraggio. Così la conoscenza certa dei beni, una volta indagati differenti materiali e differenti azioni, prende più di un

nome; ciascuno dei quali sottostà in relazione a qualcosa secondo materiale e secondo azione. [...] <sup>[III,61,20]</sup> In questo modo nei libri ‘Sulla differenza delle virtù’ Crisippo, discostandosi dagli assunti scientifici e dimostrativi, vagabonda nei restanti tre generi; lui che, nel libro ‘Le virtù sono qualità’, s’accosta molto di più ad assunti scientifici i quali, in essenza, abbattano il ragionamento di Aristone e non si confanno davvero <sup>[III,61,25]</sup> all’ipotesi loro attinente.

SVF III, 257

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 5, p. 446 M. <Al discorso sulle passioni> fa seguito quello sulle virtù. Il difetto di questo discorso è duplice, sia che si concepiscano tutte le virtù come conoscenze certe sia che si concepiscano come facoltà. È infatti necessario che le virtù delle parti non-razionali dell’animo siano anch’esse non-razionali, e che sia logica soltanto la virtù della parte razionante dell’animo. Sicché a ragion veduta le virtù delle parti <sup>[III,61,30]</sup> non-razionali dell’animo sono facoltà, mentre scienza è soltanto la virtù della parte razionante di esso. Crisippo, invece, è grandemente in difetto non perché non abbia fatto di nessuna virtù una facoltà (un difetto del genere non è un gran difetto e noi non ci differenziamo da lui al riguardo) ma perché, dopo avere affermato che molte sono <sup>[III,61,35]</sup> le scienze e le virtù, ha affermato che una sola è la facoltà dell’animo. Non è fattibile, cioè, che molte virtù siano virtù di una sola facoltà, se è vero che non vi sono perfezioni multiple di una sola facoltà. Una sola è la perfezione di ciascuno degli esseri, e la virtù è perfezione della natura di ciascuno di essi, come egli ammette. Molto meglio, allora, Aristone di Chio; <sup>[III,62,1]</sup> il quale dichiarò che le virtù dell’animo sono non molte ma una sola, che egli chiama scienza dei beni e dei mali; e il quale non scrisse sulle passioni cose opposte alle sue proprie ipotesi, come invece ha fatto Crisippo.

SVF III, 258

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034d. Non soltanto <sup>[III,62,5]</sup> Zenone appare contraddirsi su questo argomento <se le virtù siano molte o una sola>, ma è così anche per Crisippo in quanto egli incolpa Aristone d’aver affermato che tutte le virtù sono forme di relazione di una sola virtù, e difende la causa di Zenone, il quale aveva però definito ciascuna delle virtù proprio in questo modo.

SVF III, 259

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ VII, (206,583) M. Non ci siamo <sup>[III,62,10]</sup> soltanto dilungati a contestare i loro ragionamenti interrogativi sull’egemonico dell’animo, ma pure a contestare le cose scritte da Crisippo sulle passioni dell’animo nelle tre Memorie logiche e nel ‘Terapeutico’, dopo avere anche mostrato che egli litiga con se stesso. Abbiamo menzionato anche le compilazioni di Posidonio, <sup>[III,62,15]</sup> nella quali questi loda l’antica dottrina e contesta le tesi erronee di Crisippo sulle passioni dell’animo e sulla differenza delle virtù. Crisippo, infatti, nello stesso modo in cui abolisce le passioni dell’animo, come se esistesse soltanto la parte razionante di esso e non anche la parte concupiscente e la parte irascibile, così pure abolisce tutte le restanti virtù ad eccezione della saggezza. Eppure anche qui, se <sup>[III,62,20]</sup> si ripercorressero col ragionamento gli scritti di Crisippo ‘Sulla differenza delle virtù’ in 4 libri e si tormentassero le tesi da lui discusse anche in un altro libro nel quale, contestando il ragionamento di Aristone, mostra che le virtù sono qualità, non ci sarebbe bisogno di uno o due ma di tre o 4 libri. C’è a questo punto, invece, solo un mio breve e <sup>[III,62,25]</sup> scientifico ragionamento che contesta Crisippo, in quanto non ambasciatore di verità e scrittore troppo prolisso. Al contrario, coloro che non hanno educazione al metodo dimostrativo e non sanno neanche lontanamente cosa esso sia, poiché pongono mente soltanto alla mole ed allo stuolo dei libri scritti da Crisippo, legittimano l’idea che in essi si trovino tutte verità. Ed effettivamente <sup>[III,62,30]</sup> nella maggior parte di essi ci sono verità, soprattutto in quel libro in cui egli mostra che le virtù sono qualità. Ma il fatto è che le affermazioni fatte in questo libro contraddicono chi ipotizza esservi una sola facoltà dell’animo, quella che ha nome di facoltà logica e critica, e chi ne abolisce la parte concupiscente e la parte irascibile, proprio quelle che Crisippo ha abolito; e questo è ciò per cui uno <sup>[III,62,35]</sup> potrebbe biasimarlo. Non lo si biasimerebbe, invece, per il fatto che la scuola di Aristone sia stata veramente abbattuta dai suoi scritti. Aristone, infatti, legittima l’idea che la virtù sia una sola, ma che sia <sup>[III,63,1]</sup> chiamata con più nomi a seconda di ciò con cui è in relazione. Crisippo mostra, quindi, che lo stuolo delle virtù e dei vizi non si genera nella relazione con qualcosa ma, invece,

nelle appropriate sostanze che cambiano qualitativamente, come voleva il ragionamento degli antichi filosofi. <sup>[III,63,5]</sup> Tesi che, brevemente svolta, Crisippo ha discusso con altre parole nel libro ‘Le virtù sono qualità’, tuttavia con epicherèmi che non si confanno a chi ha proposto esservi soltanto la parte raziocinante dell’animo ed ha abolito la sua parte passionale. Come posso dunque essere io la causa della lunghezza di questi discorsi, se ora sono costretto a dimostrare che <sup>[III,63,10]</sup> Crisippo ha verosimilmente abbattuto l’opinione di Aristone utilizzando epicherèmi di un’altrui scuola?

SVF III, 260

Galeno ‘Hipp. de humor.’ II, XVI, p. 303 K. Eppure ci sono ugualmente alcuni i quali affermano che la sostanza dell’animo è una sola, e vogliono che la virtù sia perfezione della natura di ciascuno. Ma se la virtù è una faccenda del genere, una sola sarà la <sup>[III,63,15]</sup> virtù come una sola è la perfezione. In questo modo, in armonia con la parte raziocinante dell’animo, è necessario che la virtù sia scienza. E se nei nostri animi vi è proprio una parte sola, è d’uopo non ricercare molte virtù.

SVF III, 261

Diogene Laerzio VII, 92. Panezio afferma che le virtù sono due; [...] <sup>[III,63,20]</sup> i seguaci di Posidonio, che sono quattro; i seguaci di Cleante e di Crisippo, che sono ancora di più.

§ 7. Sulle singole virtù  
*Frammenti n. 262-294*

SVF III, 262

Stobeo ‘Eclogae’ II, 59, 4 W. La Saggezza è scienza di ciò che deve essere fatto, di ciò che deve non essere fatto e di ciò che deve né essere né non essere fatto; o altrimenti: la scienza dei beni, dei mali e di ciò ch’è <sup>[III,63,25]</sup> né bene né male per la natura di un animale politico. Così essi prescrivono poi di intendere le restanti virtù: temperanza è scienza delle cose che devono essere scelte, di quelle che devono essere fuggite e di quanto deve essere né scelto né fuggito; giustizia è scienza di assegnare a ciascuno secondo il merito; virilità è scienza di ciò ch’è terribile, di ciò ch’è non terribile e di ciò ch’è né l’una né l’altra cosa; stoltezza è ignoranza dei beni, dei mali e di ciò ch’è né bene né male, oppure ignoranza <sup>[III,63,30]</sup> di ciò che deve essere fatto, di ciò che deve non essere fatto e di ciò che deve né essere né non essere fatto; impudenza è ignoranza delle cose che devono essere scelte, di quelle che devono essere fuggite e di ciò che deve essere né scelto né fuggito; ingiustizia è ignoranza nell’assegnare a ciascuno secondo il merito; viltà è ignoranza di ciò ch’è terribile, di ciò ch’è non terribile e di ciò ch’è né l’una né l’altra cosa. Coloro che s’attengono a quanto detto definiscono in modo somigliante anche le altre virtù e vizi, ed in genere affermano che la virtù è <sup>[III,63,35]</sup> la disposizione di un animo in armonia con se stesso per tutta la vita.

SVF III, 263

[1] Filone Alessandrino ‘Leg. alleg.’ I, 63, Vol. I, p. 77, 12 Wendl. Con questi <fiumi, il ‘Genesi’> vuole delineare le virtù particolari. Esse sono in numero di quattro: saggezza, temperanza, virilità, giustizia.

[2] 65 La saggezza, in quanto delimita le cose che devono essere fatte; la <sup>[III,64,1]</sup> virilità, quelle che si devono reggere; la temperanza, quelle che devono essere scelte; la giustizia, quelle che devono essere assegnate.

[3] 67 Nell’ambito della saggezza vi sono due cotali uomini: il saggio e l’attivamente saggio [...] il potenzialmente <sup>[III,64,5]</sup> saggio e l’attivamente saggio che la pratica.

[4] 68 ...infatti <la virilità> è scienza delle cose che si devono reggere, di quelle che si devono non reggere e di quelle che sono né le une né le altre.

[5] 87, p. 84, 2. ....Giustizia è la virtù atta ad assegnare secondo il merito e non sta né dalla parte di chi accusa né dalla parte di chi si difende <sup>[III,64,10]</sup> ma dalla parte del giudice. Sicché il giudice ha prescelto né di vincere qualcuno né di combatterlo e neppure di opporglisi ma, quando pronuncia una sentenza, ar-

bitra il giusto. Così la giustizia, senza essere avversaria di nessuno, assegna a ciascuna faccenda il merito che le spetta.

SVF III, 264

Stobeo 'Eclogae' II, 60, 9 W. Delle virtù alcune sono primarie, <sup>[III,64,15]</sup> altre sono subordinate alle primarie. Le primarie sono quattro: saggezza, temperanza, virilità, giustizia. La saggezza si occupa di quanto è doveroso, la temperanza degli impulsi dell'essere umano, la virilità della sua capacità di resistenza agli eventi, la giustizia delle sue assegnazioni. Di quelle che a queste virtù sono subordinate, alcune sono subordinate alla saggezza, <sup>[III,64,20]</sup> altre alla temperanza, altre alla virilità, altre alla giustizia. Alla saggezza sono subordinate il buon consiglio, la razionalità, la perspicacia, l'accortezza, [la sagacia], l'ingegnosità. Alla temperanza sono subordinate la disciplina, la compostezza, la pudicizia, la padronanza di sé. Alla virilità sono subordinate la forza, il coraggio, la magnanimità, l'ardimento, la laboriosità. Alla giustizia sono subordinate la religiosità, la probità, la socievolezza, <sup>[III,64,25]</sup> l'affabilità. Essi affermano dunque che il buon consiglio è scienza del cosa e del come effettuare utilmente quanto effettueremo; la razionalità è scienza atta a mediare e ricapitolare avvenimenti e risultati; la perspicacia è scienza atta a trovare all'istante quanto è doveroso; l'accortezza è scienza del peggio e del meglio; la sagacia è <sup>[III,64,30]</sup> scienza di centrare lo scopo in ogni circostanza; l'ingegnosità è scienza atta a trovare una via d'uscita in ogni faccenda. La disciplina è scienza del quando si deve effettuare una cosa, di cosa si deve effettuare dopo che cosa e, in generale, dell'ordine delle azioni; la compostezza è scienza dei movimenti confacenti e non confacenti; la pudicizia è scienza che ci cautele da un retto rimprovero; la padronanza di sé è scienza che ci fa non oltrepassare i limiti <sup>[III,64,35]</sup> di quanto appare essere in accordo con la retta ragione. La forza è scienza che ci mantiene fedeli alle rette determinazioni; il coraggio è scienza grazie alla quale sappiamo che non incapperemo in nulla di terribile; la magnanimità è scienza che fa elevare al di sopra di quanto accade per natura sia ai virtuosi che ai viziosi; l'ardimento è scienza di un animo che procura a se stesso di essere invitto; la laboriosità è scienza <sup>[III,64,40]</sup> che elabora il proponimento senza esserne impedita dalla fatica. La religiosità è scienza di accudire gli dei; la probità è scienza del fare bene; la socievolezza è scienza della parità in società; l'affabilità è scienza di intrattenere rapporti irreprensibili con chi abbiamo dintorno. Il fine di tutte queste virtù è di vivere in modo conseguente alla natura delle cose; <sup>[III,64,45]</sup> e ciascuna di esse, con le sue peculiarità, procura questo sommo bene all'uomo che la centra. <sup>[III,65,1]</sup> Giacché l'uomo ha dalla natura risorse sia per il rinvenimento di quanto è doveroso, sia per la stabilità degli impulsi, sia per delle virili pazienze, sia per delle giuste assegnazioni. E ciascuna virtù, effettuando quanto è in armonia con le altre e quanto le è proprio, ci procura un uomo capace di vivere in modo conseguente alla natura delle cose.

SVF III, 265

Diogene Laerzio VII, 92. <sup>[III,65,5]</sup> Delle virtù, alcune sono primarie; altre sono subordinate a queste. Le virtù primarie sono le seguenti: saggezza, virilità, giustizia, temperanza. Della specie di queste sono anche la magnanimità, la padronanza di sé, la forza, la perspicacia, il buon consiglio. La saggezza è scienza dei beni, dei mali e di ciò ch'è né bene né male. La temperanza è scienza delle cose che devono essere scelte, <sup>[III,65,10]</sup> delle cose verso le quali si deve essere cauti e di ciò ch'è né una cosa né l'altra [...] La magnanimità è scienza o postura abituale dell'animo che fa elevare al di sopra degli avvenimenti che toccano in comune agli insipienti e ai virtuosi; la padronanza di sé è la disposizione d'animo a non oltrepassare ciò ch'è secondo retta ragione o la postura abituale di un animo invitto dai piaceri fisici; la forza è scienza, o postura abituale dell'animo, delle cose che devono essere mantenute, di quelle che devono non essere mantenute e di ciò ch'è né una cosa né l'altra; la perspicacia è la postura abituale dell'animo atta a trovare <sup>[III,65,15]</sup> all'istante ciò ch'è doveroso; il buon consiglio è scienza del considerare cosa e come effettuare utilmente quanto effettueremo. Analogamente, anche dei vizi alcuni sono primari; altri sono subordinati a questi. Per esempio: la stoltezza, la viltà, l'ingiustizia, l'impudenza sono vizi primari. La non padronanza di sé, l'ottusità, la malevolenza sono fra i vizi subordinati. <sup>[III,65,20]</sup> I vizi sono ignoranza di ciò di cui le virtù sono scienza.

SVF III, 266

Andronico 'De passionibus' p. 19, Schuchardt. La saggezza è dunque scienza dei beni, dei mali e di ciò ch'è né bene né male. La temperanza è scienza delle cose che devono essere scelte, delle cose che devono non essere scelte e delle cose che devono essere né scelte né non scelte. La giustizia è postura abituale dell'animo ad assegnare a ciascuno secondo il merito. <sup>[III,65,25]</sup> La virilità è scienza di ciò ch'è terribile, di ciò ch'è non terribile e di ciò ch'è né una cosa né l'altra.

SVF III, 267

Andronico 'De passionibus' p. 20, 21, Schuchardt. Il buon consiglio è scienza di ciò ch'è utile. La perspicacia è postura abituale dell'animo che trova repentinamente ciò ch'è doveroso. La previdenza è postura abituale dell'animo capace di aprirci la strada al futuro in modo che si effettui quel <sup>[III,65,30]</sup> che è d'uopo. La regalità è perizia nel comandare moltitudini senza essere tenuto a renderne conto. La capacità strategica è postura dell'animo, teorica e pratica, circa le cose che sono utili all'esercito. La capacità politica è postura dell'animo, teorica e pratica, circa le cose che sono utili alla città. <sup>[III,65,35]</sup> La capacità economica è postura dell'animo, teorica e pratica, circa le cose che sono utili alla casa. La capacità dialettica è scienza del ben dialogare. La capacità retorica è scienza del parlare forbito. La fisica è scienza dei fenomeni naturali.

SVF III, 268

<sup>[III,65,40]</sup> Andronico 'De passionibus' p. 27, 16, Schuchardt. Secondo Crisippo: La saggezza è scienza di quali cose bisogna fare e quali non fare. La stoltezza è ignoranza delle medesime cose; e gli stolti sono coloro che ignorano qualcuna di esse <sup>[III,66,1]</sup> o che s'abbindolano in merito. La stoltezza, infatti, è ignoranza di quali cose bisogna fare e quali non fare. Alla saggezza sono subordinate buon consiglio, razionalità, perspicacia, accortezza, sagacia e ingegnosità. <sup>[III,66,5]</sup> La razionalità è scienza atta a ricapitolare avvenimenti e risultati. La perspicacia è scienza atta a trovare all'istante quanto è doveroso. L'accortezza è scienza del peggio e del meglio. La sagacia è scienza di centrare lo scopo in ogni circostanza. <sup>[III,66,10]</sup> L'ingegnosità è scienza atta a trovare una via d'uscita in ogni faccenda.

SVF III, 269

Andronico 'De passionibus' p. 28, 1, Schuchardt. Secondo Crisippo, alla virilità sono subordinate fermezza, coraggio, magnanimità, ardimento e laboriosità. <sup>[III,66,15]</sup> La fermezza è scienza del perseverare nelle rette determinazioni. Il coraggio è scienza grazie alla quale sappiamo che non incapperemo <in nulla di terribile>. La magnanimità è scienza <che fa elevare al di sopra di> quanto accade per natura sia ai virtuosi che ai viziosi. L'ardimento è scienza di un animo che procura a se stesso di essere invitto. <sup>[III,66,20]</sup> La laboriosità è scienza che elabora il proponimento senza essere consumata dalla fatica.

SVF III, 270

Andronico 'De passionibus' p. 22, 13, Schuchardt. L'ardimento è eutonia dell'animo alla realizzazione delle proprie opere. La risolutezza è postura abituale dell'animo che ci rende maneggevoli a porre mano a ciò ch'è d'uopo ed a <sup>[III,66,25]</sup> soggiacere a ciò che la ragione sceglie. La magnanimità è postura abituale dell'animo che fa elevare al di sopra di quanto accade per natura sia ai viziosi che ai virtuosi. La maschiezza è postura abituale dell'animo che fa gli uomini autosufficienti nelle fatiche che la virtù comporta. La fermezza è scienza delle cose che possono essere mantenute, delle cose che possono essere non mantenute e di ciò ch'è né una cosa né l'altra. <sup>[III,66,30]</sup> La maestosità è postura abituale dell'animo che esalta i suoi possessori e li riempie di elevatezza di spirito.

SVF III, 271

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,66,35]</sup>

SVF III, 272

Andronico 'De passionibus' p. 23, 17, Schuchardt. L'austerità è postura abituale dell'animo per la quale non si conversa con altri sui piaceri fisici né s'accetta da altri una tale conversazione. <sup>[III,66,40]</sup> La padronanza di sé è postura abituale dell'animo invitto dai piaceri fisici. La parsimonia è postura abituale

dell'animo che non fa ostentazione nelle spese e negli apparati. La frugalità è postura abituale dell'animo che s'accontenta di quel che c'è. La compostezza è scienza di ciò ch'è confacente nei movimenti e nelle relazioni. <sup>[III,67,1]</sup> La disciplina è perizia nell'assetto delle azioni o saldezza nelle azioni o negli assetti delle azioni. L'autosufficienza è postura abituale dell'animo che s'accontenta di ciò che deve ed è atta a provvedere le cose doverose per vivere.

## SVF III, 273

Andronico 'De passionibus' p. 25, 9, Schuchardt. <sup>[III,67,5]</sup> La liberalità è la postura dell'animo la quale fa sì che le persone si conducano in modo ammissibile con la ragione nelle cessioni e negli incassi. La probità è postura abituale dell'animo che deliberatamente opera bene. L'equità giudiziaria è scienza dei verdetti, dei castighi e dei delitti. <sup>[III,67,10]</sup> La costumatezza è deliberata giustizia. La religiosità è scienza del culto degli dei. La riconoscenza è scienza del chi e quando si deve ringraziare e del come e da chi la si deve accettare. La santità è scienza che ci rende leali e osservanti del giusto <sup>[III,67,15]</sup> verso gli dei. L'affabilità è postura abituale dell'animo a custodire il giusto negli scambi di parole. La virtù legislativa è scienza delle costituzioni politiche che si riferiscono alla società.

## SVF III, 274

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 153. <sup>[III,67,20]</sup> La padronanza di sé è disposizione d'animo a non oltrepassare i limiti delle cose che avvengono secondo retta ragione, oppure virtù che fa elevare al di sopra di ciò da cui pare difficile astenersi. Giacché essi affermano che padrone di sé è non chi s'astiene da una vecchia moribonda, ma da una Laide, da una Frine o da qualcuna del genere potendo godersela, e invece se astiene. La fortezza è scienza delle cose che si devono reggere e di quelle che si devono non reggere <sup>[III,67,25]</sup> oppure virtù che fa elevare al di sopra degli eventi che paiono difficili da reggere.

[2] IX, 158. Se uno ha virilità ha scienza delle cose terribili, di quelle non terribili e di quelle intermedie.

[3] IX, 161. Se uno ha magnanimità possiede una scienza che lo solleva al di sopra degli avvenimenti.

[4] IX, 162. <sup>[III,67,30]</sup> Se uno ha saggezza ha anche scienza dei beni, dei mali e delle cose indifferenti.

[5] IX, 167. Se il divino è tutto virtù ed ha saggezza, possiede anche il buon consiglio, dato che il buon consiglio è saggezza nelle deliberazioni.

[6] IX, 174. <sup>[III,67,35]</sup> Giacché la temperanza è, nella scelta e nel rifiuto, postura abituale dell'animo a salvaguardare le determinazioni della saggezza.

## SVF III, 275

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 470 Pott. Definiscono dunque la virilità come scienza delle cose terribili, di quelle non terribili e di quelle intermedie. La temperanza è postura abituale dell'animo che, nella scelta e nel rifiuto, salvaguarda <sup>[III,67,40]</sup> le determinazioni della saggezza. Connessa alla virilità è quella resistenza che essi chiamano fortezza. Essa è scienza delle cose che devono essere mantenute e di quelle che devono essere non mantenute. La magnanimità è scienza che ci solleva al di sopra degli avvenimenti. Affine alla temperanza è anche la cautela, che è un'avversione attuantesi con ragione. [E poco dopo dice] Chi possiede una virtù sola, a causa della loro implicazione reciproca, <sup>[III,67,45]</sup> le possiede tutte. Ora, la padronanza di sé è disposizione d'animo a non oltrepassare i limiti di quanto <sup>[III,68,1]</sup> appare secondo retta ragione. Padrone di sé è dunque chi tiene a freno gli impulsi contrari alla retta ragione, oppure chi si tiene a freno in modo da impellere in modo non contrario alla retta ragione.

## SVF III, 276

[1] Clemente d'Alessandria 'Paedag.' II, p. 247 Pott. La sufficienza è postura dell'animo che perviene a quanto ci attiene né per difetto né per eccesso. L'autosufficienza <sup>[III,68,5]</sup> è postura dell'animo che s'accontenta di ciò che deve ed è atta a provvedere le cose che portano a compimento la vita beata.

[2] III, p. 286 La purezza è postura dell'animo che appresta un tenore di vita puro e non commisto a brutture; mentre la semplicità è postura dell'animo che elimina il superfluo.

[3] III, p. 287 <sup>[III,68,10]</sup> La facile contentatura è postura abituale dell'animo senza eccessi che accetta, non per difetto, le cose bastanti per una vita ragionevolmente sana e beata.

[4] III, p. 303 La disciplina è [...] posizionata come salda capacità di espletare in bel modo le varie operazioni poste una di seguito all'altra in un'opera; e come virtù è insuperabile.

SVF III, 277

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,68,15]</sup> <sup>[III,68,20]</sup>

SVF III, 278

Stobeo 'Eclogae' II, 62, 15 W. Essi affermano che quelle appena dette sono le virtù 'perfette' che riguardano la vita e che sussistono a partire da principi filosofici generali. A queste ne sopravvivono poi altre, che sono non ancora arti ma certe <sup>[III,68,25]</sup> capacità promananti dall'esercizio pratico; per esempio, la salute dell'animo, la sua integrità, la sua potenza e la sua bellezza. Infatti, come la salute fisica è il risultato della buona mescolanza degli umori caldi e freddi, secchi e umidi del corpo; così anche la salute dell'animo è la buona mescolanza dei suoi giudizi. E similmente, come la potenza del corpo è un idoneo tono dell'apparato neuromuscolare, così pure la potenza dell'animo è un <sup>[III,68,30]</sup> tono idoneo nel determinare e nell'effettuare qualcosa oppure no. Come la bellezza del corpo è simmetria delle sue membra costitutive, sia reciproca che relativa all'intero; così anche la bellezza dell'animo è simmetria della ragione e delle sue parti, sia relativa all'intero che reciproca.

SVF III, 279

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,68,35]</sup> <sup>[III,68,40]</sup> <sup>[III,69,1]</sup>

SVF III, 280

Stobeo 'Eclogae' II, 63, 6 W. <Affermano gli Stoici> che tutte le virtù, siano esse scienze <sup>[III,69,5]</sup> od arti, hanno comuni principi filosofici generali e, come si dice, medesimo fine, e perciò sono inseparabili. Chi ne ha una le ha tutte, e chi opera secondo una opera secondo tutte. Le virtù differiscono però una dall'altra per punti capitali. Così punto capitale della saggezza è, cardinalmente, conoscere i principi generali di ciò che deve essere fatto ed effettuarlo; secondariamente, conoscere i principi generali di <sup>[III,69,10]</sup> ciò che deve essere assegnato <di ciò che deve essere scelto e di ciò che deve essere retto> al fine di effettuare senza errori ciò che deve essere fatto. Punto capitale proprio della temperanza è, cardinalmente, procurare impulsi stabili e conoscerne i principi generali; secondariamente, conoscere ciò ch'è oggetto delle altre virtù, per condurci senza errori negli impulsi. In modo simile la virilità è, cardinalmente, conoscenza certa <sup>[III,69,15]</sup> di tutto ciò che deve essere retto e, secondariamente, di ciò ch'è oggetto delle altre virtù. La giustizia è, cardinalmente, considerare ciascuna cosa secondo il merito e, secondariamente, anche il resto. Ogni virtù, infatti, guarda ai punti capitali di tutte le altre ed a ciò ch'è reciprocamente subordinato. Panezio soleva dire che quanto avviene riguardo alle virtù è simile a quanto avviene quando dinnanzi a molti arcieri giacesse <sup>[III,69,20]</sup> un solo bersaglio, e questo avesse al proprio interno strisce di colore diverso. Ciascun arciere mirerebbe a centrare il bersaglio ma uno colpendo, caso mai, la striscia bianca, un altro la striscia nera, un altro ancora la striscia di qualche altro colore. Come costoro si danno quale fine supremo quello di centrare il bersaglio, seppure proponendosene il conseguimento chi in un modo <sup>[III,69,25]</sup> e chi in un altro, così tutte le virtù si danno quale fine l'essere felice –il che sta nel vivere in modo ammissibile con la natura delle cose- e ciascuna lo centra a modo suo.

SVF III, 281

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,69,30]</sup> <sup>[III,69,35]</sup>

SVF III, 282

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,69,40]</sup> <sup>[III,70,1]</sup>

SVF III, 283

Alessandro d'Afrodizia 'De fato' p. 211, 17 Bruns. <sup>[III,70,5]</sup> Virtù dell'uomo è la saggezza; la quale, come si dice, è scienza delle cose che devono essere fatte e delle cose che devono essere non fatte.

SVF III, 284

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 158. La felicità promana dalla saggezza e la saggezza si muove tra le azioni rette e <sup>[III,70,10]</sup> l'azione retta è quella che, quando effettuata, ha una giustificazione ragionevole.

SVF III, 285

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,70,15]</sup> <sup>[III,70,20]</sup>

SVF III, 286

Filone Alessandrino 'De spec. legibus' IV, 145, V, p. 241, 19 Cohn. Coloro che sono non definitivamente senz'arte né parte sanno che la virilità è la virtù avente a che fare con quanto è terribile; e se brevemente s'accosteranno all'educazione sapranno anche che essa è scienza delle cose <sup>[III,70,25]</sup> che si devono reggere.

SVF III, 287

'Scholia' in Hom. Iliad. V, 2. Per i filosofi Stoici il coraggio è l'intima e sicura persuasione che non si incapperebbe in nulla di terribile; e per i Peripatetici è l'avere buona speranza che non si potrebbe incappare in nulla di terribile.

SVF III, 288

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041b. <sup>[III,70,30]</sup> Siccome Platone afferma che l'ingiustizia, in quanto rovina dell'animo e conflitto intestino, non perde la propria forza neppure negli stessi ingiusti e mette il malvagio alle prese con se stesso, lo mette in urto con se stesso, lo rende preda dello sconcerto; Crisippo, nei libri contro Platone 'Sulla giustizia', gli fa colpa di ciò e dice: "È assurdo <sup>[III,70,35]</sup> affermare che si sia ingiusti con se stessi; giacché l'ingiustizia è rivolta contro altri, non contro se stessi".

[2] p. 1041c. Nei libri contro Platone, circa il dire che l'ingiustizia è rivolta contro un'altra persona e non contro se stessi, <Crisippo> ha affermato questo: "Gli ingiusti, presi singolarmente, non constano di una pluralità di persone che <sup>[III,71,1]</sup> dicono cose opposte, mentre invece l'ingiustizia è ottenuta proprio quando una pluralità di persone fossero tra di loro così disposte. Ma nulla del genere riguarda il singolo, almeno fino a che egli è così disposto verso chi ha dintorno".

SVF III, 289

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041c. <sup>[III,71,5]</sup> Ma <Crisippo> si dimentica di queste cose e nelle 'Dimostrazioni sulla giustizia' daccapo afferma: "Qualora commetta ingiustizia contro un'altra persona, l'ingiusto è vittima di un'ingiustizia da parte di se stesso e insieme autore di un'ingiustizia contro se stesso, poiché diviene causa a se stesso d'illegalità e danneggia se stesso contro il merito".

[2] p. 1041d. <sup>[III,71,10]</sup> Nelle 'Dimostrazioni', circa il fatto che l'ingiusto sia anche vittima di un'ingiustizia che egli commette contro se stesso, <Crisippo> ha proposto argomenti di questo genere: "La legge proibisce di diventare complici di un'illegalità ed il commettere ingiustizia è un'illegalità. Pertanto chi diventa complice di se stesso nell'ingiustizia che commette, opera un'illegalità verso se stesso, e colui che opera un'illegalità verso qualcuno commette anche un'ingiustizia contro di lui. <sup>[III,71,15]</sup> Dunque chi commette ingiustizia contro chiunque, commette ingiustizia anche contro se stesso". E ancora: "L'aberrazione fa parte dei detrimenti e chiunque aberra, aberra contro di sé. Dunque chiunque aberra danneggia se stesso <sup>[III,71,20]</sup> contro il merito e, se è così, allora commette anche un'ingiustizia contro se stesso". E pure così: "Chi si giudica danneggiato da un altro, danneggia se stesso e si danneggia contro il merito. Ma questo equivale a commettere ingiustizia. Dunque chi giudica di subire un'ingiustizia da chiunque sia, commette in ogni caso ingiustizia contro se stesso".

SVF III, 290

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,71,25]</sup> <sup>[III,71,30]</sup>

SVF III, 291

\*Frammento di Girolamo in latino <sup>[III,71,35]</sup>

SVF III, 292

[1] Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 450 Pott. L'amore caritatevole sarebbe allora concordia nelle cose di ragione, di vita e dei suoi modi; o, per dirlo concisamente, comunanza <sup>[III,71,40]</sup> di vita; oppure un'esuberanza d'amicizia e d'affettuosità accompagnata da retta ragione nel trattamento dei compagni.

[E poco dopo]

[2] <sup>[III,72,1]</sup> Connessa all'amore caritatevole è l'ospitalità, la quale è una certa bravura nel trattamento degli stranieri.

[3] p. 451 Pott. La filantropia [...] è trattamento amichevole degli uomini. <sup>[III,72,5]</sup> L'affettuosità è una certa bravura nell'affezione verso amici o parenti. L'affezione, a sua volta, è conservazione di benevolenza o di amorevolezza. L'amorevolezza è accoglimento senza riserve [...] per concordia, la quale è scienza dei beni comuni.

SVF III, 293 <sup>[III,72,10]</sup>

[1] Clemente d'Alessandria 'Paedag.' I, 13, p. 159 Pott. La virtù [...] è disposizione dell'animo che, grazie alla ragione, si mantiene in armonia con se stesso per tutta la vita. <Gli Stoici> esplicitano la filosofia come studio e pratica attenta della dirittura della ragione.

[2] p. 160 Pott. <sup>[III,72,15]</sup> L'azione <virtuosa> è un'attività dell'animo razionale in armonia con una determinazione urbana e civile [e il desiderio di verità], eseguita attraverso il corpo che gli è connaturato ed ausiliare. Doveroso è <ciò ch'è> conseguente al fatto di essere in vita. Infatti, la vita <virtuosa> è l'insieme delle <sup>[III,72,20]</sup> azioni razionali, cioè l'attività senza errori che scaturisce dagli insegnamenti della ragione.

SVF III, 294

Stobeeo 'Eclogae' II, 67, 5 W. <Gli Stoici> chiamano occupazioni, e non scienze, l'amore per la musica, per la letteratura, per l'equitazione, per la caccia e, in generale, per le arti dette enciclopediche. Essi, infatti, riservano il nome di scienza alle posture <sup>[III,72,25]</sup> virtuose dell'animo e, per conseguenza, affermano che soltanto il sapiente è amante della musica, della letteratura e analogamente del resto. Delineano poi l'occupazione in questo modo: strada che attraverso un'arte, o parte di essa, conduce alle azioni secondo virtù.

#### § 8. Il rapporto reciproco delle virtù *Frammenti n. 295-304*

SVF III, 295

Diogene Laerzio VII, 125. <sup>[III,72,30]</sup> Essi affermano che le virtù hanno implicazione reciproca e che chi ne ha una le ha tutte, giacché i loro principi generali sono comuni; come dicono Crisippo nel primo libro 'Sulle virtù', Apollodoro ne 'La fisica secondo l'antica Stoa' ed Ecatone nel terzo libro 'Sulle virtù'. L'uomo al meglio di sé <sup>[III,72,35]</sup> ha infatti una conoscenza teoretica e pratica delle cose da farsi concretamente. Le cose da farsi concretamente sono anche da scegliersi concretamente, sono dovere concreto di reggere gli eventi, di giuste assegnazioni, di mantenersi fedeli alla ragione. Sicché se uno fa le cose in modo opportunamente scelto, in modo da reggere gli eventi, nel rispetto di opportune assegnazioni e così <sup>[III,73,1]</sup> da mantenersi fedele alla ragione, allora egli è saggio e insieme virile, giusto e temperante. Ciascuna virtù, inoltre, fa capo ad un proprio punto capitale. Per esempio, la virilità fa capo agli eventi che si devono reggere; la saggezza alle cose che devono essere fatte, non fatte e né fatte né non fatte. Similmente, anche le altre virtù hanno ambiti <sup>[III,73,5]</sup> loro attinenti. Alla saggezza s'accompagnano il buon consiglio e l'intelligente comprensione; alla temperanza, la disciplina e la compostezza; alla giustizia, la parità di trattamento e la costumatezza; alla virilità, l'imperturbabilità e la tenacia.

SVF III, 296

Galeno 'Optimum medicum esse philosophum' I, p. 61 K. È così necessario che egli <ossia il medico sapiente> possieda anche le altre virtù. <sup>[III,73,10]</sup> Tutte quante le virtù s'accompagnano infatti una all'altra ed è impossibile che chi ne acquisisce una qualunque non le abbia subito per conseguenza tutte, come se esse fossero state legate insieme da un filo.

SVF III, 297

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041a. E nelle 'Dimostrazioni sulla giustizia' <Crisippo> afferma espressamente: "Ogni <sup>[III,73,15]</sup> azione retta è azione conforme alla legge e pratica della giustizia. Giacché quanto è effettuato secondo padronanza di sé o forza o saggezza o virilità è un'azione retta. Sicché è anche pratica della giustizia".

SVF III, 298

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,73,20]</sup> <sup>[III,73,25]</sup>

SVF III, 299

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046e. Essi dicono che le virtù <sup>[III,73,30]</sup> hanno implicazione reciproca non soltanto nel senso che chi ne possiede una le possiede tutte, ma anche nel senso che chi agisce secondo una di esse agisce secondo tutte. E non è uomo perfetto chi non ha tutte le virtù, né è azione perfetta quella che non è effettuata in armonia con tutte le virtù.

SVF III, 300

\*Frammento di Girolamo in latino <sup>[III,73,35]</sup>

SVF III, 301

Filone Alessandrino 'De ebrietate' 88, II, p. 186, 21 Wendl. È d'uopo <sup>[III,73,40]</sup> non ignorare che la sapienza, la quale è arte delle arti, pare subire un cambiamento a seconda dei differenti materiali, ma essa invero palesa il suo vero aspetto non coinvolto in mutamento alcuno soltanto a coloro che hanno la vista acuta e non si lasciano trascinare dalla massa che è sparsa intorno alla sostanza, e <sup>[III,74,1]</sup> ne vedono in profondità lo stampo sigillatovi dall'arte. Dicono che il celebre scultore Fidia prendesse del bronzo, dell'avorio, dell'oro ed altri vari materiali e ne facesse statue; e che tutte queste opere fossero marchiate da una sola e medesima arte; così che non soltanto gli esperti ma anche le persone <sup>[III,74,5]</sup> del tutto profane potevano riconoscere il creatore dalle opere da lui create. [...] Proprio come la natura, nel caso dei gemelli, utilizzando il medesimo stampo spesso modella somiglianze, a parte ben poco, del tutto simili; allo stesso modo anche l'arte perfetta, che è imitazione e copia della natura, qualora assuma materiali differenti vi foggia e sigilla però in tutti la medesima idea, di modo che in questa <sup>[III,74,10]</sup> le opere create diventano massimamente congeneri, sorelle, gemelle. [...] La facoltà che alberga nel sapiente sfoggia lo stesso modo di agire, giacché quando s'affaccenda intorno a ciò che riguarda l'Essere si chiama religiosità e santità, e quando s'affaccenda intorno a ciò che riguarda il cielo e i regni sub-celesti si chiama scienza naturale. Si chiama facoltà 'meteorologica' quando s'affaccenda intorno a ciò che riguarda i fenomeni dell'aria e quanto attiene ai suoi rivolgimenti e trasformazioni sia nelle complete <sup>[III,74,15]</sup> stagioni annuali sia, in particolare, in quelle che per natura consistono di periodi mensili e giornalieri. Quando è interessata alla rettificazione dei caratteri umani questa facoltà si chiama 'Etica', e di essa sono aspetti: la facoltà 'politica', quando tratta cose che attengono allo Stato; la facoltà 'economica' quando tratta cose che attengono alla sollecitudine per gli affari domestici; la facoltà 'conviviale' quando tratta cose che attengono ai conviti ed ai convivii. Inoltre si chiama a sua volta facoltà 'regale' quando attiene alla signoria sugli uomini e facoltà 'legislativa' quando attiene ai <sup>[III,74,20]</sup> precetti e ai divieti. Il sapiente dalle molte voci e davvero dai molti nomi ha fatto spazio in sé per tutte queste cose, e in tutte sarà visto mantenere un solo e identico aspetto.

SVF III, 302

Olimpiodoro 'In Platon. Alcibiad.' 214, p. 134 West. Se anche le virtù hanno implicazione reciproca, esse però <sup>[III,74,25]</sup> differiscono per qualche particolarità. Infatti la virilità non è una sola virtù, ma tutte le

virtù raccolte ‘in modo virile’ e, in altro caso, ‘in modo temperante’; così come tutti gli dei sono in Zeus ‘sotto forma di Zeus’ e, in un altro caso, ‘sotto forma di Era’, poiché nessun dio è imperfetto. E come Anassagora soleva dire che tutto è in tutti anche se uno solo predomina; così diremo anche noi delle cose divine. Infatti, ogni virtù è saggezza quando sa il da farsi; ognuna è virilità, quando <sup>[III,74,30]</sup> gareggia; ognuna è temperanza, quando induce al meglio; ognuna è giustizia, perché assegna quel che conviene alle azioni fattibili.

SVF III, 303

Filone Alessandrino ‘De Moyse’ II, II, Mang. p. 135. [...] Quel che suole dirsi anche delle virtù, ossia che chi ne ha una le ha tutte.

SVF III, 304

[1] Filone Alessandrino ‘De sacrif. Abel. et Cain.’ 82, I, p. 236, 3 Wendl. <sup>[III,74,35]</sup> Il discorso deve dunque essere suddiviso in punti capitali principali, quelli dei quali si dice che ‘cadono a proposito’, e poi devono essere adattate a ciascuno le strutture argomentative appropriate, imitando gli arcieri valenti i quali, postisi innanzi un bersaglio, provano a scagliare contro di esso tutte le loro frecce. Infatti il punto capitale assomiglia al bersaglio e la struttura argomentativa alle frecce. In questo modo il miglior vestimento di tutti, il discorso, viene contessuto <sup>[III,74,40]</sup> armoniosamente.

[2] 84, p. 237, 2. La virtù, infatti, è l’intero e l’uno ed essa si dettaglia in forme specifiche contigue che sono la saggezza, la temperanza, la giustizia e la virilità; affinché noi, dopo averne conosciuto le differenze, deliberatamente ne reggiamo il culto, sia intera che nelle sue parti.

<sup>[III,75,1]</sup> § 9. Le virtù sono esseri animati  
*Frammenti n. 305-307*

SVF III, 305

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 64, 18 W. Essi affermano che le virtù sono numerose, inseparabili una dall’altra e che sono identiche, nella loro realtà sostanziale, alla parte dominante o egemonico dell’animo; ragion per cui affermano che ogni virtù è ‘corpo’ e così <sup>[III,75,5]</sup> va chiamata, dal momento che l’intelletto e l’animo sono ‘corpo’. Infatti essi ritengono che l’animo sia lo pneuma fervido che è connaturato in noi.

SVF III, 306

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 65, 1 W. Essi vogliono che il nostro animo sia una creatura vivente, giacché esso possiede vita e sensazioni; e che soprattutto lo sia la sua parte dominante, o egemonico, che si chiama anche intelletto. Ritengono perciò che ogni virtù sia una creatura vivente <sup>[III,75,10]</sup> dacché, nella sostanza, è identica all’intelletto. E in armonia con ciò essi affermano anche che ‘saggezza’ è la ‘pratica attiva della saggezza’. Per loro, infatti, parlare così è parlare in modo conseguente.

SVF III, 307

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,75,15]</sup> <sup>[III,75,20]</sup> <sup>[III,75,25]</sup> <sup>[III,75,30]</sup> <sup>[III,75,35]</sup> <sup>[III,75,40]</sup>

Ethica VI.

Sul diritto e la legge

§ 1. Il diritto è naturale

*Frammenti n. 308-313*

SVF III, 308

Diogene Laerzio VII, 128. Ciò ch'è giusto è giusto per natura e <sup>[III,76,5]</sup> non per convenzione, come va detto anche per la legge e per la retta ragione, secondo quanto afferma Crisippo nel libro 'Sul bello'.

SVF III, 309

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,76,10]</sup>

SVF III, 310

Proclo 'In Platonis Alcibiad.' p. 318 Creuzer. L'intero <sup>[III,76,15]</sup> sillogismo che struttura la dimostrazione che il giusto è utile procede così: ogni cosa giusta è bella, e ogni cosa bella è un bene; dunque ogni cosa giusta è un bene. Ma il bene è identico all'utile, dunque ogni cosa giusta è utile. Il bene dell'animo, infatti, non esiste in altro che nella virtù, <sup>[III,76,20]</sup> e lo stesso vale per il bello. Ma poiché ogni bene si demarca in armonia con la virtù e il bello è identico al bene, allora entrambi questi sono giusti. Pertanto l'uomo temperante e virile è anche giusto, per la implicazione reciproca delle virtù; e vivere contro giustizia è essere né temperanti né comportarsi virilmente ma defraudarsi della giustizia, giacché la medesima forma <sup>[III,76,25]</sup> di vita esiste a partire da tutte le virtù.

SVF III, 311

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,76,30] [III,77,1] [III,77,5]</sup>

SVF III, 312

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,77,10] [III,77,15]</sup>

SVF III, 313

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1040a. Nei libri 'Sulla giustizia' <sup>[III,77,20]</sup> scritti proprio contro Platone, al principio <Crisippo> salta subito al discorso sugli dei e afferma:

"Cefalo aberra quando fa della paura degli dei un deterrente contro l'ingiustizia. Un simile ragionamento è facile da screditare e induce, al contrario, molte distrazioni e persuasività che pongono obiezioni al discorso sui <sup>[III,77,25]</sup> castighi divini, in quanto essi non sarebbero differenti dalle storielle di Acco e di Alfito, ossia le storielle con le quali le donne reprimono i bambini dalle impertinenze".

Dopo avere così schernito i libri di Platone, in altri <Crisippo> loda di nuovo e proferisce molte volte queste parole di Euripide:

"Ma essi esistono, anche se qualcuno a parole li deride;  
<sup>[III,77,30]</sup> Zeus e gli dei, che han gli occhi sulle passioni umane".

## § 2. Sulla legge eterna e sulle leggi dei singoli Stati

*Frammenti n. 314-326*

SVF III, 314

Marciano 'Institut.' I, p. 11, 25 Mommsen. <Il libro> 'Sulla legge' <di Crisippo comincia con queste parole>:

"La legge è sovrana di tutte le cose <sup>[III,77,35]</sup> divine e umane. Essa deve essere patrocinatorice del bello e del brutto, comandando e dominando così da essere canone del giusto e dell'ingiusto, imperativa alle creature per natura politiche di ciò che deve essere fatto e proibitiva di ciò che deve essere non fatto".

SVF III, 315

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,78,1] [III,78,5] [III,78,10]</sup>

SVF III, 316

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,78,15] [III,78,20]</sup>

SVF III, 317

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,78,25] [III,78,30]</sup>

SVF III, 318

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,78,35] [III,78,40] [III,79,1]</sup>

SVF III, 319

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,79,5] [III,79,10]</sup>

SVF III, 320

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,79,15]</sup>

SVF III, 321

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,79,20] [III,79,25]</sup>

SVF III, 322

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,79,30] [III,79,35]</sup>

SVF III, 323

[1] Filone Alessandrino ‘De Ioseph.’ II, Mang. p. 46. La costituzione politica dei vari popoli è un’appendice alla natura, la quale è investita, invece, di validità universale. Questo cosmo è infatti una megalopoli che utilizza una sola costituzione e una sola legge. <sup>[III,79,40]</sup> Legge che è la ragione insita nella natura ed è imperativa di ciò che deve essere fatto e proibitiva di ciò che deve essere non fatto. Ma gli Stati locali sono <sup>[III,80,1]</sup> innumerevoli ed utilizzano costituzioni politiche differenti e leggi non identiche, giacché popoli diversi si sono trovati ed addizionati usanze e leggi diverse. [...] Causa di ciò è l’assenza di mescolamento e la mancanza di relazioni sociali non soltanto dei Greci verso i Barbari e dei Barbari verso i Greci ma anche, <sup>[III,80,5]</sup> in particolare, degli uni e degli altri verso i propri consimili. Dopo di che, essi sembrano accagionare di ciò quanto causa non è: stagioni sfavorevoli, sterilità dei frutti, improduttività del terreno, la posizione lungo il mare o nell’entroterra, la posizione su un’isola o sulla terraferma, o cause simili a queste. Passano invece sotto silenzio la verità, che è l’interesse al guadagno e la diffidenza reciproca per cui, non accontentandosi degli statuti della natura, attribuiscono il nome di legge a ciò che è giudicato <sup>[III,80,10]</sup> di comune utilità da gruppi di persone che la pensano allo stesso modo. Sicché le costituzioni politiche particolari sono verosimilmente piuttosto delle appendici alla singola costituzione della natura, e le leggi dei singoli Stati sono appendici alla retta ragione della natura.

[2] p. 47. Lo casa è uno Stato compresso in piccole dimensioni e l’economia domestica è una costituzione politica in scala ridotta, così come lo Stato è una grande casa e la costituzione politica una sorta di <sup>[III,80,15]</sup> economia domestica collettiva. Tutto ciò mostra chiaramente che amministrare una casa è la stessa cosa che amministrare uno Stato, anche se cambiano il numero e la dimensione dei loro oggetti.

SVF III, 324

Diogeniano presso Eusebio ‘Praep. evang.’ VI, p. 264b. <Crisippo>, in quale senso affermi che tutte le leggi vigenti e tutte le costituzioni politiche sono aberranti?

SVF III, 325

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,80,20] [III,80,25] [III,80,30]</sup>

SVF III, 326

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1035c. Ascolta cosa afferma Crisippo nel terzo libro ‘Sugli dei’:

“Non è dato trovare altro principio né altra genesi <sup>[III,80,35]</sup> della giustizia se non quella che viene da Zeus e dalla natura delle cose; giacché è qui che tutto ciò deve avere il suo fondamento, se intendiamo dire qualcosa sul bene e sul male”.

§ 3. Sullo Stato  
*Frammenti n. 327-332*

SVF III, 327

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ IV, 26, p. 642 Pott. <sup>[III,80,40]</sup> Gli Stoici affermano che il cielo è uno Stato in senso proprio, mentre quelli che sono qui sulla terra sono non Stati. Si chiamano così, ma non lo sono. [Il cielo] è lo Stato virtuoso e il <sup>[III,81,1]</sup> popolo civilizzato è un insieme e una moltitudine di uomini governati da leggi.

SVF III, 328

Stobeo ‘Eclogae’ II, 7, p. 103, 9 W. Essi affermano che ogni insipiente è un esule, in quanto si defrauda della legge e della cittadinanza spettantegli per natura. <sup>[III,81,5]</sup> Come abbiamo già detto, la legge è cosa virtuosa e similmente lo è lo Stato. Circa il fatto che lo Stato sia cosa virtuosa, Cleante ha argomentato a sufficienza con un discorso del genere: se lo Stato è una struttura abitativa rifugiandosi nella quale è possibile fare ed ottenere giustizia, non è lo Stato una cosa virtuosa? Ma lo Stato è proprio una cosa del genere, dunque lo Stato è una cosa virtuosa. <sup>[III,81,10]</sup> Si può parlare dello Stato in tre modi: come struttura abitativa, come insieme di uomini e, terzo, secondo l’uno e l’altro modo. Si può parlare dello Stato come cosa virtuosa in due significati: come insieme di uomini e, con riferimento a coloro che vi sono stanziati, nell’uno e nell’altro modo insieme.

SVF III, 329

Dione Crisostomo ‘Orat.’ XXXVI, 20. <sup>[III,81,15]</sup> Essi affermano che lo Stato è una moltitudine di uomini dimoranti nello stesso luogo e governata dalla legge.

SVF III, 330

Filone Alessandrino ‘De septen. et fest. dieb.’ p. 284, II, Mang. In complesso, la costituzione politica è ineccepibile anche grazie a leggi le quali spiegano che soltanto il bello è buono.

SVF III, 331

Dione Crisostomo ‘Orat.’ III, 43. <sup>[III,81,20]</sup> Si chiama ‘comando’ il ‘governo degli uomini conforme alla legge’ e il ‘provvedere agli uomini secondo la legge’.

SVF III, 332

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, p. 420 Pott. Per la qual via alcuni [...] dicevano che la legge è retta ragione imperativa di ciò che deve essere fatto e proibitiva <sup>[III,81,25]</sup> di ciò che deve essere non fatto. [...] La costituzione politica [...] è del buon cibo per la società degli uomini. L’equità giudiziaria [...] è la scienza correttiva, per via di giustizia, delle aberrazioni commesse. Sulla stessa linea dell’equità giudiziaria è l’attività giudiziaria penale, <sup>[III,81,30]</sup> la quale è scienza della misura nelle pene da infliggere, essendo la pena una correzione dell’animo [...] I filosofi proclamano re, legislatore, stratega, giusto, sacrosanto, caro agli dei, soltanto il sapiente [...] proprio come noi chiamiamo pastorizia l’arte di provvedere alle pecore [...] così diremo <sup>[III,81,35]</sup> che l’arte legislativa è l’arte di dare una struttura alla virtù degli uomini, ravvivando al possibile il bene che è in loro, dal momento che essa è soprintendente e tutrice dell’umana mandria.

§ 4. Sull’unione tra gli dei e gli uomini  
*Frammenti n. 333-339*

SVF III, 333

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,81,40] [III,82,1] [III,82,5]</sup>

SVF III, 334

Dione Crisostomo 'Orat.' XXXVI, 23. Giacché è d'uopo chiamare felice allo stato puro unicamente questa costituzione politica e questo Stato, ossia la società che lega gli uni agli altri. Se poi si vorranno abbracciare in essa tutti quanti gli esseri dotati di ragione, allora si terrà conto anche della società degli uomini con gli dei, contando però gli uomini come ragazzi dei quali si dice <sup>[III,82,10]</sup> che partecipano dello Stato insieme con gli adulti. I ragazzi, infatti, sono per natura cittadini ma non pensano né operano da cittadini e neppure sono accomunati agli adulti dalla legge, della quale non hanno alcuna comprensione.

SVF III, 335

Dione Crisostomo 'Orat.' I, 42. Posso dunque ben parlare del governo dell'intero cosmo il quale, tutto quanto felice e <sup>[III,82,15]</sup> sapiente, sempre percorre l'eternità infinita, costantemente, in cicli infiniti, con buona fortuna e consimile divino potere e Prònoia; e che con un comando giustissimo ed ottimo procura che noi siamo simili a lui, in armonia con la comune natura sua e nostra, adorni d'un solo statuto e d'una sola legge e partecipi della medesima costituzione. Colui che onora questa costituzione, la custodisce <sup>[III,82,20]</sup> e nulla effettua di contrario ad essa si conforma alla legge, è caro agli dei, composto; mentre chi invece, per quanto sta a lui, la manda sossopra, la viola e la ignora è un individuo senza legge, scomposto, tanto se è chiamato persona comune quanto se occupa delle cariche.

SVF III, 336

Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 3, I, p. 1, 11 Wendl. L'uomo che si conforma alla legge è subito anche un uomo cosmopolita, che aggiusta le proprie <sup>[III,82,25]</sup> azioni al piano della natura, in armonia con la quale tutto quanto il cosmo è governato.

SVF III, 337

[1] Filone Alessandrino 'De opificio mundi' 142, I, p. 50, 2 Wendl. Se chiamiamo quel capostipite non soltanto primo uomo ma anche unico cittadino del mondo, non diremo affatto una falsità, giacché il cosmo era per lui casa e Stato.

[2] 143 Dacché ogni Stato ben ordinato possiede una costituzione politica, ne derivò che il cittadino del mondo utilizzasse <sup>[III,82,30]</sup> necessariamente la costituzione della quale si serve anche tutto quanto il cosmo. Questa costituzione è la retta ragione insita nella natura, costituzione che, con termine più appropriato, ha nome di 'Statuto', poiché è la legge divina in armonia con la quale le cose convenienti e spettanti furono assegnate a ciascuno. Di questo Stato e di questa costituzione bisognava che alcuni fossero cittadini prima dell'uomo, e costoro potrebbero essere chiamati giustamente 'cittadini del grande Stato'. [...] <sup>[III,82,35]</sup> E costoro chi altri potrebbero essere stati se non le nature razionali e divine, alcune incorporee e intelligibili, mentre altre sono non prive di corpo ed alle quali è avvenuto di essere gli astri?

SVF III, 338

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,82,40]</sup>

SVF III, 339

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,83,1] [III,83,5] [III,83,10] [III,83,15]</sup>

SVF III, 340

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,83,20] [III,83,25] [III,83,30]</sup>

SVF III, 341

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,83,35]</sup>

SVF III, 342

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,83,40] [III,84,1] [III,84,1] [III,84,5] [III,84,10]</sup>

SVF III, 343

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,84,15] [III,84,20] [III,84,25] [III,84,30]</sup>

SVF III, 344

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,84,35]</sup>

SVF III, 345

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,84,40] [III,85,1]</sup>

SVF III, 346

Origene ‘Contra Celsum’ VIII, 50, Vol. II, p. 265, 22 K. La socialità non è stata circoscritta ed espunta dagli uomini, anche i più rozzi, <sup>[III,85,5]</sup> come lo è stata dagli animali privi di ragione; ma il nostro Fattore ci ha fatti parimenti socievoli verso tutti gli uomini.

SVF III, 347

Proclo ‘In Platonis Alcibiad.’ VIII, p. 64 Cousin. Gli Stoici sono senz’altro invisi a tutte le azioni del genere in quanto azioni depravate. Secondo loro, infatti, non è possibile ingannare giustamente, né secondo giustizia violentare né <sup>[III,85,10]</sup> espropriare; ma ciascuna di queste azioni proviene da una postura perversa dell’animo e chi le compie è un ingiusto. Gli antichi filosofi, invece, consideravano tutte queste azioni come azioni intermedie...

SVF III, 348

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,85,15] [III,85,20]</sup>

§ 6. Sulla nobiltà di stirpe e sulla libertà  
*Frammenti n. 349-366*

SVF III, 349

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,85,25]</sup>

SVF III, 350

[1] Pseudo-Plutarco ‘De nobilitate’ cp. 12. Nel libro ‘Sulle virtù’, Crisippo chiama la nobiltà di stirpe “Scoria e feccia di sbarbatura della parità di condizione” ed afferma che pertanto non fa alcuna differenza da quale padre tu sia per caso nato, se da un uomo <sup>[III,85,30]</sup> di nobile stirpe oppure no.

[2] cp. 13. Ritorno di nuovo a Crisippo il quale, contro la nobiltà di stirpe, scrive che le parole che seguono sono opera del più intelligente dei poeti:

‘Che io o qualche altro Acheo, legatolo, conduca in catene’

Di nuovo <Crisippo> latra raccontando le malefatte dei nati <sup>[III,85,35]</sup> da nobile stirpe, come sono messe in mostra dallo stesso poeta, allorquando Efesto colse Ares ed Afrodite in flagrante adulterio:

‘Come la figlia di Zeus, Afrodite, me che son zoppo,  
disprezza sempre, e invece ama Ares crudele’

Altrimenti abbattete la Stoa: <sup>[III,85,40]</sup> se siete infatti dell’avviso che tutte le aberrazioni siano pari, perché sorvegliate con più precisione quelle di chi è di nobile stirpe? Voi affermate che non <sup>[III,86,1]</sup> fa differenza se è un popolano e se è un re ad abusare di una figlia; eppure chiacchierate un sacco contro la vanità, la cialtroneria, gli amori, gli accoppiamenti illeciti, la crudeltà delle persone di nobile stirpe; li chiamate smaniosi di cause legali, immemori dei benefici ricevuti e, qualora abbiano subito un’ingiustizia, acerbissimi nella rappresaglia.

[3] cp. 16. <sup>[III,86,5]</sup> Ma dacché Crisippo battaglia contro di noi col suo amato Euripide, orsù, proferiamo proprio le parole che quell’araldo della nobiltà di stirpe cantava su di essa. Così Euripide [...] sulla nobiltà di stirpe [...]

Ma queste non sono parole di un uomo che s’azzuffa e abbatte la nobiltà di stirpe, <sup>[III,86,10]</sup> piuttosto di chi la loda e la sublima...

SVF III, 351

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,86,15]</sup>

SVF III, 352

[1] Filone Alessandrino ‘De septen. et fest. dieb.’ p. 283, II, Mang. Nessun uomo è servo per decreto di natura.

[2] p. 291 <sup>[III,86,20]</sup> I padroni si comportano con gli schiavi comprati con denaro non come con gente serva per natura ma come con gente assoldata.

SVF III, 353

Ateneo ‘Deipnosoph.’ VI, p. 267b. Come scrive nel secondo libro ‘Sulla concordia’, Crisippo afferma che vi è differenza tra un servo comprato con denaro e un servo nato in casa, a causa del fatto che i liberti sono ancora in condizione servile mentre invece i servi nati in casa non vengono <sup>[III,86,25]</sup> scorporati dal patrimonio, giacché “il servo nato in casa” - egli dice - “è un servo incorporato nel patrimonio domestico”.

SVF III, 354

Clemente d’Alessandria ‘Paedag.’ III, p. 288 Pott. La vera indole nobile, la quale si riscontra per natura nella bellezza dell’anima, non contraddistingue il servo, non a causa della compravendita ma a causa dell’intelligenza servile.

SVF III, 355

Diogene Laerzio VII, 121. <sup>[III,86,30]</sup> Soltanto il sapiente è libero, mentre gli insipienti sono servi. Infatti la libertà è potestà di autodeterminazione pratica, mentre la servitù è privazione di essa. Vi è poi un’altra servitù, ossia quella che consiste nella subordinazione; ed una terza, consistente nell’essere patrimonio di qualcuno ed a lui subordinato. A questa si contrappone il dispotismo, che è anch’esso cosa da insipienti.

SVF III, 356

Dione Crisostomo ‘Orat.’ XIV, 16. <sup>[III,86,35]</sup> In una parola, non è lecito effettuare azioni viziose, mentre è d’uopo affermare che è conveniente e lecito effettuare quelle giuste, utili e virtuose. Dunque per nessuno è senza perdita il fare azioni viziose e sconvenienti. A tutti è però similmente accordata la possibilità di fare il contrario, e coloro che effettuano queste azioni trascorrono la vita senza perdita alcuna, <sup>[III,86,40]</sup> mentre coloro che effettuano le azioni vietate sono puniti. A te sembra che quanti effettuano le azioni lecite siano diversi da coloro che hanno scienza di esse, e che quanti effettuano le azioni contrarie siano diversi dagli ignoranti? Pertanto tutto ciò che <sup>[III,87,1]</sup> gli uomini saggi rettamente decidono di effettuare è

loro lecito. Invece tutto ciò che le persone stolte decidono, non è lecito a chi mette mano ad effettuarlo. Cosicché è necessario che i saggi siano uomini liberi e che sia loro lecito fare ciò che dispongono, mentre è invece necessario che i dissennati siano individui servi e che facciano proprio ciò ch'è loro non lecito. Dunque è d'uopo <sup>[III,87,5]</sup> anche chiamare la libertà scienza delle cose che è accordato effettuare e di quelle che è impedito effettuare; e chiamare la servitù ignoranza delle cose lecite e di quelle illecite.

SVF III, 357

[1] Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 450, 23 Mang. Del fatto che il compimento di servizi non sia indizio di servitù, fanno fede evidentissima le guerre. Allora ci è infatti dato vedere tutti i soldati lavorare manualmente di persona, non soltanto trasportando <sup>[III,87,10]</sup> gli armamenti ma anche, carichi al modo delle bestie da soma, tutto ciò ch'è loro di uso necessario, in quanto escono per l'approvvigionamento dell'acqua, di legna da ardere e di foraggio per il bestiame. [...] Vi è poi una certa guerra anche in tempo di pace, che è non da meno di quelle combattute con le armi. È la guerra che il discredito, la povertà e la terribile scarsità del necessario ci forgiano contro. Sotto la sua violenza si è costretti a mettere mano ai lavori più servili come <sup>[III,87,15]</sup> zappare, faticare alla coltivazione della terra, occuparsi in lavori artigianali, mettersi risolutamente al servizio di qualcuno per poterci mantenere in vita....

[2] p. 451, 2. Così i ragazzi tollerano di essere comandati dal padre e dalla madre, e i discepoli tollerano ciò che i maestri impongono loro di fare, giacché nessuno è servo volontariamente. I genitori, poi, non sfoggeranno mai un tale colmo di odio per i figli, e <sup>[III,87,20]</sup> costringeranno eventualmente i loro ragazzi a reggere soltanto quei servizi che non sono simboli di servitù.

SVF III, 358

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 451, 9 Mang. Se qualcuno, quando vede della gente venduta a buon mercato dai commercianti di schiavi, crede che essi siano perciò stesso servi, si sbaglia di grosso. La vendita, infatti, non dichiara <sup>[III,87,25]</sup> signore l'acquirente e servo l'acquistato, dacché anche dei padri hanno pagato il riscatto dei figli e i figli molte volte hanno pagato quello dei padri, o perché sequestrati nel corso di una rapina o perché erano diventati prigionieri di guerra. [...] Alcuni poi, se vogliamo eccedere in senso contrario, rigirarono completamente la faccenda e diventarono padroni dei loro acquirenti, invece che servi.

SVF III, 359

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 451, 47 Mang. <sup>[III,87,30]</sup> Oltre a ciò, chi non direbbe che gli amici di Dio sono uomini liberi? Se ai compagni dei re, i quali ne sono delegati e ne condividono l'imperio, merita riconoscere non soltanto libertà ma anche potere, bisogna augurare la servitù agli amici degli dei dell'Olimpo i quali, divenuti per la loro devozione <sup>[III,87,35]</sup> amanti di Dio ed essendone ricambiati di pari benevolenza, secondo una sentenza vera sono, come dicono i poeti, sovrani universali e re dei re?

SVF III, 360

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 452, 22 Mang. Quindi come gli Stati sotto oligarchie o tirannidi <sup>[III,87,40]</sup> soggiacciono alla servitù, poiché hanno despoti aspri e gravosi che li sottomettono e li padroneggiano, mentre invece gli Stati che usano le leggi come soprintendenti e patrocinatori sono liberi; così pure tra gli uomini, coloro presso i quali l'ira, la smania, qualche altra passione o anche un vizio insidioso sono padroni assoluti, sono affatto servi, mentre invece quanti vivono secondo la legge sono liberi. La legge che non è falsa è la retta ragione, la quale non <sup>[III,87,45]</sup> è modellata dal tale o dal talaltro mortale, peritura su scartoffie o inanimata su steli inanimate, <sup>[III,88,1]</sup> ma fu modellata imperitura dalla natura immortale nell'intelletto immortale. Perciò ci si stupirà dell'ambliopia di coloro che non notano l'abbacinante specificità dei fatti ed affermano che per la libertà dei grandissimi popoli Ateniese e Spartano sono più che sufficienti le leggi di Solone <sup>[III,88,5]</sup> e di Licurgo, le quali dominano e comandano sui cittadini che loro ubbidiscono; mentre invece, nel caso degli uomini sapienti, affermano che la retta

ragione, la quale è fonte per le altre leggi, non è sufficiente a far partecipi della libertà coloro che le danno retta in tutto, qualunque cosa essa ingiunga o proibisca.

SVF III, 361

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 452, 46 Mang. Oltre <sup>[III,88,10]</sup> a quanto già detto, quindi, fa evidentissima fede della libertà l'eguale diritto di parola che tutti i virtuosi praticano tra di loro. Onde affermano che parla filosoficamente il famoso trimetro:

'I servi, per natura non hanno a che fare con le leggi'

e ancora

<sup>[III,88,15]</sup> 'Sei per natura servo, non hai a che fare con la ragione'

Pertanto, come la competenza musicale rende partecipi tutti coloro che si occupano di musica di un eguale diritto di parola nelle questioni di quest'arte, e lo stesso vale per i grammatici e per i geometri in fatto di grammatica e di geometria; altrettanto fa la legge che inerisce alla vita nei riguardi di coloro che sono esperti delle cose della vita. Tutti i virtuosi sono esperti delle faccende della vita, dal momento che lo sono <sup>[III,88,20]</sup> di quelle che accadono in generale in natura. Alcuni di essi sono liberi; ma allora lo sono anche quanti partecipano con costoro di un eguale diritto di parola. Dunque nessun virtuoso è servo, ma tutti sono uomini liberi. Muovendo dallo stesso punto di partenza rimarrà anche dimostrato che lo stolto è un individuo servo. Infatti, come la norma in fatto di musica non concede un eguale diritto di parola agli inesperti nei confronti degli esperti in essa, né la norma in fatto di grammatica la concede <sup>[III,88,25]</sup> agli inesperti di grammatica nei confronti degli esperti in essa né, in complesso, la norma di un'arte a chi è profano dell'arte nei confronti di chi ne è un esperto; così neppure la legge inerente alla vita fa partecipi di un eguale diritto di parola gli inesperti delle cose della vita nei confronti di coloro che ne sono esperti. Un eguale diritto di parola è invece concesso dalla legge a tutti coloro che sono liberi. Ma vi sono dei virtuosi che sono liberi, e i viziosi sono inesperti delle cose della vita mentre i virtuosi ne sono espertissimi. Dunque non vi sono dei viziosi liberi, <sup>[III,88,30]</sup> ma tutti sono servi.

SVF III, 362

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 454, 12 Mang. Quindi s'afferma non senza scopo che chi fa tutto saggiamente, fa tutto bene. Colui che fa tutto bene, fa tutto rettamente. Colui che fa tutto rettamente lo fa anche impeccabilmente, irreprensibilmente, inappuntabilmente, senz'obbligo di rendiconto e ineccepibilmente; cosicché avrà <sup>[III,88,35]</sup> la potestà di compiere tutto e di vivere come decide. Colui al quale questo è possibile, sarebbe un uomo libero. Ma l'individuo virtuoso fa tutto saggiamente, dunque egli è il solo ad essere libero.

SVF III, 363

Filone Alessandrino 'Quod omnis probus liber' II, p. 454, 31 Mang. Colui che non è fattibile costringere o impedire ebbene, quello sarebbe un individuo non servo. Ora, non è possibile costringere o impedire l'uomo virtuoso; <sup>[III,88,40]</sup> dunque il virtuoso è non servo, poiché manifestamente egli è né costretto né impedito. Impedito, infatti, è chi non fa centro nelle cose che desidera; ma il sapiente desidera le cose che promanano dalla virtù, e centrare questo obiettivo non è per natura impossibile. Se poi davvero è costretto, è manifesto che fa qualcosa suo malgrado. Le azioni umane o promanano da virtù e sono azioni rette, oppure promanano <sup>[III,88,45]</sup> dal vizio e sono aberrazioni, oppure sono azioni intermedie ed indifferenti. Le azioni virtuose non <sup>[III,89,1]</sup> sono prodotte di violenza, ed egli le compie tutte quante – giacché per lui sono quelle scegliabili – di buon grado. Quelle invece viziose, in quanto possono essere fuggite, egli neppure si sogna di effettuarle. Né è verosimile che egli effettui suo malgrado le azioni indifferenti, verso le quali il suo intelletto è in equilibrio come su una bilancia, avendo imparato a non cedere loro come se avessero forza attrattiva né ad essere malcontento di loro come se meritasse di disto-

gliersene. <sup>[III,89,5]</sup> E' da ciò manifesto che il virtuoso nulla fa suo malgrado e che neppure è costretto. Se invece fosse servo, sarebbe costretto. Pertanto l'individuo virtuoso è libero.

SVF III, 364

Filone Alessandrino 'De poster. Caini.' 138, II, p. 30, 17 Wendl. Questa è l'acquisizione teorica assolutamente fondamentale, ossia che soltanto il sapiente è libero e comanda, anche se avrà miriadi di padroni del suo corpo.

SVF III, 365

Dione Crisostomo 'Orat.' XV, 31. <sup>[III,89,10]</sup> Sicché chi sarà bennato per la virtù, costui conviene che sia chiamato di nobile natura. [...] Ma non è proprio possibile che uno sia di nobile natura e non sia di nobile indole, né che sia di nobile indole e non sia un uomo libero. Sicché è anche del tutto necessario che la persona ignobile sia serva.

SVF III, 366

Stobeo 'Eclogae' II, 107, 14 W. <sup>[III,89,15]</sup> Circa l'individuo con natura di purosangue e d'indole nobile, i seguaci di questa Scuola furono portati ad affermare che tutti i sapienti sono tali, mentre altri filosofi lo negarono. Alcuni credono, infatti, che purosangue per la virtù non si nasca soltanto ma che alcuni siano tali per averlo strutturato con l'esercizio, e portarono a dimostrazione di ciò quel detto proverbiale:

<sup>[III,89,20]</sup> 'L'esercizio cronico si istituisce a natura'.

E concepirono la stessa cosa circa l'indole nobile, sicché la natura di purosangue è definita genericamente come una postura dell'animo, o naturale o strutturata dall'esercizio, appropriata alla virtù; oppure una postura dell'animo per la quale alcuni sono più facilmente suscettibili alla virtù. A sua volta l'indole nobile è una postura dell'animo, o ingenita o strutturata dall'esercizio, appropriata alla virtù.

<sup>[III,89,25]</sup> § 7. Che la comunità di legge non pertiene agli animali bruti  
*Frammenti n. 367-376*

SVF III, 367

Diogene Laerzio VII, 129. Inoltre ha il loro beneplacito il dire che noi non abbiamo alcun obbligo di giustizia verso gli altri animali, a causa della dissomiglianza tra noi e loro, secondo quanto afferma Crisippo nel primo libro 'Sulla giustizia'.

SVF III, 368 <sup>[III,89,30]</sup>

[1] Origene 'Contra Celsum' IV, 81, Vol. I, p. 351, 7 K. In queste sue valutazioni <Celso, che ha esaltato la solerzia delle formiche e delle api> non ha visto in cosa differiscono le realizzazioni della ragione e del raziocinio da quelle che originano da una natura priva di ragione e da una mera struttura della cui causa nessuna ragione inerente agli agenti si fa carico, dal momento che essi neppure l'hanno [...] <sup>[III,89,35]</sup> Presso gli uomini sussistono città nelle quali si praticano molte arti e che sono dotate di una costituzione di leggi. Inoltre tra gli uomini vi sono regimi politici, cariche pubbliche e governi, sia quelli così chiamati in senso proprio in quanto costumi e attività di valore, sia quelli chiamati così in senso più improprio in quanto tendono ad imitarli per quanto possibile. Guardando infatti a quelli, i legislatori accorti <sup>[III,89,40]</sup> raccomandano i migliori regimi politici, cariche pubbliche e governi; nessuno dei quali è dato di trovare tra le creature prive di ragione.

[2] p. 352, 4. <sup>[III,90,1]</sup> Merita ammirazione la divina natura, la quale ha esteso perfino alle creature prive di ragione qualcosa che è una sorta di imitazione delle creature razionali.

SVF III, 369

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,90,5]</sup> <sup>[III,90,10]</sup>

## SVF III, 370

Sesto Empirico ‘Adv. Math.’ IX, 130. I Pitagorici toppavano quando ammonivano ciò, <ossia che vi è società tra noi uomini e le creature prive di ragione>. Giacché, se pur esiste uno pneuma che pervade noi e loro, non per ciò stesso <sup>[III,90,15]</sup> vi è un obbligo di giustizia da parte nostra verso le creature prive di ragione. Guarda, infatti, che un certo pneuma bazzica anche i sassi e i vegetali e quindi noi siamo unificati ad essi, ma noi non abbiamo alcun obbligo di giustizia verso i vegetali ed i sassi, né commettiamo un’ingiustizia quando tagliamo o seghiamo tali corpi. Perché dunque gli Stoici affermano che esiste un intreccio di giustizia degli uomini <sup>[III,90,20]</sup> fra di loro e con gli dei? Non è in quanto lo pneuma si spinge attraverso tutti gli esseri che si possa salvaguardare un obbligo di giustizia da parte nostra verso le creature prive di ragione; ma è dacché noi abbiamo una ragione che si prolunga negli altri uomini e negli dei, ragione della quale le creature che ne sono prive non partecipano, che esse non avrebbero alcuna possibilità di avere un obbligo di giustizia verso di noi.

## SVF III, 371

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,90,25]</sup> <sup>[III,90,30]</sup>

## SVF III, 372

Filone Alessandrino ‘De opificio mundi’ 73, I, p. 24, 21 Wendl. Degli esseri che esistono, <sup>[III,90,35]</sup> alcuni partecipano né della virtù né del vizio, come i vegetali e gli animali privi di ragione; gli uni perché non hanno un animo e sono governati da una natura che non usa le rappresentazioni, gli altri perché mente e ragione sono state loro recise. Mente e ragione sarebbero come la casa del vizio e della virtù, dentro le quali questi per natura campano. Altri esseri, a loro volta, sono accomunati soltanto alla virtù e non partecipano di alcun vizio, come gli astri. Gli astri, infatti, sono e si chiamano animali <sup>[III,90,40]</sup> e animali cognitivi. [...] Altri esseri sono di natura mista, come l’uomo, il quale è compatibile [...] con la virtù e col vizio.

## SVF III, 373

Plutarco ‘Terr. an. aquat. animal. sint callid.’ p. 963f. I ragionamenti <sup>[III,91,1]</sup> degli Stoici e dei Peripatetici tendono a conclusioni del tutto opposte, al punto che la giustizia non ha alcuna possibilità di genesi e diventa una cosa integralmente inconsistente e insussistente, se tutti gli animali hanno parte nella ragione. Giacché diventa necessario o che noi commettiamo ingiustizia non risparmiandoli <sup>[III,91,5]</sup> oppure, non utilizzandoli, il vivere ci diventa impossibile e impraticabile; e in un certo modo vivremo la vita delle bestie, una volta abbandonate le utilità che ce ne provengono.

## SVF III, 374

Plutarco ‘De esu carniū’ p. 999f. Non è da Stoici questa gara circa il mangiare carne. Cos’è questo gran tono diretto alla pancia ed alle carni arrosto? Perché, <sup>[III,91,10]</sup> calunniando di effeminatezza il piacere fisico come né un bene né principale né appropriato, essi si sono tanto industriati ad interessarsene? Eppure, dal momento che scacciano dai conviti l’anguilla e i manicaretti, sarebbe per loro conseguente essere ancora più malcontenti del sangue e delle carni. Ora invece, come se filosofassero per il libro delle spese giornaliere, essi eliminano il dispendio per ciò che nei pranzi è improprio e superfluo, ma non schivano ciò che nella varietà delle portate è selvaggio <sup>[III,91,15]</sup> e sanguinolento. “Sì, essi dicono, ma noi non abbiamo alcun obbligo di giustizia verso gli animali privi di ragione”. Ma allora neanche verso l’anguilla, si potrebbe dire, e neppure verso le prelibatezze esotiche. Trattenetevi anche dalle carni, se intendete scacciare da ogni dove ciò ch’è né proficuo né necessario nel piacere fisico.

## SVF III, 375

Filone Alessandrino ‘De sacrif. Abel. et Cain.’ 46, I, p. 220, 19 Wendl. <sup>[III,91,20]</sup> La creatura irrazionale è, per natura, di due specie. La creatura che vive contro la ragione che opera la scelta [proairesi], creatura che alcuni chiamano ‘lo stolto’; e la creatura che vive in condizione di recisione della ragione, come è il caso degli animali privi di ragione.

SVF III, 376

‘Anecdota Paris.’ I, p. 244 Cramer. Gli Epicurei ed alcuni Stoici successivi fanno partecipi della felicità anche gli <sup>[III,91,25]</sup> animali privi di ragione.

Ethica VII.

Sulle passioni

§ 1. La nozione di passione e le definizioni delle singole passioni

*Frammenti n. 377-420*

SVF III, 377

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, p. 460 Pott. Se l’impulso è pulsione dell’intelletto <sup>[III,92,5]</sup> su qualcosa o lontano da qualcosa, allora la passione è un impulso eccessivo o che si stende oltre il ragionevole, oppure un impulso portatosi fuori controllo e che disobbedisce alla ragione. Dunque, in armonia con la loro disobbedienza alla ragione, le passioni sono moti dell’animo contrari alla natura [delle cose].

SVF III, 378

[1] Stobeo ‘Eclogae’ II, 88, 6 W. Siccome la passione è una specie di <sup>[III,92,10]</sup> impulso, parliamo di seguito delle passioni.

[2] 10. <Gli Stoici> affermano che la passione è un impulso eccessivo e disobbediente alla ragione che opera la scelta [proairesi], oppure un moto dell’animo contrario alla natura delle cose, e che tutte le passioni ineriscono all’egemonico dell’animo. Perciò ogni sua palpitazione è una passione e, viceversa, ogni sua passione è una palpitazione. Dovendosi concepire della passione qualcosa di simile, alcune passioni sono però <sup>[III,92,15]</sup> primarie ed originarie, mentre altre fanno poi riferimento a queste. Primarie per genere sono queste quattro passioni: la smania, la paura, l’afflizione e l’ebbrezza. Smania e paura precedono le altre, in quanto sono anticipazioni: la smania, di quello che appare essere un bene; la paura, di quello che appare essere un male. Sopravvengono poi a queste l’ebbrezza e l’afflizione. L’ebbrezza, qualora si centrino le cose per le quali smaniavamo o si riesca a fuggir via da quelle delle quali <sup>[III,92,20]</sup> avevamo paura; l’afflizione qualora non si centrino le cose per le quali smaniavamo o si incappi in quelle delle quali avevamo paura. Dacché essi affermano che tutte le passioni dell’animo sono opinioni e che per essi l’opinione è sinonimo di concezione debole, quanto è immediato e senza riserva è sinonimo di contrizione o esaltazione emotiva irrazionale.

SVF III, 379

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,92,25]</sup> <sup>[III,92,30]</sup>

SVF III, 380

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,93,1]</sup> <sup>[III,93,5]</sup>

SVF III, 381

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,93,10]</sup> <sup>[III,93,15]</sup>

SVF III, 382

Temistio ‘Paraphr. in Aristot. De anima’ III, 5, p. 197 Sp. I seguaci di Zenone non fanno male a proporre che le passioni dell’animo umano siano pervertimenti della ragione e determinazioni aberranti di ragione.

SVF III, 383

Proclo 'In Platonis Alcibiad.' III, p. 159 Cousin. Tali passioni non sono <sup>[III,93,20]</sup> soltanto smosse negli uomini dai giudizi, come affermano gli Stoici; ma è anche il contrario, ossia è a causa di tali passioni che gli uomini mutano desideri e opinioni.

SVF III, 384

Plutarco 'De virtute morali' p. 449c. Forzati dall'evidenza dei fatti, gli Stoici affermano che "non ogni <sup>[III,93,25]</sup> determinazione è una passione, ma quella determinazione che mette in moto un impulso violento ed eccessivo", ammettendo che la parte che in noi determina e la parte che in noi patisce sono diverse, come sono diverse la parte che muove e la parte che è mossa. Crisippo stesso, in molti libri, quando definisce la fermezza e la padronanza di sé come posture dell'animo ossequenti alla ragione che opera la scelta [proairesi], è manifestamente costretto dall'evidenza dei fatti ad <sup>[III,93,30]</sup> ammettere che in noi la parte che segue ubbidendo oppure, al contrario, che combatte non ubbidendo, è diversa dalla parte alla quale segue.

SVF III, 385

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,93,35]</sup> <sup>[III,93,40]</sup> <sup>[III,94,1]</sup>

SVF III, 386

[1] Aspasio in 'Aristot. Eth. Nicom.' p. 44, 12 Heylbut. Gli Stoici credettero che la passione fosse un impulso veemente o un impulso irrazionale, e la <sup>[III,94,5]</sup> considerarono come l'opposto della retta ragione.  
 [2] p. 45, 16. Gli Stoici affermavano che, per genere, le passioni sono: ebbrezza ed afflizione, paura e mania. Essi dicevano che le passioni nascono a causa della concezione di un bene e di un male. Qualora, infatti, l'animo si muova come verso dei beni presenti si ha l'ebbrezza. Qualora, invece, si muova come verso dei mali presenti si ha <sup>[III,94,10]</sup> l'afflizione. A sua volta, qualora si muova verso dei supposti beni si ha la mania, la quale è desiderio di qualcosa che appare un bene. Da cose che invece sono supposte essere dei mali, essi dicevano che la passione derivante è la paura.  
 [3] Anonimo in 'Aristot. Eth. Nicom.' p. 180, 14 Heylbut. Siffatta è l'afflizione, che gli Stoici, invece di afflizione, chiamano <sup>[III,94,15]</sup> 'contrizione'.

SVF III, 387

\*Frammento di Servio in latino <sup>[III,94,20]</sup>

SVF III, 388

Filone Alessandrino 'De fortitudine' II, p. 419 Mang. Quattro sono le passioni dell'animo. Due riguardano il bene, stante o futuro: l'ebbrezza e la mania. Due riguardano il male, presente o supposto: l'afflizione e la paura.

SVF III, 389

Stobeo 'Eclogae' II, 89, 4 W. <sup>[III,94,25]</sup> Nella definizione della passione, i termini 'irrazionale' e 'contro natura' non vanno intesi in senso comune, ma il termine 'irrazionale' va inteso come equivalente a 'disobbediente alla ragione'. Ogni passione, infatti, è coattiva, poiché noi sappiamo che spesso, pur vedendo che fare una data cosa è non utile, coloro che sono nel mezzo delle passioni, portati fuori controllo dalla loro veemenza come da un cavallo imbizzarrito, sono condotti <sup>[III,94,30]</sup> a farla. Cosa con la quale alcuni di loro sono spesso d'accordo, quando recitano il noto verso:

'io ho intelligenza della cosa, ma la natura mi fa violenza'

dove 'intelligenza' significa il discernimento e il conoscimento delle cose rette. Nella delineazione della passione, poi, il termine 'contro natura' è preso <sup>[III,94,35]</sup> nel significato di 'qualcosa che avviene in contrasto con la ragione che è retta e in armonia con la natura delle cose'. Ora, tutti coloro che si trovano nel mezzo delle passioni si distolgono dalla ragione in un modo non simile a quello di coloro che si sono ingannati su una cosa qualsiasi, ma in un modo peculiare. Infatti, coloro che si sono ingannati, per dire,

sugli atomi come principi, una volta istruiti sul fatto che tali non sono si distornano da quella determinazione. Invece coloro che si trovano nel mezzo delle passioni, pur se imparassero, pur se istruiti in senso contrario, ossia <sup>[III,94,40]</sup> che non bisogna affliggersi o avere paura o lasciarsi andare interamente alle passioni dell'animo, non se ne distornano comunque ma si lasciano condurre dalle passioni, fino ad essere padroneggiati dalla loro tirannia.

SVF III, 390

Plutarco 'De virtute morali' p. 450c. Nei libri 'Sull'inammissibilità', Crisippo afferma: "L'ira è cieca, <sup>[III,95,1]</sup> spesse volte non permette di vedere cose luminose e spesse volte si para innanzi alle cose già da noi afferrate". Poco più avanti dice: "Le passioni che ci sopravvengono sbattono fuori le nostre contenze e le cose ci appaiono come diversamente, spingendoci violentemente alle azioni opposte".

<sup>[III,95,5]</sup> Di poi utilizza come testimone Menandro, quando dice:

‘Oh, sciagurato me! In quale parte del mio corpo  
era finito in quel tempo il mio senno  
quando sceglievo questo e non quello?’

<sup>[III,95,10]</sup> Poi di nuovo Crisippo prosegue dicendo: "Pur bisognando che chi ha la natura di creatura logica utilizzi in ciascuna attività la ragione e che da questa si lasci pilotare, noi spesse volte ce ne distogliamo ed utilizziamo un'altra pulsione più violenta".

SVF III, 391

Andronico 'De passionibus' 1 (p. 11 Kreuttner) La passione è un moto dell'animo <sup>[III,95,15]</sup> irrazionale e contro la natura delle cose od un impulso eccessivo [...] Le passioni più generali sono quattro: afflizione, paura, smania, ebbrezza. L'afflizione è un'irrazionale contrizione od opinione immediata e senza riserva della presenza di un male per il quale si crede che ci si debba contrire. La paura è un'avversione irrazionale od una fuga da qualcosa che si suppone essere terribile. La smania è un desiderio <sup>[III,95,20]</sup> irrazionale od un inseguimento di qualcosa che si suppone essere un bene. L'ebbrezza è un'esaltazione irrazionale od un'opinione immediata e senza riserva della presenza di un bene per il quale si crede che ci si debba esaltare.

SVF III, 392

Filone Alessandrino 'De Moyse' III, II, Mang. p. 156. <E se qualcosa di vergognoso si palesasse nella sua mente provenendo> da una passione irrazionale: o un'ebbrezza che la esalta e la porta in cielo contro natura; oppure, per contro, <sup>[III,95,25]</sup> un'afflizione che la fa contrire e la demolisce; o una paura che distoglie e inclina l'impulso che è sulla retta via; o una smania che trascina a cose che sono non presenti e che la tende con violenza <ecco, affinché egli possa curarla> [...] Giacché l'avvenenza del corpo sta nella simmetria delle parti, nel bel colorito e nella carnosità [...] mentre la bellezza dell'intelletto sta nell'armonia dei giudizi e nella sinfonia delle virtù.

SVF III, 393

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,95,30]</sup> <sup>[III,95,35]</sup>

SVF III, 394

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 90, 7 W. Essi affermano che la smania è un desiderio disobbediente alla ragione. Causa della smania è opinare che ci sia apportato un bene grazie alla cui presenza noi ci disimpegniamo ottimamente. Questa opinione possiede la disordinata capacità di muoverci nell'immediato e senza riserva a credere che esso sia effettivamente desiderabile. La paura è un'avversione disobbediente <sup>[III,95,40]</sup> alla ragione. Causa della paura è l'opinare che ci sia apportato un male. Questa opinione possiede la capacità di muoverci nell'immediato e senza riserva a credere che esso sia effettivamente da fuggire. L'afflizione è una contrizione dell'animo disobbediente alla ragione. Causa dell'afflizione è l'opinare la presenza, nell'immediato e senza riserva, di un male per il quale è doveroso contrirsi. L'ebbrezza è

un'esaltazione <sup>[III,96,1]</sup> dell'animo disobbediente alla ragione. Causa dell'ebbrezza è l'opinare la presenza, nell'immediato e senza riserva, di un bene per il quale è doveroso esaltarsi. Sotto la smania sono raggruppate le seguenti passioni: ira e le sue specie (rancore, bile, sdegno, risentimento, amarezze d'animo e passioni del genere), <sup>[III,96,5]</sup> passioni amorose veementi, brame, bramosie, edonismo, cupidigia, amor di celebrità e simili. Sotto l'ebbrezza sono raggruppate: il godimento per i mali altrui, gratificazioni, stregonerie e simili. Sotto la paura sono raggruppate: trepidazioni, ansie, sbigottimento, vergogne, turbamenti, superstizioni, timore e tremori. Sotto l'afflizione sono raggruppate: invidia, livore, gelosia, commiserazione, lutto, tristezza, <sup>[III,96,10]</sup> assillo, cruccio, doglia, noia.

[2] 92, 18. Alcune di queste passioni palesano ciò su cui nascono; per esempio, la commiserazione, l'invidia, il godimento per i mali altrui, la vergogna. Altre, invece, palesano la particolarità del movimento concitato; per esempio, la doglia e il tremore.

SVF III, 395

Stobeo 'Eclogae' II, 91, 10 W. L'ira è dunque smania di <sup>[III,96,15]</sup> vendicarsi di chi ci pare aver commesso ingiustizia contro di noi in modo non convenevole. Il rancore è ira al suo inizio. La bile è ira che gonfia. Lo sdegno è ira inveterata, riposta o messa da parte. Il risentimento è ira che spia il momento opportuno per la vendetta. L'amarezza d'animo è ira che erompe immediatamente. Il trasporto amoroso è il progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza. La brama è smania, per passione amorosa, di chi è assente. La bramosia è smania <sup>[III,96,20]</sup> di conversare con l'amico assente. L'edonismo è smania di ebbrezze. La cupidigia è smania di ricchezza di denaro. L'amor di celebrità è smania di fama.

SVF III, 396

Diogene Laerzio VII, 113. La smania è un desiderio irrazionale sotto la quale sono posizionate anche queste passioni: frustrazione, odio, litigiosità, ira, passione amorosa, sdegno e rancore. La frustrazione è una smania che ha fallito ed è come separata <sup>[III,96,25]</sup> dal suo oggetto, eppure vi tende invano ed è ambasciata. L'odio è una smania progressiva e durevole che a qualcuno capiti un male. La litigiosità è smania di togliere di torno chi ci circonda. L'ira è smania di vendetta su chi ci pare aver commesso ingiustizia contro di noi in modo non convenevole. La passione amorosa è una smania che non coinvolge i virtuosi, giacché quello dei virtuosi è il progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza. <sup>[III,96,30]</sup> Lo sdegno è un'ira inveterata e risentita che spia (l'occasione della vendetta), come palesano questi versi:

‘Se pure quel giorno dovrà digerire la bile,  
ma anche dopo conserva il risentimento, fino a che lo soddisfi?’.

Il rancore è ira al suo inizio.

SVF III, 397

Andronico 'De passionibus' 4 (p. 16 Kreuttner). <sup>[III,96,35]</sup> Le 27 specie della smania. L'ira è smania di vendetta su chi ci pare aver commesso ingiustizia contro di noi. Il rancore è ira al suo inizio. La bile è ira che gonfia. <sup>[III,96,40]</sup> L'amarezza d'animo è ira che erompe immediatamente. Lo sdegno è ira inveterata riposta. Il risentimento è ira che spia il momento opportuno per la vendetta. La passione amorosa è smania di un accoppiamento carnale. <sup>[III,97,1]</sup> Altra passione amorosa è la smania di amicizia. Altro è il trasporto amoroso, che <gli Stoici> chiamano progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza. La bramosia è smania di conversare con l'amico assente. <sup>[III,97,5]</sup> La brama è smania, per passione amorosa, dell'assente. L'ostilità è animosità che spia e maltratta. L'animosità è smania che a qualcuno capiti un male del quale è anche colpevole. L'incostanza è smania che si sazia in fretta. L'occhieggiamento è rapidità nel guardare ciò che si brama. <sup>[III,97,10]</sup> La frustrazione è smania insoddisfatta. La tracotanza è una smania rude. La rissosità è smania di schierarsi contro qualcuno per fargli del male. Lo struggimento è smania che è stata resa schiava. L'edonismo è smania senza misura di ebbrezze. <sup>[III,97,15]</sup> L'avarizia è smania senza misura di denaro. Il culto degli onori è smania senza misura per le onorificenze. Il culto della vita è smania irrazionale di vita. Il culto del corpo è smania di floridezza corporale oltre il dovuto. La

voracità è smania senza misura di cibi. <sup>[III,97,20]</sup> L'avvinazzamento è smania insaziata per il vino. La lascivia è smania senza misura di rapporti sessuali.

SVF III, 398

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,97,25]</sup> <sup>[III,97,30]</sup>

SVF III, 399

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 239. Chi afferma che il trasporto amoroso "è un progetto di stringere amicizia", intende al tempo stesso "con dei giovani in fiore" anche se non lo propala <sup>[III,97,35]</sup> esplicitamente; giacché nessuno prova trasporto amoroso per dei vecchi e per chi non è nel fior degli anni.

SVF III, 400

Diogene Laerzio VII, 114. L'ebbrezza è un'esaltazione irrazionale per qualcosa che pare scegliibile. Sotto di essa sono posizionati la malia, il godimento per i mali altrui, la delizia e l'effusione di sperma. La malia è ebbrezza che affattura attraverso le orecchie. Il godimento per i mali altrui è ebbrezza per le altrui disgrazie. La delizia è, come una svolta, un'esortazione dell'animo <sup>[III,97,40]</sup> al rilassamento. L'effusione di sperma è dissoluzione di virtù.

SVF III, 401

Andronico 'De passionibus' 5 (p. 19 Kreuttner) Le cinque specie dell'ebbrezza. La gratificazione è ebbrezza per beni inattesi. La delizia è ebbrezza per via di vista o di udito. <sup>[III,98,1]</sup> La malia è ebbrezza che affattura attraverso l'udito oppure che nasce da un discorso, da una musica o da un inganno. Il godimento per i mali altrui è ebbrezza per le sfortune del prossimo. La stregoneria è ebbrezza per inganno o attraverso magia.

SVF III, 402

Stobeo 'Eclogae' II, 91, 20 W. <sup>[III,98,5]</sup> Il godimento per i mali altrui è ebbrezza per le altrui disgrazie. La gratificazione è ebbrezza per cose inattese. La stregoneria è ebbrezza per inganno attraverso la vista.

SVF III, 403

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,98,10]</sup>

SVF III, 404

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,98,15]</sup>

SVF III, 405

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 491 Pott. <sup>[III,98,20]</sup> In generale, infatti, il piacere come passione è non necessario, essendo il piacere conseguenza di alcuni bisogni naturali come l'aver fame, la sete, il freddo e il sesso. Se pertanto fosse possibile bere o cibarsi o fare figli senza piacere, non ci sarebbe alcun altro bisogno di esso; giacché nessun'altra nostra attività né disposizione e neppure parte è piacere; ma esso entra nella nostra vita per essere ministro, come si dice che <sup>[III,98,25]</sup> il sale lo sia per la digestione del cibo. Invece il piacere, una volta oppostosi alle redini ed assoggettata la casa, per prima cosa genera in chi gli è grato la smania, che è una mira ed un desiderio irrazionale.

SVF III, 406

Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' III, 246, I, p. 167, 23 W. <sup>[III,98,30]</sup> L'ebbrezza è un'esaltazione irrazionale dell'animo. Questa maledetta da se stessa sopravviene al vizioso ma a nessun virtuoso.

SVF III, 407

Diogene Laerzio VII, 112. La paura è supposizione di un male, e alla paura si riconducono anche queste passioni: il tremore, la trepidazione, la vergogna, lo sbigottimento, il turbamento, <sup>[III,98,35]</sup> l'ansia. Il tremore è paura che infonde timore. La vergogna è paura del discredito. La trepidazione è paura per

un'attività futura. Lo sbigottimento è paura originata dalla rappresentazione di una faccenda insolita. Il turbamento è paura con affannamento della voce. L'ansia è paura per una faccenda dubbia.

SVF III, 408

Stobeo 'Eclogae' II, 92 W. La trepidazione è paura per un'attività futura. <sup>[III,98,40]</sup> L'ansia è paura di cadere in errore e, altrimenti, paura della sconfitta. Lo sbigottimento è paura originata da una rappresentazione insolita. La vergogna è paura del discredito. Il turbamento è paura che incalza con affanno di voce. La superstizione è paura degli dei e dei démoni. Il timore è paura di qualcosa di terribile. Il tremore è paura originata dalla ragione.

SVF III, 409

Andronico 'De passionibus' 3 (p. 15 Kreuttner). <sup>[III,98,45]</sup> Le 13 specie della paura. La trepidazione è paura per un'attività futura. <sup>[III,99,1]</sup> La vergogna è paura del discredito. Il tremore è paura di ciò che si guarda con sospetto. Il timore è paura che paralizza. Lo sbigottimento è paura a motivo della rappresentazione insolita di qualcosa di terribile. <sup>[III,99,5]</sup> Lo sgomento è paura originata da una rappresentazione più grande di noi. [La viltà è il ritirarsi da ciò che appare doveroso fare, a causa della rappresentazione di qualcosa di terribile]. La pavidità è vuota paura. L'ansia è paura di cadere in errore o paura della sconfitta o una paura che infonde speranze contrarie a quelle delle quali abbiamo un veemente desiderio. <sup>[III,99,10]</sup> L'esitazione è trepidazione nel fare qualcosa di già vagliato. L'orrore è paura di qualcosa di concettualizzato. Il turbamento è paura che sollecita affannosamente la voce. La superstizione è paura dei démoni [o esagerazione degli onori agli dei]

SVF III, 410

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,99,15]</sup> <sup>[III,99,20]</sup>

SVF III, 411

[1] Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 446 Pott. Sì, essi dicono, la paura è un'avversione irrazionale ed è una passione. [...] Ma se sofisteggiano sulle parole, allora che i filosofi chiamino pure 'cautela' la paura della legge, che è un'avversione ragionevole. <sup>[III,99,25]</sup> Non fuor di modo Critolao di Faselide chiamava costoro dei fabbricaparole.

[2] p. 448 Pott. Lo sbigottimento è dunque paura originata da una rappresentazione insolita o in seguito ad una rappresentazione imprevista [...] e una notizia. Paura in quanto fatto avvenuto o presente o una meraviglia strabiliante.

[3] p. 450 Pott. La superstizione è dunque una passione, poiché è paura dei démoni.

SVF III, 412

[1] Diogene Laerzio VII, 110. <sup>[III,99,30]</sup> Dalle falsità sopravviene il pervertimento dell'intelletto, dal quale germinano molte passioni e cause di indisposizione. Secondo Zenone, la passione è un moto dell'animo irrazionale e contro natura o un impulso eccessivo. Secondo quanto affermano Ecatone [nel secondo libro 'Sulle passioni'] e Zenone nel libro 'Sulle Passioni', le passioni supreme sono di quattro generi: afflizione, paura, <sup>[III,99,35]</sup> smania, ebbrezza.

[2] 111. L'afflizione è una contrizione irrazionale e le sue specie sono: la commiserazione, l'invidia, il livore, la gelosia, la tristezza, la molestia, il cruccio, la doglia, il subbuglio interiore. La commiserazione è afflizione per chi soffre un male immeritadamente. L'invidia è afflizione per i beni altrui. Il livore è afflizione perché un altro ha ciò che uno <sup>[III,99,40]</sup> smania di avere. La gelosia è afflizione perché un altro si trova ad avere ciò che comunque uno pure ha. La tristezza è afflizione che appesantisce. La molestia è afflizione che angustia ed appresta tribolazioni. Il cruccio è afflizione che permane o s'intensifica, <sup>[III,100,1]</sup> originata da certi dibattiti interiori. La doglia è afflizione dolorosa. Il subbuglio interiore è afflizione irrazionale che ci introna ed impedisce di notare le cose presenti.

SVF III, 413

Stobeo 'Eclogae' II, 92, 7 W.

L'invidia è afflizione per i beni altrui. Il livore è afflizione perché un altro ha fatto centro, e noi no, in cose per le quali smaniamo. <sup>[III,100,5]</sup> Si chiama altrimenti livore anche lo stimare beato qualcuno da parte di chi invece è bisognoso e, ancora diversamente, l'imitazione di chi è come più forte di noi. La gelosia è afflizione perché anche un altro fa centro nelle cose per le quali noi smaniamo. La commiserazione è afflizione per chi soffre un male immeritamento. Il lutto è afflizione per una morte prematura. La tristezza è afflizione che appesantisce. L'assillo è afflizione che ci ammutolisce. Il cruccio è afflizione dovuta ad un dibattito interiore. <sup>[III,100,10]</sup> La doglia è afflizione penetrante che ci trascina al fondo. La noia è afflizione con irrequietezza.

## SVF III, 414

Andronico 'De passionibus' 2 (p. 12 Kreuttner) Le 25 specie dell'afflizione.

<sup>[III,100,15]</sup> La commiserazione è afflizione per i mali di un altro, quando egli li patisca immeritamento. L'invidia è afflizione per i beni altrui [o afflizione per il felice successo delle persone capaci]. Il livore è afflizione perché un altro centra le cose per cui noi smaniamo, o afflizione perché altri hanno qualcosa che noi non abbiamo. <sup>[III,100,20]</sup> La gelosia è afflizione perché anche altri hanno quello che abbiamo noi. Lo scoraggiamento è afflizione per qualcosa di insoluto o difficile da rimuovere. Il guaio è afflizione per mali che ci chiudono ogni strada. La tristezza è afflizione che appesantisce. <sup>[III,100,25]</sup> L'assillo è afflizione che ci ammutolisce. La convulsione è un'afflizione veemente. Il lutto è afflizione per una fine prematura. La scontentezza è afflizione derivante da pensieri contrastanti. La seccatura è afflizione che angustia o che non dà via d'uscita. <sup>[III,100,30]</sup> La doglia è afflizione penetrante ed acuta. Il cruccio è afflizione originata dal risultato di un ragionamento. Il rimorso è afflizione per aberrazioni effettuate in quanto avvenute per mezzo nostro. Il subbuglio interiore è afflizione che impedisce di intravedere il futuro. <sup>[III,100,35]</sup> Lo scoramento è afflizione di chi non ha speranza di centrare le cose per le quali smania. La noia è afflizione con irrequietezza. La nemesi è l'afflizione che tocca a coloro che si sono esaltati contro il conveniente. L'insofferenza è afflizione per l'incertezza sul come utilizzare le circostanze presenti. Il gemito è il lamento di chi è trascinato dall'afflizione. <sup>[III,100,40]</sup> Lo sconforto è afflizione che appesantisce e non lascia sollevare il capo. La lamentazione è il lacrimare dell'afflittito che accenna al peggio. La preoccupazione è il pensiero dell'afflittito. Il compianto è afflizione per i mali altrui.

## SVF III, 415

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,101,1]</sup> <sup>[III,101,5]</sup> <sup>[III,101,10]</sup> <sup>[III,101,15]</sup>

## SVF III, 416

[1] Nemesio 'De nat. hom.' cp. 19-21, P. G. XL, col. 688-692. Quattro sono le specie dell'afflizione: l'assillo, la tristezza, l'invidia, <sup>[III,101,20]</sup> la commiserazione. L'assillo è afflizione che ammutolisce. La tristezza è afflizione che appesantisce. L'invidia è afflizione per i beni altrui. La commiserazione è afflizione per i mali altrui. Ogni afflizione è un male per sua stessa natura, giacché se anche il virtuoso s'affliggerà per la rovina di uomini probi o dei figli o per la devastazione dello Stato, non lo farà in prima istanza né di proposito, ma secondo le difficili circostanze. <sup>[III,101,25]</sup> In questi frangenti, colui che conosce la natura delle cose sarà capace di dominare la passione, estraniandosi integralmente dalle cose di qui e rannodandosi alla divinità. Il virtuoso, in tali frangenti, sa moderare le passioni e non ne è né superato né prigioniero, ma piuttosto ne è padrone...

[2] cp. 20. La paura si suddivide in sei specie: la trepidazione, il pudore, la vergogna, <sup>[III,101,30]</sup> lo sgomento, l'ansia e lo sbigottimento. La trepidazione è paura per un'attività futura. Lo sgomento è paura originata da una rappresentazione di grande potenza. Lo sbigottimento è paura originata da una rappresentazione insolita. L'ansia è paura di cadere in errore, cioè di un insuccesso, giacché noi siamo in ansia quando abbiamo paura di fallire in qualche azione. Il pudore è paura di una supposta denigrazione, ma questa è una passione nobilissima. La vergogna <sup>[III,101,35]</sup> è paura per qualche brutta azione effettuata, e neppure questa lascia senza speranza di salvezza. Pudore e vergogna differiscono in questo, che chi si vergogna per le azioni effettuate affonda in essa; mentre chi prova pudore ha paura di incappare nel discredito. Facendo un cattivo uso dei nomi, gli antichi spesse volte chiamano il pudore vergogna. La paura nasce per il raffreddamento dello pneuma caldo che concorre <sup>[III,101,40]</sup> tutto al cuore e alla parte

dominante dell'animo; proprio come il popolo, quando ha paura, si rifugia presso i comandanti in carica. Strumento dell'afflizione è la bocca dello stomaco, giacché è questa che, nelle affezioni, s'accorge del loro morso. Come afferma Galeno nel terzo libro de 'La dimostrazione' [...]

[3] cp. 21. Il rancore è un ribollimento del sangue intorno al cuore, originato dall'esalazione <sup>[III,101,45]</sup> della bile o per un suo intorbidamento. Per questo la collera si chiama anche bile. Si dà anche il caso che il rancore sia un desiderio di controvendetta, giacché quando noi subiamo un'ingiustizia o riteniamo di averla subita, serbiamo rancore ed a volte nasce in noi una passione che è un misto di mania e rancore. Tre sono le specie di rancore: l'ira, che si chiama anche collera o bile, lo sdegno e il risentimento. Infatti il rancore, quando è al suo inizio e si mette in moto, si chiama ira <sup>[III,102,1]</sup> o collera o bile. Lo sdegno è collera condotta ad inveterarsi. È detto infatti così dal suo 'permanere' e dall'essere stato trasmesso alla memoria. Il risentimento è ira che spia il momento opportuno per la vendetta. È detto infatti così dal suo 'giacere'. Il rancore è una guardia del corpo del pensiero, giacché qualora il pensiero giudichi giusto <sup>[III,102,5]</sup> fremere per qualche evento allora, se entrambi mantengono il proprio ruolo naturale, subentra una scarica di rancore.

SVF III, 417

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,102,10]</sup>

SVF III, 418

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046b. Nel secondo libro 'Sul bene', spiegando che l'invidia "è afflizione per i beni altrui, propria di coloro che vogliono svilire chi hanno dintorno per farsi eminenti loro", <Crissippo> rannoda all'invidia <sup>[III,102,15]</sup> il godimento per i mali altrui: "... e congiunto costantemente all'invidia nasce il godimento per i mali altrui, proprio di coloro che vogliono, per motivi simili, che chi hanno dintorno sia svilito; mentre la commiserazione nasce invece quando essi sono sviati secondo altre pulsioni naturali".

SVF III, 419

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,102,20]</sup>

SVF III, 420

Galeno 'Hipp. de humor.' I, XVI, p. 174 K. <sup>[III,102,25]</sup> Anche il rancore e lo scoraggiamento sono passioni dell'animo. Il rancore e l'ira differiscono dallo scoraggiamento e dall'afflizione per il modo di attivarsi. Infatti nell'ira e nel rancore il calore innaturato in essi si protende all'esterno e allora nasce e s'accresce la collera. Invece nell'afflizione e nello scoraggiamento l'umore freddo e <sup>[III,102,30]</sup> quello ricco di flegma si raccolgono insieme, e di qui essi hanno origine.

## § 2. Predisposizione, stato morboso, infermità

*Frammenti n. 421-430*

SVF III, 421

Stobeo 'Eclogae' II, 93, 1 W. La predisposizione è una proclività alla passione o a qualche opera contraria alla natura delle cose: per esempio, all'afflizione, all'iracondia, all'invidiosità, <sup>[III,102,35]</sup> alla biliosità e simili. La predisposizione è diretta anche verso altre opere contro la natura delle cose: per esempio, ruberie, adulteri e oltraggi; ed è secondo queste opere che gli autori sono chiamati ladri, adulteri e oltraggiatori. Lo stato morboso è un'opinione smaniosa già scorsa fino a diventare una postura incallita dell'animo e per la quale si concepiscono come altamente scegliibili cose che invece non sono tali, come nel caso della filoginia, dell'amore per il vino e per il denaro. Ci sono anche stati morbosi <sup>[III,102,40]</sup> opposti a questi e che nascono per ripugnanza: per esempio, <sup>[III,103,1]</sup> la misoginia, la ripugnanza per il vino e la misantropia. Gli stati morbosi accompagnati da debolezza si chiamano infermità.

SVF III, 422

Diogene Laerzio VII, 115. Come si parla di infermità del corpo, per esempio, della podagra e dell'artrite; così pure sono infermità dell'animo l'amore della celebrità, <sup>[III,103,5]</sup> l'edonismo e similari. Infatti l'infermità è una morbosità accompagnata da debolezza, e la morbosità è presuntuosa ma fortissima certezza che qualcosa ci appare scegliibile. E come si parla di predisposizioni nel caso del corpo, per esempio, al catarro e alla diarrea; così pure nel caso dell'animo vi sono delle proclività, per esempio, all'invidia, alla commiserazione, alla rissosità e similari.

SVF III, 423

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,103,10]</sup> [III,103,15]

SVF III, 424

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,103,20]</sup> [III,103,25] [III,103,30] [III,103,35] [III,103,40] [III,104,1] [III,104,5]

SVF III, 425

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,104,10]</sup> [III,104,15] [III,104,20]

SVF III, 426

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,104,25]</sup> [III,104,30]

SVF III, 427

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,104,35]</sup> [III,104,40] [III,104,45]

SVF III, 428

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,105,1]</sup> [III,105,5]

SVF III, 429

Galeno 'De locis affectis' I, 3, VIII, p. 32 K. I moti sono di due generi: di cambiamento e di normale corso. Qualora il cambiamento pervenga ad una condizione stabile allora si chiama 'stato morboso', ed è una condizione manifestamente diversa dalla naturale. Facendo però cattivo uso delle parole a volte noi chiamiamo <sup>[III,105,10]</sup> 'passione' anche una simile condizione.

SVF III, 430

\*Frammento di Cicerone in latino

<sup>[III,105,15]</sup> § 3. Sui tre affetti positivi  
*Frammenti n. 431-442*

SVF III, 431

Diogene Laerzio VII, 115. <Gli Stoici> affermano esservi anche tre affetti positivi: la gioia, la cautela e la decisione razionale. Essi dicono che la gioia è l'opposto dell'ebbrezza, essendo un'esaltazione ragionevole; che la cautela è l'opposto della paura, poiché è un'avversione ragionevole e, infatti, il sapiente non avrà paura ma sarà cauto. Opposta <sup>[III,105,20]</sup> alla smania è poi la decisione razionale, che è un desiderio ragionevole. Proprio come dalle passioni primarie discendono altre passioni, allo stesso modo anche dagli affetti positivi primari discendono altri affetti positivi. Dalla decisione razionale discendono la benevolenza, la benignità, l'ossequio e l'amorevolezza. Dalla cautela discendono il rispetto di sé e degli altri e la continenza rituale. Dalla gioia discendono il diletto, la letizia e il buonumore.

SVF III, 432 <sup>[III,105,25]</sup>

Andronico ‘De passionibus’ 6 (p. 20 Kreuttner). Le tre specie di affetto positivo. La decisione razionale è desiderio ragionevole. La gioia è esaltazione ragionevole. La cautela è avversione ragionevole. <sup>[III,105,30]</sup> Le quattro specie di decisione razionale. La benevolenza è decisione razionale di beni per un altro in quanto altro. La benignità è benevolenza persistente. L’ossequio è benevolenza ininterrotta. L’amorevolezza .... <sup>[III,105,35]</sup> Le tre specie di gioia. Il diletto è gioia che si confà ai giovamenti che si hanno. La letizia è gioia che accompagna le opere del virtuoso. Il buonumore è gioia legata al modo di vivere o all’assenza di ricercatezza in tutto. Le due specie di cautela. <sup>[III,105,40]</sup> Il rispetto di sé e degli altri è cautela che ci fa evitare una retta denigrazione. La continenza rituale è cautela per evitare aberrazioni nel rapporto con gli dei.

SVF III, 433

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, p. 466 Pott. <sup>[III,106,1]</sup> <Gli Stoici> esplicitano che la gioia è un’esaltazione ragionevole; che giubilare è rallegrarsi per dei beni; che la commiserazione è afflizione per chi soffre un male immeritatamente. I moti di questo genere sono rivolgimenti e passioni dell’animo.

SVF III, 434 <sup>[III,106,5]</sup>

Alessandro d’Afrodisia ‘Comm. in Aristot. Topica’ II, p. 96 Ald. L’ebbrezza, la gioia, la letizia e la delizia hanno lo stesso oggetto e lo stesso significato. Prodicò provò a subordinare a ciascuno di questi nomi un significato suo proprio; come fecero anche gli Stoici, chiamando gioia l’esaltazione ragionevole ed ebbrezza l’esaltazione irrazionale, <sup>[III,106,10]</sup> delizia l’ebbrezza che si prova attraverso l’udito e letizia quella che si prova attraverso i discorsi. Questa è opera da legislatori, che però non dicono nulla di sano.

SVF III, 435

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,106,15]</sup>

SVF III, 436

Filone Alessandrino ‘De migrat. Abrah.’ 156, II, p. 299, 3 Wendl. Anche i coreuti della virtù hanno l’abitudine di sospirare e di piangere; o perché, essendo per natura socievoli e filantropi, si rammaricano dei guai degli stolti; oppure <sup>[III,106,20]</sup> per il gaudio. Il gaudio, infatti, nasce qualora dei beni neppure supposti, tutti insieme repentinamente ci piovano addosso fino a straripare. È da ciò che mi sembra derivare il detto poetico:

‘piangeva ridendo’

Infatti la gioia, che è il migliore degli affetti positivi, quando incoglie l’animo insperata, lo fa <sup>[III,106,25]</sup> più grande di quant’era prima, sicché il corpo, data la sua mole, non ha più spazio per esso e così, oppresso e compresso, fa stillare le gocce che noi usiamo chiamare lacrime.

SVF III, 437

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,106,30]</sup> <sup>[III,106,35]</sup> <sup>[III,106,40]</sup>

SVF III, 438

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,106,45]</sup> <sup>[III,107,1]</sup> <sup>[III,107,5]</sup> <sup>[III,107,10]</sup> <sup>[III,107,15]</sup>

SVF III, 439

Plutarco ‘De virtute morali’ p. 449a. <sup>[III,107,20]</sup> Su questi temi <gli Stoici> capitolano di fronte all’evidenza e chiamano ‘provare pudore’ il vergognarsi, ‘rallegrarsi’ il godere nella carne e ‘cautele’ le paure. Se si chiamano le medesime passioni con i primi nomi quando s’addiziona loro il ragionamento e con i secondi nomi quando invece esse lo combattono e gli <sup>[III,107,25]</sup> fanno violenza, allora nessuno metterebbe in causa questo modo eufemistico di parlare. Ma qualora, contestati dalle lacrime, dai tremiti e dai mu-

tamenti di colore, invece che di afflizione e di paura essi parlino di certe ‘compunzioni’ e di certi ‘trasalimenti’, e vezzeggino le smanie chiamandole ‘slanci’; allora essi sembrano, da sofisti e non da filosofi, escogitare giustificativi e scappatoie dai fatti attraverso i nomi. Eppure essi chiamano ‘affetti positivi’ e non ‘assenze di passioni’, quelle loro gioie, <sup>[III,107,30]</sup> decisioni razionali e cautele e utilizzano, in questo caso rettamente, i nomi.

SVF III, 440

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 4 (140), p. 354 M. Crisippo, poiché non conviene nel ritenere sinonimi il vergognarsi e il provare pudore, né il godere nella carne e il rallegrarsi, nelle sue compilazioni sollecita (Platone) ad essere preciso in tutto, <sup>[III,107,35]</sup> finanche nei nomi.

SVF III, 441

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 7 (173), p. 468 M. Non fa differenza se tu dici ‘andarsene’ o ‘fuggire’, come pure non fa differenza dire ‘volere’ o ‘desiderare’ o ‘pretendere’ o ‘avere in ossequio’ o ‘smaniare’. La diairesi di nomi del genere non reca alcun guadagno alla presente <sup>[III,107,40]</sup> analisi ma, al contrario, è intempestiva e dalla ricerca sui fatti conduce alla controversia sui nomi. Perciò alcuni macchinano a bella posta di recalcitrare davanti a ciascun nome <sup>[III,108,1]</sup> in modo da portare a termine un bel nulla. Se tu dicessi che chi ‘ha sete’ è uno ‘che desidera una bevanda’, essi non converrebbero nell’uso del verbo ‘desiderare’, giacché affermano che il desiderio è cosa virtuosa e che c’è solo nel sapiente, e dunque che il desiderio è un impulso ragionevole del saggio che s’appaga di qualcosa quanto è d’uopo. Se tu dicessi ‘che smania per una bevanda’, essi non converrebbero neppure in questo caso nel chiamarlo così. <sup>[III,108,5]</sup> Ad avere sete, infatti, sono non soltanto gli insipienti ma anche gli uomini virtuosi, mentre la smania è cosa da insipienti e s’ingenera soltanto in essi, essendo un desiderio che propende ossessivamente ad ottenere ciò cui è diretto. Se poi uno desse una definizione non così lunga, e dicesse che c’è un desiderio irrazionale, si rimprovererà solennissimamente molte volte <sup>[III,108,10]</sup> al poveruomo di litigare non soltanto sulla scienza dei fatti ma anche sull’uso di miriadi di nomi. Tali erano, senza fallo, anche non pochi degli antichi filosofi, come afferma lo stesso Platone, i quali utilizzavano nomi con significati nuovi e mutati. <sup>[III,108,15]</sup>

SVF III, 442

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ IV, 18, p. 617 Pott. Gli uomini valenti in queste cose distinguono il desiderio dalla smania. Essi posizionano la smania a livello delle ebbrezze e dell’impudenza, poiché essa è irrazionale. Il desiderio, invece, essi lo posizionano a livello delle necessità di natura, <sup>[III,108,20]</sup> dato che esiste come moto ragionevole.

§ 4. Le passioni vanno estirpate, non moderate  
*Frammenti n. 443-455*

SVF III, 443

\*Frammento di Seneca in latino

SVF III, 444

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,108,25]</sup> <sup>[III,108,30]</sup> <sup>[III,108,35]</sup>

SVF III, 445

Clemente d’Alessandria ‘Paedag.’ I, 13, p. 158 Pott. Tutto ciò ch’è <sup>[III,108,40]</sup> contrario alla retta ragione è aberrazione. E dunque i filosofi sollecitano di definire più o meno così le passioni più generali. La smania è un desiderio disobbediente alla ragione. La paura è un’avversione disobbediente alla ragione. L’ebbrezza è un’esaltazione dell’animo disobbediente alla ragione.

SVF III, 446

Filone Alessandrino ‘De spec. legibus’ IV, 79, V, p. 227, 5 Cohn. <sup>[III,109,1]</sup> Ogni passione è riprensibile, dacché sono riprovevoli ogni impulso senza misura ed eccessivo, ed ogni moto dell’animo irrazionale e contro natura.

SVF III, 447

\*Frammento di Girolamo in latino <sup>[III,109,5]</sup> <sup>[III,109,10]</sup>

SVF III, 448

Diogene Laerzio VII, 117. Gli Stoici affermano che il sapiente è capace di dominare le passioni in quanto non è soggetto a cadervi. Ma c’è anche un’altra persona insensibile ossia l’insipiente, quando se ne parla come pari a qualcosa di duro e di impossibile da ammorbidire.

SVF III, 449

\*Frammento di Porfirio in latino <sup>[III,109,15]</sup> <sup>[III,109,20]</sup>

SVF III, 450

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,109,25]</sup> <sup>[III,109,30]</sup> <sup>[III,109,35]</sup> <sup>[III,109,40]</sup>

SVF III, 451

Origene ‘Selecta in Ezechielem’ 8, P. G. XIII, col 800. Commiserazione, [...] che gli uomini valenti in queste cose definiscono essere afflizione per una disfatta del prossimo. Essi affermano anche che un medico o un giudice non devono praticare <sup>[III,109,45]</sup> questa commiserazione; affinché poi, confusi dall’afflizione che li induce così a commiserare, non siano intralciati nell’espletare l’opera di medico o di giudice in modo utile a chi aspetta una cura o attende giustizia.

SVF III, 452

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,110,1]</sup> <sup>[III,110,5]</sup> <sup>[III,110,10]</sup>

SVF III, 453

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,110,15]</sup>

SVF III, 454

Origene ‘Comm. in Matth.’ X, p. 395 Klostermann. <sup>[III,110,20]</sup> Se pure è perfetto l’uomo che ha tutte le virtù e non effettua più alcuna azione viziosa [...] come potrebbe diventare di botto capace di dominare l’ira se gli capita di essere predisposto all’ira? Come può essere capace di dominare l’afflizione e superiore a qualunque accidente in grado di provocarla? Come sarà interamente fuori dalla paura <sup>[III,110,25]</sup> dei dolori o della morte o delle cose che un animo ancora più imperfetto può temere? In che modo [...] sarà al riparo da ogni smania? [...] e quella che si chiama ebbrezza, la quale è un’esaltazione irrazionale dell’animo ed è una passione, [...] come potrebbe tenersi lontano dall’esaltarsi irragionevolmente?

SVF III, 455

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1070e. Ma Crisippo ammette <sup>[III,110,30]</sup> che vi sono certe paure, afflizioni, inganni i quali ci danneggiano ma che non ci rendono peggiori. Leggi a caso il primo dei libri scritti da lui contro Platone ‘Sulla giustizia’ giacché, anche per altri motivi, merita investigare lì la speciosità dell’uomo la quale schiettamente non ha riguardo per i fatti e per i giudizi, sia propri <sup>[III,110,35]</sup> che altrui.

§ 5. I quattro libri di Crisippo ‘Sulle passioni’, nei quali si dimostra che le passioni sono determinazioni dell’egemonico

*Frammenti n. 456-490*

SVF III, 456

Diogene Laerzio VII, 111. Gli Stoici reputano che le passioni siano determinazioni, secondo quanto afferma Crisippo nel libro ‘Sulle passioni’. L’amore per il denaro, infatti, <sup>[III,110,40]</sup> è concezione che il denaro sia una cosa bella; e che lo siano l’ubriachezza e l’impudenza e similmente le altre passioni.

SVF III, 457

Galeno ‘De locis affectis’ III, 1, ed. Bas. III, 270 K., VIII, 138. <sup>[III,111,1]</sup> Dicevo che considerazioni siffatte sono in un certo modo ancora più logiche. Davvero logiche sono, infatti, quelle che vanno al di là dell’utilità e stringono la natura delle cose quale essa è nella sua propria essenza. Così anche <sup>[III,111,5]</sup> il filosofo Crisippo scrisse un libro terapeutico delle passioni dell’animo, libro del quale noi molto ci serviamo per la loro cura; mentre altri tre contengono ricerche logiche.

SVF III, 458

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 6 (171), p. 549 M. E proprio questo è contingente decifrarlo anche dai libri che scrisse Crisippo ‘Sulle passioni’. <sup>[III,111,10]</sup> Pur essendo infatti i 4 libri da lui scritti sulle passioni così voluminosi che ciascuno è il doppio dei nostri, tuttavia in due interi di essi noi non abbiamo potuto appurare il suo vero parere sulle passioni.

SVF III, 459

[1] Plutarco ‘De virtute morali’ p. 441c. Tutti costoro <ossia gli Stoici Aristone, Zenone, Crisippo> in comune ipotizzano che la virtù sia una disposizione durevole <sup>[III,111,15]</sup> dell’egemonico dell’animo e una facoltà originata dalla ragione, o piuttosto che essa stessa sia la ragione in quanto ammessa come tale, ben salda ed immutabile. Essi legittimano anche l’idea che la parte passionale e irrazionale non sia distinta dalla parte razionale per una differenza di natura ma che sia la stessa identica parte dell’animo, che chiamano appunto ‘intelletto’ o <sup>[III,111,20]</sup> ‘egemonico’, la quale si rigira e muta completamente nel caso delle passioni e delle trasformazioni di postura o di disposizione d’animo, diventando sia vizio che virtù senza avere però in sé nulla d’irrazionale. E inoltre che si dica ‘irrazionale’ qualora, per l’eccedere dell’impulso divenuto così potente da farla da padrone, essa sia portata fuori controllo verso qualcosa di assurdo e in contrasto con la ragione che sceglie. La passione, infatti, è <sup>[III,111,25]</sup> ragione malvagia e impudente, originata da una determinazione insipiente e sbagliata cui s’aggiungono veemenza e vigoria.

[2] p. 446f. Taluni affermano che passione non è altro da ragione, e che non vi è differenza e conflitto intestino tra le due ma soltanto rivolgimento dell’unica e sola ragione nei suoi due aspetti; rivolgimento che ci sfugge a causa dell’acutezza e della rapidità della trasformazione. <sup>[III,111,30]</sup> Noi perciò non notiamo che stessa ed identica è la facoltà dell’animo grazie alla quale per natura smaniamo e ci pentiamo, ci adiriamo e temiamo, siamo portati al brutto dall’ebbrezza e mentre questa ci trascina ci riprendiamo nuovamente da essa. Infatti smania, ira, paura e tutti i sentimenti siffatti sono opinioni e determinazioni malvagie le quali non coinvolgono soltanto una certa parte dell’animo ma sono propensioni, cedimenti, assensi e impulsi dell’intero <sup>[III,111,35]</sup> egemonico e, nel complesso, attività volubili in un breve arco di tempo; proprio come le scorriere dei ragazzi hanno del furente, del veemente, che però è malsicuro a causa della loro debolezza ed è non ben saldo.

SVF III, 460 <sup>[III,112,1]</sup>

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 6 (168), p. 448 M. “Il causativo delle passioni, cioè dell’operare in modo inammissibile con la natura (delle cose) e della vita infelice, sta proprio nel non accompagnarsi in tutto al demone che è in lui stesso, cui è congenere e che ha natura simile alla ragione che governa il cosmo intero; evitando nel contempo di portarsi verso la parte peggiore e animalesca (dell’animo). <sup>[III,112,5]</sup> I seguaci di Crisippo trascurano invece ciò, e in questi libri non migliorano la nostra conoscenza della causa delle passioni, né opinano rettamente in quelli sulla felicità e sull’ammissibilità con la natura delle cose. Essi infatti non vedono che il primo requisito per la felicità è di non lasciarsi guidare in nessun caso dalla parte irrazionale, infelice e atea <sup>[III,112,10]</sup> dell’animo”. Con queste parole Posidonio palesemente insegna quanto grandemente aberrino i seguaci di Crisippo, non soltanto nei ragionamenti circa le pas-

sioni ma anche in quelli circa il sommo bene; giacché il ‘vivere in modo ammissibile con la natura (delle cose)’ non è vivere come dicono loro ma come insegna Platone.

SVF III, 461

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 1 (135), p. 334 M. Ora, <sup>[III,112,15]</sup> stando al suo primo libro ‘Sull’animo’, Crisippo non obietta all’affermazione che vi siano una facoltà concupiscente o irascibile dell’animo, anzi ci istruisce a fondo sulle loro patologie ed assegna loro un unico posto nel nostro corpo. Stando invece a tutti i suoi libri ‘Sulle passioni’, sia i tre nei quali si esaminano le ricerche logiche a loro riguardo e altresì secondo <sup>[III,112,20]</sup> il ‘Terapeutico’, libro che alcuni registrano come ‘Etico’, Crisippo non si trova più a riconoscere simili affermazioni ma scrive alcune cose come per prestarsi ad una duplice interpretazione, mentre ne scrive altre come se ritenesse che non esiste più alcuna facoltà né concupiscente né irascibile dell’animo. Stando alla spiegazione che dà delle definizioni della passione, Crisippo palesa l’esistenza nell’animo di una causa irrazionale delle passioni, <sup>[III,112,25]</sup> come dimostrerò fra poco commentando il suo dire. Invece in quel che segue, dove ricerca se le passioni siano determinazioni oppure sopravvengano a seguito di determinazioni, egli si discosta in modo lampante dall’opinione di Platone, lui che neppure all’inizio, quando si trattava della diairesi del problema, aveva ritenuto quell’opinione degna di essere menzionata. Eppure questo è proprio ciò di cui uno potrebbe incolparlo in prima istanza, ossia di essere in difetto per scarsità di <sup>[III,112,30]</sup> diairesi. Difatti una passione come quella amorosa o è una determinazione o sopravviene a seguito di determinazioni oppure è un moto espressivo della facoltà concupiscente. Così pure la bile o è una determinazione o è una passione irrazionale che s’accompagna a questa determinazione oppure è un moto veemente della facoltà irascibile. Crisippo invece, poiché non dà spazio in questo modo alla tripartizione del problema, mette mano <sup>[III,112,35]</sup> al discorso provando a dimostrare che sarebbe meglio concepire le passioni come determinazioni, e non come cose che sopravvengono a seguito di determinazioni, dimenticandosi così di ciò che ha scritto nel primo libro ‘Sull’animo’, e cioè che la passione amorosa è un moto della facoltà concupiscente e che la bile lo è di quella irascibile dell’animo.

[2] V, 1 (155), p. 405 M. <sup>[III,113,1]</sup> Nel primo libro ‘Sulle passioni’ Crisippo prova a dimostrare che le passioni sono delle determinazioni della parte raziocinante dell’animo; mentre Zenone legittimava invece l’idea che le passioni siano non le determinazioni come tali ma le contrizioni e le effusioni, le esaltazioni e le depressioni <sup>[III,113,5]</sup> dell’animo che sopravvengono ad esse.

[3] V, 7 (175), p. 477 M. Ma anche secondo le compilazioni <di Crisippo> ‘Sulle passioni’, sia le tre contenenti le ricerche logiche, sia quella che ne prescinde e fu da lui scritta a parte e registrata come ‘Terapeutico’ o ‘Etico’.

[4] Galeno ‘De propr. anim. affect. cur.’ 1, V, p. 3 K. <sup>[III,113,10]</sup> Compilazioni intese alla cura delle passioni dell’animo sono state scritte da Crisippo e da molti altri filosofi.

SVF III, 462

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 2 (136), p. 338 M. Non soltanto a questo proposito <Crisippo> litiga palesemente con se stesso, ma egli lo fa anche allorché, scrivendo sulle definizioni della passione, è dell’avviso che essa sia <sup>[III,113,15]</sup> un moto dell’animo irrazionale e contro la natura delle cose ed un impulso eccessivo e quindi, spiegando cosa sia irrazionale, è dell’avviso che si dica tale ciò che prescinde da ragione e da determinazione, ed assume come esempio di impulso eccessivo coloro che corrono a perdersi. Entrambe queste affermazioni contraddicono il giudizio che le passioni siano determinazioni. Intenderemo ciò nel modo più evidente trascrivendo le sue stesse parole. <sup>[III,113,20]</sup> Una delle due citazioni è questa: “Bisogna in primo luogo avere ben ponderato il fatto che la creatura logica è per natura seguace della ragione ed opera in armonia con essa come sua guida. Tuttavia essa procede spesso anche diversamente, portandosi su qualcosa o lontano da qualcosa in quanto sospinta per lo più in un modo che è disobbediente alla ragione. <sup>[III,113,25]</sup> Entrambe le definizioni della passione tengono conto di questa pulsione, ossia del moto contro la natura delle cose così irrazionalmente sorto e dell’eccesso negli impulsi. Il termine ‘irrazionale’ va qui preso nel senso di disobbediente alla ragione e ad essa ostile, ed è a partire da questa pulsione che noi diciamo abitualmente di qualcuno che è sospinto a comportarsi irrazionalmente e senza determinazione logica. <sup>[III,113,30]</sup> Inoltre noi segnaliamo questi comportamenti come

irrazionali non se la creatura logica procede in modo sbagliato o trascura qualcosa di ragionevole ma piuttosto se sottoscrive quella pulsione, dal momento che ella non è nata per muoversi, quanto all'animo, in questo modo ma in accordo con la ragione". La prima delle due citazioni delle parole di Crisippo che spiegano le definizioni <sup>[III,113,35]</sup> della passione finisce qui. Ed ecco la restante citazione, nella quale egli spiega la seconda definizione e che è scritta di seguito alla precedente nel primo libro della sua compilazione 'Sulle passioni'. <sup>[III,114,1]</sup> "Nel caso della passione si è parlato anche di eccesso dell'impulso, in quanto negli uomini si oltrepassa anche la ben regolata proporzione naturale degli impulsi. Ciò potrebbe diventare più comprensibile attraverso questi esempi. Quando si cammina il movimento <sup>[III,114,5]</sup> delle gambe non eccede l'impulso ad avanzare ma gli si appariglia bene, cosicché il moto può arrestarsi, qualora lo si voglia, oppure si può mutare strada. Una cosa del genere non vale invece più per l'impulso quando si corre, poiché allora il movimento delle gambe eccede l'impulso ad avanzare cosicché si è portati fuori controllo, e chi ha cominciato a mutare strada non può farlo subito in modo così facilmente controllabile. Credo che avvenga qualcosa di simile <sup>[III,114,10]</sup> anche nel caso degli impulsi, poiché essi possono oltrepassare quella proporzione che è in armonia con la ragione e quindi, qualora si impella a qualcosa, non essere obbedienti alla ragione. Insomma, a proposito della corsa si potrebbe parlare di un suo eccesso rispetto all'impulso ad avanzare; e, nel caso dell'impulso, di un suo eccesso rispetto alla ragione. La ben regolata proporzione dell'impulso naturale è infatti quella in armonia con la ragione, fino a tanto e finché <sup>[III,114,15]</sup> la ragione lo ritenga giusto. Proprio perciò la trasgressione contro la ragione operata in questo modo si dice essere impulso eccessivo e moto irrazionale dell'animo contrario alla natura delle cose". Queste sono le parole di Crisippo.

[2] IV, 5 (144), p. 365 M. <sup>[III,114,20]</sup> Benché conosca perfettamente i due significati della voce 'irrazionale', poiché decide di evidenziare nella definizione della passione soltanto uno dei due, quello di 'senza determinazione'; Crisippo fece bene a non lasciarsi dietro alcuna ambiguità e ad evidenziare egli stesso <sup>[III,114,25]</sup> che l'impulso passionale è un impulso irrazionale in quanto è distolto dalla ragione, le disobbedisce e nasce senza previa determinazione. E dunque attraverso l'affermazione che la passione è un distoglimento dalla ragione, Crisippo esclude gli esseri inanimati e gli animali privi di ragione da ogni moto passionale irrazionale [...] e proprio da siffatte considerazioni si mostra come la passione umana non possa ingenerarsi né in un essere inanimato né in un animale privo di ragione. <sup>[III,114,30]</sup> Una volta scritto che il moto passionale nasce prescindendo da ragione e determinazione, e una volta rannodate di seguito a ciò le parole "non se la creatura logica procede in modo sbagliato o trascura qualcosa di ragionevole" e "in un modo che è distolto dalla ragione ed è disobbediente ad essa", <Crisippo> contraddistingue assai debitamente le passioni dagli errori. Gli errori, infatti, sono determinazioni <sup>[III,114,35]</sup> viziate, ragione che mente sul vero e che sbaglia. La passione, invece, è un moto dell'animo disobbediente alla ragione.

[3] IV, 3 (139), p. 349 M. <sup>[III,115,1]</sup> <Crisippo va criticato soprattutto> perché non mise assolutamente mano a riconciliarsi con le affermazioni degli antichi filosofi e perché litiga con se stesso, dal momento che ora legittima l'idea che le passioni nascano senza ragione e senza previa determinazione, ora è dell'avviso che le passioni non soltanto s'accompagnino a delle determinazioni ma che siano esse stesse determinazioni. <sup>[III,115,5]</sup> Ora, il fatto che la passione non trovi il minimo appiglio in una determinazione è proprio l'esatto opposto dell'essere essa una determinazione; a meno che, per Zeus, volendo correre in soccorso <di Crisippo> uno non affermasse che il sostantivo 'determinazione' ha più di un significato e, nella spiegazione della definizione di 'passione', dicesse che determinazione significa 'circospezione'; di modo che dire 'senza determinazione' equivalga a dire 'senza circospezione' e che, laddove invece ha detto che le passioni sono determinazioni, <sup>[III,115,10]</sup> si chiamassero determinazioni gli impulsi e gli assensi. Ma se pure si accogliesse ciò, allora la passione sarà un assenso eccessivo e Posidonio domanderà nuovamente a Crisippo, oltre all'aver egli commesso un madornale errore nell'insegnarlo, la causa di questa eccessività. Se infatti la validità del giudizio consiste proprio in questo, ossia nel dirimere i casi di <sup>[III,115,15]</sup> omonimia e nel mostrare secondo quale significato le passioni nascono senza determinazione e secondo quale significato esse sono determinazioni, e se Crisippo non lo ha fatto in nessuno dei 4 libri che ha scritto 'Sulle passioni', come si potrebbe non biasimarlo giustamente?

[4] IV, 4 (140), p. 353 M. Dacché si afferma <sup>[III,115,20]</sup> che le passioni nascono in un modo che è distolto dalla ragione e disobbediente ad essa, è assurdo non ricercare alcun'altra facoltà dell'animo la quale,

muovendosi appunto in modo disobbediente alla ragione, faccia nascere le passioni. Crisippo invece ritiene che non esista una facoltà del genere di quella che taluni filosofi designano come concupiscente e irascibile, e che l'intero <sup>[III,115,25]</sup> egemonico degli uomini sia razionale.

SVF III, 463

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 2 (135), p. 336 M. Allo stesso modo nelle definizioni delle passioni generali che espone per prime, <Crisippo> si discosta completamente dal parere degli antichi filosofi e definisce l'afflizione 'opinione immediata e senza riserva della presenza di un male'; <sup>[III,115,30]</sup> la paura 'supposizione di un male' e l'ebbrezza 'opinione immediata e senza riserva della presenza di un bene'. Senza altre mediazioni egli ricorda, in queste definizioni, soltanto la parte raziocinante dell'animo e omette di ricordare quella concupiscente e quella irascibile, giacché egli legittima l'idea che l'opinione e la supposizione sussistano soltanto nella parte raziocinante. Tuttavia nella definizione <sup>[III,115,35]</sup> della smania, che egli dice essere un 'desiderio irrazionale', quanto all'espressione che usa, egli s'appiglia in un certo modo alla facoltà irrazionale dell'animo, ma poi se ne discosta anche qui nella spiegazione che dà dell'espressione, se appunto anche il desiderio, che egli assume nella definizione, fa parte della facoltà logica dell'animo e viene da lui definito 'impulso logico verso qualcosa appagante quanto è d'uopo'. In queste definizioni, <sup>[III,116,1]</sup> insomma, egli crede che nelle passioni ci siano impulsi, opinioni, determinazioni; e alcune delle cose che scrive di seguito sono più conseguenti con le dottrine di Epicuro e di Zenone che con i suoi propri giudizi. Infatti, nel definire l'afflizione, dice che essa è 'rimpicciolimento per qualcosa da fuggirsi che ci pare essere presente'; e che <sup>[III,116,5]</sup> l'ebbrezza è 'esaltazione per qualcosa che ci pare scegliibile'. I rimpicciolimenti e le esaltazioni, le contrizioni e le effusioni (talvolta si ricorda anche di queste) sono infatti patemi della facoltà irrazionale dell'animo i quali sopravvengono alle opinioni. Ma che l'essenza delle passioni sia di questo genere, lo concepiscono Epicuro e Zenone, non lui. E ciò che <sup>[III,116,10]</sup> arriva a stupirmi di Crisippo è il fatto che egli non sia preciso nella professione di un insegnamento che è logico ed insieme preciso.

SVF III, 464

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 4 (139), p. 351 M. Pur avendo io ancora miriadi di cose da dire sul fatto che <Crisippo> non si preoccupi di contraddirsi, precisazioni che forse successivamente, se potessi prendermi quest'agio più a lungo, <sup>[III,116,15]</sup> metterei tutte insieme in una sola trattazione, tuttavia le ometterò e ricorderò soltanto quelle attinenti agli obiettivi presenti. Dunque, nel primo libro 'Sulle passioni', nel definire la smania egli afferma che essa è un desiderio irrazionale e poi, nel sesto libro delle 'Definizioni per genere', nel definire a sua volta il desiderio stesso afferma che esso è un impulso logico verso qualcosa appagante quanto è d'uopo. <sup>[III,116,20]</sup> Così definisce il desiderio anche nei libri 'Sull'impulso'.

[2] V, 1, p. 407 M. L'incapacità di custodire intatte le ipotesi avanzate e lo scrivere invece cose contrarie ad esse, è proprio di individui non allenati nel ragionamento; e tale si trova ad essere il più che stupefacente Crisippo in moltissimi trattati. Ma del resto, <sup>[III,116,25]</sup> un'altra volta.

SVF III, 465

[1] Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' V, 2 (156), p. 407 M. Non soltanto gli antichi filosofi ma anche Crisippo ammettono che la passione sia un moto dell'animo irrazionale e contrario alla natura (delle cose). E che questo moto non si ingeneri nell'animo dei virtuosi viene ammesso da <sup>[III,116,30]</sup> entrambi. Quale invece sia l'animo degli insipienti in relazione alle passioni e prima dell'insorgere della passione, essi non lo spiegano in modo simile. Crisippo afferma infatti che l'animo di costoro si trova in uno stato analogo a quello dei corpi idonei a cadere nelle febbri o nella diarrea o in qualcos'altro del genere per un pretesto picciolo e casuale. <sup>[III,116,35]</sup>

[2] p. 411 M. Ancor più assurdamente (di Posidonio), Crisippo conviene nell'idea che la malattia dell'animo non assomigli a quella di chi è affetto da malattie periodiche, come le febbri terzane e quartane, e scrive così: <sup>[III,117,1]</sup> "Bisogna dunque sottintendere che la malattia dell'animo sia del tutto simile a quella condizione febbrile del corpo per la quale insorgono, non periodicamente ma disordinatamente, febbri e brividi indipendenti dalla nostra disposizione fisica e per il sopravvenire di piccole cause".

<sup>[III,117,5]</sup> Non so poi sulla base di quale opinione <Crisippo> affermi che quanti hanno facilità di ammalarsi sono già ammalati e che invece quanti sono già ammalati non lo sono interamente.

<In seguito Galeno paragona> quanti piangono per un lutto o sono preda della passione amorosa o dell'invidia <ai malati di febbri terzane e quartane> e invece considera coloro nei quali non v'è lutto né sono presenti accenni di smania <sup>[III,117,10]</sup> o di rancore pressoché uguali alle persone in salute, giacché taluni di costoro però vanno facilmente soggetti alle malattie, taluni no.

[3] p. 419, 8 M. E nel primo dei libri di Logica fa rassomigliare <l'animo vizioso> ad una salute precaria e <sup>[III,117,15]</sup> cagionevole.

SVF III, 466

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 7 (152), p. 394 M. Nel secondo libro 'Sulle passioni', anche Crisippo testimonia che negli uomini le passioni s'ammorbidiscono col passare del tempo, pur permanendo in essi l'opinione che è loro accaduto un male, e scrive così: <sup>[III,117,20]</sup> "Si potrebbero anche fare ricerche sul modo in cui avviene l'attenuazione dell'afflizione: se per spostamento di una certa opinione oppure, se tutte le opinioni restano tali, per quale causa ciò avvenga". (*A p. 455, 2 M. si esplicita la causa per la quale Crisippo, nel secondo libro 'Sulle passioni', ha ammesso di essere incerto al riguardo*) <sup>[III,117,25]</sup> e poi in aggiunta afferma: "Io reputo che l'opinione di un male in quanto male presente, perduri; e che però col passare del tempo la contrizione trovi sollievo e che lo trovi pure, come credo, l'impulso alla contrizione. Ma se anche capita che l'opinione perduri, le azioni successive non le daranno retta, a causa del sopravvenire di una disposizione d'animo <sup>[III,117,30]</sup> di qualità diversa, la quale non tiene razionalmente conto di ciò ch'è avvenuto. È così, infatti, che chi singhiozza smette di singhiozzare e che chi vuole trattenersi dal singhiozzare singhiozza, qualora gli oggetti che ha davanti, siano essi reali oppure no, producano simili rappresentazioni. È ragionevole pertanto pensare che, al modo in cui cessano lamenti funebri e singhiozzi, questo genere di cose <sup>[III,117,35]</sup> capiti anche a proposito di quelle faccende che all'inizio emozionano di più, come dissi avvenire a proposito delle cose che suscitano il riso e di quelle simili a queste". Lo stesso Crisippo ammette dunque che col tempo, pur perdurando l'opinione, <sup>[III,118,1]</sup> le passioni cessano; anche se afferma che è difficile comprendere per quale causa ciò avvenga. Poi di seguito scrive di altri eventi simili circa i quali professa manifestamente di non conoscere la causa. [...] E tu [...] credi una questione risolta <sup>[III,118,5]</sup> se ammetterai di ignorarne la causa? Eppure il tema che unifica l'intero Trattato delle ricerche logiche e terapeutico delle passioni è null'altro che lo scovare le cause per cui esse nascono e per cui cessano. Giacché così, credo, si potrebbe impedire la loro genesi e farle cessare quando nascono, essendo ragionevole pensare, <sup>[III,118,10]</sup> credo ancora, che insieme con la sparizione delle loro cause scompaiano anche simultaneamente la loro genesi e la loro sussistenza. Ma su queste cose, stando al libro 'Sulle passioni', tu sei in imbarazzo e non sai scrivermi qualcosa ponendo mente alla quale noi potremo impedire il sorgere di ciascuna passione e guarire quella che sia insorta.

<sup>[III,118,15]</sup> [*Posidonio contesta le affermazioni di Crisippo*]

SVF III, 467

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 7 (152), p. 397 M. Ed a questo fine (ossia di mostrare che le passioni nascono dal rancore e dalla smania) <Posidonio> sfrutta come testimone lo stesso Crisippo il quale, nel secondo libro 'Sulle passioni', <sup>[III,118,20]</sup> scrive pressappoco così: "Quanto all'afflizione, alcuni paiono distornarsene come se ne fossero sazi, e queste sono appunto le parole di Omero su Achille che piange il lutto di Patroclo:

‘Ma quando fu satollo di singhiozzare e di rotolarsi’

e

<sup>[III,118,25]</sup> ‘A lui pervenne bramosia dai precordi e dalle membra’

ed ebbe l'impulso di chiamare a sé Priamo, per fargli riscontrare l'irrazionalità dell'afflizione". Poi di seguito aggiunge questo: "Ragion per cui, col passare a questo modo del tempo <sup>[III,118,30]</sup> sopra le vicende e

attenuandosi l'infiammazione passionale, non si dovrebbe perdere la speranza che la ragione, intrudendosi e come prendendo spazio, faccia riscontrare l'irrazionalità della passione". In questi passi Crisippo ammette in modo evidente che l'infiammazione passionale, pur permanendo la concezione e <sup>[III,118,35]</sup> l'opinione, s'attenui col passare del tempo; che gli uomini si sazino dei moti passionali e, poiché la passione prende una certa pausa e s'acquieta, che la ragione riesca a prevalere. Queste cose sono vere, anche se alcune altre contraddicono le sue ipotesi, come le affermazioni di questo tenore: <sup>[III,119,1]</sup> "Si dicono anche parole del genere circa la trasformazione delle passioni:

‘Del frigido pianto si è in fretta satolli’

e parole del genere rivolte a ciò che conduce all'afflizione:

<sup>[III,119,5]</sup> ‘Com’è diletto per chi ha cattiva sorte  
singhiozzare e prorompere in lamenti sulla sorte’

e poi ancora di seguito:

‘Così disse; e in tutti fece insorgere bramosia di pianto’

ed anche

<sup>[III,119,10]</sup> ‘Ridesta il medesimo pianto, riprendi il canto che fa versare molte lacrime’.

È senza fallo possibile mettere assieme, traendole dai poeti, anche moltissime altre testimonianze del fatto che gli uomini si saziano di afflizione, di lacrime, di singhiozzi, di lamenti, di vittorie, di onori e di tutte le cose del genere, dalle quali non è arduo dedurre <sup>[III,119,15]</sup> la causa per cui col tempo le passioni cessano e la ragione padroneggia gli impulsi. Infatti, come la parte passionale dell'animo prende di mira certi appropriati oggetti di desiderio, altrettanto essa, una volta centrati, se ne sazia; e con ciò s'arresta il loro moto, quello che padroneggiava l'impulso dell'animale e lo conduceva a proprio piacimento a ciò che lo fuorviava. <sup>[III,119,20]</sup>

SVF III, 468

[1] Plutarco ‘De virtute morali’ p. 449d. Una volta poste come pari tutte le aberrazioni e tutti gli errori, se pure per altri versi gli Stoici travisano la verità e non è questo il momento opportuno per oppugnare i loro argomenti, nel caso però delle passioni essi paiono recalcitrare accuratamente davanti all'evidenza e alla ragione. Secondo loro, infatti, <sup>[III,119,25]</sup> ogni passione è un errore, e chiunque è preda dell'afflizione, della paura e della mania, aberra. Eppure sono grandi, nel più e nel meno, le differenze visibili tra le passioni. [...] Cercando di eludere queste difficoltà e altre del genere, essi affermano che l'intensificazione e la veemenza delle passioni non nasce dalla <sup>[III,119,30]</sup> determinazione, nella quale consiste l'elemento soggetto ad aberrare; ma che sono i morsi, le contrizioni e le effusioni ad accogliere il più e il meno dalla parte irrazionale dell'animo.

[2] p. 450b. Da ciò si deve concludere che anche gli Stoici convengono che la parte irrazionale dell'animo sia diversa dalla parte che determina; parte irrazionale in accordo con la quale essi affermano che la <sup>[III,119,35]</sup> passione diventi più veemente e più grande. Essi litigano sul nome e sul verbo, ma concedono il punto a quanti dichiarano che la parte passionale e irrazionale differisce da quella razionante e giudicante.

SVF III, 469

Galeno ‘De morib. anim.’ Ed. Bas. 1, 351, K., p. 820. Per <sup>[III,120,1]</sup> questo motivo Posidonio, stando al suo trattato ‘Sulle passioni’, pensa cose del tutto opposte a Crisippo; e nel libro ‘Sulla differenza delle virtù’ biasima molte delle affermazioni fatte da Crisippo nelle sue ricerche logiche sulle passioni, e ancora di più quelle contenute nei libri sulle differenze delle virtù.

SVF III, 470

Filodemo ‘De ira’ col. 1, (p. 17 Gomp.) <sup>[III,120,5]</sup> ...E dunque soleva rimproverare soltanto coloro che denigrano o [calunniano] e che non fanno nient’altro, come Bione nel libro ‘Sull’ira’ e Crisippo nel libro ‘Terapeutico’ sulle passioni, anche se questo si collocava in posizione moderata.

SVF III, 471

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 2 (158), p. 413 M. Ma <sup>[III,120,10]</sup> come gli Stoici affermano anche adesso, qualcuno di loro forse dirà che, per Zeus, non c’è la stessa analogia tra animo e corpo in relazione a passioni e stati morbosi e alla salute. <Eppure, osserva Galeno, Crisippo stesso ha istituito questa analogia tra corpo e animo> Perché altrimenti, nel libro ‘Etico’ sulle passioni, Crisippo scrive queste cose qui? “Non <sup>[III,120,15]</sup> è da dirsi che mentre c’è un’arte, che designiamo medica, per il corpo malato, non vi sia un’arte anche per l’animo malato; né questa, in particolare, dev’essere da meno di quella in fatto di teoria e di terapia. Perciò, com’è doveroso per il medico dei corpi essere ben addentrato, <sup>[III,120,20]</sup> come si usa dire, nelle loro patologie e nell’appropriata terapia per ciascuna di esse; così spetta anche al medico dell’animo essere ben addentrato in entrambi questi campi e al suo meglio in ciascuno di essi. Grazie all’analogia in proposito che abbiamo evidenziato all’inizio, ci si potrebbe ben rendere conto che le cose stanno proprio così, giacché allo stretto parallelismo al riguardo farà riscontro, <sup>[III,120,25]</sup> come credo, la somiglianza delle terapie ed anche la reciproca analogia dei mezzi di cura”. Credo dunque ormai manifesta la volontà <di Crisippo> di vedere una certa analogia tra fenomeni dell’animo e fenomeni del corpo, non soltanto attraverso le parole appena riportate ma anche attraverso quelle che egli scrive di seguito <sup>[III,120,30]</sup> in questi termini: “Come, nel caso del corpo, si è spettatori di potenza e di debolezza, di eutonia e di atonia e, inoltre, di salute e di malattia, di benessere e di malessere”, e di tutte quante le altre affezioni, infermità e stati morbosi che egli cataloga di seguito a questi, “allo <sup>[III,120,35]</sup> stesso modo, dice, qualcosa di analogo a tutto ciò sussiste ed ha un nome anche nell’animo razionale”. Poi di seguito in aggiunta dice: “Come io credo, da siffatta analogia e somiglianza è nata anche la sinonimia tra di loro; giacché anche nel caso dell’animo noi diciamo che alcuni sono potenti e <sup>[III,121,1]</sup> deboli, che sono eutonici e atoni, che sono ammalati e in salute. E così, in un certo senso, si parla della passione e della cosiddetta infermità dell’animo e delle affezioni similari”. <Galeno afferma che con queste parole Crisippo ha stabilito l’analogia che intercorre tra le sinonime condizioni del corpo e dell’animo> <sup>[III,121,5]</sup> “<Crisippo> afferma appunto che questi stati sono sinonimi giacché il loro nome e la loro ragione sono gli stessi”. [...] Da queste parole è manifesto che l’obiettivo di Crisippo è quello di spiegare a fondo questa analogia e di montarle la guardia. Se poi, dopo avere messo mano a farlo, egli non centra <sup>[III,121,10]</sup> il suo proposito, non ci si deve distornare dalla somiglianza ma lagnarsi del suo modo di insegnarla, in quanto non vero. Nondimeno, ciò gli capita anche in tutto il discorso che c’è di seguito a questo nel libro ‘Etico’ sulle passioni. Egli scrive dunque così: “Perciò il discorso è stato promosso in modo giusto da Zenone. La malattia <sup>[III,121,15]</sup> dell’animo è infatti del tutto simile all’indisposizione del corpo, giacché la malattia del corpo è la non ben regolata proporzione dei suoi umori caldo e freddo, secco ed umido”. E dopo poco: “La salute del corpo è una buona mescolanza e regolata proporzione degli umori <sup>[III,121,20]</sup> suddetti”. E di nuovo di seguito: “Io credo, infatti, che il benessere del corpo sia la migliore possibile buona mescolanza degli umori citati”. E di nuovo di seguito: <sup>[III,121,25]</sup> “Queste cose si dicono anche, non a sproposito, per il corpo; poiché la ben regolata o non ben regolata proporzione degli umori caldi e freddi, umidi e secchi, significa salute o malattia; mentre la loro ben regolata o non ben regolata proporzione nell’apparato neuromuscolare significa potenza o debolezza, eutonia o atonia; e la loro ben regolata o non ben regolata proporzione nelle membra significa avvenenza o laidezza”. <sup>[III,121,30]</sup> <Nel seguito, Galeno cerca di dimostrare che Crisippo non è stato in grado di precisare> di quali parti la ben regolata proporzione sia la salute dell’animo, e la non ben regolata proporzione la malattia.

SVF III, 471a

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 2 (160), p. 420 M. Di seguito alle parole che di lui poco avanti cita, egli poi scrive: <sup>[III,121,35]</sup> “Perciò, in modo analogo, un animo si dirà bello o brutto a seconda della ben regolata e non ben regolata proporzione di quelle tali parti”. [...] Ma non potendo dire quali siano que-

sti pezzi dell'animo, poiché ha posto salute e malattia, bellezza e bruttezza dell'animo in un pezzo soltanto di esso, quello raziocinante; ecco che Crisippo è costretto ad intricare <sup>[III,122,1]</sup> il discorso e a rammentare le sue attività come parti. Di seguito a quanto citavo egli scrive dunque così: “Vi sono parti dell'animo costitutive della ragione che ha sede in esso e della sua disposizione logica. E l'animo è bello o brutto <sup>[III,122,5]</sup> a seconda che il suo pezzo egemonico sia atteggiato in un modo oppure in un altro in armonia con le appropriate partizioni”. Se tu, o caro Crisippo, avessi in aggiunta postillato quali siano queste ‘appropriate partizioni’, ci avresti tolto d'impiccio. Ma ciò non l'hai postillato né qui né in alcun altro dei tuoi libri; come se non stesse qui <sup>[III,122,10]</sup> l'intera validità della tua trattazione ‘Sulle passioni’. Tu invece ti ritiri all'istante dall'insegnarcelo e tiri per le lunghe il discorso su temi che non ti convengono, mentre avresti dovuto persistere e mostrare quali mai siano i pezzi dell'animo raziocinante.

SVF III, 472 <sup>[III,122,15]</sup>

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ V, 3 (161), p. 425 M. <Crisippo non ha potuto dimostrare l'analogia che egli giudica esistere tra condizioni del corpo e condizioni dell'animo> anche perché confonde insieme la salute dell'animo e la bellezza. Nel caso del corpo, infatti, egli le ha definite con precisione, col porre la salute nella ben regolata proporzione degli umori elementari e la bellezza, invece, nella ben regolata proporzione dei suoi pezzi. Ciò egli ha chiaramente <sup>[III,122,20]</sup> manifestato nel passo scritto poco innanzi, nel quale dice che la salute del corpo consiste nella ben regolata proporzione del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, i quali sono manifestamente gli umori elementari del corpo; mentre invece legittima l'idea che la bellezza del corpo consista nella ben regolata proporzione non degli umori elementari ma dei suoi pezzi.

[2] p. 427 M. <sup>[III,122,25]</sup> Crisippo ha affermato che l'animo diventa bello o brutto in armonia con le appropriate partizioni della ragione. Ma ha omesso di dirci come esso diverrebbe un animo in salute oppure malato perché, io credo, egli ha confuso insieme entrambi, (bellezza e salute, bruttezza e malattia) e non è stato capace di prendere su di essi una posizione precisa e definitiva.

SVF III, 473

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 6 (147), p. 376 M. <sup>[III,122,30]</sup> Il fatto che Crisippo stesso ammetta non solo una o due volte ma innumerevoli volte, che causa delle passioni negli animi umani è una facoltà diversa dalla ragione, è per noi contingente decifrarlo dai passi nei quali egli <sup>[III,123,1]</sup> accagiona l'atonìa e la debolezza dell'animo di quanto è effettuato non rettamente. E le chiama così, proprio come chiama i loro opposti uno ‘eutonia’ e l'altro ‘potenza’. Egli infatti riferisce tutto quanto gli uomini effettuano non rettamente, in parte ad una determinazione depravata e in parte <sup>[III,123,5]</sup> all'atonìa e alla debolezza dell'animo; come pure spiega che di quanto essi operano rettamente è causa la retta determinazione a seguito dell'eutonia. Ma di queste operazioni, come la determinazione è opera della facoltà logica, così l'eutonia è vigoria e virtù di una facoltà diversa da quella logica, che Crisippo stesso chiama ‘tono’. Ed egli afferma possibile che noi a volte ci distorniamo <sup>[III,123,10]</sup> dalle azioni che riconosciamo essere rette poiché il tono dell'animo ha ceduto o non sta del tutto al gioco e non è al servizio delle ingiunzioni della ragione; mostrando con evidenza, con siffatte parole, di cos'è capace la passione. Ora trascriverò un suo passo istruttivo in proposito. <sup>[III,123,15]</sup> È un passo dal libro ‘Etico’ sulle passioni: “Inoltre è forse in questo senso che il tono del corpo si chiama ‘atonìa’ od ‘eutonia’ a seconda dello stato del nostro apparato neuromuscolare, ossia nel senso che noi risultiamo capaci o incapaci delle opere che mediante esso si realizzano. Così pure si chiama tono quello dell'animo, il quale può risultare eutonico od atono”.

<sup>[III,123,20]</sup> E di seguito: “Come nella corsa, nell'aggrapparsi a qualcosa e in attività similari che si compiono grazie al nostro apparato neuromuscolare, esistono una condizione di efficienza e una di inefficienza, qualora l'apparato neuromuscolare sia in stato di rilassatezza e di attenuazione del tono; così qualcosa di simile all'apparato neuromuscolare esiste anche nel caso dell'animo, <sup>[III,123,25]</sup> ed in riferimento a ciò noi diciamo, in senso metaforico, che alcuni animi sono ‘senza nerbo’ mentre altri ‘hanno nerbo’”. Poi di seguito, spiegando proprio questo, scrive: “Uno si distorna dalla virtù per il sopravvenire di eventi spaventosi; un altro, davanti ad un guadagno o una perdita è fiaccato e s'arrende; un altro ancora lo è per altre <sup>[III,123,30]</sup> non poche cose del genere. Ciascuna di esse, infatti, ci conturba e ci asservisce poiché, arrendendoci ad esse, siamo pronti a tradire amici e città, e a darci a molte azioni indecenti, essendoci

fiaccata in noi la pulsione alle azioni opposte. È così che Menelao è stato messo in scena da Euripide: sguainata la lama, <sup>[III,123,35]</sup> egli s'avventa su Elena con l'intento di levarla di mezzo, ma guardandola è sbalordito dalla sua avvenenza e, incapace ormai di padroneggiare la lama, la getta via. E il rimbrotto in persona gli dice così:

<sup>[III,124,1]</sup> «Tu come ne vedesti il seno, gettata via la spada  
accogliesti il bacio, carezzando la cagna traditrice' ».

[2] p. 380 M. Onde in aggiunta Crisippo dirà: «Perciò di tutti gli insipienti che per molte cause agiscono così da rinnegati <sup>[III,124,5]</sup> e in modo così arrendevole, si potrebbe dire che agiscono sempre debolmente e viziosamente». <Galeno accenna poi all'inciso 'per molte cause' e si duole che Crisippo non le abbia precisate>... giacché se uno vi ponesse mente, nulla troverebbe così pertinente al trattato 'Sulle passioni' e soprattutto <sup>[III,124,10]</sup> al 'Terapeutico', libro nel quale Crisippo ha scritto queste cose, quanto il conoscere tutte le cause per le quali coloro che effettuano qualcosa sotto l'influsso della passione si discostano dalle loro determinazioni originarie. Egli invece è talmente lontano dall'ammaestrarci con precisione su tutte quante che neppure ha ben chiarito quella ora menzionata.

[3]<Galeno attesta poi che Crisippo citava in questo libro dei versi di Euripide su Medea> <sup>[III,124,15]</sup> Medea, preda appunto della violenza del rancore. E proprio circa Medea non so come Crisippo non s'accorga che a suo proprio danno sta ricordando i versi di Euripide:

'E capisco sì che mali sto per fare,  
ma il rancore è più forte delle mie risoluzioni'.

<sup>[III,124,20]</sup>

SVF III, 474

[1] Origene 'Contra Celsum' I, 64, Vol. I, p. 117, 16 K. Alle cose dette io aggiungerei ancora questo: ossia che, nel libro 'Terapeutico' sulle passioni, Crisippo prova a <sup>[III,124,25]</sup> calmare le passioni presenti nell'animo degli uomini, senza arrogarsi di conoscere quale sia il dogma della verità; e prova a curare coloro che sono stati in precedenza conquistati dalle passioni, seguendo gli indirizzi delle differenti scuole filosofiche. Egli afferma che qualora il piacere sia considerato il sommo bene, si devono curare le passioni così, secondo i dettami di questa scuola; e che qualora si creda nell'esistenza di tre generi di beni, nondimeno è secondo i dettami di questa scuola che si devono allontanare <sup>[III,124,30]</sup> dalle passioni coloro che sono in esse impigliati.

[2] VIII, 51, II, p. 266, 18 K. E io credo che Crisippo, nel libro 'Terapeutico' sulle passioni, abbia fatto per gli uomini qualcosa ben più utile di Celso; poiché ha voluto curare le passioni in quanto elementi che incalzano e disturbano l'animo umano, in primo luogo con quelli che <sup>[III,124,35]</sup> a suo parere sono ragionamenti sani, e poi in secondo e in terzo luogo anche sulla scorta di dottrine filosofiche che egli pur non gradisce. Egli infatti afferma: «Anche se esistessero tre generi di beni, si deve mettere in atto una terapia delle passioni così, secondo i dettami di questa scuola filosofica. Chi è disturbato dalle passioni, nel momento della loro infiammazione <sup>[III,125,1]</sup> non sta infatti ad ingerirsi nel giudizio filosofico che lo ha conquistato a suo tempo; perché non vada così sprecata, in un'intempestiva insistenza sul sovvertimento dei giudizi che hanno in precedenza conquistato l'animo, la terapia che invece può trovare spazio». E afferma poi che: «Anche se l'ebbrezza fosse il <sup>[III,125,5]</sup> bene e colui che è padroneggiato dalla passione pensasse questo, nondimeno gli si deve andare in aiuto ed additargli che ogni passione è inammissibile con la natura delle cose anche per coloro i quali pongono il sommo bene nell'ebbrezza».

SVF III, 475

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 6 (149), p. 383 M. Ma Crisippo <sup>[III,125,10]</sup> non s'accorge della contraddittorietà presente in questi discorsi e scrive miriadi di altre cose simili, come qualora dica: «È, io credo, comunissima questa pulsione irrazionale e capace di distogliere la ragione. È per questo fatto che noi diciamo che alcuni sono trasportati dal rancore». <sup>[III,125,15]</sup> E di nuovo: «Perciò verso coloro che sono in

preda alle passioni ci comportiamo come verso dei forsennati, e discorriamo con loro come con degli alienati che sono né in casa propria né in sé”. E di seguito, di nuovo spiegando ciò: <sup>[III,125,20]</sup> “L’alienazione e la dipartita da se stessi non nasce da altro che dal distoglimento della ragione, come dicemmo prima”. ‘Essere trasportati dal rancore’, ‘essere dei forsennati’, ‘essere né in casa propria né in sé’ e tutte quante le espressioni siffatte, testimoniano che le passioni sono determinazioni e che sussistono nella facoltà logica dell’animo. <sup>[III,125,25]</sup> Come anche le parole di questo genere: “Perciò è possibile udire accenti di questo genere dagli amanti, e altrimenti da coloro che smaniano con veemenza, e da coloro che sono in preda all’ira: che essi vogliono gratificare l’empito del cuore; di lasciarli stare tanto se ciò è meglio tanto se non lo è; di non dire loro nulla; che comunque <sup>[III,125,30]</sup> devono farlo, sia se sbagliano sia se la cosa è per loro sconveniente”. E anche queste affermazioni di Crisippo [...] Simili a quelle scritte in precedenza sono anche le affermazioni di Crisippo del seguente tenore: <sup>[III,125,35]</sup> “Soprattutto tali pulsioni gli amati sollecitano che gli amanti abbiano nei loro riguardi, e che essi siano disposti nel modo più sconsiderato possibile senza darsi alcun pensiero della logica, che siano pure trasgressivi della ragione che li ammonisce e anzi che non abbiano affatto la pazienza di ascoltare qualcosa del genere”. <sup>[III,126,1]</sup> Tutte le affermazioni di questo genere rendono una testimonianza favorevole all’opinione degli antichi, come pure queste che le seguono: “Essi sono talmente lontani dalla ragione, così da poter ascoltare o prestare attenzione a qualcosa del genere, che non è fuori di luogo <sup>[III,126,5]</sup> intendere riferiti a loro dei versi di questa fatta:

‘Cipride non osteggiata s’affievolisce,  
ma se messa alle strette ama intensificarsi’

e

‘L’amore osteggiato preme di più’ ”.

<sup>[III,126,10]</sup> Anche queste parole e quelle che le seguono testimoniano a favore dell’antico giudizio sulla genesi delle passioni. Le parole sono queste: “Essi considerano la ragione un censore intempestivo che non perdona gli innamorati, e la rifiutano come fosse un individuo che sembra osteggiarli in un momento inopportuno, quando invece perfino gli dei <sup>[III,126,15]</sup> paiono accordar loro di spergiurare”. E poi di seguito dice: “Perciò tanto più avrebbero la potestà di fare il resto seguendo la loro smania”.

SVF III, 476

[1] Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 4 (141), p. 356 M. <sup>[III,126,20]</sup> Il termine ‘irrazionale’ si applica o alla privazione o al deterioramento della ragione. Un terzo o addirittura, per Zeus, un suo quarto significato, come pretendono i seguaci di Crisippo e che è quello che essi professano di spiegare, non c’è nell’usanza dei Greci. Lo rende manifesto lo stesso Crisippo in questo passo: <sup>[III,126,25]</sup> “Perciò non è fuori luogo l’affermazione di alcuni che la passione sia un moto dell’animo contro la natura delle cose; come nel caso della paura, della smania e simili. Tutti questi moti e queste condizioni, infatti, sono disobbedienti alla ragione e distolti da essa. Per questo noi diciamo che costoro si comportano irrazionalmente, <sup>[III,126,30]</sup> non nel senso che si comportino male nel dialogare, cosa che invece si direbbe dell’opporsi al dialogare a ragion veduta, ma per il loro distoglimento dalla ragione”. [2] p. 358 M. Ora se noi utilizziamo la ragione anche quando siamo mossi dalla passione, allora Crisippo, nel primo libro ‘Sulle passioni’, <sup>[III,126,35]</sup> non ha parlato rettamente quando ha detto: “Non si comporta in modo sbagliato e trascurando in qualcosa la ragione, ma distornandosene e disobbedendole”; e di nuovo, nel libro ‘Terapeutico’ sulle passioni, quando ha ripetuto proprio le parole che ho trascritto <sup>[III,127,1]</sup> nel passo poco innanzi, nel quale era dell’avviso che quello che diceva essere ‘irrazionale’ non fosse l’opposto di ‘con l’uso della ragione’. [...] E dunque aggiungendo afferma: “Ad esempio, sono sregolate quelle condizioni in cui è come se non vi fosse padronanza di sé ma si fosse portati fuori controllo, proprio nel modo in cui coloro che corrono tonicamente <sup>[III,127,5]</sup> si portano oltre il traguardo e non sono in grado di padroneggiare siffatto movimento. Coloro invece che si muovono tenendo la ragione come guida e con la barra del timone su di essa, padroneggiano questo movimento, qualunque sia, ed i relativi impulsi”. [...]

<sup>[III,127,10]</sup> “Essi padroneggiano i movimenti e i relativi impulsi, così che possono <sup>[III,127,15]</sup> ubbidire alla ragione, qualora essa lo indichi, similmente a coloro che passeggiano”. E non bastandogli queste parole, aggiunge: “Perciò i moti a questo modo irrazionali sono chiamati ‘passioni’ e si dicono essere contro la natura delle cose, in quanto disancorano la ragionevolezza”.

[3] 5 (143), p. 364 M. <sup>[III,127,20]</sup> Tuttavia non soltanto altri filosofi ma lo stesso Crisippo, nelle sue compilazioni ‘Sulle passioni’, non si è ancora saldamente ad alcuna opinione e ondeggia come in una tempesta. Egli afferma, infatti, che le passioni nascono senza intervento alcuno della ragione e poi, all’opposto, afferma che sono manifestazioni della sola facoltà logica; di modo che, per questo motivo, non sussistono <sup>[III,127,25]</sup> nelle creature prive di ragione. Quindi che esse nascono prescindendo da una determinazione e poi, all’opposto, che sono determinazioni. E gli capita anche di essere dell’avviso che i moti passionali nascano a casaccio, il che equivale a dire, se si indagasse con precisione l’avverbio, ‘senza causa’. Di seguito ai passi che ho scritto poco innanzi, Crisippo afferma: <sup>[III,127,30]</sup> “Appropriatamente si annovera nel genere delle passioni la palpitazione dell’animo, per questo suo essere agitato e trasportato a casaccio”.

[4] V, 1, (156), p. 407 M. Alcuni degli altri Stoici, siccome affermano che le passioni sono manifestazioni della facoltà logica, sono giunti a tal punto di litigiosità da convenire che le creature prive di ragione non partecipano delle passioni, <sup>[III,127,35]</sup> e la maggior parte di essi a convenire che non ne partecipano neppure i bambini, cioè che anche questi non sono ancora creature razionali.

SVF III, 477

[1] Origene ‘Comm. in Matth.’ III, p. 551, Delarue. Ciò ch’è stato detto dei piaceri sessuali riguardo ai bambini, potrebbe <sup>[III,128,1]</sup> essere detto anche delle restanti passioni, infermità e stati morbosi dell’animo, nelle quali ai bambini è toccato per natura di non cadere in quanto non hanno ancora completato lo sviluppo della ragione [...]. Il convertito è come un bambino e qualcuno che ha preso razionalmente una postura dell’animo <sup>[III,128,5]</sup> non suscettibile di afflizione.

[2] p. 592. Per essere precisi, è dunque stato dimostrato anche da altri che i bambini, non avendo ancora completato lo sviluppo della ragione, non cadono in nessuna passione. E se non cadono in nessuna passione, manifestamente non cadono neppure nella paura. E se pure nasce nei bambini qualcosa di analogo alle passioni, questi moti sono dei barlumi molto in fretta disapprestati <sup>[III,128,10]</sup> e curati. [...] I bambini, comunque, non sperimentano la paura che sperimentano gli insipienti; e gli specialisti delle passioni e dei loro nomi affermano che la paura è qualcos’altro. Un esempio è rappresentato dalla facilità dei bambini a dimenticare le offese quando essi, proprio nel momento delle lacrime, in un istante mutano d’avviso e ridono e rigiocano <sup>[III,128,15]</sup> con coloro che essi ritengono averli afflitti o spaventati, pur senza che alcuno abbia in verità fatto questo.

SVF III, 478

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 6 (149), p. 386 M. Proprio quando rammenta il verso di Menandro

‘Pur avendo la mente in mio potere, mi sono dato alla botte’

anche qui <Crisippo> cita palesemente una dichiarazione <sup>[III,128,20]</sup> che testimonia in favore dell’opinione degli antichi. Come quando, spiegando cosa significa ‘essere né in casa propria né in sé’ dice questo: “Quanti si adirano così tanto sono appropriatamente chiamati persone fuori controllo; in modo simile a quei corridori che si spingono eccessivamente avanti oltre il traguardo: questi perché eccedono l’impulso nel correre, <sup>[III,128,25]</sup> quelli perché vanno contro la propria ragione. Coloro che padroneggiano così poco i propri movimenti, infatti, non si direbbero persone che si muovano in armonia con se stesse ma in armonia con una qualche altra forza esterna ad esse”. Anche qui <Crisippo> ammette l’esistenza di una certa forza movente gli impulsi di coloro che sono preda delle passioni, e lo riconosce molto rettamente; salvo affermare che questa forza è <sup>[III,128,30]</sup> esterna ad essi, quando invece dovrebbe dire che essa è insita negli esseri umani [...] Crisippo, io credo, non s’accorge di strutturare ciò attraverso esempi del genere. Egli cita, dunque, il dialogo tra Ercole ed Admeto scritto da Euripide e che suona così:

[III,128,35] ‘Che profitto trarresti dal voler gemere sempre?’

Questo dice Eracle e Admeto risponde:

‘Lo riconosco anch’io, ma un certo amore mi fa uscire di senno’

È infatti manifesto che l’amore, essendo una passione della facoltà concupiscente e non di quella razionale, fa uscir di senno l’animo intero e conduce l’uomo [III,129,1] ad azioni opposte a quelle che aveva determinato all’inizio. Cita anche le parole di Achille a Priamo:

‘Sopporta, dunque, e non gemere senza posa nel cuore:  
 nulla otterrai piangendo il figlio,  
 [III,129,5] non lo farai rivivere, potrai piuttosto patire altri mali’

Crisippo afferma che Achille dice questo (sono le sue testuali parole) “dialogando con Priamo; ma Achille non poche volte, nel corso degli eventi, si ritrae da queste sue stesse determinazioni e non si padroneggia perché è vinto dalle passioni”. [III,129,10] E pertanto anche in questo caso, il ‘ritrarsi dalle determinazioni’ e il ‘non essere padrone di se stesso’ e ‘l’essere a volte in casa propria e a volte il non esserlo’ e tutte quante le affermazioni del genere, sono ammissibili con quanto ci appare evidente e con l’opinione degli antichi sulle passioni e le facoltà dell’animo, ma non certo con le ipotesi di Crisippo. [III,129,15] Nel libro ‘Sulle passioni’ egli poi dice queste cose in modo simile: “Ciò che appunto in noi è frenetico e alienato e disobbediente alla ragione, nondimeno è riconducibile al piacere”. E di nuovo: “A tal punto noi ci ritraiamo da noi stessi, andiamo fuori di noi e siamo perfettamente [III,129,20] accecati nei nostri difetti che a volte, avendo a portata di mano una spugna o della lana, li solleviamo in alto e li scagliamo come se potessimo mediante di essi portare a termine chissà che cosa. E se ci capitasse di avere a portata di mano un coltello o qualcos’altro lo avremmo utilizzato in modo simile”. [III,129,25] E di seguito: “Molte volte per una cecità del genere noi mordiamo le chiavi e percuotiamo le porte quando non s’aprono in fretta. E se incespichiamo su dei sassi, per vendetta li facciamo a pezzi e li scagliamo da qualche [III,129,30] parte, soggiungendo a tutto ciò le frasi più assurde”. E allo stesso modo si esprime in quel che segue: “Da questi esempi ci si potrebbe fare un concetto dell’irragionevolezza delle passioni e di come in tali momenti noi siamo ciechi e diventiamo altri da coloro che prima [III,129,35] ragionavano”. In complesso, se uno ora selezionasse e trascrivesse tutto quanto egli dice e che è in contraddizione coi giudizi da lui posti a fondamento del suo libro ‘Sulle passioni’, mentre è invece ammissibile con quanto ci appare evidente e con l’opinione di Platone, la lunghezza del libro diventerebbe smisurata. Il suo scritto è infatti [III,130,1] pieno di passi in cui egli parla di ‘ritrarsi dalle determinazioni prese razionalmente in precedenza’ a motivo del rancore o della smania o del piacere o di qualcosa del genere.

SVF III, 479

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 5 (144), p. 366 M. [III,130,5] <Galeno riferisce che Crisippo accenna al moto passionale come ad un moto> privo di misura e, come lui è solito dire, un moto fuori controllo. [...] Nel libro ‘Terapeutico’ sulle passioni il passo suona così: “La passione si dice appropriatamente essere un impulso eccessivo; come se, in riferimento ai moti fuori controllo, si parlasse di un [III,130,10] moto eccessivo; l’eccesso nel quale nasce dal distoglimento della ragione e supera quanto, senza questo eccesso, ci salverebbe. Una volta che l’impulso abbia oltrepassato la ragione e si porti ossessivamente contro di essa, appropriatamente lo si direbbe eccessivo, e per via di ciò contro la natura delle cose ed irrazionale come noi lo [III,130,15] deliniamo”.

SVF III, 480

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ IV, 5 (144), p. 368 M. Dianzi ho citato il passo tratto dal primo libro ‘Sulle passioni’ in cui <Crisippo> afferma che le passioni nascono all’infuori della determinazione. E che egli sia della medesima [III,130,20] opinione anche nel suo libro ‘Terapeutico’, che è registrato anche come ‘Etico’, è possibile apprenderlo da questo passo: “Il motivo per cui le passioni si chiamano infer-

mità non sta nel determinare che queste cose siano beni ma nell'esservi piombati sopra con maggior forza di quanto la natura richieda". <Se qualcuno avesse frainteso,> <sup>[III,130,25]</sup> il punto di vista di Crisippo sarà appalesato da quanto segue: "Donde si dice non irragionevolmente che alcuni 'vanno pazzi per le donne' e 'vanno pazzi per gli uccelli' ". [...] Ma, per Zeus, forse qualcuno potrebbe dire che il 'pazzesco' non nasce a causa di una facoltà irrazionale ma dall'aver noi estrovertito più di quanto convenga sia <sup>[III,130,30]</sup> la determinazione che l'opinione, il che è come dire che le infermità nascono nell'animo non banalmente per avere concepito falsi giudizi su delle cose come beni o come mali, ma per il legittimarle come il massimo dei beni o dei mali. Infermità non è, infatti, l'opinione che la ricchezza di denaro sia un bene, ma il legittimarla come il sommo dei beni <sup>[III,130,35]</sup> e il concepirsi indegno di vivere da parte chi ne sia privo. Giacché in ciò consistono l'avarizia e l'amore per il denaro, i quali sono infermità dell'animo. Ma a chi è di questo avviso Posidonio obietta e dice più o meno così: "Le cose dette da Crisippo [...]"

SVF III, 481 <sup>[III,131,1]</sup>

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 7, p. 391 M. <Posidonio> afferma che questa definizione di Ate, come anche molte altre definizioni delle passioni formulate da Zenone e messe per iscritto da Crisippo, confuta chiaramente il punto di vista di quest'ultimo, il quale afferma che l'afflizione è 'opinione immediata' <sup>[III,131,5]</sup> e senza riserva che un male ci è presente'. Parlando a volte in modo più spiccio, <Crisippo e i suoi seguaci> proferiscono la definizione all'incirca così: 'l'afflizione è opinione immediata e senza riserva della presenza di un male' e dicono che 'immediata' significa 'recente nel tempo'. Posidonio, a questo punto, li sollecita allora a spiegare la causa per cui l'opinione del male, quando è immediata, fa restringere <sup>[III,131,10]</sup> l'animo e suscita l'afflizione; mentre invece, col passare del tempo, o non lo fa affatto più o comunque non in maniera simile. Eppure, se le dottrine di Crisippo sono vere, non ci sarebbe bisogno di interporre quell' 'immediata' nella definizione. Secondo il suo punto di vista, infatti, si dovrebbe dire che l'afflizione è piuttosto opinione, come lui stesso è solito nominarla, di un male grande o non reggibile o defatigante. <sup>[III,131,15]</sup> A questo riguardo l'obiezione di Posidonio a Crisippo è duplice. In riferimento a questa seconda definizione, gli rimemora dei saggi e di coloro che fanno profitto. I primi, infatti, si concepiscono attornati dai massimi beni ed i secondi dai massimi mali, eppure né gli uni né gli altri sono per questo preda della passione. In riferimento <sup>[III,131,20]</sup> alla prima definizione, poi, domanda quale sia la causa per cui non è l'opinione della presenza di un male a suscitare l'afflizione ma soltanto l'opinione immediata....

SVF III, 482

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' IV, 7, p. 392 M. E dice perché tutto ciò che di inusitato e strano ci incoglie di botto, ci fa fuoriuscire e ritrarre dalle antiche determinazioni; e invece, quanto al muoverci in preda alla passione, tutto ciò che di usitato, consuetudinario, <sup>[III,131,25]</sup> cronico ci incoglie, o non ci fa ritrarre affatto dalle antiche determinazioni o certamente ce ne fa ritrarre per poco. Afferma perciò che bisogna familiarizzarsi a trattare le faccende non ancora presenti come se fossero presenti; e per Posidonio il termine 'familiarizzarsi' vuole significare qualcosa come plasmare e modellare in anticipo in noi stessi la faccenda prima che essa avvenga nel futuro, e farsene <sup>[III,131,30]</sup> in breve un costume come se essa fosse già avvenuta. A tal proposito, perciò, egli ha assunto l'esempio di Anassagora il quale, ad uno che gli annunciava la morte del figlio, senza affatto scomporsi disse: 'Sapevo di averlo generato mortale'. Anche Euripide fa suo questo pensiero e fa dire a Teseo:

'Avendo imparato ciò da un uomo saggio,  
<sup>[III,131,35]</sup> io volgevo la mente a preoccupazioni e guai;  
io, esule dalla mia patria, proponendo a me stesso in sorte  
morti premature ed altre vie funeste;  
<sup>[III,132,1]</sup> così che se sperimentassi qualcuna  
delle sventure che opinavo, le nuove,  
incogliendomi, non mi mordessero l'animo'.

Ed afferma che dicono così anche questi versi:

‘Se questo fosse il primo giorno delle mie sventure  
<sup>[III,132,5]</sup> e se già a lungo non avessi viaggiato nei dolori,  
 sarebbe verosimile che io mi dibattessi  
 come un puledro appena aggiogato e che or ora ha morso il freno.  
 Invece ormai sono frolo e affranto dai mali’.

E talora cita questi:

<sup>[III,132,10]</sup> ‘Il tempo lungo l’ammorbidirà; ora, però,  
 il male è ancora fresco’.

SVF III, 483

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,132,15]</sup>

SVF III, 484

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 485

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,132,20]</sup>

SVF III, 486

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,132,25]</sup>

SVF III, 487

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,132,30]</sup> <sup>[III,132,35]</sup>

SVF III, 488

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,133,1]</sup> <sup>[III,133,5]</sup>

SVF III, 489

Olimpiodoro ‘In Platon. Alcibiad.’ II, p. 54, Creuzer. Si deve sapere che i modi della catarsi sono tre: quello Pitagorico, quello Socratico e quello Peripatetico <sup>[III,133,10]</sup> oppure Stoico. Quello Stoico medica gli opposti attraverso gli opposti, aggiungendo al rancore contro il male la smania per il bene e così mitiga la catarsi, oppure la smania per il bene al rancore contro il male e così rinvigorisce la catarsi e ci conduce verso mete più virili, proprio come si fa con le verghe incurvate. Chi infatti vuole raddrizzarli li curva in senso opposto, affinché grazie al piegamento in senso opposto essi <sup>[III,133,15]</sup> risultino diritti. In un modo del genere essi si occupavano di infondere armonia nell’animo.

SVF III, 490

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ VII, 17, p. 893 Pott. [1] La terapia della presunzione, come di ogni passione, è triplice: apprendimento della sua causa; apprendimento del modo in cui estirpare tale causa; e, terzo, l’esercizio pratico e un costume dell’anima teso a <sup>[III,133,20]</sup> poter conseguire di giudicare rettamente le determinazioni prese. [E poco dopo] Dopo che uno abbia violato la ragione [...] se uno si sente debilitato per il subitaneo sopravvenire di una rappresentazione, bisogna fare in modo di avere a portata di mano le rappresentazioni razionali. Se invece, vinto da un’abitudine precedente, è diventato, come dice la Scrittura, uno dei tanti; allora bisogna far cessare del tutto quell’abitudine <sup>[III,133,25]</sup> ed allenare l’anima a contestarla. Se poi sembra che alcuni trascinino con sé giudizi contraddittori, bisogna eliminarli.

## Ethica VIII.

## Sulle azioni

§ 1. Sugli atti doverosi intermedi  
*Frammenti n. 491-499*

SVF III, 491

Plutarco 'De comm. not.' p. 1069e. <Crisippo> dice: 'Da dove, dunque, <sup>[III,134,5]</sup> comincerò? E quale principio di ciò ch'è doveroso e quale materiale della virtù prendere, se tralascio la natura delle cose e ciò ch'è secondo la natura delle cose?'

SVF III, 492

\*Frammento di un 'Commento a Lucano' in latino <sup>[III,134,10]</sup>

SVF III, 493

Diogene Laerzio VII, 107. Inoltre essi affermano che 'doveroso' è ciò che quando sia effettuato ha una giustificazione ragionevole: per esempio, ciò che consegue all'essere in vita e che pertiene anche a vegetali e ad animali, giacché anche per questi sono contemplati atti doverosi. Il 'doveroso' <sup>[III,134,15]</sup> è stato denominato così da Zenone per primo, questa denominazione essendo stata derivata dall'espressione 'incombere ad alcuni', ed è un'operazione appropriata alle strutture naturali.

SVF III, 494

Stobeo 'Eclogae' II, 85, 13 W. Al discorso su ciò ch'è promosso segue la discussione su ciò ch'è doveroso. Il doveroso è definito così: <sup>[III,134,20]</sup> 'Ciò che consegue al fatto di essere in vita e che, quando effettuato, ha una giustificazione ragionevole'. In modo opposto si definisce ciò ch'è non doveroso. Questa definizione pertiene anche alle creature sprovviste di ragione, giacché esse pure hanno attività conseguenti alla loro natura. Ma per esse si rende così: 'Ciò che consegue al fatto di essere in vita'. Essi sostengono poi che delle azioni doverose alcune sono perfette, e queste si chiamano appunto azioni rette. Queste <sup>[III,134,25]</sup> azioni rette sono le operazioni conformi a virtù, come l'essere saggi e il praticare la giustizia. Sono azioni non rette quelle che non hanno tali caratteristiche, ed esse neppure sono designate come perfettamente doverose, ma come azioni intermedie: per esempio, sposarsi, il fare ambascerie, il dialogare e cose simili.

SVF III, 495

Diogene Laerzio VII, 108. Delle operazioni che si effettuano obbedendo all'impulso, alcuni sono <sup>[III,134,30]</sup> atti doverosi, altri sono contrari a ciò ch'è doveroso e altri ancora sono né doverosi né contrari al doveroso. Atti doverosi sono pertanto tutti quegli atti che la ragione <sup>[III,135,1]</sup> sceglie di fare: come onorare i genitori, fratelli, patria, compiacere gli amici. Atti contrari al doveroso sono tutti quelli che la ragione non sceglie, come atti del tipo: trascurare i genitori, non preoccuparsi dei fratelli, non condiscipolare con gli amici, disdegnare la patria e similari. Atti né doverosi né <sup>[III,135,5]</sup> contrari al doveroso sono tutti quegli atti che la ragione né sceglie né vieta di fare: per esempio, levare di mezzo un fuscillo, tenere in mano uno stilo o uno strigile e atti simili a questi.

SVF III, 496

Diogene Laerzio VII, 109. Alcuni atti sono doverosi indipendentemente dalle circostanze, altri invece sono circostanziali. Indipendenti dalle circostanze sono questi: essere solleciti della propria salute, degli organi di senso e simili. Dipendenti dalle circostanze sono: <sup>[III,135,10]</sup> lo storpiarsi e lo sperperare il proprio patrimonio. Analogo è il discorso per gli atti contrari al doveroso. Degli atti doverosi, inoltre, alcuni sono doverosi sempre, altri non sempre. Atti sempre doverosi sono il vivere secondo virtù; mentre non sempre doverosi sono il domandare, il rispondere, il passeggiare e simili. Lo stesso discorso vale per gli

atti contrari al doveroso. <sup>[III,135,15]</sup> Vi è qualcosa di doveroso anche tra gli atti intermedi, come l'ubbidienza dei bambini ai pedagoghi.

SVF III, 497

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,135,20]</sup>

SVF III, 498

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,135,25] [III,135,30] [III,135,35] [III,135,40] [III,136,1] [III,136,5]</sup>

SVF III, 499

Stobeeo 'Eclogae' II, 86, 10 W. Nell'animale dotato di ragione, tutto ciò che contravviene al doveroso è un'aberrazione; mentre il perfezionamento di ciò ch'è doveroso diventa un'azione retta. <sup>[III,136,10]</sup> L'azione doverosa intermedia si parametrizza, allora, a quelle certe entità 'indifferenti', chiamate indifferenti contro natura o secondo natura, le quali sono fornite di tali caratteristiche da purosangue che se non le prendessimo per noi o se le respingessimo incessantemente non si potrebbe essere felici.

## § 2. Differenza tra le azioni rette e gli atti doverosi intermedi *Frammenti n. 500-523*

SVF III, 500

Stobeeo 'Eclogae' II, 93, 14 W. Essi affermano che l'azione retta è un'azione che <sup>[III,136,15]</sup> ha tutti i numeri dell'atto doveroso oppure [...] un atto doveroso perfetto. Aberrazione è invece l'azione effettuata contro la retta ragione o l'azione in cui la creatura logica ha ommesso qualcosa di doveroso.

SVF III, 501

Stobeeo 'Eclogae' II, 96, 18 W. Essi affermano anche che delle nostre operazioni alcune sono azioni rette, altre sono aberrazioni, altre ancora sono né l'una né l'altra cosa. Sono azioni rette <sup>[III,136,20]</sup> le seguenti: essere saggi, essere temperanti, praticare la giustizia, rallegrarsi, beneficiare, allietarsi, passeggiare disputando con saggezza e quant'altro si effettua secondo la retta ragione. Sono invece aberrazioni l'essere fuori di testa, essere intemperanti, commettere ingiustizia, affliggersi, avere paura, rubare e, in generale, quant'altro si effettua contro la retta ragione. Sono né azioni rette né aberrazioni <sup>[III,136,25]</sup> le seguenti: parlare, domandare, rispondere, passeggiare, mettersi in viaggio e cose similari.

SVF III, 502

Stobeeo 'Eclogae' II, 7, p. 97, 5 W. Tutte le azioni rette sono pratica della giustizia, azioni conformi alla legge, disciplinate, ben condotte, fortunate, felici, <sup>[III,136,30]</sup> tempestive, decorose. Non sono però ancora azioni sagge, giacché tali sono soltanto quelle che discendono dalla saggezza. Similmente per le altre virtù, anche se non nominate: per esempio, le azioni temperanti sono quelle che discendono dalla temperanza e le azioni giuste quelle che discendono dalla giustizia. All'opposto, invece, le aberrazioni sono azioni ingiuste, non conformi alla norma e moralmente disordinate.

SVF III, 503

Stobeeo 'Eclogae' II, 86, 5 W. <sup>[III,136,35]</sup> Delle azioni rette, di alcune c'è bisogno, di altre no. Quelle di cui c'è bisogno sono le azioni che si possono chiamare giovevoli come, per esempio, <sup>[III,137,1]</sup> l'essere saggi e l'essere temperanti. Non c'è invece bisogno di quelle che tali non sono. Similmente, si ha la stessa trattazione a regola d'arte per le azioni contrarie al doveroso.

SVF III, 504

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,137,5] [III,137,10]</sup>

## SVF III, 505

Filone Alessandrino ‘De sacrif. Abel. et Cain.’ 115, p. 249, 4 Wendl. Dico questo <sup>[III,137,15]</sup> non riguardo alla virtù ma alle arti intermedie ed a tutte quelle altre attività necessarie, riguardanti la sollecitudine per il nostro corpo e la provvista di un soprappiù di oggetti esterni, nelle quali gli uomini s’affaccendano. Poiché la fatica nel perseguimento del bene e del bello perfetti è capace di per se stessa, anche qualora arrivi in ritardo al suo fine, di arrecare giovamento a coloro che la fanno. Invece quanto è fuori della virtù, qualora non raggiunga il suo traguardo, è tutto futile.

## SVF III, 506

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,137,20]</sup> <sup>[III,137,25]</sup>

## SVF III, 507

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,137,30]</sup>

## SVF III, 508

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,137,35]</sup>

## SVF III, 509

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,137,40]</sup>

## SVF III, 510

Stobeo ‘Florileg.’ 103, 22. Di Crisippo. <Crisippo> afferma: “Chi è al culmine del profitto adempie completamente tutto quanto è doveroso <sup>[III,137,45]</sup> e non omette nulla”. Egli afferma però che la vita di costui non è ancora felice, ma <sup>[III,138,1]</sup> che la felicità gli sopravviene qualora a queste azioni intermedie s’aggiungano saldezza ed abitudine, ed esse prendano una loro solidità.

## SVF III, 511

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ VII, 10, p. 867 Pott. Eppure certe azioni sono effettuate <sup>[III,138,5]</sup> anche da coloro che non hanno retto conoscimento dei beni e dei mali, ma non sono effettuate secondo ragione. E’ il caso, ad esempio, della virilità. Alcuni individui sono per natura focosi ma, nutrendo questa loro dote senza vincolarla alla ragione, impellono irrazionalmente alla maggior parte delle faccende e fanno cose simili a chi è virile, così da compiere – a volte - le medesime azioni rette e, ad esempio, reggere alle torture come se niente fosse. Ma essi non muovono dalla stessa causa da cui muove chi ha retto conoscimento né si propongono il medesimo fine, <sup>[III,138,10]</sup> neppure se sacrificassero tutto il corpo. [...] Ogni azione operata da chi è scienziato di beni e di mali è dunque una buona azione, mentre se è operata da chi non è scienziato di beni e di mali è una cattiva azione, anche se salvaguarderà un istituto di vita. Giacché egli non si comporta virilmente partendo da un ragionamento, né dirige la sua azione a qualcosa di proficuo che vada a terminare in una virtù o che da una virtù si svolga. E il medesimo discorso vale anche per le altre virtù.

## SVF III, 512

Filone Alessandrino ‘Leg. alleg.’ III, 210, I, p. 160, 2 Wendl. <sup>[III,138,15]</sup> Giacché anche l’insipiente può compiere taluni atti doverosi, ma non li compie a partire da una postura dell’animo doverosa. E si dà il caso che anche chi è ubriaco fradicio a volte pronunci o faccia cose da sobrio, ma non a partire da un intelletto sobrio. Anche i bambini ancora infanti effettuano e dicono molte cose da esseri razionali, ma non a partire da una postura razionale dell’animo, giacché la natura non li ha ancora educati ad essere logici. <sup>[III,138,20]</sup> Il legislatore vuole pertanto che il sapiente non paia un uomo razionale in modo saltuario, facilmente espugnabile e come per caso, ma a partire da una postura dell’animo e da una disposizione razionale.

## SVF III, 513

Filone Alessandrino 'De Cherubim' 14, I, p. 173, 12 Wendl. Nel compiere un dovere si agisce spesso in modo indebito e si dà il caso che ciò che non è doveroso fare sia compiuto in modo debito. <sup>[III,138,25]</sup> Per esempio, qualora la restituzione di un deposito in denaro avvenga non per sana intelligenza ma o per danneggiare il ricevente o per scongiurare con l'inganno il ripudio di un credito maggiore, realizza un'opera doverosa ma in modo indebito. Il fatto, invece, che il medico, il quale ha vagliato di dover purgare o tagliare o cauterizzare per il giovamento del malato, non dica la verità al paziente affinché questi, anticipando le terribili sofferenze, non fugga la terapia <sup>[III,138,30]</sup> o non collassi e svenga di fronte alla notizia; oppure il fatto che il sapiente, temendo che col dire la verità si rafforzino le posizioni dei rivali, menta ai nemici per la salvezza della patria, sono opere non conformi a ciò ch'è doveroso ma effettuate in modo debito.

SVF III, 514

\*Frammento di Frontone in latino <sup>[III,138,35]</sup> <sup>[III,138,40]</sup> <sup>[III,138,45]</sup>

SVF III, 515

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VI, 14, p. 796 Pott. <sup>[III,139,1]</sup> Dunque il banale 'salvaguardare' fa parte degli atti intermedi, mentre invece il salvaguardare rettamente e nel debito modo è un'azione retta. Così ogni azione di chi ha retto conoscimento è un'azione retta; quella del banale fedele si potrebbe chiamare azione intermedia, non ancora realizzata secondo ragione e nemmeno secondo intendenza <sup>[III,139,5]</sup> rettificata; e, viceversa, ogni azione del pagano è aberrante, giacché le Scritture ci fanno riscontrare che doveroso è non il banale effettuare bene ma il fare azioni in vista di uno scopo e l'agire in armonia con la ragione.

SVF III, 516

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 200. [Sesto Empirico ha appena cercato di dimostrare che la saggezza non è un'arte della vita perché alla saggezza non appartiene alcuna sua peculiare opera in quanto arte] <sup>[III,139,10]</sup> Ma essi <gli Stoici> muovono contro ciò affermando che tutte le opere sono comuni a tutti gli uomini, e che però esse si contraddistinguono per il loro nascere da una disposizione artistica oppure di imperizia nell'arte. Avere sollecitudine per i genitori o altrimenti onorarli non è opera peculiare del saggio, bensì è peculiare del saggio il farlo muovendo dalla saggezza. E come il risanare è opera comune al medico ed alla persona qualunque, e invece il risanare <sup>[III,139,15]</sup> medicalmente è opera peculiare di chi è artista nell'arte medica; così l'onorare i genitori è opera comune del virtuoso e del non virtuoso, ma l'onorare i genitori muovendo dalla saggezza è peculiare del sapiente. Sicché il sapiente possiede un'arte della vita, della quale arte è peculiare l'effettuare ciascuna opera a partire dalla migliore disposizione d'animo.

[2] XI, 207. <sup>[III,139,20]</sup> Ci sono invece altri i quali legittimano l'idea che queste opere si contraddistinguono per uniformità e buon ordine. Come infatti nelle arti intermedie è peculiare dell'artista il fare qualcosa in modo ben ordinato e l'essere uniforme nei risultati, (anche una persona qualunque potrebbe a volte fare un'opera d'arte, ma ciò è raro e non avviene ognora né nella stessa forma né nello stesso modo) così essi affermano <sup>[III,139,25]</sup> che opera del saggio è l'essere uniforme nelle azioni rette, mentre dello stolto è propria l'opera opposta.

SVF III, 517

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,139,30]</sup>

SVF III, 518

Filone Alessandrino 'Quod deus sit immut.' 100, II, 78, 4 Wendl. Coloro che compiono qualche altro dovere con intelligenza inassenziente e loro malgrado, violentando le loro intime deliberazioni, non compiono un'azione retta.

SVF III, 519

Filone Alessandrino ‘Leg. alleg.’ I, 93, I, p. 85, 17 Wendl. Queste tre indicazioni: precetto, divieto, istruzione e parénesi, <sup>[III,139,35]</sup> sono differenti. Il divieto concerne le aberrazioni ed è diretto contro il vizioso. Il precetto concerne le azioni rette. La parénesi è diretta a chi sta nel mezzo ed è né vizioso né virtuoso, giacché egli aberra non tanto da vietargli <sup>[III,139,40]</sup> alcune cose e neppure compie azioni rette in armonia coi precetti della retta ragione, ma ha bisogno di parénesi la quale gli insegna a rattenersi dalle opere viziose e lo sproni a prendere di mira quelle virtuose. Al perfetto sapiente [...] <sup>[III,140,1]</sup> non bisogna ingiungere, far divieti o parénesi, giacché egli non ha alcun bisogno di ciò. Per l’insipiente c’è invece bisogno di precetti e divieti. Per l’infante il bisogno è di parénesi e d’insegnamento. Come il grammatico e il musicista perfetti non hanno bisogno di alcuna prescrizione circa le loro arti, così chi è invece in difetto circa i <sup>[III,140,5]</sup> principi generali è come se avesse bisogno di certe leggi contenenti precetti e divieti. E per chi ha testé incominciato ad imparare c’è bisogno di insegnamento.

SVF III, 520

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1037c. Essi affermano che l’azione retta è un’ingiunzione della legge, mentre l’aberrazione è un divieto della legge e che perciò la legge <sup>[III,140,10]</sup> vieta molte cose agli insipienti ma non ingiunge loro nulla, giacché essi non sono capaci di compiere azioni rette.

SVF III, 521

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1037e. Essi dicono che anche il medico ingiunge al discepolo che taglierà e cauterizzerà, omettendo di specificare ‘quando e quanto sia opportuno’. Anche il musicista ingiunge al discepolo di suonare la lira e di cantare, omettendo di specificare ‘nel rispetto della melodia e <sup>[III,140,15]</sup> dell’armonia’. E pertanto essi castigano coloro che fanno queste cose male e non a regola d’arte, giacché fu loro ingiunto di farlo rettamente ed essi invece non lo hanno fatto rettamente. Ebbene, quando il sapiente ingiunge ad un inserviente di dire o di effettuare qualcosa e lo castiga qualora egli lo effettui intempestivamente o in modo indebito, manifestamente gli ingiunge di fare non un’azione retta ma un’azione intermedia. E se i sapienti ingiungono agli <sup>[III,140,20]</sup> insipienti di fare azioni intermedie, cosa impedisce che anche le ingiunzioni della legge siano dello stesso genere?

SVF III, 522

Filone Alessandrino ‘De sacrif. Abel. et Cain.’ 43, I, p. 219, 14 Wendl. Le virtù perfette sono patrimonio soltanto del saggio perfetto e genuino. Delle attività doverose, quelle intermedie s’adattano invece anche agli individui imperfetti, quelli giunti fino al ciclo propedeutico di studi.

SVF III, 523

Origene ‘Comm. in Matth.’ III, p. 494, Delarue. <sup>[III,140,25]</sup> Alla legge divina si confà il vietare ciò che origina dal vizio e l’ingiungere ciò ch’è in armonia con la virtù. Tutte le attività che per la ragione divina come tale sono indifferenti, vanno lasciate sul terreno; potendo esse diventare, grazie alla proairesi e alla ragione che è in noi, aberrazioni se male effettuate e invece azioni rette se effettuate bene.

<sup>[III,140,30]</sup> § 3. Tutte le azioni rette sono equivalenti e lo stesso vale per quelle malvagie. Inoltre non vi è nulla di intermedio tra la virtù e il vizio

*Frammenti n. 524-543*

SVF III, 524

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,140,35]</sup> <sup>[III,141,1]</sup> <sup>[III,141,5]</sup>

SVF III, 525

[1] Porfirio ‘Aristot. Categ.’ p. 137, 29 Busse. Essi concepivano che certe posture dell’animo e gli stati qualitativi ad esse inerenti, come le virtù e gli stati qualitativi ad esse inerenti, non fossero compatibili con un meno e con un più; mentre altre posture dell’animo e gli stati qualitativi ad esse inerenti, come

tutte le arti intermedie, <sup>[III,141,10]</sup> le qualità intermedie e gli stati qualitativi ad esse inerenti, fossero invece compatibili con un'intensificazione ed un'attenuazione. Questa è l'opinione della quale sono stati gli Stoici.

[2] II, n. 393. Essi affermano che le posture dell'animo possono intensificarsi ed attenuarsi, mentre invece le sue disposizioni non sono suscettibili di intensificazione e di attenuazione.

SVF III, 526

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038c. <sup>[III,141,15]</sup> Anche se ha scritto molte cose contrarie, Crisippo manifestamente aderisce alla tesi che non vi sia un vizio od una aberrazione che sia più eminente di un altro vizio o di un'altra aberrazione e neppure una virtù od un'azione retta che sia più eminente di un'altra virtù o di un'altra azione retta. Egli lo afferma nel terzo libro 'Sulla natura': "Come a Zeus conviene <sup>[III,141,20]</sup> fare il solenne con sé e con la propria vita pregiandoli grandemente e, per dir così, anche essere orgoglioso, essere fiero e vantarsi di vivere una vita degna di vanto; così questo conviene a tutti gli uomini buoni, giacché essi non sono sopravanzati in nulla da Zeus".

SVF III, 527

Diogene Laerzio VII, 120. Ha il loro beneplacito il ritenere, stando alle affermazioni di Crisippo nel quarto libro delle <sup>[III,141,25]</sup> 'Questioni etiche', di Perseo e di Zenone, che tutte le aberrazioni siano pari. Se infatti non esiste una verità maggiore di un'altra né una falsità maggiore di un'altra falsità, così neppure lo è un inganno di un altro inganno né un'aberrazione di un'altra aberrazione. Coloro che sono lontani cento stadi, o uno solo, da Canopo, altrettanto non sono a Canopo; e coloro che aberrano di più o di meno, fanno azioni parimenti scorrette.

SVF III, 528

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 106, 21 W. <sup>[III,141,30]</sup> Gli Stoici affermano che tutte le aberrazioni sono non simili, ma pari. Infatti è come se esse per natura scaturissero da una certa fonte del vizio, la quale è una determinazione che è sempre la stessa in tutte le aberrazioni. Ma poiché gli oggetti di natura intermedia sui quali hanno effetto le determinazioni sono differenti per via di una causa agente dall'esterno, ecco che le aberrazioni diventano qualitativamente differenti. <sup>[III,141,35]</sup> Potresti avere una chiara immagine di quanto intendo manifestare se rifletti su questo: tutto il falso avviene che sia falso alla pari, e non vi è mendacio che sia tale più di un altro. Che sia sempre notte è falso proprio come il fatto che viva l'ippocentauro, e non si può affermare che l'una cosa sia più falsa dell'altra. Ma poiché ogni falsità è parimenti falsa, non si può dire che anche le persone mendaci siano tutte <sup>[III,141,40]</sup> parimenti mendaci. Anche nell'aberrare non vi è un più e un meno, <sup>[III,142,1]</sup> poiché ogni aberrazione si effettua attraverso un mendacio. Inoltre, se non vi è azione retta che sia più o meno retta, neppure c'è un'aberrazione che sia più o meno tale. Si tratta di entità che sono tutte perfette, e perciò nessuna di esse potrebbe differenziarsi da un'altra per difetto o per eccesso.

SVF III, 529

Stobeo 'Eclogae' II, 113, 18 W. <sup>[III,142,5]</sup> Siccome tutte le aberrazioni e tutte le azioni rette sono pari; anche gli stolti sono tutti parimenti stolti, avendo pari ed identica disposizione d'animo. Pur essendo le aberrazioni pari, vi sono però tra di esse delle differenze, in quanto alcune nascono da una disposizione d'animo rigida ed immedicabile, altre no. <sup>[III,142,10]</sup> Ed alcuni fra i virtuosi sono più atti di altri ad esortare e a persuadere, e inoltre più perspicaci in relazione alle azioni intermedie coinvolte, nel caso avvengano intensificazioni di tali disposizioni.

SVF III, 530

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,142,15]</sup> <sup>[III,142,20]</sup>

SVF III, 531

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,142,25]</sup> <sup>[III,142,30]</sup>

SVF III, 532

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,142,35]</sup>

SVF III, 533

\*Frammento di Porfirione in latino <sup>[III,142,40]</sup>

SVF III, 534

\*Frammento di Acrone in latino

SVF III, 535

Plutarco 'Quom. quis in virt. sent. prof.' 2, p. 75f. <sup>[III,143,1]</sup> Coloro che non mettono i loro giudizi a filo con i fatti ma forzano i fatti, per natura inammissibili con le loro ipotesi, ad adattarvisi, infarciscono la filosofia di molte aporie; la maggiore delle quali è quella che accomuna in una sola viziosità tutti <sup>[III,143,5]</sup> gli uomini eccetto uno: l'uomo perfettamente saggio. A causa di ciò è diventato un enigma quello che si chiama 'progresso'; ed esso sfiora da vicino l'estrema stoltezza, dal momento che sarebbe qualcosa che rende similmente infelici coloro che ha affrancato dalle passioni e dagli stati morbosi, seppur non da tutti, e coloro che non si sono ancora allontanati da nessuno dei peggiori mali. Ma costoro si contestano da soli quando, nelle loro conferenze, <sup>[III,143,10]</sup> pareggiano l'ingiustizia di Aristide e quella di Falaride, la viltà di Brasida e quella di Dolone e, per Zeus, affermano che quella di Meleto non differisce per nulla dalla mancanza di intelligenza di Platone; e però nelle faccende della vita scansano e fuggono certuni come gente impossibile da addolcire e invece usano e danno fiducia ad altri come persone di gran valore nelle faccende più importanti.

SVF III, 536

Diogene Laerzio VII, 127. <sup>[III,143,15]</sup> Ha il beneplacito <degli Stoici> l'affermazione che non vi sia alcun grado intermedio tra la virtù e il vizio; mentre i Peripatetici, invece, sostengono che tra virtù e vizio vi sono gradi di progresso. Essi, infatti, dicono che come un pezzo di legno deve essere dritto o ricurvo così <un uomo> è giusto o è ingiusto, e non più giusto né più ingiusto. E similmente accade per la altre virtù.

SVF III, 537

[1] Alessandro d'Afrodizia 'Quaestiones' IV, 3, p. 121, 14 Bruns. <sup>[III,143,20]</sup> <Si può dimostrare> che tra la giustizia e l'ingiustizia e, in complesso, tra la virtù e il vizio vi è una postura dell'animo che chiamiamo intermedia. Se infatti, come secondo loro, la giustizia e l'ingiustizia sono disposizioni d'animo durevoli e le disposizioni d'animo durevoli sono imperdibili, allora un individuo non potrebbe da ingiusto diventare giusto; né da giusto, ingiusto.

[2] 121, 24. Se <gli Stoici> dicessero che i vizi non sono <sup>[III,143,25]</sup> disposizioni d'animo durevoli né sono imperdibili, e che nulla impedisce che degli individui passino dall'ingiustizia alla giustizia e, in complesso, dal vizio alla virtù: a partire da quale stato è avvenuta la loro trasformazione in esseri viziosi?

[3] 121, 32. Se essi dicessero che i bambini non sono ancora esseri logici e che perciò sono né giusti né ingiusti (giacché queste sono posture di un essere logico e, se queste sono tali, allora <sup>[III,143,30]</sup> anche lo stato intermedio lo è; e dunque il bambino, essendo privo di ragione, è né virtuoso né vizioso né in uno stato intermedio tra i due, come accade a tutte le creature prive di ragione); e che quando si trasformano in esseri logici non diventano ma sono direttamente viziosi, allora ammetterebbero con ciò....

SVF III, 538

Origene 'De princip.' III, p. 129 Delarue. In terzo luogo diranno che <sup>[III,143,35]</sup> volere il bello e rincorrere il bello è una della attività intermedie e che ciò è né virtuoso né vizioso. Contro questo giudizio bisogna asserire che se volere il bello e rincorrere il bello è un'attività intermedia, allora anche il suo opposto è un'attività intermedia....

SVF III, 539

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1063a. Sì, essi dicono, <sup>[III,143,40]</sup> ma come chi è un braccio al di sotto della superficie del mare annega non meno di chi è affondato cinquecento tese, così coloro che stanno approssimandosi alla virtù sono non meno nel vizio di coloro che ne sono ben lungi. E come i ciechi sono ciechi anche qualora siano sul punto di recuperare la vista poco dopo, così i progredienti <sup>[III,144,1]</sup> restano dissennati e depravati fino a che non apprendano la virtù.

[2] Plutarco 'Quom. quis in virt. sent. prof.' 1, p. 75c. Così, nel filosofare, non si deve concepire un progresso né una sensazione di progresso <sup>[III,144,5]</sup> se prima l'animo non si sgrava e monda dalla scempiaggine; e finché non si impossessi del bene puro e perfetto esso persiste nell'uso del puro male. Giacché il sapiente, che in un solo istante muta disposizione d'animo passando dal massimo grado dell'insipienza al colmo della virtù, è insieme sfuggito repentinamente ad ogni vizio, parte <sup>[III,144,10]</sup> del quale non era riuscito ad eliminare neppure nel corso di molto tempo. Eppure tu già sai che quanti fanno queste affermazioni procurano poi a se stessi molti fastidi e grandi aporie a proposito del 'sapiente a sua insaputa', il quale non ha ancora afferrato di essere diventato sapiente, anzi lo ignora ed è nell'incertezza che sia avvenuta, a chi poco per volta e nel corso di molto tempo ha eliminato <sup>[III,144,15]</sup> alcuni giudizi ed altri ne ha addizionato, la consegna della virtù, proprio come una marcia di congiunzione ad essa impercettibile e senza scosse. Ma se davvero la rapidità e la grandezza della trasformazione fossero tali che da pessimo al mattino uno diventa eccellentissimo la sera, o se a qualcuno capitassero per caso modalità di trasformazione per cui, addormentatosi insipiente si risvegliasse sapiente così da poter dire, <sup>[III,144,20]</sup> una volta sgravato l'animo dalle scempiaggini e dagli inganni di ieri:

'falsi sogni, salute: non eravate proprio niente';

chi potrebbe ignorare l'avvento in lui di una così grande differenza interiore ed assieme il fatto che a lui riluce la saggezza?

SVF III, 540

Stobeeo 'Eclogae' II, 7, p. 113 W. Essi legittimano l'idea che uno possa diventare <sup>[III,144,25]</sup> sapiente anche in un primo tempo a sua insaputa, senza desiderare qualcosa né, in complesso, trovarsi in uno di tali stati specifici del volere, perché quelli di cui abbisogna gli sono presenti senza ch'egli li abbia determinati. E affermano che simili puntualizzazioni saranno valide non soltanto nel caso della saggezza ma anche delle altre arti.

SVF III, 541

Filone Alessandrino 'De agricultura' 160, II, p. 127, 23 Wendl. Coloro che non <sup>[III,144,30]</sup> centrano questi obiettivi (di costante studio ed allenamento) sono dai filosofi chiamati 'sapienti a loro insaputa'. Essi, infatti, affermano inconcepibile che coloro che si sono spinti innanzi fino alle vette della sapienza e ne hanno testé toccato per la prima volta quasi i confini, siano coscienti della loro perfezione. Giacché non possono sussistere entrambe le condizioni contemporaneamente: ossia il raggiungimento del limite e l'apprensione certa del suo raggiungimento. <sup>[III,144,35]</sup> Ma si tratta di un'ignoranza che è limitrofa alla scienza e non bandita lontano da essa, anzi vicina ad essa e come alla sua porta.

SVF III, 542

Plutarco 'De comm. not.' p. 1061f. Inoltre è contrario al concetto comune <sup>[III,145,1]</sup> che l'immutabilità e la saldezza delle determinazioni sia il massimo dei beni ma che chi si muove verso la vetta del progresso morale non abbia bisogno di ciò né gli dia importanza quando gli è presente, e che spesso egli non porge neppure un dito al fine di ottenere questa sicurezza e questa saldezza da loro legittimata come un bene grande e perfetto.

SVF III, 543

Proclo 'In Platonis Alcibiad.' III, p. 158 Cousin. <sup>[III,145,5]</sup> Rettamente gli Stoici sono soliti affermare che l'individuo non educato alla diairesi accagiona della propria infelicità gli altri e non se stesso; che il progredente riferisce a se stesso la causa di tutto ciò che fa o dice male; e che l'uomo educato alla diairesi

non accagiona né se stesso né gli altri delle sue proprie trascuratezze. <sup>[III,145,10]</sup> ..... (manca ) giacché è proprio lui primo autore del rinvenimento di ciò ch'è doveroso.

### Ethica IX.

#### Il sapiente e l'insipiente *Frammenti n. 544-547*

##### SVF III, 544

Origene 'In Evang. Ioannis' II, 10, p. 122 Lo. Esistono presso i Greci alcuni giudizi chiamati 'paradossi' il maggior numero dei quali, <sup>[III,146,5]</sup> con qualche dimostrazione o apparente dimostrazione, s'appicca secondo loro al sapiente. In conformità a questi paradossi essi affermano che soltanto il sapiente è sotto ogni riguardo sacerdote, poiché soltanto il sapiente ha sotto ogni riguardo scienza del culto divino; che soltanto il sapiente è sotto ogni riguardo libero, poiché ha ottenuto dalla legge divina una potestà di autodeterminazione pratica; e definiscono la 'potestà' una delega legale.

##### SVF III, 545

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1041f. <sup>[III,146,10]</sup> Nel terzo libro 'Sulla giustizia' <Crisippo> ha affermato: "Perciò, a causa dell'enormità della grandezza e della bellezza (del sapiente), sembra che noi diciamo cose simili alle fittizie e non conformi all'uomo ed alla natura delle cose umane".

##### SVF III, 546

Plutarco 'Quaest. Conviv.' I, 9, p. 626f. Teone .... rivoltosi allo Stoico <sup>[III,146,15]</sup> Temistocle, era assai incerto sul perché mai Crisippo, dopo avere menzionato molte cose illogiche ed assurde, per esempio: "il pesce sotto sale diventa più dolce se bagnato con salamoia" oppure "i bioccoli di lana sono meno docili nelle mani di coloro che li dilaniano con violenza che non in quelle di coloro che li disaggregano senza scosse" e anche "chi digiuna è più tardo nel mangiare <sup>[III,146,20]</sup> di chi ha appena mangiato", non spiegasse la causa di ciascuna di esse. Temistocle diceva che Crisippo propone accidentalmente queste cose a mo' di esempio, poiché noi siamo facilmente ed irragionevolmente catturati da ciò ch'è verosimile e, al contrario, non prestiamo fiducia a ciò che ci appare inverosimile, e rivolgendosi a Teone: 'A te, diceva....

##### SVF III, 547

Proclo 'In Euclidem' 35, 25, p. 397 Friedlein. <sup>[III,146,25]</sup> Anche i cultori della matematica hanno elaborato dei cosiddetti paradossi, come hanno fatto gli Stoici nei loro saggi....

#### § 1. Il saggio non inganna e non si lascia ingannare *Frammenti n. 548-556*

##### SVF III, 548

Stobeo 'Eclogae' II, 111, 18 W. Essi affermano che lo Stoico non concepisce <sup>[III,146,30]</sup> mai il falso e non dà assolutamente il proprio <sup>[III,147,1]</sup> assenso a qualcosa di non catalettico, poiché non si basa affatto né sull'opinione né sull'ignoranza, essendo l'ignoranza un assenso volubile e debole. Egli non concepisce nulla debolmente ma piuttosto con sicurezza e con saldezza, e anche per questo il sapiente non opina. Le opinioni sono di due tipi: il primo è l'assenso a qualcosa di non bene afferrato, il secondo è la concezione <sup>[III,147,5]</sup> debole. Queste sono disposizione d'animo estranee al sapiente e perciò la precipitazione nel dare il proprio assenso prima dell'apprensione certa s'addice all'insipiente precipitoso e non accade all'uomo di buona natura, perfetto e virtuoso. Né al sapiente sfugge di mente qualcosa, giacché la dimenticanza è indicativa della concezione di una falsa realtà. In conseguenza di ciò il sapiente non diffida

di sé, giacché <sup>[III,147,10]</sup> la diffidenza è concezione di un falso; mentre il fatto che egli nutra fiducia in sé è cosa virtuosa, giacché essa è un'apprensione certa, potente e che rinsalda ciò che egli ha concepito. Anche la scienza, in modo simile, è resa immutabile dal ragionamento e perciò gli Stoici affermano che l'insipiente non ha scienza di nulla né fiducia in nulla. Dopo di che, il sapiente non si lascia prevaricare né menare pel naso né irreggimentare, e neppure imbrogliare né <sup>[III,147,15]</sup> si lascia imbrogliare da un altro. Tutti questi comportamenti, infatti, includono in sé un inganno e la proposizione dell'assenso, di volta in volta, a false realtà. Nessuno dei virtuosi sbaglia strada, né casa, né scopo; e gli Stoici legittimano l'idea che il sapiente non abbia difetti né di vista né di udito e che i suoi organi di senso, in totale, non sbagliano nel cogliere qualcosa, giacché ciascuno di questi ha a che fare con i falsi <sup>[III,147,20]</sup> assensi. Essi affermano poi che il sapiente non sottintende nulla, giacché il sottinteso è assenso ad un genere di realtà non bene afferrato; e concepiscono che l'uomo assennato non si penta, perché il pentimento ha a che fare con un falso assenso, come se esso fosse stato prima accordato in modo precipitoso. Il sapiente, inoltre, non è in alcun modo mutevole, non ritratta e non inciampa, giacché tutte queste cose sono proprie <sup>[III,147,25]</sup> di quanti sono volubili nei giudizi. E questo è estraneo all'uomo assennato al quale, affermano gli Stoici similmente a quanto detto, nulla 'sembra'.

SVF III, 549

Diogene Laerzio VII, 121. Inoltre il sapiente non opinerà, cioè non assentirà ad alcuna falsità.

SVF III, 550

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 157. Il sapiente non è uno <sup>[III,147,30]</sup> degli 'opinanti'. Secondo loro, infatti, questo sarebbe causa della stoltezza e delle aberrazioni.

SVF III, 551

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 552

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[III,147,35]</sup>

SVF III, 553

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,147,40]</sup> <sup>[III,148,1]</sup>

SVF III, 554

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 111, 10. Si afferma che il sapiente non mente <sup>[III,148,5]</sup> ma dice in ogni occasione la verità, giacché il mentire non sta nel dire qualcosa di falso ma nel dire il falso in modo mendace e per ingannare chi si ha dintorno. Gli Stoici legittimano pertanto l'idea che il sapiente adopererà a volte il falso in molti modi, senza però prestarvi assenso: come strategia contro i rivali <sup>[III,148,10]</sup> o in previsione di un utile o di molti altri tipi di vantaggi di vita.

SVF III, 555

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,148,15]</sup>

SVF III, 556

Diogene Laerzio VII, 122. Inoltre i sapienti sono anche al riparo dalle aberrazioni <sup>[III,148,20]</sup> in quanto non incappano in esse.

§ 2. Il sapiente agisce sempre bene  
*Frammenti n. 557-566*

SVF III, 557

Stobeeo 'Eclogae' II, 65, 12 W. <Gli Stoici> affermano anche che il sapiente fa ogni cosa in armonia con tutte le virtù, giacché ogni sua azione è perfetta e dunque non mancante di virtù alcuna.

SVF III, 558

Filone Alessandrino 'De fortitudine' II, p. 426 Mang. <sup>[III,148,25]</sup> Sicché nulla, in ciascuna giornata del virtuoso, è lasciato isolato e aperto al passaggio delle aberrazioni, ma in tutte le sue parti ed intervalli essa è riempita di nobiltà d'animo. La virtù e il bello si giudicano non dalla quantità ma dalla qualità, laonde <gli Stoici> concepirono che un giorno solo vissuto rettamente avesse un valore uguale alla bella vita di un sapiente. [...] <sup>[III,148,30]</sup> Perciò in tutti i suoi moti e in tutte le sue relazioni il virtuoso è degno di lode, dentro e fuori, ed è un politico e assieme un amministratore, poiché da amministratore mantiene retta la propria interiorità e da politico rettifica le cose esteriori per quanto sia utile.

SVF III, 559

Filone Alessandrino 'De anim. sacrif. idon.' II, p. 249 Mang. Allo stesso <sup>[III,148,35]</sup> modo avviene che le scarsezze nella nobiltà d'animo degli uomini virtuosi e amanti degli dei siano meglio delle azioni rette che gli insipienti compiono per caso.

SVF III, 560

Stobeeo 'Eclogae' II, 66, 14 W. Essi affermano anche che il sapiente fa bene tutto quel che fa. Ed è manifesto, giacché al modo in cui noi diciamo che il flautista o il citaredo fanno tutto bene, intendendo con ciò la loro sottomissione alle regole dell'arte del flauto <sup>[III,148,40]</sup> o della cetra; allo stesso modo, quando diciamo che il saggio fa tutto bene, intendiamo sia quanto fa e non, per Zeus, anche quanto non fa. Il giudizio poi che il sapiente faccia tutto bene, <gli Stoici> l'hanno creduto conseguente al fatto che egli realizza tutto secondo la retta ragione e, come dire, secondo virtù, la quale è arte <sup>[III,149,1]</sup> riguardante la vita intera. In modo analogo, tutto ciò che l'insipiente fa, lo fa male e in conformità a tutti i vizi.

SVF III, 561

Diogene Laerzio VII, 125. Il sapiente fa bene ogni cosa, così come <sup>[III,149,5]</sup> noi diciamo che Ismenia suona bene sul flauto qualunque aria per questo strumento.

SVF III, 562

Dione Crisostomo 'Orat.' LXXI, 5. Io dico che il filosofo non è tale da conoscere tutte le arti (giacché è arduo esercitarne anche una soltanto con precisione) ma che egli fa tutto ciò che gli capita di fare meglio degli altri uomini e che, quanto alle arti, <sup>[III,149,10]</sup> se qualche volta sarà costretto ad accostarsi a qualcosa del genere, egli non si segnalerà nell'arte in quanto tale, non essendo infatti possibile che il profano in fagnameria operi meglio di un falegname o che chi è inesperto di agricoltura appaia più esperto dell'agricoltore in qualche lavoro agricolo. Dove potrebbe allora segnalarsi il filosofo? Coll'operare o non operare in modo utile e col conoscere il quando si deve, il dove, il momento opportuno di un'opera e <sup>[III,149,15]</sup> anche la sua possibilità meglio dell'artigiano.

SVF III, 563

Stobeeo 'Eclogae' II, 102, 20 W. L'uomo assennato fa tutto bene poiché utilizza costantemente le sue esperienze di vita in modo saggio, con padronanza di sé, con compostezza e disciplinatamente. Invece l'insipiente, dal momento che è inesperto del loro retto uso, agendo in conformità a questa disposizione d'animo fa tutto male, poiché è facile alla volubilità <sup>[III,149,20]</sup> ed intrappolato dal rimorso per ogni sua azione. Il rimorso è afflizione per cose aberranti effettuate, in quanto avvenute per nostra responsabilità; ed è una passione che dà infelicità all'animo e lo pone in guerra con se stesso. Chi prova rimorso, infatti, di quanto s'adonta per le vicende avvenute, di altrettanto freme contro di sé come loro causa. Perciò l'insipiente è in ogni caso disonorevole, in quanto persona sia indegna d'onore <sup>[III,149,25]</sup> che priva di onorevolezza. L'onore è infatti dignità di un premio, e il premio è la ricompensa di una virtù benefica. Dunque, è giusto chiamare disonorevole chi non partecipa della virtù.

SVF III, 564

Stobeo 'Eclogae' II, 115, 5 W. <Gli Stoici> affermano che al virtuoso nulla succede che sia contrario al suo desiderio, al suo impulso o al suo progetto, giacché egli fa tutte le cose di questo genere 'con riserva', e <sup>[III,149,30]</sup> nessuna delle avversità che lo incolgono è contraria alle sue prolessi.

SVF III, 565

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,149,35]</sup>

SVF III, 566

Filone Alessandrino 'Quod deus sit immut.' 22, II, 61, 1 Wendl. Eppure <sup>[III,149,40]</sup> alcuni sostengono che non tutti gli uomini siano ambivalenti nei loro punti di vista. Infatti, coloro che praticano la filosofia senza dolo e con purezza trovano nella scienza il sommo bene e da essa ritraggono l'essere non coinvolti nella mutevolezza delle vicende, anzi il poter porre mano a tutto quanto è loro acconcio con fermezza non oscillante e con compatta saldezza.

<sup>[III,150,1]</sup> § 3. Il sapiente è esente dai mali  
*Frammenti n. 567-581*

SVF III, 567

[1] Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 99, 9 W. Poiché utilizza le sue esperienze di vita in ciò che effettua, il virtuoso fa tutto bene, ossia in modo saggio, con temperanza <sup>[III,150,5]</sup> e in armonia con le altre virtù; mentre l'insipiente, al contrario, fa tutto male. Inoltre il virtuoso è grande, massiccio, d'elevato sentire, potente. Grande, perché è capace di ottenere le cose proairetiche che si è proposto; massiccio, perché è cresciuto in ogni senso; d'elevato sentire, perché condivide l'altezza d'animo che spetta all'uomo nobile e sapiente; potente, perché si è procacciata la potenza che gli spetta, <sup>[III,150,10]</sup> dal momento che è invitto e senza antagonisti. Perciò egli è non costretto da alcuno né costringe alcuno, è non impedito né impedisce, non subisce violenza da alcuno né la esercita su alcuno, è non dispotico né subisce il dispotismo altrui, non maltratta alcuno né è maltrattato, non incappa nei mali <né vi fa incappare un altro>, è non ingannato e non inganna un altro, <sup>[III,150,15]</sup> è non mendace, non ignora, è non occulto a se stesso e, in generale, non concepisce il falso. È al massimo grado felice, fortunato, beato, opulento dei veri beni, pio, caro agli dei, di gran pregio, regale, dotato di capacità strategica, politico, amministratore, atto a fare denari. Gli insipienti, invece, hanno qualità tutte opposte a queste.

[2] p. 102, 20 W. (= 563, parte) <sup>[III,150,20]</sup> L'uomo assennato fa tutto bene poiché utilizza costantemente le sue esperienze di vita in modo saggio, con padronanza di sé, con compostezza e disciplinatamente. Invece l'insipiente, dal momento che è inesperto del loro retto uso, agendo in conformità a questa disposizione d'animo fa tutto male, poiché è facile alla volubilità ed intrappolato dal rimorso per ogni sua azione. Il rimorso è afflizione <sup>[III,150,25]</sup> per cose aberranti effettuate, in quanto avvenute per nostra responsabilità; ed è una passione che dà infelicità all'animo e lo pone in guerra con se stesso. Chi prova rimorso, infatti, di quanto s'adonta per le vicende avvenute, di altrettanto freme contro di sé come loro causa.

SVF III, 568

Aezio 'Placita' IV, 9, 17. Gli Stoici affermano che si può riconoscere in modo irrefutabile il sapiente a colpo d'occhio, dal suo solo aspetto esteriore.

SVF III, 569

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[III,150,30]</sup>

SVF III, 570

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,150,35]</sup> <sup>[III,150,40]</sup> <sup>[III,151,1]</sup> <sup>[III,151,5]</sup> <sup>[III,151,10]</sup> <sup>[III,151,15]</sup>

SVF III, 571

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,151,20]</sup> <sup>[III,151,25]</sup>

SVF III, 572

\*Frammento di Agostino in latino <sup>[III,151,30]</sup> <sup>[III,151,35]</sup> <sup>[III,151,40]</sup> <sup>[III,151,45]</sup> <sup>[III,152,1]</sup>

SVF III, 573

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,152,5]</sup>

SVF III, 574

Stobeo 'Florileg.' 7, 21. Di Crisippo. Crisippo soleva dire che il sapiente prova sofferenza ma è non tormentato, giacché non cede <sup>[III,152,10]</sup> con l'animo. Ed egli ha, sì, dei bisogni, ma non s'aspetta nulla.

SVF III, 575

\*Frammento di un Commento a Lucano in latino

SVF III, 576

\*Frammento di Minucio Felice in latino <sup>[III,152,15]</sup> <sup>[III,152,20]</sup>

SVF III, 577

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,152,25]</sup>

SVF III, 578

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 110 W. <Gli Stoici> affermano anche che il sapiente è estraneo agli oltraggi. Egli, infatti, è non oltraggiato né oltraggia, poiché l'oltraggio è <sup>[III,152,30]</sup> un'ingiustizia che svergogna e danneggia; mentre il virtuoso non subisce ingiustizia né danno, seppure alcuni, agendo in questo ingiustamente, si relazionino a lui in modo proclive all'ingiustizia e all'oltraggio. Oltre a ciò dicono che l'oltraggio è non un'ingiustizia qualunque ma quella fatta per svergognare ed oltraggiare. L'uomo assennato, però, non incappa in nulla di tutto ciò ed <sup>[III,152,35]</sup> in nessun modo è svergognato, giacché egli ha in se stesso il bene e la virtù divina e perciò si è allontanato da ogni vizio e da ogni danno.

SVF III, 579

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1044a. Nessuno subisce un'ingiustizia se non subisce un danno. Donde Crisippo, dopo avere dichiarato <sup>[III,152,40]</sup> in altri luoghi che il sapiente non subisce ingiustizia, qui [nel primo libro 'Sulle vite'] afferma che il sapiente è passibile di qualche ingiustizia.

SVF III, 580

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,153,1]</sup> <sup>[III,153,5]</sup>

SVF III, 581

Stobeo 'Eclogae' II, 115, 18 W. Essi affermano che l'uomo dabbene, poiché non suscettibile di calunnia, è del tutto estraneo ad essa; sia nel senso che non ne rimane vittima, sia in quanto egli non calunnia un altro. La calunnia è una rottura tra amici apparenti per una ragione falsa. Essere calunniati e calunniare non riguarda gli <sup>[III,153,10]</sup> uomini virtuosi ma soltanto gli insipienti, e perciò coloro che sono davvero amici non sono calunniati né calunniano, mentre soltanto quelli che tali sembrano o appaiono agiscono così.

SVF III, 582

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,153,15]</sup>

SVF III, 583

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,153,20]</sup>

SVF III, 584

Dione Crisostomo 'Orat.' LXIX, 4. Se l'animo loro diventerà cosciente e la loro mente buona ed essi saranno in grado di effettuare rettamente le faccende proprie e quelle altrui, ebbene è necessario che costoro vivano anche felicemente, poiché sono diventati uomini rispettosi della legge, hanno <sup>[III,153,25]</sup> centrato il buon genio e sono amici degli dei. Giacché è inverosimile che alcuni siano saggi e che siano altri ad essere esperti delle faccende umane, né che alcuni abbiano scienza delle faccende umane mentre sono altri ad avere scienza delle faccende divine, né che alcuni siano scienziati delle faccende divine mentre sono altri ad essere santi, né che alcuni siano <sup>[III,153,30]</sup> santi mentre sono altri ad essere cari agli dei, né che gli uni siano cari agli dei mentre sono gli altri ad essere felici. Neppure avviene che gli uni siano individui stolti mentre sono gli altri ad ignorare le faccende loro confacenti, né che coloro che ignorano le proprie faccende conoscano quelle divine, né che <sup>[III,153,35]</sup> coloro che hanno concezioni da insipiente circa le cose divine non siano sacrileghi. Neppure, allora, è possibile che gli individui sacrileghi siano amici degli dei, né che quanti sono non amici degli dei non abbiano cattiva sorte.

SVF III, 585

Stefano 'Comment. in Aristot. Rhet.' III, p. 325, 13 Rabe. Gli Stoici chiamano felice chi regge a guai <sup>[III,153,40]</sup> degni di Priamo.

SVF III, 586

<sup>[III,154,1]</sup> Gregorio Nazianzeno 'Epist.' 32. P. G. XXXVII, col. 72. Io lodo la baldanza e l'apertura di mente degli Stoici, i quali affermano che nessuna delle cose esterne è di impedimento alla felicità, e che l'uomo virtuoso è beato anche se il toro di Falaride lo avesse bruciato.

SVF III, 587

Stobeo 'Eclogae' II, 101, 5 W. <sup>[III,154,5]</sup> Gli insipienti non partecipano di alcuno dei beni, dacché bene è la virtù o quanto partecipa della virtù; e i debiti giovamenti connessi ai beni toccano soltanto ai virtuosi. Così come i debiti detrimenti connessi ai mali toccano soltanto ai viziosi. E per questo tutti <sup>[III,154,10]</sup> i virtuosi sono indenni in ambo i sensi, cioè tali da non arrecare né subire alcun danno; mentre per gli insipienti vale il contrario.

SVF III, 588

Diogene Laerzio VII, 123. Essi sono indenni, giacché non danneggiano altri né se stessi.

§ 5. Il sapiente è ricco, bello, libero  
*Frammenti n. 589-603*

SVF III, 589

Stobeo 'Eclogae' II, p. 100, 7 W. <sup>[III,154,15]</sup> In generale, ai virtuosi appartengono tutti i beni e agli insipienti tutti i mali. Ma non si deve legittimare l'idea che gli Stoici affermino che se esistono dei beni, quei beni appartengono ai virtuosi; e similmente riguardo ai mali. Piuttosto, che i primi hanno tanti beni da non scarseggiare affatto di essi per una vita perfettamente <sup>[III,154,20]</sup> felice; mentre i secondi hanno tanti mali da far sì che la loro sia una vita imperfetta e infelice.

## SVF III, 590

Diogene Laerzio VII, 125. Tutto è dei sapienti, giacché la legge ha dato loro una potestà definitiva al riguardo. Si afferma anche che alcune cose sono degli insipienti, ma al modo in cui noi diciamo delle cose frutto di ingiustizia che esse sono, in un certo senso, di proprietà dello Stato e, in un altro, di <sup>[III,154,25]</sup> coloro che le stanno utilizzando.

## SVF III, 591

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,154,30]</sup>

## SVF III, 592

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,154,35] [III,155,1] [III,155,5] [III,155,10]</sup>

## SVF III, 593

Stobeo 'Eclogae' II, 101, 14 W. Essi affermano che la vera ricchezza è il bene e la vera povertà il male; che bene è, <sup>[III,155,15]</sup> in verità, la libertà e male, in verità, la servitù; e che perciò soltanto il virtuoso è ricco e libero mentre, al contrario, l'insipiente è povero, poiché si è defraudato delle risorse per arricchirsi ed è servo per la sua disposizione d'animo a prostrarsi.

## SVF III, 594

Alessandro d'Afrodizia 'Comm. in Aristot. Topica' II, p. 72 Ald. <sup>[III,155,20]</sup> Coloro i quali affermano che soltanto il sapiente è ricco o che soltanto lui è bello o d'indole nobile o maestro d'eloquenza, non ignorano le caratteristiche del sapiente ma le chiamano ricchezza o bellezza o indole nobile violando il modo di parlare vigente.

## SVF III, 595

[1] Alessandro d'Afrodizia 'Comm. in Aristot. Topica' II, p. 79 Ald. <sup>[III,155,25]</sup> Da questo punto di vista si potrebbe mettere mano anche a quelli che si chiamano 'paradossi' stoici. Se, infatti, i più chiamo 'ricco' soltanto il grande proprietario ed uno non usasse questo termine in questo senso ma per indicare il sapiente e chi possiede le virtù, ebbene costui violerebbe <sup>[III,155,30]</sup> la vigente definizione nell'uso dei nomi.  
[2] II, 22 Ald. Di nuovo, i più chiamano 'fortunato' chi ha dovizia di beni di fortuna, mentre <gli Stoici> chiamano fortunato chi possiede la virtù, il che non è un bene di fortuna. Dunque anche costoro violano il conveniente uso dei nomi.

## SVF III, 596

Filone Alessandrino 'De plantat. Noe' 69, II, p. 147, 15 Wendl. <sup>[III,155,35]</sup> Alcuni, tenendo gli occhi sulla carenza e sul soprappiù di oggetti esterni e legittimando l'idea che nessuno di coloro che sono senza mezzi e degli squattrinati sia ricco, credettero che quanti sono dell'avviso che tutto è del virtuoso dicano paradossi.

## SVF III, 597

\*Frammento di Acrone in latino <sup>[III,155,40] [III,155,45]</sup>

## SVF III, 598

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 170. <sup>[III,156,1]</sup> Di rimando gli Stoici affermano che la saggezza, essendo scienza dei beni, dei mali e di ciò ch'è né bene né male, esiste in quanto arte di vita; e che soltanto quanti hanno in più la saggezza diventano belli, ricchi, sapienti. Infatti, ricco è chi possiede cose di gran valore <sup>[III,156,5]</sup> e la virtù è una cosa di gran valore: dunque, soltanto il sapiente è ricco. Inoltre, bello è chi è degno di trasporto amoroso e solo il sapiente è degno di trasporto amoroso: dunque soltanto il sapiente è bello.

## SVF III, 599

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,156,10] [III,156,15]</sup>

SVF III, 600

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,156,20]</sup> [III,156,25]

SVF III, 601

Stobeo 'Eclogae' II, p. 114, 4 W. Soltanto l'uomo virtuoso ha buona figliolanza, non in qualcuno ma in tutti i figlioli; e infatti bisogna che chi ha buona figliolanza, avendo figlioli virtuosi, li utilizzi in quanto tali. Inoltre, soltanto il virtuoso invecchia bene e muore bene. Invecchiare bene significa tragittarsi la vecchiaia secondo virtù, e morire bene significa finire la vita <sup>[III,156,30]</sup> con una morte in armonia con la virtù.

SVF III, 602

Stobeo 'Eclogae' II, 114, 10 W. In rapporto all'uomo le sostanze si chiamano, in quanto cibarie, salutari o malsane, lassative o astringenti, e in modi simili. Salutari sono quelle per loro natura adatte a procacciare o a conservare la salute. Malsane quelle con proprietà opposte a queste. <sup>[III,156,35]</sup> Un discorso simile vale anche per le altre sostanze.

SVF III, 603

Filone Alessandrino 'De sobrietate' 56, II, p. 226, 16 Wendl. Chi ha avuto questa sorte è avanzato oltre i limiti dell'umana felicità. Lui soltanto, infatti, è di nobile stirpe in quanto ha registrato Dio come padre e, adottato da lui, è diventato suo unico figlio. Non ricco ma straricco, in quanto vive sempre nello sfarzo di quelli che sono soltanto beni, abbondanti e genuini, <sup>[III,156,40]</sup> immuni al logorio del tempo, sempre nuovi e in fiore. Non soltanto celebre ma glorioso, in quanto fruisce di una lode non imbastardita dall'adulazione ma resa salda dalla verità. Lui soltanto re, in quanto ha preso dal supremo imperatore il potere incontrastato di comando su tutto e su tutti. Lui soltanto libero, in quanto congedatosi dalla padrona più molesta, la vuota opinione.

<sup>[III,157,1]</sup> § 6. Il sapiente ha perizia delle cose divine  
*Frammenti n. 604-610*

SVF III, 604

Stobeo 'Eclogae' II, 67, 20 W. <Gli Stoici> affermano anche che <sup>[III,157,5]</sup> soltanto il sapiente, e nessun insipiente, è sacerdote. Il sacerdote, infatti, deve essere esperto di leggi riguardanti i sacrifici, gli auspici, le purificazioni, l'erezione dei templi e tutte le cose siffatte. Oltre a ciò, egli abbisogna di santità, di pietà, di perizia nel culto degli dei e deve essere addentro alla natura del divino. Nulla di ciò esiste nell'insipiente, e perciò tutti <sup>[III,157,10]</sup> gli stolti sono persone empie. L'empietà, infatti, è un vizio, giacché è ignoranza del culto degli dei; mentre la pietà, come dicemmo, è scienza del culto degli dei.

SVF III, 605

Stobeo 'Eclogae' II, 114, 16 W. Inoltre, soltanto il virtuoso è divinatore, poiché possiede la scienza atta a diagnosticare i segni che dagli <sup>[III,157,15]</sup> dei o dai démoni sono diretti alla vita umana. Perciò anche le varie specie della mantica gli sono familiari: l'interpretazione dei sogni, l'interpretazione del volo degli uccelli, i responsi che si traggono dalle vittime sacrificali e quant'altre forme di divinazione sono a queste simili.

SVF III, 606

Diogene Laerzio VII, 119. I virtuosi sono anche uomini divini, giacché è come se avessero un dio in loro stessi. Invece l'insipiente è <sup>[III,157,20]</sup> ateo, e la parola 'ateo' ha due significati: il primo è quello che si dice di 'contrarietà' al divino; il secondo è quello di 'sprezzatura' del divino. Ma questo non sempre vale per l'insipiente.

SVF III, 607

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 608

Diogene Laerzio VII, 119. I virtuosi sono devoti al divino, poiché sono esperti <sup>[III,157,25]</sup> dei rituali riguardanti gli dei, e la pietà è appunto scienza del culto degli dei. Essi sacrificano davvero agli dei in stato di continenza rituale, giacché scrollano il capo dinanzi alle aberrazioni che abbiano a che fare con gli dei. Così gli dei hanno ammirazione per loro, visto che sono santi e giusti nei confronti del divino. Soltanto i saggi, poi, sono sacerdoti, giacché hanno bene esaminato quanto riguarda sacrifici, erezione dei templi, purificazioni e <sup>[III,157,30]</sup> gli altri riti attinenti agli dei.

SVF III, 609

Filone Alessandrino 'De sacrif. Abel. et Cain.' 111, I, p. 247, 9 Wendl. È una festa dell'animo la letizia nelle perfette virtù [...] e soltanto il sapiente, e nessun altro, festeggia una festa del genere. È infatti rarissimo trovare un animo che non abbia provato il gusto delle passioni o dei vizi.

SVF III, 610

[1] Filone Alessandrino 'De spec. legibus' II, 46, V, p. 98, 3 Cohn. <sup>[III,157,35]</sup> <I sapienti> fanno festa tutta la vita.

[2] II, 49, V, Cohn. Nessuno degli insipienti festeggia, neppure per brevissimo tempo.

§ 7. Il sapiente ha perizia di politica e di economia  
*Frammenti n. 611-624*

SVF III, 611

Stobeo 'Eclogae' II, 94, 7 W. <Gli Stoici> affermano che il giusto è tale per natura e <sup>[III,157,40]</sup> non per convenzione. A seguito di ciò si dà che il sapiente <sup>[III,158,1]</sup> partecipi alla vita politica soprattutto in quegli Stati nei quali traspare qualche progresso verso le forme di governo perfette; che egli sia legislatore ed educatore di uomini; e che inoltre attenga ai virtuosi compilare per iscritto quelle cose che possono essere di giovamento ai lettori; come pure condiscendere al <sup>[III,158,5]</sup> matrimonio e alla generazione di figli per rispetto di sé e della patria; e anche, riguardo a quest'ultima, se sarà uno Stato moderato, reggere fatiche e morte. Accanto a questi ci sono comportamenti insipienti come l'andare a caccia del favore popolare, il sofisteggiare, il compilare scritti nocivi ai lettori: tutte cose che non potrebbero capitare ai virtuosi.

SVF III, 612

Diogene Laerzio VII, 122. Similmente, soltanto i sapienti sono veri comandanti, uomini capaci di equità giudiziaria e <sup>[III,158,10]</sup> maestri di eloquenza. Nessuno degli insipienti, invece, lo è.

SVF III, 613

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 96 W. Essi affermano che la legge è qualcosa di virtuoso in quanto è retta ragione imperativa delle cose da fare e proibitiva di quelle da non fare. Se dunque la legge è cosa virtuosa, anche chi si conforma alla legge sarebbe tale, giacché a conformarsi alla legge è l'uomo ossequente ad essa e <sup>[III,158,15]</sup> praticante le sue ingiunzioni; mentre giurista, invece, è colui che spiega la legge. E nessuno degli insipienti si conforma alla legge né è giurista.

SVF III, 614

Stobeo 'Eclogae' II, 104, 4 W. Se la legge, come dicemmo, è qualcosa di virtuoso, dacché è retta ragione imperativa delle cose da fare e <sup>[III,158,20]</sup> proibitiva di quelle da non fare, essi affermano che soltanto il sa-

piante si conforma alla legge poiché pratica le sue ingiunzioni, ed è anche il solo in grado di spiegarla e perciò anche giurista. Per gli sciocchi, invece, vale l'opposto.

SVF III, 615

Stobeo 'Eclogae' II, 102, 11 W. <Gli Stoici> ripartiscono a favore dei virtuosi la soprintendenza del comando e le sue forme: la carica di re, di capo dell'esercito, <sup>[III,158,25]</sup> di capo della flotta, e le altre a queste similari. Proprio per ciò soltanto il virtuoso detiene il comando; e se egli non lo esercita per intero attivamente, lo detiene però interamente per disposizione d'animo. Soltanto il virtuoso, inoltre, è capace di obbedienza, in quanto è ossequente al comandante. Nessuno degli stolti è un uomo del genere, giacché lo stolto è incapace di comandare e di ubbidire al comando, vantone e incompetente com'è.

SVF III, 616

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,158,30]</sup>

SVF III, 617

[1] Diogene Laerzio VII, 122. I sapienti sono non soltanto uomini liberi <sup>[III,158,35]</sup> ma anche re, essendo la regalità un comando esente da responsabilità; comando che sussisterebbe soltanto nei sapienti, secondo quanto afferma Crisippo nel libro 'Sull'uso magistrale dei nomi da parte di Zenone'. Egli afferma infatti che il comandante deve avere conoscenza dei beni e dei mali mentre nessuno degli insipienti, invece, ha scienza di ciò.

[2] Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 108, 26 W. <sup>[III,158,40]</sup> Soltanto il sapiente, e nessuno degli insipienti, è <sup>[III,159,1]</sup> re e uomo regale. La carica di re è un comando esente da responsabilità, il comando superiore e al di sopra di tutti.

SVF III, 618

[1] Olimpiodoro 'In Platon. Alcibiad.' I, 55, p. 37 West. In terzo luogo, secondo i paroloni degli Stoici, il comandante, cioè chi sa <sup>[III,159,5]</sup> comandare, è l'unico comandante anche se non avesse gli strumenti della scienza del comando. E soltanto il sapiente è ricco, cioè colui che saprebbe utilizzare la ricchezza presente, anche se essa è al momento non presente.

[2] Proclo 'In Platonis Alcibiad.' I, 164, 165, p. 75 West. In ciò Socrate ha superato queste dottrine e la magniloquenza degli Stoici. Cos'altro è dato infatti riassumere dalle cose dette se non che soltanto il virtuoso è comandante, che è lui l'unico <sup>[III,159,10]</sup> dinasta, l'unico re, l'unico duce di tutti, che soltanto lui è libero e che tutto è dei virtuosi quanto è anche degli dei? I beni degli amici sono infatti comuni e se appunto tutti i beni sono degli dei, tutto è anche dei virtuosi. [...] Infatti, come noi chiamiamo falegname non chi possiede gli strumenti del falegname <sup>[III,159,15]</sup> ma chi ne possiede l'arte; così chiamiamo comandante e re chi possiede scienza della regalità e non chi padroneggia molta gente. Strumento della regalità è il potere che appare esternamente, ma la postura dell'animo è quella che lo utilizza, e senza di essa uno non potrebbe mai essere comandante o re.

SVF III, 619

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, p. 438 Pott. Nel primo libro <sup>[III,159,20]</sup> 'Contro Cleofonte', Speusippo sembra con ciò scrivere cose simili a quelle di Platone. Infatti, se la regalità è cosa virtuosa, allora soltanto il sapiente è re e comandante; e poiché la legge è retta ragione, essa è cosa virtuosa, il che pure è. I filosofi Stoici, pertanto, nutrono giudizi conseguenti a queste dottrine quando appiccicano soltanto <sup>[III,159,25]</sup> al sapiente la facoltà di legistare, la ricchezza, la vera bellezza, l'indole nobile e la libertà; anche se pure loro ammettono che un tale sapiente sia difficilissimo da trovare.

SVF III, 620

Filone Alessandrino 'De mutat. nominum' 152, III, p. 182, 23 Wendl. Soltanto il sapiente è re. Ed effettivamente il saggio è guida degli stolti, poiché sa ciò ch'è d'uopo fare e non fare. Il temperante è guida degli impudenti, <sup>[III,159,30]</sup> poiché ha precisato a se stesso senza trascuratezza ciò che va scelto e ciò che va fuggito. L'uomo virile è guida dei vili, poiché ha imparato a fondo e chiaramente ciò che bisogna regge-

re e non reggere. Il giusto è guida degli ingiusti, poiché ha di mira una ben bilanciata parità nelle spartizioni.

SVF III, 621

Filone Alessandrino 'De migrat. Abrah.' 197, II, p. 307, 8 Wendl. Noi diciamo che la regalità è saggezza, dacché il sapiente è anche re.

SVF III, 622

Luciano 'Vitarum auctio' 20. <sup>[III,159,35]</sup> [...] Che soltanto costui è sapiente, soltanto costui è bello, soltanto costui è giusto, virile, re, maestro d'eloquenza, ricco, legislatore.

SVF III, 623

Stobeeo 'Eclogae' II, 95, 9 W. <Gli Stoici> affermano che soltanto il virtuoso è amministratore e buon economo, e inoltre che è capace di fare denari. La <sup>[III,159,40]</sup> capacità economica è una certa postura dell'animo teorica e pratica circa ciò ch'è utile alla casa; e l'economia è l'organizzazione delle spese e degli affari, la sollecitudine per il patrimonio e per i lavori nei campi. La capacità di fare denari è la perizia nel procacciarsi da chi bisogna e la postura dell'animo che ci fa condurre in modo ammissibile con la ragione nella loro raccolta, conservazione e spesa in vista <sup>[III,159,45]</sup> della prosperità. Alcuni hanno sostenuto che il fare denari sia un'azione intermedia; altri che essa è un'azione virtuosa. <sup>[III,160,1]</sup> Nessun insipiente, comunque, diventa un buon patrocinatore della casa, né può procurare che la casa sia ben amministrata. Soltanto l'uomo virtuoso è capace di fare denari, poiché conosce da chi, quando, come e fino a quando si devono fare denari.

SVF III, 624

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,160,5]</sup> <sup>[III,160,10]</sup>

§ 8. Il sapiente giova a sé e agli altri  
*Frammenti n. 625-636*

SVF III, 625

Stobeeo 'Eclogae' II, 93, 19 W. Essi affermano che tutti i beni dei virtuosi sono comuni, in quanto chi giova a qualcuno che ha <sup>[III,160,15]</sup> dintorno giova anche a se stesso. La concordia è scienza dei beni comuni, e perciò tutti i virtuosi sono tra di loro concordi poiché vanno d'accordo nei modi di vivere. Invece gli insipienti, poiché sono in disaccordo tra di loro, sono nemici, si maltrattano l'un l'altro e sono polemici.

SVF III, 626

Stobeeo 'Eclogae' II, 7, p. 101, 21 W. Tutti i beni <sup>[III,160,20]</sup> sono comuni ai virtuosi, mentre comuni agli insipienti sono i mali. Perciò chi giova a qualcuno giova anche a se stesso; e chi danneggia, danneggia anche se stesso. Tutti i virtuosi si giovano l'un l'altro anche se non sono affatto amici, o benevoli, o di buona reputazione, o accolti in casa, per il fatto che non si capiscono nel parlare o non dimorano nello stesso luogo. Eppure essi <sup>[III,160,25]</sup> sono disposti con benevolenza, amichevolmente, con valutazione positiva e con approvazione reciproca. Invece gli insipienti si trovano in atteggiamenti opposti a questi.

SVF III, 627

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1068f. Se mai un solo sapiente, dove che sia, porgerà un dito a motivo della sua saggezza, tutti i sapienti in giro per il mondo ne traggono giovamento.

[2] p. 1069a. Vaneggiava Aristotele, vaneggiava <sup>[III,160,30]</sup> Senocrate [...] poiché ignoravano lo stupefacente giovamento col quale i sapienti si giovano l'un l'altro muovendosi secondo virtù, anche nel caso non siano insieme e capiti che non si conoscano.

SVF III, 628

Diogene Laerzio VII, 123. Ma invero essi affermano che il virtuoso non vivrà in isolamento, giacché egli è un uomo per natura socievole ed operoso.

SVF III, 629

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,160,35]</sup>

SVF III, 630

Stobeo 'Eclogae' II, 108, 5 W. <sup>[III,160,40]</sup> Poiché il virtuoso è conversevole, garbato, atto ad esortare, cacciatore di <sup>[III,161,1]</sup> benevolenza e di amicizia attraverso la conversazione e ben adattabile, per quanto possibile, alla moltitudine degli uomini; per questo egli è anche beneamato, aggraziato, persuasivo e inoltre avvertito, sagace, tempestivo, perspicace, semplice, discreto, schietto e non artefatto. Invece l'insipiente è impigliato in tutte le qualità opposte. Essi affermano che <sup>[III,161,5]</sup> l'ironizzare è proprio degli insipienti, giacché nessun uomo libero e virtuoso fa dell'ironia. In modo simile si può parlare del fare del sarcasmo, che è ironia con irrisione di qualcuno. Essi riservano l'amicizia soltanto ai sapienti, giacché soltanto tra di questi c'è concordia sui modi di vivere; e la concordia è scienza dei beni comuni. Infatti, la vera amicizia e non il suo pseudonimo è impossibile <sup>[III,161,10]</sup> senza che esistano lealtà e saldezza d'animo. Invece tra gli insipienti, poiché essi sono sleali, d'animo non ben saldo ed hanno giudizi polemici, non esiste amicizia, ma nascono certi altri intrecci e legami tenuti insieme estrinsecamente da necessità e da opinioni. <Gli Stoici> affermano anche che l'amare caritatevolmente, l'ossequiare e l'essere amico sono propri soltanto dei virtuosi.

SVF III, 631

Diogene Laerzio VII, 124. <sup>[III,161,15]</sup> Essi dicono anche che l'amicizia esiste soltanto tra i virtuosi, a causa della loro somiglianza. Affermano poi che l'amicizia è comunanza di modi di vita, quando noi usiamo degli amici come di noi stessi; e perciò dichiarano che l'amico è il risultato di una scelta e che è un bene avere molte amicizie. Tra gli insipienti non esiste invece amicizia e nessuno degli insipienti ha un amico.

SVF III, 632

Stobeo 'Eclogae' II, 115, 10 W. <sup>[III,161,20]</sup> <Il virtuoso> è anche mite, essendo la mitezza quella postura abituale dell'animo per cui i virtuosi si dispongono con mitezza a fare quanto loro spetta in ogni circostanza, e sono non portati all'ira in nessuna di esse. Il virtuoso è un uomo tranquillo e composto: la compostezza essendo scienza dei movimenti confacenti, ed essendo la tranquillità disciplina dei movimenti naturali e delle movenze di animo e di corpo. <sup>[III,161,25]</sup> Gli insipienti si trovano invece, in tutte le circostanze, in condizioni opposte a queste.

SVF III, 633

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,161,30]</sup> <sup>[III,161,35]</sup>

SVF III, 634

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,161,40]</sup>

SVF III, 635

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,162,1]</sup>

SVF III, 636

[1] Filone Alessandrino 'De sacrif. Abel. et Cain.' 121, I, p. 251, 3 Wendl. Forse <il profeta> intende così presentarci un giudizio estremamente necessario, cioè che ogni sapiente è il prezzo del riscatto <sup>[III,162,5]</sup> dell'insipiente, il quale non avrebbe risorse bastanti neppure per poco tempo se il sapiente, usando misericordia e preveggenza, non si desse pensiero della di lui sopravvivenza. Proprio come il medi-

co, quando osteggia le infermità del malato sia col mitigarle che col levarle totalmente di mezzo; a meno che la loro violenza, con decorso irrefrenabile, non superi anche l'efficacia della terapia.

[2] 123, p. 251, 15. <sup>[III,162,10]</sup> Bisogna tuttavia provare a preservare in vita, per quanto possibile, anche coloro che saranno affatto rovinati dalla malvagità che è in loro; imitando in ciò i medici valenti i quali, quand'anche vedano impossibile salvaguardare la salute dei pazienti, tuttavia somministrano egualmente di buon grado la terapia, perché non sembri che a causa della loro negligenza avvenga qualcosa di contrario ai loro pareri. E se invece si palesasse un sia pur piccolo <sup>[III,162,15]</sup> seme di salute, bisogna ravvivarlo con ogni sollecitudine come un tizzone, giacché è speranza di un dilungamento e di un accrescimento di salute e di usufruire di una vita migliore e con meno passi falsi.

§ 9. L'austerità del sapiente ed altre sue doti  
*Frammenti n. 637-649*

SVF III, 637

Diogene Laerzio VII, 117. <sup>[III,162,20]</sup> <Gli Stoici> affermano anche che tutti i virtuosi sono uomini austeri, poiché non hanno contatti in vista di qualche ebbrezza né accettano da altri inviti in tal senso. Vi è anche un altro tipo di persone chiamato 'austero'. Le si indica così per la loro similarità al 'vino austero', quello che si utilizza per la produzione di farmaci ma assolutamente non per un brindisi.

SVF III, 638

Stobeo 'Eclogae' II, 114, 22 W. <sup>[III,162,25]</sup> Il virtuoso è detto austero in quanto non proferisce con alcuno né ammette per sé un discorso tanto per far piacere. Dicono anche che il sapiente 'cinizzerà', nel senso di persistere nel cinismo se è tale; non nel senso che per essere sapiente uno debba essere iniziato al cinismo.

SVF III, 639

[1] Clemente d'Alessandria 'Stromata' VII, 7, p. 858 Pott. Costui per noi è austero: <sup>[III,162,30]</sup> l'uomo in cammino non soltanto verso l'incorruttibilità ma anche verso l'essere intettabile, nel quale in nessun modo si riscontra un animo cedevole al piacere o catturabile dall'afflizione; e se la ragione lo chiamerà, un giudice ormai inflessibile, che non gratifica le passioni e incede con stabile piede sulla via che è nato per camminare.

[2] p. 859 Pott. L'imperdibilità della virtù.

SVF III, 640

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 95, 24 W. <sup>[III,162,35]</sup> Essi affermano che l'uomo assennato non perdona nessuno, giacché perdonare qualcuno equivale anche a legittimare l'idea che chi ha aberrato non abbia aberrato per sua responsabilità, mentre invece tutti aberrano per la propria malvagità. Debitamente si dice, perciò, di non perdonare chi aberra. Essi affermano pure che l'uomo buono è non clemente con se stesso, <sup>[III,162,40]</sup> giacché il clemente cerca di schivare il meritato castigo ed è la stessa cosa l'essere clementi con se stessi, il concepire che le pene fissate dalla legge <sup>[III,163,1]</sup> per gli ingiusti sono troppo dure ed il ritenere che il legislatore assegni le pene non secondo il merito.

SVF III, 641

Diogene Laerzio VII, 123. <I sapienti> non sono proclivi alla commiserazione e non perdonano nessuno. Infatti non lasciano cadere le pene comminate dalla legge (dacché <sup>[III,163,5]</sup> il cedere il passo, la pietà e la stessa clemenza sono debolezze di un animo che simula bontà dinanzi ai castighi), né credono che esse siano troppo dure.

SVF III, 642

Diogene Laerzio VII, 123. Inoltre il sapiente non si stupisce di quelle che sembrano bizzarrie straordinarie: per esempio, gli antri di Caronte, le basse maree, le fonti d'acque calde, le eruzioni di fuoco.

SVF III, 643

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 109, 5 W. <sup>[III,163,10]</sup> L'uomo assennato non è un tale che si ubriachi, giacché nell'ubriachezza è insita un'aberrazione. Infatti dal vino vengono dei vaneggiamenti e invece il virtuoso non aberra in nulla, e fa perciò ogni cosa secondo virtù e la retta ragione che ne discende.

SVF III, 644

Diogene Laerzio VII, 118. <Il virtuoso> berrà del vino ma non si ubriacherà, <sup>[III,163,15]</sup> e inoltre non uscirà di testa. Delle rappresentazioni disusate potranno incoglierlo a causa di malinconia o di vaneggiamento, non in ragione delle sue scelte ma contro la sua natura.

SVF III, 645

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,163,20]</sup>

SVF III, 646

Diogene Laerzio VII, 117. Il sapiente è non vanitoso, giacché è parimenti indifferente a ciò che porta credito ed a ciò che porta discredito. Vi è anche un altro individuo non vanitoso ed è quello posizionato da avventato, cioè l'insipiente.

SVF III, 647

Diogene Laerzio VII, 118. I virtuosi sono uomini autentici e si guardano bene <sup>[III,163,25]</sup> dal farsi riscontrare migliori di quel che sono attraverso quella preparazione che cela i nostri lati umili e ordinari e fa apparire quelli nobili e buoni. Essi sono anche persone non artefatte, giacché hanno tolto di torno ogni finzione nella voce e nell'aspetto.

SVF III, 648

Stobeo 'Eclogae' II, 116, 1 W. L'uomo virtuoso non rimanda mai nulla, <sup>[III,163,30]</sup> giacché la dilazione è la posposizione di un'attività per titubanza; e il posporre qualcosa è possibile soltanto quando la posposizione sia incensurabile. Circa il 'rimandare' Esiodo ha detto questo:

'Non rimandare a domani né a dopodomani'

e

<sup>[III,163,35]</sup> 'La persona che indugia lotta sempre con le sciagure'

poiché la dilazione ingenera l'abbandono di opere convenienti.

SVF III, 649

Diogene Laerzio VII, 118. <Essi affermano> che i virtuosi si tengono lontani dagli affari pubblici, giacché avversano effettuare qualcosa che sia contrario a ciò ch'è doveroso.

<sup>[III,164,1]</sup> § 10. Il sapiente ama  
*Frammenti n. 650-653*

SVF III, 650

Stobeo 'Eclogae' II, 115, 1 W. Essi affermano che il trasporto amoroso è il progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza di giovani in fiore. Perciò il sapiente è capace <sup>[III,164,5]</sup> di trasporto amoroso e lo proverà nei confronti di chi ne è degno per nobiltà d'indole e natura di purosangue.

SVF III, 651

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III, 652

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,164,10]</sup>

SVF III, 653

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,164,15]</sup>

## § 11. Il sapiente coltiva le arti

*Frammenti n. 654-656*

SVF III, 654

Stobeo 'Eclogae' II, 67, 13 W. Essi affermano che soltanto il sapiente è anche buon divinatore, poeta, maestro d'eloquenza, dialettico e critico. Non però tutte queste cose insieme, giacché alcune di esse abbisognano anche dell'assunzione <sup>[III,164,20]</sup> di certi principi teorici generali. E affermano che la mantica è la scienza teorica dei segni che dagli dei o dai démoni hanno per scopo la vita umana. Similmente si può dire per le varie specie della mantica.

SVF III, 655

Plutarco 'De tranquillitate animi' p. 472a. Eppure alcuni credono che gli Stoici stiano giocando, qualora li ascoltino designare il sapiente non soltanto come <sup>[III,164,25]</sup> saggio, giusto e virile ma anche maestro d'eloquenza, poeta, stratega, ricco e re.

SVF III, 656

Stobeo 'Eclogae' II, 109, 1 W. Essi dicono che il virtuoso è il miglior medico di se stesso; giacché, essendo solerte della propria natura, egli si fa osservatore e scienziato di ciò ch'è utile per la salute.

<sup>[III,164,30]</sup> § 12. Gli insipienti sono folli ed empì*Frammenti n. 657-670*

SVF III, 657

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VII, 432. D'altra parte, se secondo loro ogni concezione dell'insipiente è ignoranza, se soltanto il sapiente dice la verità ed ha salda scienza del vero e se il sapiente è stato finora introvabile, allora consegue di necessità che anche la verità sia introvabile, poiché capita che tanto essa <sup>[III,164,35]</sup> quanto tutto il resto siano incomprensibili e poiché noi, essendo tutti insipienti, non abbiamo un'apprensione salda e certa dell'esistente. Stando così le cose, resta il fatto che quanto gli Stoici affermano contro gli Scettici può, in contropartita, <sup>[III,165,1]</sup> essere affermato dagli Scettici contro gli Stoici. Dacché, infatti, secondo loro sia Zenone che Cleante che Crisippo e tutti gli altri di scuola Stoica sono inclusi nel numero degli insipienti, ed ogni insipiente ha per padrone l'ignoranza, consegue che Zenone ignorava del tutto se fosse lui ad essere incluso nel cosmo oppure se lui stesso avesse il cosmo incluso in sé, e se fosse <sup>[III,165,5]</sup> uomo o fosse donna; mentre Cleante non aveva conoscenza certa di essere un uomo oppure una qualche belva più complicata di Tifone. Invero, o Crisippo riconosceva come stoico questo giudizio, intendo il giudizio che 'l'insipiente è ignorante di tutto', oppure non aveva conoscenza certa neppure di questo. Ora, se egli ne aveva conoscenza certa, allora è falso che l'insipiente sia ignorante di tutto; giacché Crisippo, pur essendo insipiente, sapeva proprio questo, ossia <sup>[III,165,10]</sup> che l'insipiente è ignorante di tutto. E se egli non sapeva neppure di essere ignorante di tutto, come mai nutre giudizi su molte cose, disponendo l'unicità del cosmo, che esso sia governato dalla Prònoia, che la

sua sostanza sia interamente commutabile e numerosissime altre? E se a qualcuno ciò è caro, sarebbe ben possibile per chi controinterroga far loro presenti le altre aporie, come essi hanno l'abitudine di fare con gli Scettici.

SVF III, 658

Alessandro d'Afrodisia 'De fato' cp. 28, p. 199, 7 Bruns. <sup>[III,165,15]</sup> Quanti sono dell'avviso che noi siamo e diventiamo tali, cioè virtuosi o viziosi, per causa della 'Necessità', e non lasciano a noi la potestà di fare e di non fare le azioni grazie alle quali diventeremmo tali [...] come non ammetteranno che l'uomo è stato generato dalla natura come il peggiore di tutti gli animali: proprio quell'uomo per il quale essi affermano <sup>[III,165,20]</sup> che tutte le altre cose sono state generate affinché portassero a compimento la sua salvezza? Se, infatti, secondo loro soltanto la virtù e il vizio sono l'una il bene e l'altro il male e nessuno degli altri animali è compatibile con nessuno dei due; se la maggior parte degli uomini sono viziosi e se, per di più, essi raccontano la storia che uno soltanto o due di loro sono diventati virtuosi, come se si trattasse di un animale bizzarro e contro natura più raro <sup>[III,165,25]</sup> della fenice tra gli Etiopi; se tutti sono viziosi e lo sono altrettanto tra di loro, sicché per nulla differiscono l'uno dall'altro; e se quanti non sono sapienti sono tutti ugualmente pazzi: come potrebbe l'uomo non essere l'animale più meschino di tutti, essendo la malvagità e la pazzia congenite in lui e sue consorti?

SVF III, 659

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,165,30]</sup> <sup>[III,165,35]</sup>

SVF III, 660

Stobeo 'Eclogae' II, 68, 8 W. <sup>[III,165,40]</sup> <Gli Stoici> similmente affermano che gli insipienti sono non santi, giacché la santità si delinea come giustizia verso gli dei. Invece gli insipienti trascendono in molte delle giuste devozioni verso gli dei e perciò sono anche sacrileghi, impuri, non praticano l'astensione rituale dai rapporti sessuali, sono abominevoli ed esclusi dalle feste. Essi affermano infatti che il festeggiare è proprio del virtuoso, dal momento che la festa è un tempo <sup>[III,165,45]</sup> nel quale è d'uopo venire a contatto col divino per onorarlo e farne doverosa segnalazione. <sup>[III,166,1]</sup> Onde, anche chi festeggia deve avere accondisceso con santità ad un simile ruolo.

SVF III, 661

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 105 W. Ha il beneplacito <degli Stoici> l'affermazione che ogni aberrazione è un atto empio, giacché l'effettuare qualcosa contro il piano <sup>[III,166,5]</sup> della divinità è prova di empietà. Essendo gli dei imparentati alla virtù ed alle opere della virtù ed estranei al vizio ed alle opere che il vizio porta a compimento, ed essendo l'aberrazione un'operazione viziosa; si appalesa che ogni aberrazione è come tale sgradita agli dei (cioè è un atto empio) e che con ciascuna sua aberrazione l'insipiente fa qualcosa di sgradito agli dei [...] <sup>[III,166,10]</sup> Inoltre, dacché tutto ciò che ogni insipiente fa lo fa viziosamente, proprio come il virtuoso lo fa invece virtuosamente; dacché chi ha un solo vizio li ha tutti e tra i vizi è prevista anche l'empietà, non quella già fissata in un'attività ma quella che è postura dell'animo opposta alla pietà, cioè ch'è effettuato secondo empietà è un atto empio e perciò ogni aberrazione è un atto empio. <sup>[III,166,15]</sup> Ha inoltre il loro beneplacito l'affermazione che ogni stolto è nemico personale degli dei. L'inimicizia personale è infatti assenza di armonia e discordia nei modi di vita, così come l'amicizia è invece armonia e concordia. Ma gli insipienti sono in disaccordo con gli dei circa i modi di vita e perciò ogni stolto è nemico personale degli dei. Inoltre, se tutti legittimano l'idea che i loro opposti siano nemici personali e <sup>[III,166,20]</sup> l'insipiente è l'opposto del virtuoso e la divinità è virtuosa, l'insipiente è nemico personale degli dei.

SVF III, 662

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1048e. E se invero Crisippo non dichiara virtuoso se stesso né alcuno dei suoi conoscenti o maestri, <gli Stoici> cosa pensano degli altri se non quello che <sup>[III,166,25]</sup> appunto affermano? Ossia che sono tutti pazzi, fuori di testa, sacrileghi, gente che vive nell'illegalità ed è giunta al culmine della cattiva sorte e d'ogni infelicità.

## SVF III, 663

Stobeo 'Eclogae' II, 68, 18 W. <Gli Stoici> dicono inoltre che ogni insipiente è pazzo, poiché è ignorante di se stesso e delle cose sue: il che è appunto la pazzia. L'ignoranza è il vizio opposto alla saggezza; e quando l'ignoranza, atteggiandosi verso qualcosa in un certo modo, procura impulsi <sup>[III,166,30]</sup> instabili e palpitanti è pazzia. Perciò essi delinearono così la pazzia: un'ignoranza palpitante.

## SVF III, 664

Diogene Laerzio VII, 124. Tutti gli stolti sono pazzi. Infatti sono individui non saggi, ed effettuano tutto secondo una pazzia che è pari alla stoltezza.

## SVF III, 665

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,166,35]</sup> <sup>[III,166,40]</sup>

## SVF III, 666

\*Frammento di Porfirione in latino <sup>[III,167,1]</sup>

## SVF III, 667

Ateneo 'Deipnosoph.' XI, p. 464d. Crisippo, nell'introduzione al trattato 'Sui beni e sui mali' afferma che i più <sup>[III,167,5]</sup> appiccano il termine 'pazzia' alla maggior parte delle cose, e che pertanto si parla di 'pazzia per le donne' e di 'pazzia per le quaglie'. Alcuni chiamano 'pazzi per la fama' gli amanti della fama, come chiamano 'pazzi per le donne' gli amanti delle donne e 'pazzi per gli uccelli' gli amanti dei volatili, e questi nomi significano tutti la stessa cosa. Sicché anche il resto si può chiamare non impropriamente <sup>[III,167,10]</sup> in questo modo. Per esempio, chi ama le ghiottonerie e la buona tavola è 'pazzo per le ghiottonerie', chi ama il vino è 'pazzo per il vino', e allo stesso modo si può dire per i casi simili; ed è non improprio affermare che in essi giaccia la pazzia in quanto aberrano come dei pazzi e, ancor più, sono sconnessi dalla verità.

## SVF III, 668

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1048e. <sup>[III,167,15]</sup> E se invero Crisippo non dichiara virtuoso se stesso né alcuno dei suoi conoscenti o maestri, <gli Stoici> cosa pensano degli altri se non quello che appunto affermano? Ossia che sono tutti pazzi, fuori di testa, sacrileghi, gente che vive nell'illegalità ed è giunta al culmine della cattiva sorte e d'ogni infelicità. [E poi le vicende nostre, di noi che ce la passiamo così meschinamente, <sup>[III,167,20]</sup> sarebbero governate dalla Prònoia degli dei? Se dunque gli dei, mutando avviso, volessero recarci danno, maltrattarci, pervertirci e ulteriormente stritolarci] non potrebbero disporci peggio di come stiamo adesso, come Crisippo dichiara, né la nostra vita mancare del più alto grado di vizio e di infelicità, tanto che se essa avesse la voce direbbe le parole di Eracle:

<sup>[III,167,25]</sup> 'Trabocco di mali e non v'è più dove se ne possano mettere'

Chi potrebbe trovare delle dichiarazioni più contraddittorie circa gli dei e gli uomini di quelle di Crisippo, il quale afferma che gli dei provvedono a noi nel miglior modo possibile e che gli uomini agiscono nel peggior modo possibile?

[2] Plutarco 'De comm. not.' p. 1062f. [...] e inoltre di più <sup>[III,167,30]</sup> nei fatti, quando dichiarano che i non sapienti sono tutti altrettanto viziosi, ingiusti, sleali e stolti...

[3] Diogeniano in Eusebio 'Praep. evang.' VI, p. 264b. Come mai dunque affermi che a te pare non esservi uomo, eccetto il sapiente, il quale non sia pazzo alla pari di Oreste e di Alcmeone? Tu affermi che finora sono esistiti soltanto uno o due sapienti <sup>[III,167,35]</sup> e che gli altri, per la loro stoltezza, sono stati pazzi altrettanto dei predetti? [...] In primo luogo, neppure tu affermi di te stesso di essere sapiente...

## SVF III, 669

\*Frammento di Porfirione in latino <sup>[III,167,40]</sup>

SVF III, 670

Filone Alessandrino 'De poster. Caini.' 75, II, p. 16, 22 Wendl. Tutto <sup>[III,168,1]</sup> ciò che l'insipiente provveda per sé è riprensibile, in quanto contaminato da un'intelligenza difficile da purificare. Al contrario, le azioni deliberate dei virtuosi sono tutte lodevoli.

§ 13. Gli insipienti sono infelicissimi  
*Frammenti n. 671-676*

SVF III, 671

Filone Alessandrino 'Leg. alleg.' III, 247, I, p. 168, 5 Wendl. <sup>[III,168,5]</sup> Per tutta la vita l'insipiente si serve della propria anima con doglianza, senza avere nulla che gli sia causa di gioia; di cui invece sono per natura genitrici la giustizia, la saggezza e le virtù che regnano insieme a questa.

SVF III, 672

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1046b. [Nel primo libro <sup>[III,168,10]</sup> 'Sulle azioni rette'], laddove <Crisippo> afferma che il godimento per i mali altrui è inesistente, giacché nessuno dei virtuosi si rallegra per i mali altrui, mentre nessuno degli insipienti assolutamente si rallegra.

[2] p. 1046c. In altri luoghi <egli> afferma che il godimento per i mali altrui è inesistente, così come sono inesistenti l'odio della malvagità e la vergogna per il guadagno illecito.

[3] Plutarco 'De comm. not.' p. 1068d. <sup>[III,168,15]</sup> "Ma quando capitino loro queste cose gli insipienti non ne traggono giovamento né sperimentano alcunché di positivo e neppure hanno benefattori né li trascurano". Quindi gli insipienti non sono ingrati, e invero neppure gli uomini assennati lo sono. Dunque l'ingratitude è inesistente, giacché questi ultimi non mancano di gratitudine quando <sup>[III,168,20]</sup> ricevano una grazia, mentre i primi non sono nati per ricevere una grazia. Ora, guarda cosa essi dicono al riguardo. <Essi dicono> che "la gratitudine pertiene agli atti intermedi, che il giovare ed il trarre giovamento è proprio dei sapienti, mentre capita anche agli insipienti di essere riconoscenti".

SVF III, 673

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VI, 17, p. 822 Pott. Perciò molti pregi accomunano gli uomini <sup>[III,168,25]</sup> buoni e quelli cattivi, ma essi diventano giovevoli soltanto ai buoni e virtuosi.

SVF III, 674

[1] Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1038a. Crisippo afferma che nulla è proficuo per gli insipienti e che l'insipiente non ha bisogno di nulla e non manca di nulla. Una volta detto questo, nel primo <sup>[III,168,30]</sup> libro 'Sulle azioni rette', dice poi che la proficuità e la gratitudine pertengono agli atti intermedi, nessuno dei quali è, secondo loro, proficuo; ed afferma che davvero nulla è appropriato ed acconcio all'insipiente con queste parole: "Secondo lo stesso criterio, nulla è allotrio al virtuoso e nulla è familiare <sup>[III,168,35]</sup> all'insipiente; dacché il bene appartiene al primo e il male al secondo".

[2] 'De comm. not.' p. 1068a. Nei libri 'Sulle <sup>[III,169,1]</sup> azioni rette' <Crisippo> scrive: "L'insipiente non ha bisogno di nulla e non manca di nulla. Nulla gli è proficuo, nulla gli è appropriato, nulla gli è acconcio". Come potrebbe dunque essere proficuo il vizio, in compagnia del quale neppure la salute è proficua, né la ricchezza di denaro né il progresso?

[3] p. 1068c. <sup>[III,169,5]</sup> Ora, quale vertigine è mai questa, per cui chi di nulla è carente ha però bisogno dei beni che possiede; mentre l'insipiente, che è carente di molte cose, di nulla ha bisogno? Questo infatti dice Crisippo, ossia che: "Gli insipienti non hanno bisogni e però sono carenti di molte cose".

[4] \*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,169,10]</sup>

SVF III, 675

‘Scholia’ in Hom. Iliad. XXIV, v. 536. ‘Per opulenza dei veri beni’: può valere ‘per saggezza’; se, appunto per gli Stoici, chi è non educato [alla diairesi] è anche indigente dei veri beni.

SVF III, 676

Filone Alessandrino ‘Leg. alleg.’ III, 201, I, p. 157, 25 Wendl. <sup>[III,169,15]</sup> Giacché l’atleta e il servo subiscono le percosse in un modo diverso. Il servo s’arrende alle percosse prostrandosi e capitola mentre l’atleta, invece, tiene testa, contrasta attivamente e si scuote di dosso i colpi che gli sono inferti. Tu radi in modo diverso un uomo ed il vello di una pecora. Questa è considerata un soggetto soltanto passivo mentre l’uomo, invece, <sup>[III,169,20]</sup> subisce ed agisce a sua volta, prendendo la posizione più favorevole alla rasatura. Così la persona irragionevole capitola di fronte ad un altro al modo degli schiavi, e si prostra alle sofferenze come a padroni insopportabili poiché è incapace di guardarle in faccia [e non può sguainare contro di esse dei pensieri maschi e liberi]. Perciò uno stuolo infinito di esse gli si riversa addosso attraverso sensazioni dogliose. Chi invece ha scienza del bene e del male, al modo di un atleta che va animosamente contro l’avversario <sup>[III,169,25]</sup> con forza e vigoria, s’avventa contro tutte le cose dolorose per non esserne ferito ed essendo completamente indifferente a ciascuna di esse. A me sembra che egli, con giovanile ardore, potrebbe rivolgersi alla sofferenza con queste parole della tragedia:

‘Brucia, ardi le mie carni  
saziati bevendo il mio nero sangue;  
ma già prima gli astri andranno sottoterra  
<sup>[III,169,30]</sup> e la terra salirà all’etere,  
prima che da me ti corra incontro una parola d’adulazione’.

#### § 14. Gli insipienti sono persone rozze ed esuli

*Frammenti n. 677-681*

SVF III, 677

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 103, 24 W. <Gli Stoici> affermano che ogni insipiente è anche una persona rozza. La rozzezza è infatti inesperienza delle abitudini e delle leggi di una città, <sup>[III,169,35]</sup> ed in essa l’insipiente è del tutto impigliato. L’insipiente è anche un individuo selvatico, contrario a tragittarsela secondo la legge, belluino e che reca danni. Egli è inoltre selvaggio e tirannico, disposto a fare azioni dispotiche e pure, quando ne abbranchi l’occasione, crude, violente, illegali. Egli è anche ingrato, non essendogli familiare il ripagamento di un favore né <sup>[III,170,1]</sup> la generosità, poiché nulla fa con mutualità, amichevolmente o in modo disinteressato.

SVF III, 678

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,170,5]</sup>

SVF III, 679

Filone Alessandrino ‘Leg. alleg.’ III, 1, I, p. 113, 3 Wendl. <Il Genesi> introduce il giudizio che l’insipiente è un esule. Infatti, se la città appropriata ai <sup>[III,170,10]</sup> sapienti è la virtù, chi non può partecipare di questa città è stato bandito da essa. Di essa è impossibile che faccia parte l’insipiente. Pertanto soltanto l’insipiente ne è stato bandito ed esiliato.

SVF III, 680

Filone Alessandrino ‘De gigantibus’ 67, II, p. 55, 5 Wendl. Come l’insipiente è un individuo senza casa, un apolide, uno senza delubri e un esule, così è anche un <sup>[III,170,15]</sup> disertore; mentre il virtuoso è il più saldo degli alleati.

SVF III, 681

\*Frammento di Filone Alessandrino in latino <sup>[III,170,20]</sup> <sup>[III,170,25]</sup>

§ 15. Gli insipienti non si danno pensiero della vera ragione  
*Frammenti n. 682-684*

SVF III, 682

Stobeo 'Eclogae' II, 104, 10 W. L'insipiente è uno che non ama fare <sup>[III,170,30]</sup> né ascoltare ragionamenti, in primo luogo perché è impreparato all'accettazione dei retti discorsi a causa dalla capitolarda stoltezza che gli viene dal suo perversimento, e poi perché nessuno degli insipienti può essere stato spronato né spronare alla virtù. Infatti, chi è stato spronato o sprona altri alla virtù deve essere pronto alla vita filosofica, e chi è pronto a ciò deve vivere in modo non soggetto ad intralci; ma nessuno <sup>[III,170,35]</sup> degli stolti è un individuo del genere. Giacché l'individuo pronto alla filosofia è non quello che ascolta con slancio e memorizza le frasi dei filosofi, ma colui che è pronto a trasporre in opera le prescrizioni della filosofia ed a vivere in armonia con esse. Nessuno degli insipienti è una persona del genere, essendo già stato conquistato in precedenza dai giudizi del vizio. Se, infatti, <sup>[III,170,40]</sup> un insipiente avesse potuto essere spronato, egli si sarebbe volto lontano dal vizio; ma nessuno <sup>[III,171,1]</sup> che sia dedito al vizio si è volto alla virtù, come nessun malato alla salute. Soltanto il sapiente, e nessuno degli stolti, è stato spronato ad essa e può spronarvi altri; e nessuno degli stolti vive in armonia con le prescrizioni della virtù né è amante del ragionamento, ma tutt'al più dei discorsi, fino a <sup>[III,171,5]</sup> spingersi a qualche chiacchiera superficiale e mai per rinsaldare con le opere il discorso della virtù.

SVF III, 683

Stobeo 'Eclogae' II, 105, 7 W. Nessun insipiente è laborioso. La laboriosità è infatti una disposizione d'animo alla elaborazione di quanto ci spetta, senza averne sospetto a causa della fatica. E nessun insipiente s'atteggia invece senza sospetto nei confronti della fatica.

SVF III, 684

Stobeo 'Eclogae' II, 7, p. 105, 11 Wachsm. <sup>[III,171,10]</sup> Nessun insipiente dà alla virtù il rilievo che essa merita, mentre il darle rilievo è virtuoso, essendo conoscenza certa per la quale noi riteniamo di procacciarci qualcosa di rimarchevole. Ma nulla di virtuoso cade in animi insipienti, sicché nessun insipiente dà alla virtù il rilievo che essa merita. Se infatti uno stolto desse alla virtù <sup>[III,171,15]</sup> il rilievo che essa merita, la pregerebbe tanto da disfarsi del vizio. Ma ogni stolto sta in piacevole solidarietà con il proprio vizio, e non bisogna considerare ciò che il suo discorso, che è insipiente, mette in vista, ma quello che viene delle sue azioni. Ed è dalle loro azioni che gli stolti sono refutati, per non essersi spinti con bramosia ad azioni belle e virtuose bensì a godimenti senza misura e da schiavi.

Ethica X.

Precetti sul modo di vivere  
ossia  
Sui singoli doveri intermedi

<sup>[III,172,5]</sup> § 1. Sul guadagno  
*Frammenti n. 685-689*

SVF III, 685

Diogene Laerzio VII, 188. Nel secondo libro ‘Sulle vite’ <Crisippo> ragiona sul procurarsi di che vivere e parla del modo in cui il sapiente debba provvedervi. Eppure perché egli deve provvedervi? Se infatti è per vivere, il vivere è un indifferente. Se è per il piacere che se ne trae, anche il piacere è un indifferente. Se è per la virtù, la virtù è autosufficiente <sup>[III,172,10]</sup> per la felicità. Risibili sono anche i modi per procurarsi di che vivere. Per esempio, grazie ai mezzi che provengono da un re: ma allora egli dovrà cederli il passo. Grazie a quelli che provengono dall’amicizia: ma allora l’amicizia sarà comperabile per lucro. Grazie a quelli che provengono dalla sapienza: ma allora la sapienza è una cosa mercenaria.

SVF III, 686

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 7, p. 109, 10. Tre sono i principali tipi di <sup>[III,172,15]</sup> vita del sapiente: la vita regale, la vita politica e, terzo tipo, la vita scientifica. In modo simile, tre sono anche i principali modi di fare denari: quello che deriva dall’essere re e per il quale o la persona stessa è re oppure prospera grazie ai mezzi provenienti dalla monarchia. Il secondo modo di fare denari è quello legato alla costituzione politica. Infatti egli, in armonia con il discorso precedente, si interesserà di affari cittadini, si sposerà e farà dei bambini, giacché ciò consegue <sup>[III,172,20]</sup> alla sua natura di creatura logica, socievole ed altruista. Egli dunque otterrà denari dall’attività politica e li otterrà anche dagli amici più altolocati. I seguaci dello Stoicismo si differenziarono invece uno dall’altro circa il significato da attribuire al giudizio che egli ‘vivrà la vita del sapiente’ e al giudizio che ‘prospererà grazie ai mezzi provenienti dal fare vita da sapiente’. Furono invece tra di loro d’accordo sul giudizio che il sapiente otterrà denari da coloro che educa, e che a volte prenderà una paga <sup>[III,172,25]</sup> dagli amanti del sapere. Tra di loro sorse però una controversia sul significato dei termini impiegati, in quanto alcuni dicevano che il ‘vivere la vita del sapiente’ era proprio questo, ossia il fare parte ad altre persone, dietro pagamento, dei dogmi della filosofia; mentre altri subodoravano invece in quel modo di ‘vivere la vita del sapiente’ che fosse insito qualcosa di insipiente, come se si trattasse di fare mercimonio dei ragionamenti ed <sup>[III,173,1]</sup> affermavano che non bisogna fare denari con l’educazione di gente qualunque, poiché questo modo di fare denari è troppo al di sotto del buon nome della filosofia.

SVF III, 687

Diogene Laerzio VII, 130. Tre sono i tipi di vita: la vita teoretica, <sup>[III,173,5]</sup> la vita pratica e la vita razionale; ed essi affermano che quella da scegliersi è la terza, poiché la creatura logica è stata generata dalla natura idonea alla teoria e alla prassi.

SVF III, 688

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1047f. Nel settimo libro ‘Sul doveroso’, <Crisippo> afferma che il sapiente farà tre capriole, se per questo ottiene in cambio un talento.

SVF III, 689

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,173,10]</sup> <sup>[III,173,15]</sup>

## § 2. Sulla vita a corte *Frammenti n. 690-693*

SVF III, 690

Stobeeo ‘Eclogae’ II, 111, 3 W. L’uomo assennato sarà a volte re, e convivrà con un re il quale palesi buona natura ed amore per il sapere. Nel precedente discorso noi affermavamo che <sup>[III,173,20]</sup> egli può anche partecipare alla vita politica, ma non nel caso che qualcosa lo impedisca e soprattutto nel caso che ciò non sia di alcun giovamento alla sua patria, e se concepisse che ne conseguono grandi ed aspri pericoli.

SVF III, 691

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1043b-c. Ma proprio Crisippo, nel primo libro ‘Sulle vite’ dice: “Il sapiente si farà <sup>[III,173,25]</sup> deliberatamente carico del potere regale e ricaverà denari da esso. E qualora non possa regnare convivrà con un re e parteciperà alle sue campagne militari, re quali erano Idantirso lo Scita o Leucone il Pontico”. Citerò di lui anche questo passo [...] in cui afferma: “Attenendoci al giudizio <sup>[III,173,30]</sup> che il sapiente parteciperà alle campagne militari e vivrà con i reali, noi esamineremo di nuovo l’argomento, dato che alcuni neppure lo sottintendono possibile quando fanno simili computi e noi lo abbiamo lasciato da parte per ragioni simili”. E poco dopo: “Non soltanto con coloro che hanno fatto progressi <sup>[III,173,35]</sup> di un certo rilievo sia nel loro sistema educativo sia acquisendo certe abitudini, come alla corte di Leucone e di Idantirso”.

[2] p. 1043e. E per fare denari, <sup>[III,174,1]</sup> Crisippo sospinge il sapiente a testa in giù fino a Panticapeo e alla desolata Scizia.

[3] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1061d. E dunque in modo simile, quando la sua salute viene meno, i suoi sensi si ottendono e le sue sostanze vanno in malora, il sapiente è non preoccupato <sup>[III,174,5]</sup> e ritiene che tutto ciò sia nulla per lui? Oppure: “Quando è ammalato paga l’onorario ai medici, e allo scopo di fare denaro naviga per raggiungere Leucone, sovrano nel Bosforo; e si mette in viaggio per recarsi presso Idantirso lo Scita”? Non è forse Crisippo ad affermare: “Delle sensazioni, ve ne sono alcune perdendo le quali il sapiente non regge più di vivere”?

SVF III, 692

Strabone ‘Geografia’ VII, 8, p. 301. <sup>[III,174,10]</sup> Coloro che vissero prima di noi [e soprattutto quelli che vissero ai tempi di Omero, erano tali ed] erano concepiti presso i Greci quali li descrive Omero. Guarda anche cosa dice Erodoto [del re degli Sciti, contro il quale Dario fece una spedizione militare, e i messaggi che egli inviò]. Vedi anche cosa dice Crisippo dei re del Bosforo, quelli della casata di Leucone.

SVF III, 693

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1043e. <sup>[III,174,15]</sup> Che il sapiente faccia questo per lavoro e per fare denari egli lo ha manifestato in precedenza, ipotizzando tre modi di fare denari che sono specialmente acconci al sapiente: quello legato all’essere re, quello legato agli amici e quello legato al vivere <sup>[III,174,20]</sup> la vita del sapiente.

[2] p. 1047f. Nei libri ‘Sulle vite’ egli afferma che il sapiente, allo scopo di fare denari, starà con i re; e che vivrà la vita del sapiente per denaro, prendendolo da alcuni discepoli in anticipo e con altri stipulando un accordo al riguardo.

<sup>[III,174,25]</sup> § 3. Sulla vita di chi gode dei diritti politici  
*Frammenti n. 694-700*

SVF III, 694

Stobeo ‘Florileg.’ 45, 29. Di Crisippo. Crisippo, interrogato sul perché non partecipasse alla vita politica rispose: “Perché se uno vi partecipa da malvagio è sgradito agli dei; se invece vi partecipa da uomo probbo è sgradito ai cittadini”.

SVF III, 695

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,174,30]</sup> <sup>[III,174,35]</sup>

SVF III, 696

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,175,1]</sup>

SVF III, 697

Diogene Laerzio VII, 121. Come dice Crisippo nel primo libro ‘Sulle vite’, <gli Stoici> affermano che il sapiente parteciperà alla vita politica, se qualcosa non lo impedirà. E con ciò tratterrà <sup>[III,175,5]</sup> dal vizio e inciterà alla virtù.

SVF III, 698

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1034b. Nel libro ‘Sulla retorica’ Crisippo, scrive così: “Il sapiente eserciterà la retorica e parteciperà alla vita politica, come se anche la ricchezza di denaro fosse un bene e tali fossero pure la fama e la salute”. E però ammette che i loro discorsi sono <sup>[III,175,10]</sup> senza sbocco e senza costrutto politico e che i loro giudizi non sono acconci né ai bisogni né alle azioni.

SVF III, 699

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1045d. Ma le cose che proprio lui a sua volta ha detto in opposizione a queste, poiché non sono ugualmente accessibili a tutti, le citerò con le sue stesse parole. Infatti, nel terzo dei libri <sup>[III,175,15]</sup> ‘Sull’amministrare la giustizia’ <Crisippo> ipotizza il caso di due corridori che taglino contemporaneamente il traguardo, ed è assai incerto su cosa sia doveroso fare al giudice arbitro. “Forse è possibile, egli dice, che il giudice arbitro dia la palma della vittoria a quello dei due che vuole, in dipendenza della rispettiva maggiore o minore consuetudine con lui, come se egli qui, in un certo modo, lo gratificasse di qualcosa di suo proprio; <sup>[III,175,20]</sup> oppure piuttosto, essendo la palma della vittoria divenuta proprietà comune di entrambi i corridori, è possibile che egli la dia, come per sorteggio, secondo una sua inclinazione casuale. Dico ‘inclinazione casuale’ per dire quella che capita quando di due dracme propositi e simili per tutto il resto, <sup>[III,175,25]</sup> noi ne prendiamo una seguendo la nostra inclinazione”.

SVF III, 700

Diogene Laerzio VII, 131. La miglior forma di costituzione politica è quella mista di democrazia, monarchia ed aristocrazia.

#### § 4. Sulla vita di insegnante di scuola *Frammenti n. 701-704*

SVF III, 701

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1043e. Mentre nel libro ‘Sulla natura’ <sup>[III,175,30]</sup> lo estolle e gonfia di lodi, qui di nuovo <Crisippo> abbatte il sapiente a livello di un lavoratore mercenario e di un sofista. Egli, infatti, richiederà e si farà anticipare il compenso dal discepolo, in alcuni casi subito all’inizio, e in altri casi dopo un certo lasso di tempo; pratica, quest’ultima, che Crisippo afferma essere più costumata, <sup>[III,176,1]</sup> e che però più sicuro è il compenso anticipato, in quanto questo campo è compatibile con comportamenti ingiusti. Egli dice così: “Gli uomini assennati si fanno pagare il compenso non da tutti allo stesso modo, ma in modo diverso da persona a persona a seconda dei casi, e senza <sup>[III,176,5]</sup> professare di farne degli uomini virtuosi, e per di più nel giro di un solo anno; ma, per quanto sta a loro, che faranno tutto ciò per il lasso di tempo concordato”. E poi prosegue: “L’uomo assennato saprà se il momento è opportuno per riscuotere il compenso subito all’entrata nella scuola, come hanno l’abitudine di fare i più, oppure di dar loro del tempo; cosa, questa, <sup>[III,176,10]</sup> maggiormente compatibile con comportamenti ingiusti, anche se sembrerebbe essere più costumata”.

SVF III, 702

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1033d. Nel quarto dei libri ‘Sulle vite’ Crisippo stesso crede che la vita da studioso non differisca per nulla dalla vita edonistica. Citerò le sue parole: <sup>[III,176,15]</sup> “A me sembra che sbagliano fin da principio quanti concepiscono che ai filosofi spetti soprattutto la vita da studioso, sottintendendo che bisogna fare ciò per passarsela in un certo modo o per un qualche altro scopo simile, e tirare avanti così la vita intera. Ma fare ciò, a vederlo chiaramente, significa passarsela ‘piacevolmente’,

giacché non <sup>[III,176,20]</sup> deve sfuggirci ciò che essi sottintendono, anche se alcuni lo dicono chiaramente e non pochi altri in modo più dubbio”.

[2] p. 1033e. Questo è Crisippo, il vecchio, il filosofo, quello che loda la vita del re e la vita del politico.

SVF III, 703

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1043a. Quello ‘Sulle vite’ è un trattato <sup>[III,176,25]</sup> in 4 libri. Nel quarto, Crisippo dice che il sapiente è un uomo lontano dagli affari pubblici, che si occupa di poche cose e che si fa gli affari suoi. Questo è il testo: “Giacché io credo che il saggio sia un uomo lontano dagli affari pubblici, che si occupi di poche cose e che si faccia gli affari suoi; e similmente che siano virtuose tanto <sup>[III,176,30]</sup> l’autodeterminazione pratica quanto l’occuparsi di poche cose”.

SVF III, 704

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1043b. Affermazioni quasi simili egli ha fatto nel libro ‘Sulle cose che possono essere scelte per se stesse’, con queste parole: “Giacché in effetti la vita tranquilla appare possedere qualcosa che la rende al riparo dai pericoli e sicura, anche se pochissimi <sup>[III,176,35]</sup> sono capaci di notarlo”.

<sup>[III,177,1]</sup> § 5. Sulla semplicità del vitto  
*Frammenti n. 705-715*

SVF III, 705

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1049a. A proposito dei galli, alcuni Pitagorici incolpano <Crisippo> di avere scritto nei libri ‘Sulla giustizia’: “Essi sono nati per uno scopo a noi proficuo, giacché <sup>[III,177,5]</sup> ci svegliano, eliminano gli scorpioni e con i loro combattimenti ci attirano, infondendoci una certa emulazione per il loro vigore. E comunque è pur necessario che divoriamo anche loro, affinché la moltitudine dei pulcini non superi il bisogno”.

SVF III, 706

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1044b. Nel libro <sup>[III,177,10]</sup> ‘La repubblica’ <Crisippo> afferma: “I cittadini nulla faranno né appresteranno in vista dell’ebbrezza”. Loda quindi Euripide per avere proferito queste parole:

‘Peraltro di che han bisogno i mortali salvo di queste due cose sole:  
del grano di Demetra e dell’acqua da bere?’

<sup>[III,177,15]</sup> Proseguendo, loda poi poco dopo Diogene, il quale si masturbava sotto gli occhi di tutti e diceva agli astanti: “Magari potessi sbarazzare così il ventre dalla fame!”.

[2] \*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[III,177,20]</sup>  
(che contiene la seguente citazione di Euripide):

‘Peraltro di che han bisogno i mortali salvo di queste due cose sole:  
<sup>[III,177,25]</sup> del grano di Demetra e dell’acqua da bere,  
che abbiamo a disposizione e che la natura ci dà per nutrirci?  
Ma a noi non basta esser sazi di loro, e per effeminatezza  
andiamo in caccia della possibilità d’altri mangiarini?’.

SVF III, 707

Filone Alessandrino ‘De fortitudine’ II, p. 376 Mang. Nient’affatto carente [...] <sup>[III,177,30]</sup> è neppure un solo uomo che abbia come fornitore la ricchezza indistruttibile della natura: l’aria, il primo, il più necessario e costante cibo, respirata di giorno e di notte ininterrottamente; poi le fonti abbondanti [...] ad uso

di bevanda; poi per alimento una profusione di semenze d'ogni sorta e forme d'alberi che sempre generano la loro frutta annuale.

SVF III, 708

Ateneo 'Deipnosoph.' I, 18b. <sup>[III,177,35]</sup> Con l'occhio a ciò ch'è confacente, Omero ci mette innanzi gli eroi mentre banchettano con non altro che carni e mentre se le imbandiscono; giacché non gli suscita né una risata né vergogna il vederli nell'atto di preparare le vivande e di farle cuocere. Essi infatti, afferma Crisippo, affettavano la loro indipendenza dai servi e <sup>[III,178,1]</sup> si facevano belli della loro versatilità. Così Odisseo afferma di essere destro come nessun altro nello scalcare le carni e nell'ammonticchiare legna per il fuoco. Nelle 'Preghiere', Patroclo e Achille mettono in pronto ogni cosa, e quando Menelao celebra le nozze, lo sposo <sup>[III,178,5]</sup> Megapente fa da coppiere. Adesso invece siamo scesi così in basso che banchettiamo sdraiati.

SVF III, 709

[1] Ateneo 'Deipnosoph.' III, 104b. Dunque, cari amici, se uno volge lo sguardo a queste cose, loderebbe verosimilmente il buon Crisippo, il quale vede con precisione dall'alto 'La natura' di Epicuro ed afferma che madrepatria della sua <sup>[III,178,10]</sup> filosofia è il trattato di gastronomia di Archestrato, questa nobile epopea che tutti i filosofi ghiottoni proclamano essere il loro Teognide.

[2] VII, 278e. Crisippo, da effettivo filosofo e uomo in tutto, afferma che è Archestrato l'autore fondamentale di riferimento per Epicuro e <sup>[III,178,15]</sup> per coloro che fanno scienza della dottrina, profonda guardatrice d'ogni cosa, dell'ebbrezza. Epicuro, infatti, non si copre la bocca ma lo dice a gran voce: "Quanto a me, io non posso proprio pensare al bene se è disgiunto dall'ebbrezza legata ai sapori e ai rapporti sessuali". Questo sapiente crede che anche la vita dei dissoluti sarebbe <sup>[III,178,20]</sup> irredarguibile se ad essa sopravvenissero l'assenza di paura e la pacatezza.

SVF III, 709a

Ateneo 'Deipnosoph.' IV, 158a. È un giudizio stoico che il sapiente farà bene ogni cosa e che condirà con saggezza anche un piatto di lenticchie. Per questo, Timone di Fliunte diceva di un tale "che non ha imparato a lessare saggiamente le lenticchie alla Zenone", come se le lenticchie non potessero essere lessate <sup>[III,178,25]</sup> in un modo diverso dalla ricetta di Zenone, il quale diceva "di aggiungere alle lenticchie un dodicesimo di semi di coriandolo". Cratete di Tebe soleva dire che "per portare in auge un piatto diverso dalle lenticchie, non gettare tra di noi la sedizione".

<sup>[III,178,30]</sup> Crisippo, nel libro 'Sul bello', introducendo alcune massime dice:

'Non mangiare mai l'oliva quando hai l'ortica.  
D'inverno, oh! oh! una zuppa di bulbi e lenticchie.  
Quando il freddo agghiaccia, una zuppa di bulbi e lenticchie è pari all'ambrosia'

SVF III, 710

Gregorio Nazianzeno 'Carmina' I, II, 10, v. 604. <sup>[III,178,35]</sup> Per esempio, quel discorso dei carissimi Stoici, allorché un tale si rivolge alla propria carne come cianciando con un altro e dice:

'Di che ti sono in debito, meschina pellaccia?  
<sup>[III,179,1]</sup> Del mangiare? Il pane, pur datoti poveramente è tantissimo.  
Del bere? Ti daremo acqua e aceto.  
Ma tu non mi chiedi questo, bensì i cibi dell'effeminatezza e dei bagordi,  
e il lusso delle coppe di cristallo.  
<sup>[III,179,5]</sup> È anche troppo in pronto e te lo daremo, ma è un cappio!'

SVF III, 711

Alessandro d'Afrodisia 'In Aristot. Top.' p. 46, Ald. p. 84, 14 Wal. Sono infatti cose delle quali la dimostrazione è a un passo, cose facili, risapute, conoscibili con una breve riflessione. [...] Di questo genere

sono anche le cose oggetto delle ricerche degli Stoici sui comportamenti doverosi: per esempio, se sia d'uopo, quando si fa colazione in compagnia di altri <sup>[III,179,10]</sup> o del proprio padre, allungare la mano verso le porzioni più distanti qualora queste siano più grandi; oppure non fare così ma accontentarsi di quelle che si hanno accanto. Oppure se sia d'uopo che quanti ascoltano un filosofo incrocino i piedi.

SVF III, 712

[1] Filone Alessandrino 'De plantat. Noe' 142, II, p. 161, 18 Wendl. Molti filosofi si sono non poco industriati nell'analisi di una questione che si può <sup>[III,179,15]</sup> formulare così: il sapiente si ubriacherà? Ora, ci sono due tipi di ubriacatura. Una consiste nel bere vino puro; un'altra nel vaneggiare in preda al vino. Tra coloro che hanno messo mano alla questione proposta, alcuni hanno affermato che il sapiente non berrà troppo vino puro né vaneggerà; giacché l'una cosa è un'aberrazione, l'altra è fattiva d'aberrazione, ed entrambe sono estranee a chi compie azioni rette. Altri invece hanno dichiarato <sup>[III,179,20]</sup> che il bere vino puro si conviene anche al virtuoso, ma che il vaneggiare non gli è appropriato. Poiché la saggezza che è in lui è sufficiente per contrastare attivamente quei giudizi che mettersero mano a recargli danno e per demolire quella smania di novità che essi introducono nell'anima, costoro affermano che la saggezza è precinta di una facoltà capace di estinguere le passioni, sia quelle rinfocolate dall'estro di una fiammante passione amorosa, sia quelle rattizzate dal bollore del molto vino, e grazie a questa facoltà il virtuoso riuscirà a <sup>[III,179,25]</sup> sovrastarle. Anche tra coloro che sprofondano negli abissi di un fiume o del mare, gli inesperti di nuoto vanno incontro alla rovina mentre quanti conoscono bene la faccenda fanno in fretta a preservarsi in vita.

[2] 149. Le cose di questo genere sono dunque, per così dire, il proemio dell'analisi. Portiamo ora a termine il discorso su di essa; discorso che, com'è verosimile, è duplice. Il primo discorso struttura l'argomentazione <sup>[III,179,30]</sup> che il sapiente si ubriacherà. Il discorso opposto rinsalda l'argomentazione che il sapiente non si ubriacherà. È acconcio parlare dapprima degli argomenti che sono a favore del primo discorso, iniziando da questa constatazione: dei termini usati per designare le faccende, accade che alcuni siano omonimi e che altri siano sinonimi [...]

[3] 154. <sup>[III,179,35]</sup> Gli antichi, come chiamavano 'puro' il vino non mischiato con acqua, così lo chiamavano anche 'bevanda ubriacante'. Proprio questo termine è impiegato in molti luoghi delle composizioni poetiche, di modo che se si usano due sinonimi per lo stesso oggetto, 'vino puro' e 'bevanda ubriacante', anche i loro derivati verbali, 'bere vino puro' e 'ubriacarsi', non differiranno altro che per il suono che si emette. Entrambi questi verbi palesano l'uso abbondante di vino, uso dal quale il virtuoso potrebbe, per molte cause, non potersi esimere. <sup>[III,179,40]</sup> Se dire che 'berrà vino puro' è sinonimo di 'si ubriacherà', egli però non si troverà in effetti in una condizione peggiore dovuta all'ubriachezza, ma nella stessa condizione di chi ha meramente bevuto del vino puro. Abbiamo così dato una prima dimostrazione circa la 'ubriachezza' del sapiente. La seconda è di questo genere [...]

SVF III, 713

Stobeo 'Florileg.' 18, 24. <sup>[III,180,1]</sup> Di Crisippo. Egli afferma che l'ubriachezza è una piccola forma di pazzia.

SVF III, 714

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1044d. Nel libro 'La repubblica' <Crisippo> dice che "Siamo vicini a <sup>[III,180,5]</sup> dipingere anche i cessi". E poco dopo afferma che "Alcuni abbelliscono la campagna con rampicanti e con mirti; allevano pavoni, piccioni, pernici, per udire i loro canti, e anche usignoli". Mi piacerebbe cercar di sapere da lui cosa pregia delle api e del miele [...] se egli dà spazio a queste cose nel suo Stato, perché esclude i cittadini da quanto è delizioso <sup>[III,180,10]</sup> all'udito e alla vista?

SVF III, 715

Diogene Laerzio VII, 123. Il sapiente approverà l'esercizio fisico per aumentare la resistenza del suo corpo.

§ 6. Sull'amore  
Frammenti n. 716-722

SVF III, 716

Diogene Laerzio VII, 129. Il sapiente proverà trasporto amoroso <sup>[III,180,15]</sup> per quei giovani i quali palesano nel loro aspetto un'attitudine da purosangue per la virtù, come affermano Zenone ne 'La repubblica', Crisippo nel primo libro 'Sulle vite' e Apollodoro ne 'L'etica'. Il trasporto amoroso è il progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza; non un progetto di accoppiamento carnale ma di amicizia. E dunque Trasonide, <sup>[III,180,20]</sup> benché abbia in sua potestà l'amata, se ne astiene perché ne è odiato.

SVF III, 717

Stobeo 'Eclogae' II, 65, 15 W. <Gli Stoici> nutrono il giudizio che il sapiente, avendo qualità di accortezza e di dialettica, abbia anche quelle di convivialità e d'eroticità. L'eroticità è detta tale in duplice modo: il modo conforme a virtù, che è quello nobile; e quello in denigrazione, conforme al vizio, come quando qualcuno scada nell'erotomania. E il <sup>[III,180,25]</sup> trasporto amoroso [virtuoso è desiderio di amicizia]. Similmente si dice degno di trasporto amoroso chi è degno d'essere prediletto come amico e non chi è degno d'essere fruito carnalmente, giacché chi è degno di un trasporto amoroso conforme a virtù, questo è degno d'amore. In modo simile all'eroticità, essi assumono tra le virtù la convivialità, la quale verte intorno a ciò ch'è doveroso in un convito ed è la scienza di come debbano essere condotti i conviti e <sup>[III,180,30]</sup> di come si debba bere in compagnia. A sua volta, l'eroticità è scienza della caccia a giovani di buona natura, capace di spronare all'azione virtuosa e, in generale, scienza dell'amare bene. Perciò essi affermano che l'uomo assennato proverà trasporto amoroso. Ma il solo amare è di per sé un indifferente, dal momento che accade anche tra gli insipienti. Invece il trasporto amoroso è né una smania né una smania di qualche faccenda da insipienti, bensì il progetto di stringere amicizia <sup>[III,180,35]</sup> per il palesamento della bellezza.

SVF III, 718

Diogene Laerzio VII, 130. <Gli stoici> dicono che il trasporto amoroso è desiderio di amicizia, come afferma anche <sup>[III,181,1]</sup> Crisippo nel libro 'Sull'amore', e che è non biasimevole. Essi poi definiscono la bellezza fior di virtù.

SVF III, 719

[1] Plutarco 'De comm. not.' p. 1072f. Tutti i concetti filosofici elaborati nell'ambito della Stoa e che sono contrari ai concetti comuni fanno parte <sup>[III,181,5]</sup> delle assurdità. "Brutti sono quei giovani che sono insipienti e dissennati; belli sono i giovani sapienti. Nessuno prova passione amorosa per quei giovani belli e nessuno di essi è degno di passione amorosa". Ma non è ancora questa la parte terribile, giacché essi dicono pure che: "Coloro che provano passione amorosa per i giovani brutti, cessano di amarli così se essi diventano belli".

[2] p. 1072b. In primo luogo <sup>[III,181,10]</sup> non è plausibile che quella che essi chiamano e denominano 'palesamento della bellezza' sia ciò che trasporta all'amore, giacché nei giovani più brutti e più viziosi non potrebbe avvenire palesamento alcuno della bellezza; se appunto, come essi dicono, la depravazione del carattere infetta anche l'aspetto.

[3] p. 1072b. Essi affermano che il trasporto amoroso è caccia ad un adolescente imperfetto certo, <sup>[III,181,15]</sup> ma con una disposizione da purosangue alla virtù.

SVF III, 720

Stobeo 'Florileg.' 63, 31, Mein. Di Crisippo. Qualcuno diceva che il sapiente non proverà trasporto amoroso, e portava a testimoni di ciò Menedemo, Epicuro e Alessino. Al che Crisippo ribatteva: "Userò questa dimostrazione. Se Alessino l'incompetente, Epicuro l'incosciente, Menedemo [...] dicono di no, allora è certo che il sapiente <sup>[III,181,20]</sup> proverà trasporto amoroso".

SVF III, 721

‘Scholia’ in Dionys. Thrac. p. 120, 33 Hilgard. A loro volta gli Epicurei affermano che la passione amorosa è un intenso desiderio di piaceri sessuali, mentre gli Stoici affermano che il trasporto amoroso è il progetto di stringere amicizia con dei giovani per il palesarsi della bellezza. Dunque l’amore è duplice: dell’animo e del corpo.

SVF III, 722

Alessandro d’Afrodisia ‘Comm. in Aristot. Topica’ II, p. 75 Ald. <sup>[III,181,25]</sup> Ma anche il problema che ‘nessun amore è virtuoso’, in generale lo ristruttureremo in negativo dicendo che ‘non ogni amore è vizioso’; e lo discrimineremo in ‘passione amorosa’ che è, come dice Epicuro, un intenso desiderio di piaceri sessuali; e in ‘trasporto amoroso’ che è invece, come affermano gli Stoici, il progetto di stringere amicizia per il palesarsi della bellezza.

<sup>[III,181,30]</sup>

### § 7. Sull’amicizia e la riconoscenza

*Frammenti n. 723-726*

SVF III, 723

Clemente d’Alessandria ‘Stromata’ II, p. 483 Pott. Ci viene insegnato che vi sono tre specie di amicizia. Di queste, la prima e anche la migliore è l’amicizia conforme a virtù, giacché un amore caritatevole che origini dalla ragione è inconcusso. La seconda e intermedia è quella per contraccambio, che è una specie socievole, <sup>[III,181,35]</sup> partecipativa e giovevole alla vita, giacché l’amicizia che deriva dalla riconoscenza è mutua. La terza ed ultima specie è quella che noi chiamiamo amicizia per consuetudine; per altri, invece, è l’amicizia secondo piacere, che è commutabile e labile.

SVF III, 724

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1039b. <sup>[III,182,1]</sup> Inoltre, nel secondo libro ‘Sull’amicizia’, insegnando che non bisogna dissolvere le amicizie in seguito ad un’aberrazione qualunque dell’amico, <Crisippo> usa queste parole: <sup>[III,182,5]</sup> “Conviene che alcune aberrazioni siano messe del tutto da parte; che alcune incontrino da parte nostra una piccola pensosità; che alcune ne incontrino una maggiore e che alcune aberrazioni siano da noi valutate come cause del tutto degne di dissoluzione dell’amicizia”. [E, quel che è più importante,] egli afferma nello stesso libro: “Inoltre noi conferiremo di più con alcuni e di meno con altri, sicché saremo maggiormente amici di alcuni e meno di altri. Se questo <sup>[III,182,10]</sup> divario dura a lungo, alcuni diventeranno degni di un certo grado di amicizia, altri di un altro grado; e alcuni saranno da noi valutati degni di un certo grado di fiducia e cose simili, altri di un altro grado”.

SVF III, 725

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,182,15]</sup> <sup>[III,182,20]</sup> <sup>[III,182,25]</sup> <sup>[III,182,30]</sup>

SVF III, 726

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,182,35]</sup>

### <sup>[III,183,1]</sup> § 8. Sul matrimonio e la famiglia

*Frammenti n. 727-731*

SVF III, 727

\*Frammento di Girolamo in latino <sup>[III,183,5]</sup>

[2] Dione Crisostomo ‘Orat.’ VII, 134. [I lenoni] non hanno vergogna di nessuno, né di uomini né di dei; né di Zeus protettore delle nascite, né di Era protettrice delle nozze.

SVF III, 728

Diogene Laerzio VII, 131. Ha il beneplacito degli Stoici il pensiero che presso i sapienti le donne debbano essere comuni, di modo che l'uomo saggio che capita possa avere relazioni <sup>[III,183,10]</sup> con la donna saggia che capita, come affermano Zenone ne 'La repubblica' e Crisippo nel libro 'Sulla repubblica'. Così saremo altrettanto affezionati ad ogni bambino a mo' di padri, e ci toglieremo d'attorno la gelosia per l'adulterio.

SVF III, 729

Origene 'Contra Celsum' VII, 63, Vol. II, p. 213, 6 K. Quanti vivono secondo la filosofia di Zenone di Cizio avversano l'adulterio [...] <sup>[III,183,15]</sup> giacché esso non è un'azione socievole; ed è contro la natura delle cose, per una creatura logica, rendere adultera una donna già legalmente maritata ad un altro e rovinare la famiglia di un altro uomo.

SVF III, 730

Clemente d'Alessandria 'Paedag.' II, p. 224 Pott. Se infatti, come ammettono gli Stoici, la ragione non consente al sapiente di muovere a caso neppure un dito; coloro che inseguono la sapienza <sup>[III,183,20]</sup> non debbono avere molto di più il completo dominio di quel loro pezzo che serve per l'accoppiamento sessuale?

SVF III, 731

Diogene Laerzio VII, 120. Essi reputano che i virtuosi venereranno genitori e fratelli al secondo posto, subito dopo gli dei. Ed affermano che l'affettuosità verso i figlioli è naturale per i virtuosi, <sup>[III,183,25]</sup> mentre non lo è per gli insipienti.

§ 9. Sull'educazione dei figli e l'istruzione  
*Frammenti n. 732-742*

SVF III, 732

Origene 'Contra Celsum' IV, 16, Vol. I, p. 285, 23 K. Vi sono differenti, come dire, conformazioni possibili di discorso, a seconda di come questo appare a ciascuno di coloro che sono interessati a condurre altri alla scienza e in analogia alla postura dell'animo di chi vi è condotto: se si tratta di qualcuno <sup>[III,183,30]</sup> che è progredito di poco, o di chi è progredito di più, o di chi è ormai vicino alla virtù, o di chi vi è già giunto.

SVF III, 733

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,183,35]</sup>

SVF III, 734

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,184,1]</sup> <sup>[III,184,5]</sup>

SVF III, 735

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,184,10]</sup>

SVF III, 736

\*Frammento di Quintiliano in latino

SVF III, 737

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,184,15]</sup>

SVF III, 738

Diogene Laerzio VII, 129. Crisippo afferma che anche <sup>[III,184,20]</sup> le nozioni enciclopediche sono proficue.

SVF III, 739

Filone Alessandrino 'De sacrif. Abel. et Cain.' 78, I, p. 234, 7 Wendl. È pertanto giovevole, se pur non per ottenere il possesso della perfetta virtù ma almeno per la costituzione politica, anche il nutrirsi delle antiche e antichissime opinioni ed inseguire l'eco di remote tradizioni di opere belle che gli storici e tutta la stirpe dei poeti <sup>[III,184,25]</sup> hanno trasmesso alla memoria dei contemporanei e dei posteri.

SVF III, 740

\*Frammento di Quintiliano in latino

SVF III, 741

Origene 'Contra Celsum' III, 25, Vol. I, p. 221, 3 K. <sup>[III,184,30]</sup> Se pertanto la medicina dei corpi è un'arte intermedia e una faccenda appannaggio non soltanto dei virtuosi ma anche degli insipienti, arte intermedia è anche quella che pronostica gli eventi futuri, giacché chi fa pronostici non palesa sempre di essere un virtuoso.

SVF III, 742

Origene 'Contra Celsum' IV, 96, Vol. I, p. 368, 23 K. <sup>[III,184,35]</sup> È d'uopo sapere che pronosticare gli eventi futuri non è sempre qualcosa di divino, in quanto è un'arte mediana appannaggio sia degli insipienti che dei virtuosi. Anche i medici sono in grado di fare delle prognosi sulla base dell'arte medica pur se capita che essi siano eticamente insipienti. Allo stesso modo anche i piloti, pur essendo per caso persone depravate, <sup>[III,184,40]</sup> grazie ad una certa esperienza e capacità di osservazione sanno riconoscere in anticipo certi indizi, la veemenza dei venti e i rivolgimenti dell'ambiente circostante. Certamente non per questo, se capita che siano eticamente depravati, si direbbe che essi siano persone divine.

<sup>[III,185,1]</sup> § 10. Frammenti sul Cinismo  
*Frammenti n. 743-756*

SVF III, 743

Origene 'Contra Celsum' IV, 45, p. 538 Delarue. Anche i Greci hanno fatto ricerche sulla natura del 'bene', del 'male' e di ciò ch'è 'indifferente'. Quelli tra di loro che hanno fatto centro in queste indagini ripongono il 'bene' e il 'male' unicamente nella proairesi, <sup>[III,185,5]</sup> ed affermano che 'indifferenti' sono, di per sé, tutte le entità delle quali si è appurato che sono sprovviste di proairesi. Essi sostengono inoltre che la proairesi la quale utilizza nel modo dovuto queste entità 'indifferenti' può essere lodata, mentre se le utilizza in un modo non dovuto può essere denigrata. Nell'ambito delle cose indifferenti essi poi dicono che, di per sé, congiungersi sessualmente con le proprie figlie è un 'indifferente', anche se è d'uopo non fare una cosa del genere nelle comunità politicamente costituite. Ma a rappresentanza <sup>[III,185,10]</sup> del fatto che una cosa simile è un 'indifferente' essi hanno assunto, a mo' d'ipotesi, che il sapiente e la sua unica figlia siano rimasti i soli sopravvissuti di tutto il genere umano andato in rovina. E cercano allora di capire se sarà doveroso che il padre abbia dei coiti con sua figlia affinché, sempre in questa ipotesi, non vada in malora tutto il genere umano. <sup>[III,185,15]</sup> È pertanto sano il modo in cui questi argomenti si discutono tra i Greci, e la non spregevole scuola Stoica parla per loro [...]

SVF III, 744

Diogene Laerzio VII, 188. Ne 'La repubblica' <Crisippo> afferma <lecito> avere dei coiti con le madri, con le figlie e con i figli. Le stesse cose egli le afferma anche nel libro 'Sulle cose che possono essere scelte non per se stesse', subito all'inizio.

## SVF III, 745

[1] Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 192. <sup>[III,185,20]</sup> Crisippo ne 'La repubblica' afferma letteralmente così: "Reputo lecite queste pratiche, che anche adesso sono abitudini non cattive di molte persone, per le quali il padre <genera prole> dalla propria figlia e il fratello dalla sorella".

[2] 'Pyrrh. Hypot.' III, 246. <sup>[III,185,25]</sup> Crisippo ha al riguardo lo stesso punto di vista e, ne 'La repubblica', afferma: "Reputo lecite queste pratiche, che anche adesso sono abitudini non cattive di molte persone, per le quali la madre fa dei figli col proprio figlio, il padre con la propria figlia e il fratello con la <sup>[III,185,30]</sup> sorella".

[3] III, 200. E cosa vi è di stupefacente in ciò, laddove anche i filosofi Cinici e i seguaci di Zenone di Cizio, di Cleante e di Crisippo affermano che questo è un 'indifferente'?

## SVF III, 746

Epifanio 'Adv. haereses' III, 39 (DDG 593, 1). <sup>[III,185,35]</sup> Crisippo di Soli scrisse norme non conformi alle leggi divine, giacché disse che i figli devono congiungersi sessualmente con le madri e le figlie con i padri. Quanto al resto, fu d'accordo con Zenone di Cizio. Oltre a ciò, egli parlava <sup>[III,186,1]</sup> di antropofagia e soleva dire che fine di tutto è la sensualità.

## SVF III, 747

[1] Diogene Laerzio VII, 188. Nel terzo libro 'Sul giusto', per un migliaio di righe <Crisippo> intima di divorare i morti.

[2] VII, 121. <sup>[III,186,5]</sup> [...] <e che il virtuoso> in certe circostanze gusterà carne umana.

## SVF III, 748

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 192. Quanto essi professano circa l'antropofagia potrebbe diventare un assaggio della loro santità circa i defunti; giacché essi non soltanto ritengono lecito mangiare <sup>[III,186,10]</sup> i morti ma mangiare le loro stesse carni, nel caso di amputazione di una parte del corpo. Nel libro 'Sulla giustizia' Crisippo dice questo: "Qualora una parte delle nostre membra venga amputata e sia proficua come cibo, non è il caso di sotterrarla né di scagliarla via ma di <sup>[III,186,15]</sup> consumarla, affinché divenga un'altra parte delle nostre membra".

## SVF III, 749

Plutarco 'De esu carniarum' p. 999e. Considera quali filosofi ci addomesticano di più: quelli che intimano di mangiare figlioli, amici, padri e mogli quando muoiono oppure Pitagora ed Empedocle.

## SVF III, 750

[1] Teofilo 'Ad Autolyicum' III, 5, p. 196 Otto. <sup>[III,186,20]</sup> Siccome ne hai letti molti, cosa te ne pare dei giudizi che i libri di Zenone o di Diogene o di Cleante abbracciano; libri che insegnano il cannibalismo, che i figli lesseranno e ingeriranno le carni dei loro padri e, se uno decidesse di non farlo oppure decidesse di scaraventare via un membro di questo fiero pasto, a divorare <sup>[III,186,25]</sup> chi si rifiuta di mangiare? Oltre costoro si trova poi una voce ancora più atea, quella di Diogene; il quale insegna ai figli di offrire in sacrificio i propri genitori e poi di divorarli.

[2] 6, p. 198. Inoltre Epicuro e gli Stoici nutrono il giudizio che siano lecitamente realizzabili incesti tra fratelli e sorelle e l'omosessualità maschile; e di questi insegnamenti <sup>[III,186,30]</sup> hanno riempito le biblioteche.

## SVF III, 751

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,186,35]</sup>

## SVF III, 752

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 194. Nel libro 'Sul doveroso' Crisippo, <sup>[III,186,40]</sup> dando delle spiegazioni circa la sepoltura dei genitori afferma espressamente: "Una volta deceduti i nostri genitori, si debbono utilizzare forme di sepoltura <sup>[III,187,1]</sup> le più modeste possibili, trattando il loro corpo come se si trattasse

di un'unghia o di capelli che nulla sono per noi e non abbisognano da parte nostra di alcun pensiero né avvertenza. Perciò se dei pezzi delle loro carni sono proficui come cibo, i parenti le utilizzeranno come fanno anche delle parti <sup>[III,187,5]</sup> del loro corpo: per esempio, come spetterebbe utilizzare un piede amputato e cose simili. Se invece esse non sono utilizzabili, dopo averle sotterrate vi apporteranno sopra il tumulo sepolcrale, oppure dopo averle incenerite ne disperderanno le ceneri, oppure scagliatele ancora più lontano non se ne daranno più alcun pensiero, come se si trattasse di un'unghia o di capelli”.

SVF III, 753

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1044f. <sup>[III,187,10]</sup> Nel [...] dei ‘Discorsi esortativi’, Crisippo dice che si calunnia senza ragione l'accoppiarsi con madri o sorelle o figlie, il mangiare certi cibi e il procedere verso un luogo sacro venendo da una puerpera o da un morto. Ed afferma che bisogna volgere lo sguardo alle belve, ed arguire dai loro comportamenti che nessuna cosa di quel genere <sup>[III,187,15]</sup> è assurda o contro natura. Al riguardo, infatti, sono tempestivi i paralleli con gli altri animali, per evidenziare che essi non contaminano il divino né quando s'accoppiano né quando partoriscono né quando muoiono in luoghi sacri.

SVF III, 754

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1045a. A sua volta, nel <sup>[III,187,20]</sup> quinto libro ‘Sulla natura’ <Crisippo> dice: “Esiodo fa bene a vietare di orinare nei fiumi e nelle sorgenti. E ancor più ci si deve astenere dall'orinare sugli altari o su un'effigie divina. Non è infatti un'azione ragionevole, anche se i cani, gli asini e i bambini infanti lo fanno perché non se ne danno alcun pensiero e non si rendono razionalmente conto delle cose di questo genere”.

SVF III, 755

Sesto Empirico ‘Pyrrh. Hypot.’ III, 201. <sup>[III,187,25]</sup> E noi vediamo che gli Stoici dicono non essere assurdo il coabitare con una prostituta o il passare la vita grazie al lavoro di una prostituta.

SVF III, 756

Origene ‘Contra Celsum’ IV, 26, Vol. I, p. 295, 29 K. E quelli che vanno a puttane con indifferenza e insegnano pure che questo <sup>[III,187,30]</sup> non è affatto contrario a ciò ch'è doveroso.

§ 11. Sul trapassar di vita in armonia con la ragione  
*Frammenti n. 757-768*

SVF III, 757

Diogene Laerzio VII, 130. Essi affermano che il sapiente uscirà fuor di vita a ragion veduta, sia a vantaggio della patria che degli amici, e anche nel caso sia vittima di <sup>[III,187,35]</sup> sofferenze lancinanti o di storpiature o di malattie incurabili.

SVF III, 758

Stobeo ‘Eclogae’ II, 110, 9 W. <Gli Stoici> affermano che il trapassar di vita <sup>[III,188,1]</sup> è a volte per molti versi doveroso per gli uomini virtuosi, mentre per gli stolti lo è la permanenza in vita anche se dovessero poi non diventare sapienti. La virtù, infatti, non trattiene in vita né il vizio ce ne fa sortire. La vita e la morte vanno parametrate <sup>[III,188,5]</sup> sulla base di ciò ch'è doveroso e di ciò che non lo è.

SVF III, 759

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1042d. Ma, essi affermano, Crisippo non crede assolutamente che la permanenza in vita vada parametrata ai beni e il trapassar di vita ai mali, bensì che esse vadano parametrate alle entità intermedie secondo natura. Perciò anche per gli uomini felici diventa a volte doveroso <sup>[III,188,10]</sup> trapassar di vita, e invece rimanere in vita per le persone infelici.

[2] Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1063d. Questa, pertanto, è la legislazione vigente nella Stoa; e gli Stoici suggeriscono a molti saggi di trapassar di vita, giudicando meglio cessare di vivere mentre si è felici. Rattengono invece in vita molti insipienti, giudicando per loro doveroso che vivano essendo infelici. Eppure il sapiente è opulento dei veri beni, <sup>[III,188,15]</sup> beato, interamente felice, sicuro, al riparo dai pericoli; mentre l’insipiente è invece tanto dissennato da poter dire:

‘Trabocco di mali e non v’è più dove se ne possano mettere’

Nonostante questo, gli Stoici credono che per costoro sia doverosa la permanenza in vita e invece per quelli che lo sia il trapassar di vita. E ciò è verosimile, afferma Crisippo, giacché la vita non va <sup>[III,188,20]</sup> parametrata ai beni e ai mali ma a ciò ch’è secondo la natura delle cose ed a ciò ch’è contro la natura delle cose.

SVF III, 760

[1] Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1042a. Nel terzo libro ‘Sulla natura’ <Crisippo> rimarca: “È vantaggioso vivere da stolto piuttosto che non vivere, anche se non si dovesse mai diventare saggio”. Poi soggiunge: “Per gli uomini i beni sono siffatti che, in un certo <sup>[III,188,25]</sup> modo, anche i mali vengono per importanza prima delle cose intermedie”.

[2] p. 1042b. Le cose cosiddette ‘intermedie’ sono, per loro, né bene né male.

[3] p. 1042c. Poiché ha deciso di appianare quest’assurdità, <Crisippo> soggiunge circa i mali: <sup>[III,188,30]</sup> “Quelli che per importanza vengono prima non sono questi ma la ragione, con la quale piuttosto spetta a noi vivere anche se saremo stolti”. Una prima volta, dunque, egli chiama ‘male’ il vizio e ciò che partecipa del vizio e null’altro. Ma il vizio ha a che fare con la ragione o, piuttosto, è la ragione che aberra [...]

SVF III, 761

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1039d. Nei libri <sup>[III,188,35]</sup> ‘Sull’esortare’, prendendosela con Platone per avere detto che per chi non impara e non sa vivere conviene morire, <Crisippo> dice testualmente: <sup>[III,189,1]</sup> “Un discorso siffatto è contraddittorio e ben poco esortativo. In primo luogo, infatti, additando che per noi è molto meglio non vivere e sollecitandoci, in un certo senso, a morire, ci sprona piuttosto ad altro che al vivere la filosofia; giacché non si può <sup>[III,189,5]</sup> vivere la filosofia se non si è in vita e neppure è possibile diventare saggio se non dopo essere sopravvissuti per molto tempo nel vizio e nell’inesperienza”. Proseguendo poi afferma: “È doveroso anche per gli insipienti rimanere in vita”. E poi testualmente: “In primo luogo, la mera virtù non è un motivo perché noi si viva, così come il vizio non è un motivo perché noi si debba <sup>[III,189,10]</sup> andarcene dalla vita”.

SVF III, 762

Plutarco ‘De comm. not.’ p. 1064a. Anche per Eraclito e Ferecide, essi affermano, sarebbe stato doveroso, se l’avessero potuto, tralasciare virtù e saggezza pur di disfarsi dei pidocchi e dell’idropisia. E di Circe che mescesse due <sup>[III,189,15]</sup> farmaci, uno che rendeva stolti i sapienti e un altro che faceva di uomini stolti degli asini saggi, ad Odisseo sarebbe convenuto bere il farmaco che rendeva stolti piuttosto che mutare forma e prendere aspetto animale pur conservando la saggezza, ed evidentemente insieme con la saggezza anche la felicità. Essi affermano poi che la saggezza stessa lo fa capire <sup>[III,189,20]</sup> e lo dice quando esorta: “Lasciami, e spregiami pure dal momento che vado in malora e mi rovino diventando una testa d’asino”.

\*Frammento di Lattanzio in latino <sup>[III,189,25]</sup>

SVF III, 763

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,189,30]</sup> <sup>[III,189,35]</sup> <sup>[III,189,40]</sup> <sup>[III,190,1]</sup> <sup>[III,190,5]</sup> <sup>[III,190,10]</sup>

SVF III, 764

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 168, 1 Bruns. In generale, se la virtù da sola è sufficiente a procurarci una vita in sommo grado felice e beata, com'è possibile che per l'uomo virtuoso sia secondo ragione il trapassar di vita, dal momento che egli sta vivendo beatamente? Infatti, com'è assurdo dire che Zeus vuole morire, <sup>[III,190,15]</sup> così è assurdo che colui che vive altrettanto beatamente di Zeus trapassi ragionevolmente proprio da questa vita, quando si tenga conto che le cose corporali e quelle esterne sono 'indifferenti' e non fanno né aboliscono la felicità mentre la virtù, la cui presenza è la sola in grado di strutturare la vita beata e di custodirla saldamente tale, non abbandona mai il sapiente. [...] Come può essere ragionevole che la virtù <sup>[III,190,20]</sup> sottoponga questa scelta al sapiente?

SVF III, 765

Clemente d'Alessandria 'Stromata' IV, 6, p. 576 Pott. Ora, anche i filosofi convengono sul fatto che sia ragionevole per il virtuoso il trapassar di vita, se qualcosa lo privasse a tal punto della possibilità di agire che non gliene avesse lasciato neppure più la speranza.

SVF III, 766

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 160, 24 Bruns. <sup>[III,190,25]</sup> Se l'attività della virtù consiste nella selezione delle cose che sono secondo natura e che le sono appropriate, e nella reiezione e nell'avversione delle cose opposte a queste; è manifesto che le cose che sono selezionate debbono essere presenti. Non sempre, infatti, queste cose sono presenti all'uomo, ed è pertanto a causa della carenza di esse che a volte l'uomo virtuoso si suicida. Il trapassar di vita, allora, non è dovuto <sup>[III,190,30]</sup> all'impossibilità di selezionare queste cose, il che è opera della virtù, ma all'assenza di cose che non dipendono da essa.

SVF III, 767

Alessandro d'Afrodisia 'De anima libri mant.' p. 159, 19 Bruns. Il virtuoso potrebbe in certi casi lasciare volontariamente la vita, e una vita virtuosa, scegliendo di trapassar la vita secondo ragione.

SVF III, 768

Excerpta Philos., Anecdota Paris., IV, p. 403 Cramer. <sup>[III,190,35]</sup> Anche i filosofi Stoici [...] concepirono la filosofia come studio della morte naturale. Perciò essi hanno scritto di cinque modi di trapassar di vita secondo ragione. La vita, essi affermano, somiglia ad un lungo convito al quale l'animo pare rimpinzarsi. E quanti sono i modi in cui si scioglie un convito, <sup>[III,190,40]</sup> tanti sono i modi in cui possono avvenire i trapassi di vita secondo ragione. Un convito si scioglie in cinque modi. Per un grande bisogno che ci piglia improvvisamente; per esempio, la comparsa dopo qualche tempo di un amico: per la gioia gli amici s'alzano e il convito si scioglie. Similmente, il convito si scioglie per l'irruzione di gente che impazza in baldoria o nel turpiloquio. Perché le portate sono putrefatte e insalubri. <sup>[III,191,1]</sup> Per l'insufficienza di viveri. Per ubriachezza. Anche i trapassi di vita secondo ragione avvengono dunque nei medesimi cinque modi. Per un grande bisogno che ci piglia, come quando la Pizia ingiunse ad un tizio <sup>[III,191,5]</sup> di sgozzarsi in favore della sua città poiché la rovina incombeva su di essa. [...] Perché i tiranni impazzano e ci costringono ad effettuare cose vergognose o a dire dei segreti. Perché una lunga malattia impedisce all'animo di usare gran parte del corpo come strumento; ed è secondo ragione che essa ne esca fuori. È per questo che Platone non <sup>[III,191,10]</sup> approva la medicina dietetica, giacché essa lenisce gli stati morbosi e li cronicizza, ed invece approva la chirurgia e la farmacologia, delle quali si serviva il medico militare Archigene. Anche Sofocle afferma:

'Non è da medico sapiente  
intonare formule magiche dinanzi alla ferita aperta'

<sup>[III,191,15]</sup> Per povertà di denaro; e ben lo dice Teognide:

'Per fuggire la povertà di denaro è d'uopo....'

Per vaneggiamento. Come là l'ubriachezza scioglieva il convito, così qui è possibile che uno si tolga la vita per vaneggiamento. Il vaneggiamento non è altro che un'ubriachezza naturale e l'ubriachezza non è altro che un vaneggiamento proairetico. E ciò è tutto <sup>[III,191,20]</sup> a questo proposito.

<sup>[III,192,1]</sup> Appendice I.

\*Frammenti di Crisippo relativi alle opere di Omero  
*Frammenti n. 769-777*

SVF III [App. I] 769

'Scholia' in Hom. Iliad. I, 129. Zoilo di Amfipoli <sup>[III,192,5]</sup> e lo stoico Crisippo credono che il poeta cada in un solecismo quando usa il verbo al plurale invece che al singolare, ed affermano che la forma 'dòsi' è plurale. Essi però ignorano che....

SVF III [App. I] 770

'Scholia' in Hom. Iliad. I, 405. .... che accanto al Cronide <sedette>. Da qui viene che ciò non è detto rettamente se riferito ad Ares (Iliad. V, 906); ma Omero, come fosse uno Stoico, <sup>[III,192,10]</sup> afferma che è figlio di Poseidone.

SVF III [App. I] 771

[1] 'Scholia' in Hom. Iliad. VIII, 441. '*ambomòisin*'. Crisippo la menziona come una parola sola, mentre Aristarco ne fa invece due parole distinte.

[2] 'Etymologicum Magnum' s.v. '*ambomòisin*' vale '*antì tu perì tòis bomòis*'. Crisippo la menziona come una parola sola, mentre Aristarco ne fa invece due parole distinte.

SVF III [App. I] 772

'Scholia' in Hom. Iliad. X, 252. <sup>[III,192,15]</sup> Crisippo afferma che è come quando uno discorre di un periodo di tre giorni e dice del terzo giorno che manca ancora un giorno <alla fine di tale periodo> pur senza fare questo discorso all'alba. Così pure Odisseo, anche se erano passate più di due parti della notte, afferma che rimane ancora la terza parte, giacché se la notte è divisa in tre parti, ciascuna delle tre parti viene presa e considerata singolarmente. <sup>[III,192,20]</sup> Pur essendo dunque parziale e incompleta questa parte, essa viene però contata come terza, al modo in cui nella serie dei giorni <quello di cui si parlava prima> era il terzo. Così pure l'uomo mantiene integro l'appellativo di uomo fino ai piedi.

SVF III [App. I] 773

'Scholia' in Hom. Iliad. XIII, 41. Lo stoico Crisippo <sup>[III,192,25]</sup> e Dionisio il Trace, perché sia '*anìachoi*' pronunciano questa parola con lo spirito aspro e voce rauca.

SVF III [App. I] 774

'Scholia' in Hom. Iliad. XV, 241. '*amfi e gignòscon*' [...] Crisippo suggerisce di eliminare la epsilon come superflua e dice '*amfignoòn antì tù antibàllon*'.

SVF III [App. I] 775

'Scholia' in Hom. Iliad. XXII, 212. '*méssa*' Crisippo scrive '*rùma*' <sup>[III,192,30]</sup> giacché l'inclinarsi del giogo della bilancia si chiama '*rùmen*'

SVF III [App. I] 776

'Scholia' in Hom. Odyss. V, 240 <sup>[III,193,1]</sup> '*perikela*': Aristarco l'intende come 'secchi', 'riarsi dal sole'. Crisippo invece lo suddivideva in due parole: '*perì*' '*kéla*' ossia 'oltremodo secchi'.

SVF III [App. I] 777

‘Scholia’ in Hom. Iliad. V, 2. ‘*epikunéin*’ (p. 361, 13 Gaisf.). E Crisippo scriverà <sup>[III,193,5]</sup> Ermes Cillenio, poiché la sua verga incanta gli occhi degli uomini [...] I Feaci fanno sacrifici in suo onore la sera, come dice Omero ‘quando pensino al riposo’ non perché era apportatore di sogni ma perché causasse un piacevole sonno.

## Appendice II.

\*Frammenti di Crisippo relativi ai singoli libri

SVF III [App. II] IX, 2.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ VII, p. 285d. <sup>[III,195,1]</sup> Nel suo libro ‘Sulle cose che possono essere scelte per se stesse’, il filosofo Crisippo afferma: “Ad Atene la gente disdegna le acciughe a causa della loro sovrabbondanza, e dice trattarsi di una pietanza da poveracci. Nelle altre città, invece, la gente va matta per le acciughe anche se sono di peggiore qualità. Inoltre, dice sempre Crisippo, qui <sup>[III,195,5]</sup> alcuni si danno un gran da fare nell’allevamento di volatili dell’Adriatico, pur se di minor pregio di quelli delle nostre parti in quanto molto più piccoli. E però quelli là, al contrario, importano i volatili allevati qui”.

SVF III [App. II] X, 2.

<sup>[III,195,10]</sup>

Ateneo ‘Deipnosoph.’ IV, p. 159a. <Ma Capaneo non era> come quel tale che il buon Crisippo descrive nel suo libro ‘Sulle cose che possono essere scelte non per se stesse’ dicendo così: “A tal punto certuni cadono in basso davanti al denaro, che le storie raccontano di uno che, ormai in fin di vita, morì dopo avere ingoiato non poche monete d’oro; e di un altro che, dopo averle fatte cucire <sup>[III,195,15]</sup> in un chitone ed averlo vestito, lasciò ai familiari quale sua ultima volontà quella di essere sepolto così com’era, senza cremarlo e senza accudire in alcun modo al suo corpo”.

SVF III [App. II] XII, 1.

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,195,25]</sup>

SVF III [App. II] XVII, 2.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ IV, p. 159d. <sup>[III,196,20]</sup> Crisippo, nell’introduzione al trattato ‘Sui beni e sui mali’ afferma che un ricchissimo giovanotto proveniente dalla Ionia risiedeva ad Atene e portava indosso un manto di porpora con il lembo dorato. Quando un tale cercò di sapere da lui di che paese fosse, quello rispose che era ricco.

SVF III [App. II] XVII, 3.

Origene ‘Contra Celsum’ IV, 63, Vol. I, p. 334, 15 K. <sup>[III,196,25]</sup> Il discorso di Celso sui vizi è peraltro confutato anche dai filosofi che hanno indagato sui beni e sui mali. Essi infatti riscontrano che, storicamente, le prostitute si vendevano per denaro ai clienti dapprima al di fuori delle città e <sup>[III,196,30]</sup> coprendosi i volti con delle maschere. Successivamente, per spregio riposero via le maschere; ma non essendo loro consentito dalle leggi l’ingresso in città, ne rimanevano fuori. Poi, diventata di giorno in giorno maggiore la loro perversione, ebbero l’audacia di entrare anche nelle città. E nella introduzione al trattato ‘Sui beni e sui mali’ Crisippo dice questo: “<sup>[III,196,35]</sup> Che i vizi possano diventare maggiori o minori è dato apprenderlo dal fatto che una volta c’erano i cosiddetti prostituti a doppio uso, ossia quelli capaci di fare sessualmente la parte passiva o la parte attiva nell’asservirsi alle smanie dei clienti che li frequentano; e che successivamente le autorità civiche li cacciarono via”. E di miriadi di cose malvage che hanno fatto irruzione nella vita degli uomini per il traboccare del vizio, si può ben dire che prima non esistevano. <sup>[III,196,40]</sup> Tant’è vero che le storie più antiche, seppure ci mettano al corrente di miriadi di azioni aberranti, non sanno parlare di coloro che praticano la fellatio.

SVF III [App. II] XXV, 4.

‘Scholia’ in Eurip. *Andromaca* v. 276, Vol. IV, p. 152 Dind. <sup>[III,197,30]</sup> Nel decimo libro delle sue ‘Ricerche etiche’ Crisippo afferma che quando Paride conteggia a quale pratica debba maggiormente attenersi tra: la pratica della guerra, la pratica amorosa, la pratica del potere regale; dà il suo assenso alle pratiche amorose, e che in questo modo è stato composto il racconto del suo verdetto.

SVF III [App. II] XXVIII, 1.

\*Frammento di Aulo Gellio in latino, contenente il seguente frammento greco proveniente dall’opera di Crisippo ‘Sul bello e sul piacere fisico, ad Aristocreonte’: “Si dice che <la Giustizia> sia vergine come simbolo del suo essere incorrotta, del fatto che non cede in nessun caso ai malfattori, che non ammette per sé discorsi acquiescenti, né suppliche e implorazioni, né adulazioni, né altre cose del genere. In seguito a ciò essa è raffigurata accigliata, col viso <sup>[III,198,15]</sup> contratto, uno sguardo vibrante, linceo, capace di infondere paura agli ingiusti e coraggio ai giusti. Infatti, un viso del genere è per gli uni rassicurante e per gli altri minaccioso”.

SVF III [App. II] XXVIII, 2.

Ateneo ‘*Deipnosoph.*’ XIII, p. 565a. Come afferma il vostro Crisippo nel quarto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’, la pratica di radersi la barba è stata escogitata ai tempi di Alessandro. Sono persuaso <sup>[III,198,25]</sup> di non essere intempestivo nel ricordarne le parole, giacché io molto mi rallegro di quell’uomo per la sua vasta cultura ed il carattere acquiescente. Il filosofo dice dunque così: “La pratica di radersi la barba è stata promossa ai tempi di Alessandro, anche se i primi cittadini non la seguivano. Il flautista Timoteo, infatti, suonava avendo una folta barba, e in Atene serbano a dovere il non antichissimo ricordo che il primo a tagliarsi la barba ebbe il soprannome <sup>[III,198,30]</sup> di ‘Tosato’ ”. Perciò anche Alessi da qualche parte diceva:

‘Se vedi qualcuno depilato con la pece o rasato,  
ebbene deve trovarsi in una o l’altra di queste due condizioni:  
a me pare, infatti, che o divisi una campagna militare  
nella quale compiere tutte cose opposte alla sua barba;  
<sup>[III,198,35]</sup> oppure costui è incolto in qualche vizio da ricchi.  
Ma per gli dei, perché mai ci affliggono i peli,  
se è grazie ad essi che ciascuno di noi appare essere uomo;  
a meno che tu non intenda sotto sotto effettuare qualcosa di contrario ad essi?’.

“Quando Diogene vide un tale col mento rasato, gli disse: ‘Hai forse qualche motivo per incolpare <sup>[III,198,40]</sup> la natura d’averti fatto uomo e non donna?’. Quando poi vide in sella ad un cavallo un altro individuo similmente rasato, tutto profumato e con indosso abiti confacenti a questo stato, gli disse che da tempo ricercava che animale fosse l’ippoporno, e che adesso l’aveva trovato. A Rodi c’è una legge che vieta di radersi, ma non c’è una sola persona che la prenda in parola giacché tutti si radono. A Bisanzio poi, pur se è comminata una multa al barbiere che possiede <sup>[III,198,45]</sup> un rasoio, nondimeno tutti ne fanno uso”. Queste sono le cose che ha detto l’ammirevole Crisippo.

SVF III [App. II] XXVIII, 3.

Ateneo ‘*Deipnosoph.*’ IV, p. 137f. Nel quarto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’ Crisippo afferma: “Le storie raccontano che non molto tempo fa ci furono ad Atene due pranzi, uno al Liceo e uno all’Accademia. <sup>[III,199,1]</sup> In quello all’Accademia, il cuciniere portò in tavola il cibo su di un piatto che era invece destinato ad un altro uso. Gli ispettori mandarono allora in tanti pezzi quel manufatto in ceramica poiché era stato introdotto nel sacrificio del vasellame estero e non cittadino, quando invece era doveroso astenersi da simili manufatti d’importazione. In quello al Liceo, invece, un cuciniere che aveva

apparecchiato della carne salata come si apparecchia il pesce salato, fu frustato <sup>[III,199,5]</sup> per malvagia sofisticazione alimentare”.

SVF III [App. II] XXVIII, 4.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ IX, p. 373a. Nel quinto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’ il filosofo Crisippo scrive così: “Proprio come alcune persone sono inclini a ritenere gli uccelli bianchi più piacevoli al gusto di quelli neri”.

SVF III [App. II] XXVIII, 5.

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ VIII, p. 335b. Cari amici, mentre ammiro Crisippo, <sup>[III,199,10]</sup> lo scolarca della Stoa, per molti motivi, io ancor più lo lodo perché mette il tanto decantato Archestrato, autore del trattato di gastronomia, sempre allo stesso livello di Filenide, alla quale si attribuisce quell’impudica compilazione sui piaceri sessuali.

[2] p. 335d-e. Ma nel quinto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’ il più che ammirevole Crisippo afferma: “Poi ci sono i libri di Filenide e <sup>[III,199,15]</sup> la ‘Gastronomia’ di Archestrato, eccitanti dell’appetito ed eccitanti al sesso. Similmente, ci sono ancelle esperte di questi tipi di movenze e di posizioni e della loro pratica”. E di nuovo: “Essi imparano a memoria le cose di questo genere e acquistano gli scritti in argomento di Filenide, di Archestrato e di consimili scrittori”. E nel settimo libro afferma: “Proprio com’è <sup>[III,199,20]</sup> possibile non imparare a memoria i libri di Filenide e la ‘Gatronomia’ di Archestrato con l’idea che essi apportino qualcosa per vivere meglio”.

SVF III [App. II] XXVIII, 6.

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ I, p. 4e. Archestrato di Siracusa o di Gela, nell’opera che secondo Crisippo s’intitola ‘Gastronomia’, ma secondo Linceo e Callimaco ‘Vita sensuale’...

[2] III, p. 104a. <sup>[III,199,25]</sup> Dunque, cari amici, se uno volge lo sguardo a queste cose, loderebbe verosimilmente il buon Crisippo, il quale vede con precisione dall’alto ‘La natura’ di Epicuro ed afferma che madre patria della sua filosofia è il trattato di gastronomia di Archestrato, questa nobile epopea che tutti i filosofi ghiottoni proclamano essere il loro Teognide.

[3] VII, p. 278e. <sup>[III,199,30]</sup> Crisippo, da effettivo filosofo e uomo in tutto, afferma che è Archestrato l’autore fondamentale di riferimento per Epicuro e per coloro che fanno scienza della dottrina, profonda guastatrice d’ogni cosa, dell’ebbrezza.

SVF III [App. II] XXVIII, 7.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ XIV, p. 616a. Nel quinto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’ il filosofo Crisippo scrive di Pantaleone <sup>[III,199,35]</sup> le seguenti cose: “Quando stava per morire, quel vagabondo impostore di Pantaleone ingannò entrambi i suoi due figli dicendo in privato, prima all’uno e poi all’altro, che rivelava soltanto a lui dove aveva sotterrato il proprio oro. Sicché successivamente, dopo avere in comune scavato come matti, i due si accorgessero di essere stati ingannati”.

SVF III [App. II] XXVIII, 8.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ XIV, p. 616b. Al nostro convito <sup>[III,199,40]</sup> non può fare difetto qualcuno amante degli scherni. Circa un tale di questo genere, di nuovo nel quinto dei suoi libri ‘Sul bello e sul piacere fisico’ Crisippo scrive: “Quando stava per essere sgozzato dal boia, un tale amante degli scherni disse di voler morire cantando come fa il cigno. E poiché il boia acconsentì, quello lo schernì”.

SVF III [App. II] XXVIII, 9.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ I, p. 9c. <sup>[III,199,45]</sup> La vivanda che molti chiamano, <sup>[III,200,1]</sup> come afferma Crisippo nell’opera ‘Sul bello e sul piacere fisico’, *lastaurocaccabo*, e la cui preparazione è assai complessa....

SVF III [App. II] XXVIII, 10.

Ateneo ‘Deipnosoph.’ I, p. 5e. Alcune focacce presero il nome di ‘filossenie’ da questo Filosseno. Su di lui Crisippo <sup>[III,200,5]</sup> dice: “Io ho in mente un certo mangione ingordo al quale, dopo i fatti accaduti, era a

tal punto decaduto il senso di rispetto per chi gli era vicino che alle terme, e sotto gli occhi di tutti, egli soleva abituare la mano ai cibi caldi ficcandola nell'acqua calda, e che faceva gargarismi con acqua calda in bocca manifestamente al fine di diventare resistente ai cibi caldi. Dicevano anche che subornasse i cuccinieri a portare in tavola <sup>[III,200,10]</sup> cibi caldissimi che lui soltanto era in grado di consumare, non potendo tutti gli altri seguirne l'esempio".

SVF III [App. II] XXVIII, 11.

[1] Ateneo 'Deipnosoph.' VIII, p. 336a. Sardanapalo, sulla cui tomba era stata posta la seguente epigrafe....

[2] VIII, p. 336f. <sup>[III,200,15]</sup> L'epigrafe sulla tomba di Sardanapalo starebbe meglio', dice Crisippo, se fosse commutata così:

“Ben sapendo che nascesti mortale, sta su col morale  
e deliziati di discussioni filosofiche: non c'è per te conforto alcuno nel mangiare.  
Ecco, infatti io sono un cencio; io che pur mangiai e godetti a più non posso.  
<sup>[III,200,20]</sup> Questo possesso: quel che imparai, quel che cogitabondo meditai e, grazie a ciò,  
quanto di prode sperimentai. Tutto il resto, pur piacevole, è stato lasciato alle spalle”.

SVF III [App. II] XXVIII, 12.

Ateneo 'Deipnosoph.' XV, p. 686f. Il più che ammirevole Crisippo afferma che gli olii odorosi prendono questo nome dal fatto di essere ottenuti dopo una lavorazione molto spossante e una fatica da matti. Gli Spartani scacciano da Sparta <sup>[III,200,25]</sup> i produttori di olii odorosi in quanto rovinano l'olio, e coloro che vi mettono a bagno le lane in quanto ne fanno sparire il biancore. E il sapiente Solone ha vietato per legge a quegli uomini di commerciare gli olii odorosi.

SVF III [App. II] XXVIII, 13.

Ateneo 'Deipnosoph.' XIV, p. 659a. Gli antichi chiamavano 'Mesone' il cuoco loro concittadino, e chiamavano 'Tettige' (ovvero 'Cicala') quello che era non concittadino. Il filosofo Crisippo <sup>[III,200,30]</sup> crede che il nome 'Mesone' venga dal verbo 'masticare', come per accennare al fatto che si tratta di un individuo incolto e che bada alla pancia. Egli ignora però che Mesone è stato un attore di commedia, nato a Megara, il quale inventò la maschera che da lui prese il nome Mesone, come afferma Aristofane di Bisanzio nel suo libro 'Sulle maschere'.

SVF III [App. II] XXVIII, 14.

Ateneo 'Deipnosoph.' II, p. 67c. Il filosofo Crisippo afferma che <sup>[III,200,35]</sup> il miglior aceto è l'aceto d'Egitto e quello di Cnido.

SVF III [App. II] XXVIII, 15.

Ateneo 'Deipnosoph.' I, p. 8c. Dice Crisippo: “Non lasciarti sfuggire un banchetto in cui non c'è da pagare la quota”.

SVF III [App. II] XL, 1.

Epitteto 'Diatribe' I, 4, 14. <sup>[III,201,30]</sup> “Prendi il trattato <di Crisippo> 'Sull'impulso' e riconosci come l'ho letto!”

SVF III [App. II] XLV, 1.

Diogene Laerzio VII, 1. <sup>[III,202,5]</sup> <Apollonio di Tiro afferma di Zenone> che era allampanato, piuttosto alto, di colorito bruno; per cui qualcuno lo chiamava 'clematide egizia', come dice Crisippo nel primo libro dei 'Proverbi'.

SVF III [App. II] XLV, 2.

‘Scholia’ Pind. Isthm. II, 17. “Soldi, soldi, o uomo!” Questo detto è ascritto da taluni ai proverbi, ma si tratta di un apoftegma di Aristodemo, <sup>[III,202,10]</sup> come afferma Crisippo nel suo libro ‘Sui proverbi’. Pindaro non cita per nome questo Aristodemo, come se fosse manifesto chi è che lo dice; e ne segnala soltanto la patria, che è Argo.

SVF III [App. II] XLV, 3.

Diogeniano ‘Paroemiographus’ I, 62, p. 10. ‘Capra di Sciro’: Crisippo afferma che il proverbio è stato applicato a coloro che ‘rovesciano’ i favori che ricevono, <sup>[III,202,15]</sup> giacché spesso la capra ‘rovescia’ i recipienti.

SVF III [App. II] XLV, 4.

Zenobio ‘Paroemiographus’ V, 32. ‘Tu non navighi di notte’: è applicato a coloro che fanno qualcosa senza esattezza. Per chi è in alto mare la navigazione notturna è infatti più esatta di quella diurna, grazie alle segnalazioni fornite dalle stelle. Crisippo invece elimina il ‘non’ e <sup>[III,202,20]</sup> dichiara ‘tu navighi di notte’.

SVF III [App. II] XLV, 5.

[Plut] Prov. Alex. I, 3. ‘Retrocedere’: Crisippo applica questo proverbio a coloro che procedono di male in peggio negli affari, poiché vanno sempre indietro. Sofocle ricorda quest’espressione.

SVF III [App. II] XLV, 6.

Zenobio ‘Paroemiographus’ III, 40. ‘Il pestello cresce’: Crisippo lo dice <sup>[III,202,25]</sup> di coloro che non crescono, ma il proverbio parla anche di quelli che restano piccoli. Il pestello è infatti piccolo e tondeggiante.

SVF III [App. II] XLV, 7.

Plutarco ‘Vita Arati’ I, 1. C’è un antico proverbio, o Policrate, che il filosofo Crisippo ci dispone innanzi non al modo in cui è, io reputo temendo il suo contenuto malaugurante, ma come lui crede che sia meglio:

<sup>[III,202,30]</sup> ‘chi loderà un padre, se non dei figli felici?’

Ma Dionisodoro di Trezene lo contesta e gli contrappone il proverbio nella sua forma vera, che è questa:

‘chi loderà un padre, se non dei figli infelici?’

SVF III [App. II] XLV, 8.

Suida s.v. ‘*Kérkopos*’: <sup>[III,202,35]</sup> il proverbio dice ‘fare la scimmia’, che Crisippo afferma essere una metafora tratta dagli animali che scodinzolano.

SVF III [App. II] XLVII, 6.

Diogene Laerzio VII, 34. Che la ‘Repubblica’ sia di Zenone lo afferma anche Crisippo nella sua ‘Repubblica’.

SVF III [App. II] LVII, 1.

Stobeo ‘Eclogae’ II, p. 116, 11 W. Crisippo ha disquisito su tutti i tipi di giudizi paradossali anche in molti altri libri: in quello <sup>[III,204,25]</sup> ‘Sui giudizi’; nella ‘Delineazione della dottrina etica’ e in molte altre compilazioni particolari.

1. Zenone di Tarso <sup>[III,209,1]</sup>  
*Frammenti n. 1-5*

SVF III [ZT], 1

[1] Eusebio 'Praep. evang.' XV, 13, 8. Zenone di Cizio, il capostipite della scuola dei filosofi Stoici, nacque filosoficamente da Cratete. A Zenone successe Cleante; a Cleante successe <sup>[III,209,5]</sup> Crisippo; a Crisippo successe l'altro Zenone, e poi via via gli altri. Si dice che tutti costoro furono in special modo solleciti della concretezza di vita e dell'esercizio della dialettica.

[2] Diogene Laerzio VII, 35. Il quinto <a chiamarsi> Zenone fu un discepolo di Crisippo, il quale scrisse pochi libri <sup>[III,209,10]</sup> ma lasciò dietro di sé moltissimi discepoli.

[3] 'Suida' s.v. Zenone di Tarso, ma secondo alcuni di Sidone, figlio di Dioscoride. Filosofo, discepolo e successore di Crisippo di Tarso, il filosofo Stoico.

SVF III [ZT], 2

'Ind. Stoic. Herc.' Col. XLVIII. [...] <sup>[III,209,15]</sup> cinque <libri> contro Geronimo e circa le tesi di [...] Della sua cerchia furono Diogene di Seleucia sul Tigri, figlio di Artemidoro; che assunse la guida della scuola dopo Zenone <di Tarso>. Archedemo di Tarso [...] <sup>[III,209,20]</sup>

SVF III [ZT], 3

Diogene Laerzio VII, 41. Altri affermano che queste [logica, fisica, etica] sono parti non della ragione insita nel cosmo ma <sup>[III,209,25]</sup> della filosofia in quanto tale, come fa Zenone di Tarso.

SVF III [ZT], 4

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> dividono la parte Etica <della filosofia> [...] così la suddividono i seguaci di Crisippo [...] e Zenone di Tarso.

SVF III [ZT], 5

Eusebio 'Praep. evang.' XV, 18, 2. <sup>[III,209,30]</sup> Si dice che Zenone di Tarso, discepolo e successore di Crisippo alla guida della scuola, a proposito della conflagrazione universale sospendesse il suo giudizio.

2. Diogene di Babilonia <sup>[III,210,1]</sup>  
*Frammenti n. 1-15*

SVF III [DB], 1

Ps. Galeno 'Hist. philos.' 3 (Dox. Gr. p. 600). Diogene di Babilonia, dopo essere stato uditor di Crisippo, fu maestro di Antipatro.

SVF III [DB], 2

[1] Strabone 'Geografia' XVI, p. 743. <sup>[III,210,5]</sup> Anticamente Babilonia era una metropoli dell'Assiria; ora invece si chiama Seleucia, quella sul Tigri. [...] Come noi chiamiamo la regione 'Babilonia', così pure chiamiamo 'Babilonesi' gli uomini di là; non cioè dal nome della città ma dal nome della regione. Meno li chiamiamo col nome della città, Seleucia, benché essi di là provengano, com'è il caso <sup>[III,210,10]</sup> del filosofo Stoico Diogene.

[2] Diogene Laerzio VI, 81. Quarto col nome Diogene fu lo Stoico, originario di Seleucia ma chiamato 'di Babilonia' per vicinato.

SVF III [DB], 3

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. XLVIII. Della sua cerchia furono <sup>[III,210,15]</sup> Diogene di Seleucia sul Tigri, figlio di Artemidoro; che assunse la guida della scuola dopo Zenone <di Tarso>.

SVF III [DB], 4

Luciano ‘Macrobioi’ 20. Diogene di Seleucia sul Tigri, filosofo Stoico <che visse> ottantotto anni.

SVF III [DB], 5

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1033d-e. Chi più di Crisippo, <sup>[III,210,20]</sup> di Cleante, di Diogene, di Zenone e di Antipatro giunse alla tarda vecchiaia facendo questo tipo di vita dedicata allo studio? Loro che si lasciarono dietro le loro patrie senza incolparle di nulla ma per passarsela in tranquillità ad oziare ed erudirsi <nell’Odeon> o allo Zostere?

SVF III [DB], 6

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,210,25]</sup>

SVF III [DB], 7

Plutarco ‘Vita Catonis’ XXII. Quando <Catone> era ormai vecchio vennero da Atene a Roma, quali ambasciatori, Carneade <sup>[III,210,30]</sup> l’Accademico e Diogene lo Stoico col loro seguito. Essi avevano <sup>[III,211,1]</sup> lo scopo di ottenere l’annullamento di una sentenza di condanna del popolo di Atene al pagamento di una multa di cinquecento talenti, multa cui esso era stato condannato in contumacia su accusa dei cittadini di Oropo e sentenza di condanna dei cittadini di Sicione. E subito i giovanotti più aperti alle discussioni filosofiche si gettavano su quegli uomini, si stringevano loro intorno ascoltandoli <sup>[III,211,5]</sup> con ammirazione.

SVF III [DB], 8

\*Frammento di Aulo Gellio in latino <sup>[III,211,10]</sup> <sup>[III,211,15]</sup>

SVF III [DB], 9

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,211,20]</sup>

SVF III [DB], 10

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,211,25]</sup>

SVF III [DB], 11

[1] ‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. LI. <sup>[III,211,30]</sup> [...] di Alessandria nella Troade; Panezio di Rodi, figlio di Nicagora; Mnesarco di Atene, figlio di Onesimo; Dardano di Atene, figlio di Andromaco; Apollodoro di Seleucia sul Tigri; Boeto di Sidone [...]

[2] Diogene Laerzio VII, 30. Lo Stoico Zenodoto, discepolo <sup>[III,211,35]</sup> di Diogene.

[3] Ps. Scimno v. 10.

‘Uno dei genuini filologi Attici,  
stato auditore di Diogene lo Stoico  
<sup>[III,212,1]</sup> e condiscipolo per molto tempo di Aristarco;  
il quale coordinò, a partire dalla conquista di Troia,  
una cronografia che giunge fino ai giorni nostri’.

SVF III [DB], 12

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. LI. [...] figlio della figlia, che fu anche <sup>[III,212,5]</sup> Areopagita; Apollonide di Smirne; Crisermo di Alessandria d’Egitto; Dionisio di Cirene, che era un ottimo studioso di geometria e che scrisse contro il retore Demetrio [...]

SVF III [DB], 13

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,212,10]</sup>

SVF III [DB], 14

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III [DB], 15

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,212,15]</sup>

## FRAMMENTI

### Frammento n. 16

SVF III [DB], 16

Diogene Laerzio VII, 39. La ragione insita nel cosmo è, secondo filosofia, tripartita. Una sua parte, infatti, è qualcosa di fisico, un'altra di etico e un'altra <sup>[III,212,20]</sup> di logico. Così per primo la suddivise Zenone di Cizio [...] e Diogene di Babilonia.

## I. LOGICA

### Frammenti n. 17-26

SVF III [DB], 17

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 55. La voce è aria percossa o l'oggetto sensibile percepito propriamente dall'udito, come afferma Diogene <sup>[III,212,25]</sup> di Babilonia nella sua opera 'Sulla voce'. La voce di un animale è aria percossa per impulso; mentre quella dell'uomo è articolata e, come afferma Diogene, scaturisce dall'intelletto, il quale giunge a perfezione all'età di quattordici anni.

SVF III [DB], 18

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 55. Secondo gli Stoici <sup>[III,212,30]</sup> la voce è corpo, come affermano Archedemo [...] Diogene e Antipatro [...]. Infatti, tutto ciò che fa un'azione è corpo; e la voce fa un'azione quando s'avvicina da chi parla a chi ascolta.

SVF III [DB], 19

Simplicio 'In Aristot. Phys.' p. 426, 1 Diels. Sono in errore <sup>[III,213,1]</sup> quanti assumono, come Diogene di Babilonia, che la voce sia aria percossa; giacché in questo modo la voce sarà un corpo, seppure del genere dell'aria; e però quello che ha sperimentato l'azione, cioè l'aria percossa, essi lo assumono al posto dell'affezione, che è la percossa dell'aria.

SVF III [DB], 20

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 56. <sup>[III,213,5]</sup> Per gli Stoici, come afferma Diogene, 'parola' è una voce espressa con lettere dell'alfabeto: per esempio, 'giorno'; 'discorso' è una voce dotata di significato e che scaturisce dall'intelletto: per esempio, 'è giorno'; 'dialetto' <sup>[III,213,10]</sup> è una parola che è stata coniata da una delle etnie greche, oppure una parola di una certa zona, cioè varia secondo il dialetto: per esempio, in Attica <il mare> è 'thalatta' <e non 'thalassa'>, mentre in Ionia <il giorno> è 'imeri' <e non 'imera'>. Elementi della parola sono le ventiquattro lettere dell'alfabeto. Quella dell'alfabeto si dice 'lettera' in triplice senso: in quanto elemento, in quanto carattere scritto <sup>[III,213,15]</sup> dell'elemento, in quanto nome dello stesso: per esempio, 'alfa'. Sette delle lettere sono vocali: alfa, epsilon, eta, iota, omicron, ip-silon, omega. Sei sono lettere mute: beta, gamma, delta, pi, cappa, tau. Vi è differenza tra 'voce' e 'parola', in quanto la 'voce' è semplice suono mentre 'parola' è soltanto ciò ch'è articolato in lettere. <sup>[III,213,20]</sup> Vi è differenza anche tra 'parola' e 'discorso', in quanto il discorso è sempre dotato di significato. Men-

tre la parola è anche priva di significato, come la parola *'blitiri'*; il discorso, invece, non è mai insignificante. Vi è differenza anche tra 'dire' e 'proferire', in quanto si proferiscono le voci, ma si dicono i fatti; almeno quelli, caso mai, che sono esprimibili.

SVF III [DB], 21

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 57. Come afferma <sup>[III,213,25]</sup> Diogene nella sua opera *'Sulla voce'* e come afferma anche Crisippo, le parti del discorso sono cinque: nome, appellativo, verbo, congiunzione, articolo.

SVF III [DB], 22

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 58. Secondo Diogene, 'appellativo' è quella parte del discorso che significa una qualità comune: per esempio, 'essere umano', 'cavallo'; 'nome' <sup>[III,213,30]</sup> è la parte del discorso che manifesta una qualità propria: per esempio, 'Diogene', 'Socrate'; 'verbo' è la parte del discorso che significa, secondo Diogene, un predicato non composto ad altro oppure, secondo alcuni, un elemento indeclinabile del discorso significativo qualcosa che può essere coordinato ad uno o più soggetti: per esempio, 'scrivo', 'dico'; 'congiunzione' <sup>[III,214,1]</sup> è una parte indeclinabile del discorso che ne collega le parti; 'articolo' è un elemento declinabile del discorso che contraddistingue i generi dei nomi e i loro numeri: così, *'o', 'i', 'to', 'oi', 'ai', 'ta'*.

SVF III [DB], 23

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 62. <sup>[III,214,5]</sup> L' 'ambiguità' si ha quando una parola può significare in modo esprimibile, principale e in armonia con l'usanza, due o più fatti; sicché noi possiamo aspettarci contemporaneamente più significati della stessa parola: per esempio, *'auletrìs péptoke'*. Infatti, la stessa parola *<auletrìs>* può significare 'il cortile per tre volte <è caduto>' oppure 'la flautista <sup>[III,214,10]</sup> <è caduta>'.

SVF III [DB], 24

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 59. Le eccellenze del discorso sono cinque: ellenismo, chiarezza, concisione, confacenza, strutturazione formale. L'ellenismo è il modo d'esprimersi esente da errori in una consuetudine di scrittura artisticamente sorvegliata e non avventata; la chiarezza <sup>[III,214,15]</sup> è l'elocuzione che espone il pensiero in modo comprensibile; la concisione è l'elocuzione che include solo le parole strettamente necessarie alla presentazione del fatto; la confacenza è l'elocuzione attinente al fatto; la strutturazione formale è l'elocuzione che rifugge l'idiotismo. Il barbarismo <sup>[III,214,20]</sup> è, tra i difetti, l'elocuzione contraria alle usanze degli scrittori greci di chiara fama. Il solecismo è il discorso coordinato in modo non consona.

SVF III [DB], 25

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 60. Il 'genere' è la sintesi di più concettualizzazioni inscindibili una dall'altra: per esempio, 'animale'. Infatti questo 'genere' <sup>[III,214,25]</sup> abbraccia tutte le specie particolari di animali. La 'concettualizzazione' è una produzione fantasmatica dell'intelletto, la quale è né un 'qualcosa' né una 'qualità', ma è come se fosse un 'qualcosa' e una 'qualità', al modo per cui nasce l'impressione di un cavallo anche se il cavallo non c'è. La 'specie' è ciò che è incluso nel genere, come l'essere umano <sup>[III,214,30]</sup> è incluso nel genere animale. Genere in senso generalissimo è ciò che, essendo genere, non ha però genere sopra di sé: come 'l'essere'. Specie in senso specificissimo è ciò che, essendo specie, non ha però specie sotto di sé: come, per esempio, 'Socrate'. <sup>[III,215,1]</sup> 'Diairesi' è il taglio di un genere nelle specie contigue: per esempio, 'degli animali alcuni sono razionali, altri bruti'. 'Antidiairesi' è il taglio di un genere in una specie attraverso il suo opposto, come se ne fosse una negazione: per esempio, 'degli esseri alcuni sono buoni, <sup>[III,215,5]</sup> altri non buoni'. 'Subdiairesi' è la diairesi di una diairesi: per esempio, 'degli esseri alcuni sono buoni, altri non buoni; degli esseri non buoni alcuni sono cattivi, altri sono indifferenti'. 'Partizione' è l'assegnamento di un genere in ambiti diversi, come dice Crini: <sup>[III,215,10]</sup> per esempio, 'Dei beni alcuni sono beni dell'animo, altri sono beni del corpo'.

SVF III [DB], 26

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 71. Delle proposizioni non semplici, come affermano Crisippo nelle 'Definizioni dialettiche' e Diogene nella sua opera 'L'arte della dialettica', la proposizione ipotetica è quella che sussiste per la presenza della congiunzione ipotetica 'se'. Questa congiunzione <sup>[III,215,15]</sup> preannuncia che al primo enunciato ne segue un secondo: per esempio, 'Se è giorno, c'è luce'.

## II. FISICA

### *Frammenti n. 27-37*

SVF III [DB], 27

Filone Alessandrino 'De incorrupt. mundi' 15, p. 248 Bern. [...] si dice che <sup>[III,215,20]</sup> Diogene sottoscriveva il giudizio della conflagrazione universale quand'era giovane, mentre quando fu più avanti negli anni, poiché inclinò al dubbio, sospese il suo giudizio in proposito.

SVF III [DB], 28

Aezio 'Placita' II, 32, 4 (Dox. Gr. p. 364). Il grande anno: per Eraclito era di diciottomila anni solari; per Diogene lo Soico era di trecentosessantacinque volte più grande <sup>[III,215,25]</sup> del grande anno di Eraclito.

SVF III [DB], 29

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 5, p. 201 M. Il ragionamento di Zenone, ammirato dagli Stoici e che Diogene di Babilonia scrisse proprio all'inizio del suo libro 'Sull'egemonico dell'animo' [...] potrai intenderlo con maggiore evidenza quando te l'abbia trascritto, <sup>[III,215,30]</sup> giacché è questo. "La voce si fa spazio attraverso la gola. Se essa si facesse spazio dal cervello non si farebbe spazio attraverso la gola. Ora, donde si fa spazio il discorso, di là pure si fa spazio la voce. Ma il discorso si fa spazio dall'intelletto, sicché l'intelletto non è nel cervello". Diogene prospetta esattamente lo stesso ragionamento, non con le stesse parole ma in questo modo: "Dove scaturisce <sup>[III,215,35]</sup> la voce, scaturisce anche la voce articolata; e pertanto anche la voce articolata dotata di significato scaturisce di là. Ora, la voce articolata dotata di significato è il discorso. Quindi il discorso scaturisce là dove scaturisce anche la voce. La voce però non scaturisce da alcun luogo della testa, <sup>[III,216,1]</sup> bensì è sotto gli occhi di tutti che essa scaturisce piuttosto da regioni al di sotto della testa, ed infatti è patente che essa passa attraverso la trachea. Dunque il discorso non scaturisce dalla testa ma piuttosto al di sotto di essa. Tuttavia è anche vero che il discorso scaturisce dall'intelletto. Alcuni, anzi, nel definire <sup>[III,216,5]</sup> il discorso affermano che esso è voce dotata di significato scaturente dall'intelletto; ed è d'altra parte plausibile che il discorso scaturisca dopo essere stato reso significante e come modellato in rilievo dai concetti presenti nell'intelletto, e che quindi si distenda nel tempo a seconda dell'atto del pensare e dell'attività del parlare. Dunque l'intelletto non è nella testa ma nelle regioni <sup>[III,216,10]</sup> più in basso, e forse in special modo intorno al cuore". Il ragionamento di Diogene è di questo genere ed è, al contrario di quello di Zenone, tirato per le lunghe; tanto che se quello scarseggiava di alcuni enunciati necessari, questo ne ha in eccesso.

SVF III [DB], 30

Galeno 'De Hipp. et Plat. plac.' II, 8, p. 246 M. Pertanto <sup>[III,216,15]</sup> nessuno di questi ragionamenti ha potenza persuasiva, neppure qualora Diogene dica: "L'egemonico si trova in quell'organo che primo fra tutti attinge per sé nutrimento e pneuma, ma l'organo che primo fra tutti attinge per sé nutrimento e pneuma è il cuore". [...] Allo stesso modo egli ha utilizzato ragionamenti suoi, dal momento che afferma: "Il motore dei movimenti secondo proairesi dell'uomo <sup>[III,216,20]</sup> è una certa esalazione dell'animo; ma ogni esalazione è riconducibile ad un nutrimento, sicché il motore primo dei nostri movimenti secondo proairesi e ciò che ci nutre sono necessariamente una sola ed identica cosa". Qualora Diogene scriva questo, cioè che sostanza dell'animo è un'esalazione proveniente sia dal cibo che dal pneuma, noi al momento nulla diremo in disaccordo <sup>[III,216,25]</sup> con lui, per non affliggere del tutto il buon uomo. [...] Ma

poi si dimentica lui stesso dei suoi propri giudizi ed afferma che l'animo è sangue, come concepirono Empedocle e Crizia. Se avesse invece seguito Cleante, Crisippo e Zenone, i quali affermavano che l'animo trae nutrimento dal sangue ma che la sua sostanza è pneuma, come <sup>[III,216,30]</sup> potrebbe ancora sostenere che nutrimento e motore dell'animo sono la stessa cosa, visto appunto che è il sangue a nutrire l'animo ma è lo pneuma a farlo muovere?

SVF III [DB], 31

Aezio 'Placita' I, 7, 17 (Dox. Gr. p. 3). Diogene, Cleante ed Enopide dichiararono che la divinità è l'animo del cosmo.

SVF III [DB], 32

Sesto Empirico 'Adv. Math.' IX, 133. Zenone solleva prospettare questo <sup>[III,216,35]</sup> ragionamento: "Ragionevolmente si onorerebbero gli dei; ma quelli che sono non dei si onorerebbero irragionevolmente; dunque gli dei esistono". Allineandosi a questo ragionamento, alcuni affermano: "Ragionevolmente si onorerebbero i sapienti; ma quelli che sono non sapienti si onorerebbero irragionevolmente; dunque i sapienti esistono". Il che non aveva il beneplacito degli Stoici, poiché il loro 'sapiente' è rimasto fino ad oggi introvabile. <sup>[III,217,1]</sup> Replicando alla giustapposizione dei due ragionamenti, Diogene di Babilonia afferma che il secondo assunto del ragionamento di Zenone è potenzialmente di questa fatta: "ma quelli che sono per natura inesistenti si onorerebbero irragionevolmente". Se si accetta questo assunto è infatti manifesto che gli dei sono per natura esistenti; e, se è così, allora gli dei esistono già adesso. <sup>[III,217,5]</sup> Se infatti essi sono mai esistiti una volta, esistono anche ora; come gli atomi, che se c'erano in passato, ci sono tuttora. Secondo il concetto che ne abbiamo, corpi del genere sono infatti imperituri e ingenerati, e perciò il ragionamento ne dedurrà una conclusione logica conseguente. I sapienti, dunque, esistono già ora ma non perché essi debbano essere per natura esistenti.

SVF III [DB], 33

Filodemo 'De pietate' p. 82 Gomp. Diogene <sup>[III,217,10]</sup> di Babilonia nel suo libro 'Su Atena' scrive che il cosmo è identico a Zeus o che include Zeus come l'uomo include l'animo. Scrive anche che Apollo è il sole e Artemide la luna e che, oltre ad essere cosa impossibile, è da bambini affermare l'esistenza di dei antropomorfi. Inoltre, la parte di Zeus che pertiene <sup>[III,217,15]</sup> al mare è Poseidone; quella che pertiene all'aria è Era, come dice anche Platone, sicché spesso per dire 'aria' uno dice 'Era'; e la parte che pertiene all'etere è Atena: questo per dire la parte 'dalla testa' e anche 'Zeus maschio, Zeus femmina'. Alcuni Stoici sono dell'avviso che l'egemonico sia nella testa, giacché esso è saggezza <sup>[III,217,20]</sup> e perciò si chiama anche Metis. Crisippo sostiene invece che l'egemonico è nel petto e che di là è nata Atena, la quale è saggezza. Egli sostiene anche che si dice nata 'dalla testa' perché la voce è escreta dalla testa e 'ad opera di Efesto' perché la saggezza diventa arte; e che Atena dovrebbe chiamarsi Atrena, Tritonide e <sup>[III,217,25]</sup> Tritogenia in quanto la saggezza consiste di tre discorsi razionali: quelli che concernono le realtà fisiche, le realtà etiche e le realtà logiche. Crisippo apparenta poi alla saggezza gli altri appellativi e attributi di Atena in un modo davvero splendido come l'oro.

SVF III [DB], 34

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,217,30]</sup>

SVF III [DB], 35

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,217,35]</sup>

SVF III [DB], 36

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,218,1]</sup> <sup>[III,218,5]</sup>

SVF III [DB], 37

\*Frammento di Cicerone in latino

III. ETICA  
*Frammenti n. 38-53*

SVF III [DB], 38

Diogene Laerzio VII, 84. <sup>[III,218,10]</sup> <Gli Stoici> dividono la parte Etica della filosofia [...] Così la suddividono i seguaci di Crisippo [...] e Diogene.

SVF III [DB], 39

Epitteto 'Diatriba' II, 19, 13. Delle cose, alcune sono beni; altre mali; altre indifferenti. Beni sono dunque le virtù e <sup>[III,218,15]</sup> quanto di esse partecipa; mali i vizi e quanto del vizio partecipa; indifferenti sono le cose che stanno frammezzo a queste: ricchezza di denaro, salute del corpo, vita, morte, piacere e dolore fisico". "Dove lo sai?" "Lo dice Ellanico nei suoi 'Fatti d'Egitto' ". Che differenza fa dire questo o che lo dice Diogene nella sua 'Etica' o Crisippo o Cleante?

SVF III [DB], 40

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,218,20]</sup> <sup>[III,218,25]</sup>

SVF III [DB], 41

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,218,30]</sup> <sup>[III,218,35]</sup> <sup>[III,219,1]</sup>

SVF III [DB], 42

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,219,5]</sup>

SVF III [DB], 43

Epifanio 'Adv. haeres.' III, 40 (Dox. Gr. p. 593). Diogene di Babilonia soleva dire che tutto quanto trae la sua origine dal piacere.

SVF III [DB], 44

Stobeo 'Eclogae' II, p. 75, 11 W. Zenone così esplicitò <sup>[III,219,10]</sup> il sommo bene: "Vivere in modo ammissibile <con la ragione>" [...] I suoi successori, dopo averla articolata più minutamente enunciavano la definizione così [...] e Diogene così: "Operare razionalmente nella selezione e nel rigetto delle cose naturali".

SVF III [DB], 45

Diogene Laerzio VII, 88. Diogene afferma <sup>[III,219,15]</sup> espressamente che il sommo bene è operare razionalmente nella selezione delle cose naturali.

SVF III [DB], 46

Clemente d'Alessandria 'Stromata' I, p. 497 Pott. Diogene di Babilonia concepiva che il sommo bene stia nell'operare razionalmente nella selezione delle cose naturali.

SVF III [DB], 47

Stobeo 'Eclogae' II, p. 84, 4 W. Diogene <di Babilonia> afferma che l'éstimo è <sup>[III,219,20]</sup> determinazione di quanto qualcosa sia secondo natura o di quanto procuri un'utilità alla natura. Il termine di 'valutato' non deve qui essere assunto nel significato, come si dice, di 'cose valutate' ma inteso nel significato in cui diciamo essere 'perito valutatore' colui che valuta le cose, e dunque Diogene dice che tale individuo è perito valutatore del contraccambio. E questi sono i due modi di parlare del valore secondo i quali noi diciamo che qualche cosa è promossa per il suo valore. <sup>[III,219,25]</sup> <Diogene> dice che il terzo modo è quello per cui affermiamo che qualcosa ha gran pregio e valore, il che non accade per le cose indifferen-

ti ma soltanto per quelle virtuose. Egli afferma anche che talora noi usiamo il nome ‘valore’ al posto di ‘ciò che spetta’; com’è assunto nella definizione della giustizia. Qualora infatti la si dica essere costumanza di assegnare ‘a ciascuno secondo il suo valore’ è come dire: assegnare <sup>[III,219,30]</sup> ‘a ciascuno ciò che gli spetta’.

SVF III [DB], 48

Stobeo ‘Eclogae’ II, p. 64, 13 W. Diogene afferma che le cose chiamate ‘scelte di per sé’, sono tali in duplice senso: in un senso, si tratta delle cose scelte in vista di un fine, come sono quelle assegnate a questo gruppo nel corso della predetta diairesi; in un altro, si tratta di tutte le cose che hanno in se stesse la causa dell’essere scelte, il che vale per ogni bene.

SVF III [DB], 49

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,219,35]</sup> <sup>[III,220,1]</sup> <sup>[III,220,5]</sup> <sup>[III,220,10]</sup> <sup>[III,220,15]</sup> <sup>[III,220,20]</sup> <sup>[III,220,25]</sup>

SVF III [DB], 50

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,220,30]</sup>

SVF III [DB], 51

\*Frammento di Quintiliano in latino <sup>[III,220,35]</sup>

SVF III [DB], 52

Ateneo ‘Deipnosoph.’ IV, p. 168e. Diogene di Babilonia, nei suoi libri <sup>[III,220,40]</sup> ‘Sulla nobiltà di stirpe’ afferma: “Non c’era un solo Ateniese che non odiasse Foco, il figlio di Focione; e chiunque, quando lo incontrasse, gli diceva: ‘O disonore <sup>[III,221,1]</sup> della famiglia!’. Aveva infatti dilapidato tutto il patrimonio paterno in dissolutezze e, dopo aver fatto questo, s’era messo ad adulare chi controllava la collina di Munichia; cosa per la quale era sferzato dai sarcasmi di tutti. Una volta che si raccoglievano i donativi, venne anche lui in assemblea e disse: ‘Offro anch’io un donativo’; al che gli Ateniesi all’unisono <sup>[III,221,5]</sup> gridarono a gran voce: ‘Sì, all’impudenza!’. Foco era anche un amante del bere. Una volta aveva vinto nella corsa dei cavalli alle Panatenee e suo padre ne riceveva a banchetto i compagni. Quando si riunirono per il pranzo, l’apparato era sontuoso ed a chi entrava erano forniti dei bacili per il lavaggio dei piedi, pieni di vino aromatizzato. Quando suo padre li vide chiamò Foco e gli disse: ‘Non farai smettere al tuo compagno <sup>[III,221,10]</sup> di rovinare la tua vittoria?’ ”.

SVF III [DB], 53

Ateneo ‘Deipnosoph.’ XII, p. 526c. Nel quindicesimo libro delle sue ‘Storie’, Teopompo afferma che mille uomini di Colofone erano in grado di aggirarsi per la città portando stole tinte di porpora, la quale era allora merce assai rara anche per i re ed era ricercatissima, giacché il suo valore era equivalente al suo peso in argento. Perciò <sup>[III,221,15]</sup> appunto, a causa di un siffatto andazzo finirono nella tirannide e nella guerra civile, e andarono in rovina insieme alla loro patria. Le stesse cose ha raccontato di loro anche Diogene di Babilonia nel primo libro delle sue ‘Leggi’.

#### Resti del libro ‘Sulla Musica’

##### *Frammenti n. 54-90*

SVF III [DB], 54

Filodemo ‘De musica’ p. 5 Kemke. In poche delle <sup>[III,221,20]</sup> musiche dominanti c’è lo studio di melodie ispirate alle virtù, giacché è necessario che esse vadano dietro a faccende, e cose simili, di minor conto della virtù. E ne deriva [...]

SVF III [DB], 55

Filodemo 'De musica' p. 6 Kemke. [...] che tutti designano le sue melodie, alcune eleganti, temperanti e virili; altre vili, impudenti <sup>[III,221,25]</sup> e interamente vergognose, come se la musica apportasse con sé le disposizioni di questo genere, quando invece esse forse neppure apparirebbero se in verità non ci fossero già <in chi ascolta>. Né certo qualcosa può apparire più medicinale se innanzitutto non è medicinale, né qualcosa apparire più ippico se innanzitutto non è ippico.

SVF III [DB], 56

Filodemo 'De musica' p. 7 Kemke. Se si ammette che di per se stessa <sup>[III,221,30]</sup> l'intelligente comprensione dell'armonia e del ritmo sia proficua per l'educazione. [...] E che farà la postura abituale più armoniosa e più ritmica. E se qualcuno ricerca se la musica gli porterà certe <sup>[III,222,1]</sup> virtù o quali, egli mette avanti Damone .... il musico, il quale crede cose quasi simili quando dice conveniente che il fanciullo canti e suoni la cetra, non soltanto....

SVF III [DB], 57

Filodemo 'De musica' p. 8 Kemke. È proprio dell'arte ginnica <sup>[III,222,5]</sup> far muovere il corpo e farlo stare fermo in modo elegante e proficuo, rendendo così discrezionali le sensazioni legate a queste azioni. La vista apprende dall'arte pittorica a ben giudicare molte delle cose visibili; mentre la musica sembra avere una parte meno necessaria....

SVF III [DB], 58

Filodemo 'De musica' p. 8 Kemke. <sup>[III,222,10]</sup> .... stati passionali come l'ira, l'ebbrezza e l'afflizione nei quali ci imbattiamo comunemente, dacché le cause delle attinenti disposizioni le abbiamo in noi e non ci vengono dal di fuori. Anche la musica è una delle esperienze comuni, giacché tutti i Greci ed anche i barbari <sup>[III,222,15]</sup> l'utilizzano e, per così dire, a tutte le età. Infatti, ancor prima di possedere ragionamento e intelligente comprensione, la facoltà musicale s'accende nell'animo di qualunque fanciullo....

SVF III [DB], 59

Filodemo 'De musica' p. 9 Kemke. .... dai legislatori che tutti si servano di essa <musica> e che nessuno vi apporti delle innovazioni, mentre la disposizione <sup>[III,222,20]</sup> che oggi va per la maggiore si distorna da essa. E se si paragonano i vari modi del ditirambo, il modo di Pindaro e quello di Filosseno, si troverà che è grande la differenza dei caratteri che si danno a vedere ma che identico è il discorso; e <ciò vale anche per> gli altri modi qualunque siano.

SVF III [DB], 60

Filodemo 'De musica' p. 10 Kemke. <sup>[III,222,25]</sup> .... tempo, avendo incominciato gli abitanti di Mantinea, di Sparta e di Pellene. Presso costoro per primi e in special modo, si ebbe infatti la più scrupolosa sollecitudine per questo tipo di occupazioni e per l'altra musica [...] .... quando s'abbia un siffatto sistema educativo e si sia ragunata <sup>[III,222,30]</sup> da più parti molta e nobile industria così che sia strettamente imparentato alla natura e l'abbracci, esso non lascia più spazio a coloro che gli oppongono che non ci sarà ciò che lo accetta, a motivo dei caratteri e delle posizioni....

SVF III [DB], 61

[1] Filodemo 'De musica' p. 11 Kemke. .... ammettere <sup>[III,222,35]</sup> insieme a lui che per alcune cose c'è bisogno di una sensazione spontanea, per altre c'è bisogno di una conoscenza scientifica. Gli oggetti caldi e freddi richiedono la sensazione spontanea, ciò ch'è acconcio e ciò che non è acconcio la conoscenza scientifica; la quale è diversa ma è a quest'altra <sup>[III,223,1]</sup> connessa e ne ha, per di più, la comprensione. È attraverso la conoscenza scientifica che noi accogliamo il piacevole che segue dappresso ciascun oggetto sensibilmente percepito, il piacevole o lo spiacevole, giacché essa non è per tutti la stessa. Laddove infatti due sensazioni si mescolino, esse possono essere in armonia circa il loro oggetto: per esempio, qualcosa di aspro <sup>[III,223,5]</sup> ed amaro; ma possono evidentemente essere in disarmonia circa il piacevole o lo spiacevole che ne conseguono.

[2] Lib. IV, p. 62 Kemke. .... e poi .... l'afferrare le qualità degli oggetti di cui si occupano e l'afferrare il piacevole e <sup>[III,223,10]</sup> il seccante che da essi provengono, avviene ad opera di facoltà diverse in relazione alla sensazione: la prima ad opera della sensazione spontanea, la seconda ad opera della conoscenza scientifica. La qualità di qualcosa è infatti determinata da una facoltà che è di per sé spontanea e irrazionale, mentre la relazione che quel qualcosa ha con noi, e che è piuttosto determinata dalla conoscenza scientifica, non contraddice l'evidenza e non è mendace sulle cose più a portata di mano? La cosa che egli afferma essere evidente è che la conoscenza scientifica è stata assunta per essere in armonia con la ragione e con quanto di simile è in armonia con la ragione. <sup>[III,223,15]</sup> Infatti, non è vero che le sensazioni similari per disposizione siano in accordo sul fatto che un oggetto è aspro e però in disarmonia se l'oggetto è fastidioso oppure delizioso, ma danno lo stesso identico verdetto. A fronte però di certe predisposizioni è fattibile che su questi oggetti avvengano sensazioni immediate diverse, ma nel caso degli uditi <sup>[III,223,20]</sup> non vi è assolutamente differenza alcuna e tutti gli uditi fanno appercezioni simili di melodie simili e ne prendono piaceri similari; di modo che, quanto all'armonico e al cromatico, gli uditi differiscono non per la sensazione immediata, che è irrazionale, ma per le opinioni che se ne fanno gli ascoltatori. Infatti alcuni di questi, in quanto se ne sentono mossi, sono dell'avviso che una musica sia solenne, <sup>[III,223,25]</sup> nobile, schietta, pura e che un'altra invece sia priva di virilità, importuna, non libera. Altri poi .... e altri ancora .... Cose analoghe accadono anche per i ritmi e le composizioni musicali; ed è manifesto che la musica, anche se in generale si trova congiunta ad essa una straordinaria varietà di forme, non farà mai in alcun caso palesamenti di carattere etico né muoverà <sup>[III,223,30]</sup> altrimenti gli uditi di altre persone dalle loro disposizioni, in quanto gli uditi sono istituiti immutabili. Per questo, il musicista che ricerca quell'intelligente comprensione che gli permetterà di vagliare quali sensazioni potranno essere indotte nell'ascoltatore e come, sta cercando la scienza di ciò che non esiste, e trasmette invano ai posteri i suoi sforzi a questo fine.

SVF III [DB], 62

[1] Filodemo 'De musica' p. 12 Kemke. <sup>[III,223,35]</sup> .... giacché la musica può svegliare un animo immoto e calmo, e condurlo ad una disposizione tale da poter essere per natura mosso <sup>[III,224,1]</sup> dalla melodia conveniente. Non tutti saranno però mossi in modo simile dalla stessa melodia; ed essa o lo muove al contrario, cioè da una condizione di agitazione e di trasporto ad una che ammansisce e ricostituisce l'animo alla calma; oppure lo smuove e lo distoglie da un impulso per dirigerlo verso un altro; oppure ancora conduce la sua esistente disposizione <sup>[III,224,5]</sup> ad un aumento o ad un decremento.

[2] Lib. IV, p. 65 Kemke. Peraltro, nessuna composizione musicale in quanto tale, dal momento che è qualcosa di irrazionale, sveglia l'animo dal suo stato di immobilità e di calma conducendolo ad una disposizione eticamente secondo natura, né da una disposizione di agitazione e di trasporto ad una che ammansisce e ricostituisce l'animo alla calma; <sup>[III,224,10]</sup> né è capace di distoglierlo da un impulso per dirigerlo verso un altro e neppure di condurre la disposizione esistente ad un aumento o ad una diminuzione.

SVF III [DB], 63

[1] Filodemo 'De musica' p. 12 Kemke. .... in generale .... ogni musica .... se qualcosa di imitativo ....

[2] Lib. IV, p. 65 Kemke. .... la musica non ha qualcosa di imitativo, come <sup>[III,224,15]</sup> sognano alcuni, né, come sogna costui, ha in sé i modelli dei caratteri umani e non dà a vedere con ogni evidenza tutte queste qualità dei caratteri: il maestoso e il miserabile, il mascolino e il non virile, il composto e lo sfrontato, più di quanto faccia l'arte culinaria. Perciò i suoni non sono di per sé dissonanti, neppure <sup>[III,224,20]</sup> nel mescolarsi tra di loro; né è possibile creare mediante le armonie disposizioni opposte le une alle altre per quanto attiene alle sensazioni immediate relative all'udito. Ciò che egli poi dice contro .... movimento, lo vedremo in altro luogo.

SVF III [DB], 64

[1] Filodemo 'De musica' p. 12 Kemke. Nel terzo libro egli ha parlato <sup>[III,224,25]</sup> più a lungo e soprattutto del carattere divino della musica, non in modo dimostrativo ma storico ed esegetico. Basterà compendiare la ricapitolazione. Egli afferma che la musica seria e secondo la legge è stata composta in primo

luogo a motivo dell'onore cui siamo tenuti verso la divinità e, in secondo luogo, per l'educazione dei liberi cittadini. Che essa sia stata composta per onorare <sup>[III,224,30]</sup> 'la divinità' (*to thèion*), lo significano anche i nomi: 'vedere uno spettacolo' (*theorèin*), 'spettatore' (*theatès*), 'teatro' (*thèatron*).

[2] Lib. IV, p. 66 Kemke. Circa l'onore del divino attraverso le musiche è stato detto a sufficienza anche in precedenza [...] Perciò egli neppure conclude che la musica sia proficua ai privati ma <sup>[III,224,35]</sup> semmai allo Stato. E proficua allo Stato, neppure ogni forma di essa; né quanto a volte s'ascolta sotto forme variamente ornate, ma nella forma più disadorna; e non da tutti i Greci ma soltanto da alcuni, in taluni tempi adatti e oggi anche attraverso uomini assoldati a questo scopo. [...] <sup>[III,225,1]</sup> Ma anche anticamente la maggior parte delle offerte in onore degli dei dell'Olimpo non era di canti lirici e di accompagnamenti musicali, né del vedere uno spettacolo o dell'essere spettatore o del teatro; e anzi si potrebbe affermare che 'vedere uno spettacolo' (*theorèin*), 'spettatore' (*theatès*), 'teatro' (*thèatron*) sono stati chiamati così dal 'correre' (*thèin*), <sup>[III,225,5]</sup> giacché nessuno di essi ha a che vedere con il divino (*thèion*) più che con il correre (*thèin*). E si può concludere che gli spettacoli sono stati adottati a motivo dell'onore da rendere agli dei; ma non la musica, che è cosa riguardante l'udito; e che piuttosto gli spettacoli sono così designati dal vedere con gli occhi e comprendere con l'intelletto.

SVF III [DB], 65

Filodemo 'De musica' p. 67 Kemke. Si è già parlato quanto basta <sup>[III,225,10]</sup> circa l'educazione attraverso la musica. Circa gli encomi noi vogliamo dire questo: ossia che essi nacquero dai poemi, ma non da quelli in relazione con la musica che è stata ora indagata. Per i matrimoni si assumono cuochi e pasticceri; ma sono i poemi, e non la musica, quelli che procurano <sup>[III,225,15]</sup> negli imenei l'utilità di cui lui parla. La primizia di questo genere di poemi è un componimento breve e nacque presso alcuni poeti, non tutti, e poeti sposati, non anche presso gli altri; ammettendo che lo sposarsi si possa davvero chiamare semplicemente un bene. [...] invero la passione erotica non è sacrosanta, ma [...] anche da costui è detta essere portatrice di sconcerto. Le cose <sup>[III,225,20]</sup> che egli dice avvenire non sono portate a compimento grazie alla musica ma ad opera dei poemi, e la passione amorosa non è aiutata dalla musica o dalla poesia ma è fatta ardere nella maggior parte dei casi da moltissimi fattori. E le cose che costui dice avvenire nelle relazioni amorose trovano riscontro sia nell'una che nell'altra, tanto quando il discorso è sospeso che in tutti gli altri casi. Quanto ai lamenti funebri, essi sono <sup>[III,225,25]</sup> poemi a tutti i quali è avvenuto di non medicare l'afflizione e qualche volta di alleviarla, ma molte volte di intensificarla. Invero gli scrittori di lamenti funebri fanno a gara per ottenere questo effetto, e da questi poemi non seguono affetti positivi e decoro, in quanto provocano all'eccesso opposto; e la musica non è compatibile <sup>[III,225,30]</sup> con questo carattere.

SVF III [DB], 66

[1] Filodemo 'De musica' p. 14 Kemke. .... le cadenze, quella attinente alle attività guerresche e quella attinente alle attività ginniche e atletiche, anticamente di più, ora di meno. Nel caso delle attività guerresche anche adesso <sup>[III,225,35]</sup> la maggior parte dei Greci usa le cadenze suonate dalla tromba, ma alcuni usano anche quella suonata dai flauti. Nel caso degli esercizi atletici, se ne dà segno con la tromba suonando di solito una qualunque cadenza guerresca. Nel caso delle gare di pentathlon, per il salto e la doppia corsa, la cadenza è stata fatta per flauto; e per la pantomima <sup>[III,226,1]</sup> del pugilato a vuoto si suona col flauto l'omonima melodia. Egli afferma poi che gli Argivi impiegano il flauto anche nel caso della lotta.

[2] Lib. IV, p. 69 Kemke. È stato già scritto a sufficienza anche circa la cooperazione della musica nelle guerre [...] il genere <sup>[III,226,5]</sup> degli esercizi atletici non è invece trattato accuratamente, e noi intendiamo fare ricerche sulla sua proficuità per ciascuno....

SVF III [DB], 67

[1] Filodemo 'De musica' p. 14 Kemke. La musica è stata introdotta anche nelle danze corali delle gimnopedie e <sup>[III,226,10]</sup> in queste azioni drammatiche in armi; ed è musica tragica, satirica, comica. La migliore tra queste è la tragica .... delle altre due .... la satirica.

[2] Lib. IV, p. 70 Kemke. Anche perché, una volta tolta la danza dai drammi, nulla abbiamo in meno, dal momento che essa per nulla coopera <sup>[III,226,15]</sup> alla bellezza e nobiltà del dramma. E se, per continuare, dei poemi furono composti per le donne, io sono così lontano dal ritenere che dalla musica possa promanare qualcosa di proficuo in direzione della nobiltà di natura, della temperanza e della disciplina, da essere affatto persuaso che il suo insegnamento sia malsicuro e sospetto, in quanto offre molte risorse all'impudenza <sup>[III,226,20]</sup> e all'indisciplina bacchica; cose che richiamerò alla memoria procedendo nel discorso.

SVF III [DB], 68

[1] Filodemo 'De musica' p. 15 Kemke. .... i responsi oracolari.... degli argomenti appropriati.... il principale....<è che> la composizione musicale è per natura motore ed eccitante all'azione. E quando si favoleggia che Orfeo intenerisce le pietre, egli non muove le pietre ma assiste coloro che faticano a muoverle. <sup>[III,226,25]</sup> E perciò Tolomeo intima ad Ismenia di suonare sul flauto una musica cadenzata per coloro che non riescono a tirare in mare le navi.

[2] Lib. IV, p. 70 Kemke. Ora, passando ad altro, dico che degli argomenti messi insieme da Diogene il principale è che la composizione musicale sia sempre motore ed eccitante all'azione. Se egli afferma che le composizioni musicali sono state introdotte nel mondo <sup>[III,226,30]</sup> dalla Prònoia in grazia di questa loro capacità, non è ora il momento opportuno per appurarlo; e se invece noi designiamo il fuoco come qualcosa per natura caustico in quanto ha una natura caustica, ed egli è del parere che sia così anche per la composizione musicale, allora sì, per Zeus, egli mente alla grande. [...] Sembra che ad una supposizione così insulsa abbia attirato l'aggiunta di alcuni strumenti musicali ai rematori sulle navi, agli antichi <sup>[III,226,35]</sup> mietitori, ai vignaioli che lavorano il vino ed a molti altri che compiono lavori faticosi; cosa che costui scrive Tolomeo abbia fatto con coloro che tirano in mare le navi. [...] E se pure non dessimo retta al mito secondo cui Orfeo inteneriva persino i sassi e gli alberi per l'eminenza del suo <sup>[III,227,1]</sup> ben intonato canto, come anche ora siamo soliti dire per iperbole; e invece che assistente ai flautisti delle triremi, come fa il nostro Stoico, lo facessimo analogamente assistente agli edificatori di case; ebbene lo diremo per questo motivo e non a causa <sup>[III,227,5]</sup> dei vaneggiamenti di costui.

SVF III [DB], 69

[1] Filodemo 'De musica' p. 15 Kemke. .... <la musica> non dispone in un certo modo soltanto gli animi ma anche i corpi. Dunque quando un ragazzo suona il flauto eseguendo un'aria musicale, il suo viso....

[2] Lib. IV, p. 72 Kemke. È un'amenità affermare che la musica disponga in un certo modo non soltanto gli animi <sup>[III,227,10]</sup> ma anche i corpi, come se li tendesse fortemente [...] perciò bisognerebbe che egli, dopo avere mostrato che il corpo è già stato disposto prima in un certo modo, all'espressione 'non soltanto il corpo' aggiungesse l'espressione più paradossale dicendo 'dispone in un certo modo anche l'animo'. Ciò nonostante è degno di meraviglia il modo in cui, secondo quanto dice, egli spiega l'espressione 'anche i corpi'. <sup>[III,227,15]</sup> Infatti <secondo lui è la musica> a muovere e disporre il viso dei cantanti al modo di chi è atteggiato per l'attività del canto, e dunque è la musica a muovere il corpo, se appunto l'atteggiamento del viso è la musica a produrlo.

SVF III [DB], 70

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 73 Kemke. .... che il pittore <sup>[III,227,20]</sup> centrò la rassomiglianza con l'oggetto che imitava quando risuonò il canto del citaredo. Il centrare questa rassomiglianza non è opera della musica ma piuttosto un successo dell'animo, com'è il caso di coloro che tirano in mare le navi. Questo infatti palesa che essi hanno tratto dalla musica potenza fisica, il che è un fatto somatico. Sicché gli esempi dovrebbero essere integrati aggiungendo che attraverso il pittore la musica muove l'animo, mentre <sup>[III,227,25]</sup> attraverso coloro che tirano in mare le navi muove i corpi. Altrimenti uno potrebbe molto piacevolmente indagare perché, al sopraggiungere del canto, il pittore dipinse l'oggetto con quella rassomiglianza della quale era incapace in precedenza. Infatti non riteneva certo che la musica ci renda artisti più abili, oppure sarebbe beato di questa intelligente comprensione.

## SVF III [DB], 71

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 74 Kemke. A questi <sup>[III,227,30]</sup> portentosi egli aggiunge poi altri prodigi, dicendo che è più atto a muovere l'intelletto razionale il poema cantato che non il mero poema senza canto, e che soltanto .... il poema di Cresso, pur non essendo privo di armonia, appare molto più solenne quando gli s'aggiunga la musica; mentre gli inni che si cantano ad Efeso e quelli che si cantano in coro a Sparta non fanno <sup>[III,227,35]</sup> più un effetto simile una volta che si levi via la musica. Egli ritiene che questo sarebbe bastevole a dimostrare che la musica è più atta a muovere certi effetti, senza contare che qualcuno potrà facilmente dirgli che la musica non fa nulla di speciale in vista <sup>[III,228,1]</sup> della solennità e del palesamento della razionalità se non unicamente addizionare la delizia dell'udito; e qualcun altro dirgli che è a causa del compreso valore degli dei e degli uomini e non a causa della musica che si palesa la riconciliazione con la razionalità; e qualcun altro ancora che forse accade anche questo, <sup>[III,228,5]</sup> ossia che la comprensione del poema è compromessa dal fatto di essere cantato.

## SVF III [DB], 72

[1] Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 75 Kemke. Che un individuo comune ed ineducato creda prova della profittevolezza della musica il suo essere stata tenuta in onore dagli antichi, è perdonabile; ma per una persona educata, <sup>[III,228,10]</sup> e per di più un filosofo, sarebbe una grande onta. Peraltro .... la mantica è stimata dagli Stoici degna d'onore, come miriadi di altre attività che non apprestano bene alcuno; e talune attività di inaudita malvagità e che non sono degne d'onore da parte della filosofia sono state da loro predicate [...]. Al contrario, degna del massimo onore è la musica, finanche <sup>[III,228,15]</sup> quella dei conviti. Per chi ritiene che i più siano sempre pazzi e che sia assolutamente impossibile rifuggire dai loro giudizi è doveroso rifiutare la musica, ma questo è non meno doveroso per coloro che quei giudizi rifuggono, a causa della trascuratezza dei posterì al riguardo.

[2] p. 76, 25. .... che la musica è stata chiamata così dalle 'Muse', alle quali essi riferiscono <sup>[III,228,20]</sup> ogni forma di educazione e di arte [...] e per tutti è necessario prendere ....

## SVF III [DB], 73

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 76 Kemke. .... qualcosa dei poeti .... che la musica del bàmbaro attutisce gli empiti del cuore; e dicono che essa è 'voce' e 'dolce frutto' di quando si beve vino nel dopopasto. Questo per dire come <sup>[III,228,25]</sup> alcune melodie risvegliano e tendano l'intelletto alla conversazione ed alla condotta a ciò acconcia.

## SVF III [DB], 74

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 77 Kemke. Che quindi la musica sia assunta dagli antichi nel sistema educativo dei fanciulli per abbozzare in essi le virtù, con l'eccezione forse della pietà, è un discorso già fatto. <sup>[III,228,30]</sup> Circa questa musica, conferita a seconda della specie musicale, noi avremmo ascoltato con piacere da lui quali concezioni abbozzate. Ma io rivolgo la mia ricerca alla musica per gli uomini adulti, e al modo in cui essa agisce allora, come testimoniano i poeti comici. Costoro infatti non sbeffeggiano soltanto l'essere musicalmente istruito e l'essere stato virilmente educato, mentre escludono tutti gli altri dal voto per alzata di mano. <sup>[III,228,35]</sup> Delle quali cose, l'una può avvenire; mentre l'altra, ossia l'esclusione dal voto, non essendoci mai dei fanciulli e dei giovani a votare, non può mai essere chiamata principalmente così, visto che essi hanno solo un abbozzo della loro futura virtù di uomini. Che cosa bisogna dunque dire del fatto che un filosofo legittimo come dimostrazioni le esternazioni dei buffoni ritenendoli più degni di fede di se stesso? [...] Allora è giusto che <sup>[III,229,1]</sup> siano stati condannati e che siano diventati malvagi i filosofi di allora e tutti gli altri che i poeti comici castigarono.

## SVF III [DB], 75

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 78 Kemke. Lasciando dunque alle spalle quanto detto circa la temperanza e la virilità, <sup>[III,229,5]</sup> che è un discorso già fatto, passiamo a quanto egli dice dell'amore. In primo luogo è oltremodo ridicolo il legittimare l'esistenza di una virtù amorosa quando il desiderio erotico è invece un gran male e quando tutti i Greci lo pensano tale. In secondo luogo il reputare che i canti cooperino alla retta condotta dell'amore, quando il canto sta tutto e soltanto nella <sup>[III,229,10]</sup> qualità della voce;

e quando l'amore sta tutto nel discorso che insegna la materalità, la dannosità, l'isaziabilità di quella passione che per natura coopera a soffiare sul fuoco e ad esacerbare fino alla demenza [...] e da non vedere quante risorse ha dato all'indisciplina e all'impudenza....

[III,229,15]

SVF III [DB], 76

[1] Filodemo 'De musica' Lib. IV, Col. XIII, p. 79 Kemke. .... (vari spezzoni intraducibili) .... vuole collegare l'amore e Timoteo, a motivo di....

[2] Col. XIV. [III,229,20] .... melodie appropriate alle persone per bene e melodie appropriate alle etere non sono possibili per natura e sono tali soltanto per vuote convenzioni. Né costui ha evidenziato esemplari di melodie del genere, ma semmai di pensieri del genere. Senza fornire prova alcuna egli ha infatti tirato in ballo anche la musica, ma non ha dimostrato che Ibico ed Anacreonte e simili poeti rovinino i giovani con la musica bensì, se questo è il caso, attraverso i pensieri espressi nei loro canti; [III,229,25] giacché tutti costoro pronunciavano le parole che usava Saffo e con queste, semmai, facevano di loro dei ram-molliti. Poiché il canto è conseguente alla qualità della voce.... non può essere.... similmente non grazie ai canti ma alle parole e ai pensieri ci si può rendere graditi agli amati, se essi lo consentono. Noi ammetteremo che Aristofane dimostri che gli antichi, come altri d'età precedente, [III,229,30] usano la voce molle e gli occhi per sedursi, ma non i canti. E se egli dicesse che usano i canti, lo manderemmo alla malora. Infatti questi canti non provocano, per quanto sta ad essi, né a ciò che egli tiene invece per indubitabile, né gli uomini e le donne ad accoppiamenti vergognosi, né i giovani nel fior degli anni a fare la parte della femmina. E costui non ha additato, [III,229,35] né i poeti comici additarono, qualcosa del genere nel caso dei canti di Agatone e di Democrito, ma soltanto per le parole che dicono. Neppure Nicandro.... fa riscontrare ciò.... ma semmai andava errando....

[3] p. 16 Kemke. [III,230,1] .... e <questi canti> non provocano né gli uomini e le donne ad accoppiamenti vergognosi, né i giovani nel fior degli anni a fare la parte della femmina.... quello che i poeti comici accusano Agatone <di fare>.... e Democrito. Nicandro che mostra [III,230,5] di insegnare nei fatti.... ma anche....

SVF III [DB], 77

[1] Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 80 Kemke. Invero la musica non può consolare le disfatte amorose. Qualcosa del genere è affare del solo discorso, ma essa ci rende incuranti distraendoci; come fanno i piaceri sessuali e l'ubriachezza. Se egli sceglie di parlare prima dei poemi, conceda che Filosseno, se alludeva [III,230,10] a questo, non mente del tutto, e che neppure Menandro mente quando dice che la musica è per molti un malvagio fomite, per i moventi che sa dare.

[2] p. 16. ....ma la musica è capace di consolare le disfatte amorose.

SVF III [DB], 78

[1] Filodemo 'De musica' p. 16 Kemke. [III,230,15] .... egli dice che la musica contribuisce in modo conveniente alla virtù amorosa e che una delle Muse si chiama Erato...

[2] Lib. IV, p. 81. Tuttavia io chiedo come mai egli ha detto manifesto e chiamato 'Erato' il contributo che la musica, che da lei prende peculiarmente nome, dà alla virtù amorosa, [III,230,20] a preferenza del contributo della poesia oppure, ancora meglio, di quello della filosofia. Pure tutte queste attività sono state infatti dedicate alle Muse.... sottoporre, ma non l'azzuffarsi con la passione.

SVF III [DB], 79

[1] Filodemo 'De musica' p. 16 Kemke. .... egli è del parere che la musica cooperi anche alla virtù conviviale. Infatti dell'amore e in generale [III,230,25] delle faccende d'amore.... (29) .... né essere trovato altro svago ed altra educazione più appropriata ad individui liberi che quella di cantare, suonare la cetra e danzare. Altrimenti non s'affetterebbe che il vino provoca:

‘a cantare anche l'uomo più saggio,  
e lo fa ridere mollemente e danzare’

E fa <sup>[III,230,30]</sup> questo....

[2] Lib. IV, p. 81 Kemke. Ma dacché la musica non appare cooperare alla virtù amorosa, è manifesto che essa neppure coopera a quella che egli afferma essere attinente a questa, ossia alla virtù conviviale e, comunemente, dei conviti. Io ritengo che quella chiamata virtù conviviale, non quella <sup>[III,230,35]</sup> fittiziamente plasmata da costoro, non sia un aspetto della saggezza; che non riguardi i saggi e che, nei conviti, non ponga rimedio a quelle manifestazioni amorose turbolente, sgradevoli e sediziose che ci sono tra i presenti. Tuttavia i poemi di Omero sono lì a significare come si conviene che la musica è appropriata ai conviti. Perciò, una volta concesso che nei conviti <sup>[III,231,1]</sup> bisogna svagarsi e giocare, non concederò che vi sia per le persone libere altro svago e gioco più appropriato del fatto che uno canti, un altro suoni la cetra e un altro danzi né altre manifestazioni migliori di quelle accompagnate dalla musica cantata, non <sup>[III,231,5]</sup> da quella dei flauti. Non ammetterò invece che il vino provochi di necessità anche i saggi a fare qualunque cosa, come dice....

[3] col. XVII. .... condursi nel canto non in modo stonato ma ben intonato.

SVF III [DB], 80

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 83 Kemke. Egli, come se l'avesse appreso da un oracolo, ha affermato pure questo, ossia che anche le persone comuni scodincolano di gioia <sup>[III,231,10]</sup> per il legame di parentela che esiste tra la musica e i conviti, e che esse assumono dei declamatori per i conviti così da non far mancare in essi Omero, Esiodo e gli altri facitori di versi e di canti. Siano pure migliori i conviti che utilizzano le opere di questi poeti; ma allora come mai questi conviti utilizzano meglio la musica se invece vi introducono i facitori di versi e non i musicisti? <sup>[III,231,15]</sup> E se per il resto della vita, a partire almeno da un certo momento se non proprio per quasi tutta la vita, come ha scritto costui, accettassimo che i musicisti ci apprestino modi assai vari di passarcela nei conviti, pure diremo che la varietà nasce molto di più da eventi ad essi connessi che non dalla musica di per sé....

SVF III [DB], 81

[1] Filodemo 'De musica' p. 17 Kemke. <sup>[III,231,20]</sup> .... peculiarmente il cattivare l'animo.... presso quei poeti lirici che hanno proficuamente amato la musica. Non fa male Camaleonte quando segnala che i poeti comici alludono a qualcosa del genere quando parlano dei caratteri usando appellativi legati agli amori e una volta.... verso tutti, la peculiare identità di questi.

[2] Lib. IV, p. 83 Kemke. <sup>[III,231,25]</sup> .... scriverebbe che la cattivazione dell'animo peculiarmente.... presso i poeti lirici; e diremo che quasi tutti i colori dei pensieri e della musica hanno incontrato un'attenta riflessione da parte di Cameleonte....

SVF III [DB], 82

[1] Filodemo 'De musica' p. 17 Kemke. La musica ha anche qualcosa di <sup>[III,231,30]</sup> attinente all'amicizia, siccome fu mostrato che tende all'amore e trova ragione nello scopo di questo. Inoltre è fatta anche per i conviti ed il loro scopo, che appare essere nuovamente una festevole amabilità. E se tende verso questa, tende anche all'amicizia. In altro modo si può dire che placa ed esilara l'animo.

[2] Lib. IV, p. 84 Kemke. <sup>[III,231,35]</sup> Invece noi diciamo nuovamente che siccome non troviamo nella musica alcuna proficuità per l'amore, essa neppure potrebbe relazionarsi familiarmente con l'amicizia.

[3] Col. XVIII. Una volta concesso che la musica è acconcia ai conviti, <sup>[III,232,1]</sup> dato che noi non poniamo quale unico loro fine una festevole amabilità, ma anche altri fini, come ad esempio il piacere; non ammetteremo che la musica sia proficua alla festevole amabilità, e dunque neppure all'amicizia [...] né la musica placa ed esilara gli animi, ma lo fanno i pensieri che s'intrecciano in essi.

[4] Lib. IV, p. 85 Kemke. <sup>[III,232,5]</sup> Ma quand'anche la musica placasse e rendesse allegri, come fanno la voluttuosa fruizione di bevande, di cibi, ed ogni piacere, noi non concederemmo che essa sia causa di amicizia e di concordia, né che noi ci apriamo all'allegria soprattutto ad opera della musica e non di altre cose.

SVF III [DB], 83

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 85 Kemke. <sup>[III,232,10]</sup> Non ci riescono accetti gli Spartani quando testimoniano ai mentecatti che una volta ebbero in responso dall'oracolo di Delfi di mandare a chiamare Taleta; e che, una volta giunto lui, la fecero finita con le loro divergenze. Se testimoniano questo, essi vanno soltanto dietro ad altri che hanno inventato antiche storie fittizie e che erano musicisti. Altri, infatti, replicano polemicamente <sup>[III,232,15]</sup> mostrando che Taleta cialtroneggiava sull'episodio attraverso una tavoletta votiva, se egli davvero la dedicò con l'iscrizione che costoro dicono.

SVF III [DB], 84

[1] Filodemo 'De musica', p. 18 Kemke. <sup>[III,232,20]</sup> .... e Terpandro, secondo una profezia .... cantando nelle mense pubbliche comuni fece cessare ogni sommossa tra gli Spartani.

[2] Lib. IV, p. 85 Kemke. Neppure ci persuade la storia che Terpandro sia stato chiamato secondo una profezia a sedare una guerra civile. Ed anche se <sup>[III,232,25]</sup> moltissimi musicomani sono d'accordo su questo, Diogene di Babilonia è quasi il solo a far cantare Terpandro nelle mense pubbliche comuni. Invero converrebbe che i filosofi delineassero in quale modo delle composizioni musicali che nulla hanno a che fare con la ragione possano far cessare delle differenze basate sulla ragione, persuadendoci in questo modo che anche le musiche di Taleta e di Terpandro hanno fatto cessare le guerre civili tra gli Spartani.

<sup>[III,232,30]</sup>

SVF III [DB], 85

[1] Filodemo 'De musica', p. 18 Kemke. Di Stesicoro la storia racconta che i cittadini si erano già schierati a battaglia gli uni contro gli altri quando egli si pose in mezzo a loro, cantò un richiamo alla concordia e, così riconciliati grazie alla musica, li restituì alla calma. Né Pindaro <sup>[III,232,35]</sup> ha scritto:

‘uno che porta il bel tempo nella comunità dei cittadini’

per qualche altro motivo; e ciò vale anche per il canto di Sofocle negli 'Epigoni'.

[2] Lib. IV, p. 87 Kemke. Ma anche la storia che si riferisce a Stesicoro non è raccontata con precisione, e non sappiamo se la lirica di Pindaro fece cessare le divergenze. [...] Circa il canto tratto dagli 'Epigoni' noi sottoscriviamo un'altra interpretazione <sup>[III,233,1]</sup> non meno persuasiva. Ed anche se la pensiamo come costui, il canto deve essere lasciato con il significato datogli da Sofocle.

SVF III [DB], 86

[1] Filodemo 'De musica', p. 19 Kemke. .... disporre ordinatamente le composizioni musicali in modo che esse non solo abbiano in comune qualcosa di attinente all'onore per gli dei, <sup>[III,233,5]</sup> ma siano una diversa dall'altra in relazione alle differenze delle singole divinità.

[2] Lib. IV, p. 88 Kemke. .... sicché cambiamo discorso e parliamo di ciò che egli scrive circa la pietà religiosa. Ora, se noi crederemo che la musica attenga alla pietà religiosa in grazia del fatto che la divinità è onorata attraverso la musica dalla maggior parte degli uomini, allora crederemo che la stessa cosa sia vera anche per l'arte culinaria [...] Conseguirebbe <sup>[III,233,10]</sup> inoltre ai giudizi di questo filosofo che la musica non ha alcuna attinenza con la pietà religiosa, dal momento che attraverso di essa neppure una sola divinità viene onorata in quanto, secondo gli Stoici, i più degli uomini sono nemici personali degli dei, sono dei dissennati che non si sono mai aggirati neanche in sogno tra gli onori veri da rendere agli dei possenti [...] E che se Pindaro riteneva così quando affermava di fare un ditirambo per offrire un sacrificio agli dei, allora ritiene così <sup>[III,233,15]</sup> anche il poeta comico quando dispone ordinatamente le composizioni musicali attinenti a ciascuno degli dei [...] a meno che Diogene non sia convinto che ciascuna differente divinità ammette per sé delle composizioni musicali differenti e che a ciascuna si confà la propria particolare.

SVF III [DB], 87

[1] Filodemo 'De musica', p. 19 Kemke. Egli dice che la musica è profittevole per l'intelligente comprensione della realtà e che nella scienza dell'armonia vi sono molte definizioni, suddivisioni, <sup>[III,233,20]</sup> dimostrazioni; e in un altro senso .... una certa teoria ....

[2] Lib. IV, p. 89 Kemke. Perché stupirsi degli altri giudizi di costui? Egli crede che la musica sia profittevole per l'intelligente comprensione della realtà per il fatto che nella teoria musicale esistono molte definizioni, suddivisioni e dimostrazioni; così come crede che i musicisti <sup>[III,233,25]</sup> suddivisero e definirono qualcosa di questi argomenti teorici unicamente, perché sbagliato se fatto altrimenti, al modo in cui si raggiunge una conclusione discutendo dialetticamente, dal momento che le loro esecuzioni in pubblico non sono fatte senza intelligenza ed in modo risibile [...] E se dice che dalla saggezza viene l'intelligente comprensione, non riuscirà a dimostrare che le conoscenze dei musicisti cooperino ad essa più di quanto non vi cooperino le <sup>[III,233,30]</sup> conoscenze esatte degli altri....

SVF III [DB], 88

[1] Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 90 Kemke. Quando dice che i musicofili posseggono una conoscenza teorica simile a quella critica, egli non soltanto ignora quanto la loro teoria critica lasci a desiderare nella conoscenza di ciò ch'è confacente e non confacente, di ciò ch'è bello e di ciò ch'è brutto in fatto di composizioni musicali e di ritmi; <sup>[III,233,35]</sup> ma anche che, se qualcosa del genere fosse vero, egli verrebbe a togliere la determinazione su tutto ciò ai filosofi. E se fosse dell'avviso che la musica è dotata di qualcosa di simile, egli ignora pure, per Zeus, che concederebbe il verdetto critico non più ai filosofi ma ai cosiddetti 'critici' musicali. E se scrivesse che la musica è analoga alla poesia quanto ad imitazione e quanto al resto dell'invenzione, <sup>[III,234,1]</sup> non sarebbe però riuscito a dimostrare il punto per quanto riguarda l'imitazione; né, circa l'invenzione, sarebbe riuscito a dimostrare che ciò valga per la musica più che per le altre arti. Tuttavia, quanto all'essere composta e all'essere eseguita, la musica sia pure simile alla poesia e alla grammatica. Cosa bisogna infatti pregiare....

[2] p. 92. <sup>[III,234,5]</sup> Tuttavia Diogene afferma che se noi capiamo a fondo gli scritti di Eraclide sulla composizione musicale confacente e non confacente, sui caratteri maschi e su quelli rammolliti, sugli accompagnamenti musicali acconci e non acconci ai personaggi sottostanti, la critica musicale non sarà più ritenuta di gran lunga sconnessa dalla filosofia, giacché la musica e l'arte richiesta nel lavorarla <sup>[III,234,10]</sup> sono proficue per moltissime cose che hanno a che fare con la vita e ci dispongono in un modo che è attinente alla maggioranza delle virtù, o meglio ancora a tutte. Essendo queste cose pubblicate nel terzo libro degli 'Appunti' <di Eraclide> [...] insieme a cose congeneri dette da altri [...] noi abbiamo additato di quanti vaneggiamenti esse traboccano.

[3] Filodemo 'De musica', p. 19 Kemke. .... chi capisce a fondo alcune <sup>[III,234,15]</sup> delle cose dette <negli scritti di Eraclide> sulla composizione musicale confacente e non confacente, sui caratteri maschi e su quelli rammolliti, sugli accompagnamenti musicali acconci e non acconci ai personaggi sottostanti, tutte cose che ammissibilmente non sono lontanissime dal filosofare [...] <sup>[III,234,20]</sup> è sotto gli occhi di tutti che la musica è proficua per tutti gli aspetti della vita e che l'arte richiesta nel lavorarla può disporci in un modo che è attinente alla maggioranza delle virtù; anzi, egli reputa, a tutte.

SVF III [DB], 89

Filodemo 'De musica', p. 20 Kemke. Dai fatti citati negli scritti di Dicearco, uno potrebbe prendere quanti argomenti vuole <sup>[III,234,25]</sup> a favore dell'ipotesi che egli presenta, ossia che gli antichi ritenevano che il cantore fosse anche un saggio, come è manifesto nel caso del cantore che fu lasciato <da Agamennone> presso Clitemnestra .... dicono riconoscere .... chi ascoltasse queste cose .... i più concordano .... sul fatto che, oltre alle sue altre capacità, la composizione musicale ha anche quella di far cessare guerre civili e sommosse, come <sup>[III,234,30]</sup> appare nel caso di esseri umani e di animali che si rabboniscono. Perciò Archiloco dice:

'qualunque cos'è ammaliata dai canti?.'

Presso i Cari, qualora nasca del trambusto nelle assenblee, alcuni cominciano ad intonare canti dolcissimi, poi il canto si propaga ad altri e infine a tutti quanti; e così si discioglie l'oggetto della contesa. Poi....

SVF III [DB], 90

Filodemo 'De musica' Lib. IV, p. 105 Kemke. <sup>[III,234,35]</sup> Nessuna divinità fu inventrice della musica né trasmise la musica agli uomini, ma essi la impararono gradualmente come prima abbiamo esplicito. Nessuna persona dotata di pietà religiosa <sup>[III,235,1]</sup> legittima l'identificazione di Ermes con la ragione, di Atena con la saggezza e delle discipline scientifiche alle quali si viene educati con le Muse. Se la ragione o il ragionamento ci ha arrecato la musica, non per questo essa è proficua; giacché ragione e ragionamento ci hanno anche arrecato cose pessime. E se essi sollecitano di rinchiudere nella musica la ragione, la saggezza e le discipline scientifiche alle quali si viene educati, <sup>[III,235,5]</sup> ne dicano i motivi.

#### Frammenti 'Sulla Retorica'

*Frammenti n. 91-126*

SVF III [DB], 91

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 329 Sudhaus. <Egli afferma che la retorica> può lodare il regime di vita che vogliamo; e poi al contrario, se così ci sembra, l'identico regime di vita denigrare. Sicché il discorso può persuadere chi vuole stare in salute <sup>[III,235,10]</sup> che i regimi di vita di cui parliamo noi sono salutari, o almeno più salutari di altri. Un'arte siffatta, egli dice, che lavora a favore di chi fa ricerche in campo medico non sarebbe improficua; anche se nulla conferirebbe alla stare in salute.

SVF III [DB], 92

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 329 Sudhaus. Se al retore <sup>[III,235,15]</sup> ben poco s'addicono gli obiettivi che appaiono conformi ad un'opinione veritiera, sarebbe però insulso contrapporre che gli s'addicono quelli conformi ad opinioni degne di un matto o quelli privi di relazione con cose di per sé evidenti, e pensare che di queste i retori sono completamente a corto. Ma nel trattare il suo obiettivo il retore non sembra applicare il canone preso dalla musica. Gli obiettivi della musica, infatti, non sarebbero <sup>[III,235,20]</sup> più frivoli di quelli per cui il retore farebbe i suoi ragionamenti, ma questi della musica sono di facile comprensione per tutti....

SVF III [DB], 93

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 332 Sudhaus. .... se stessi e .... pronti ad imparare non persuadono, ma tutto il loro studio è dedicato alle folle e ai tribunali. Laonde nessuno è sollecito <sup>[III,235,25]</sup> di cosa dirà a se stesso, né di cosa dirà ad un amico intimo, ad un figlio, ad una moglie. E qualora il processo duri cinque mesi studiano e fanno ogni sforzo per essere persuasivi. Quello, poi, che per vanagloria sta per spendere un talento per soddisfare manie depravate; e dopo di ciò perde pure se stesso o la dote della moglie o del figlio....

SVF III [DB], 94

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 333 Sudhaus. <sup>[III,235,30]</sup> .... come il retore che intende persuadere gli Spartani ad attendere il nemico a Maratona. Quando gli fu domandato: "Che argomento hai al riguardo?" rispose: "I nemici conquisteranno il controllo delle gole ed espugneranno le piazzeforti". "Sei dunque andato a Maratona?" gli chiese uno, e lui rispose "No". "Ma hai notizie accurate <sup>[III,235,35]</sup> di questo luogo?". Poiché quello fece segno di no col capo, uno disse: "Che argomento hai dunque al riguardo, se non sai neppure se gli Spartani sono là?". Di questa fatta sono i consiglieri <sup>[III,236,1]</sup> reputati valenti nelle città, ed essi parlano in modo simile a costui.

SVF III [DB], 95

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 333 Sudhaus. I retori in parte professano che formeranno uomini politici proficui per la città e <sup>[III,236,5]</sup> per gli amici, in parte parlano in difesa della loro arte affermando che essa non è frivola ma che sono i suoi utilizzatori ad usarla in modo frivolo. Sicché è possibile che pur diventati quali devono essere, ossia proficui per la città e per gli amici, tuttavia essi si comportino da retori scriteriati....

[2] p. 334. Nelle città, qualche individuo malvagio <sup>[III,236,10]</sup> utilizza talora l'arte retorica a casaccio. Ma una volta diventati retori quali si deve, ossia proficui per la città e per gli amici, non è fattibile utilizzare in modo scriteriato coloro che proprio essi retori hanno rettificato, né è fattibile che retori scriteriati, malvagi e venali siano proficui per la città e per gli amici.

SVF III [DB], 96

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 337 Sudhaus. .... <sup>[III,236,15]</sup> e avvocato. In primo luogo, pertanto, si dovrebbe fare attenzione a non eliminare nei più giovani la brama di retorica, ma far sì che essa si intensifichi attraverso le accuse. E quand'anche in pubblico dicano qualcos'altro, essi però ammirano una facoltà così concreta, come quella che si racconta fosse di <sup>[III,236,20]</sup> Autolico e persone simili.

SVF III [DB], 97

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 344 Sudhaus. [...] A coloro che hanno la tempra del filosofo sarebbe ridicolo intimare di andar dietro a ciò cui vanno dietro gli scribacchini, i danzatori, i gabellieri, quelli che vendono il fior degli anni loro. E se intimò di non dare spazio alle parole ma di pretendere <sup>[III,236,25]</sup> dei risultati, egli rende l'esito ancora più incerto, non essendo dell'avviso che dalle persone comuni ....

SVF III [DB], 98

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 344 Sudhaus. [...] è che i retori hanno detto l'uno contro l'altro le cose che egli cita; e riterrà segno dell'essere i filosofi persone assolutamente malvagie <sup>[III,236,30]</sup> gli scritti dell'uno contro l'altro, ancor più in quanto ad alcuni di essi non è sgradito in certi casi il dire pure il falso....

SVF III [DB], 99

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 345 Sudhaus. Né l'arte dei medici sarà stata mostrata inadatta a produrre la salute per il fatto che essi sono vinti da dei profani, dei quali è stato riferito che abbiano scoperto un farmaco capace di curare <sup>[III,236,35]</sup> uno stato morboso, farmaco che invece i medici ignorano. Non spesso dei distinti retori sono vinti, alla prova dei fatti, da dei profani; e non troppo spesso, ma spesso, <sup>[III,237,1]</sup> bisogna proprio che stiano zitti, a meno che perdano la voce per una malattia somatica o restino a bocca spalancata a causa di qualche e mozione.

[2] p. 343. .... altri retori un poco più cautamente professano la prima opinione, <sup>[III,237,5]</sup> e pur dopo avere messo per iscritto cose di questo genere non soltanto sono vinti alla prova dei fatti ma sono spesso zittiti dai profani. Nulla è così convincente come la verità e la salda e non erronea perizia dei fatti.

[3] p. 346. .... <sup>[III,237,10]</sup> la salda e non erronea perizia è il contrario non di quella dei retori, ma di quello che professano Diogene e i suoi simili circa il fatto che soltanto il sapiente che sa contraddire è retore. Alcuni hanno infatti .... la verità di ciascuno dei retori proficui per la città secondo la storia della....

SVF III [DB], 100

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 346 Sudhaus. [...] <sup>[III,237,15]</sup> è opera di Filone il materiale che Demetrio Falereo mise in ordine nel libro 'Sulla retorica' e forse sono di Filone le altre sue opere, e anche quelle che riguardano un diverso Filone. Se, infatti, chi sa più di coloro che sanno .... meno di coloro che sanno è privato del lavoro a causa del fallimento .... <sup>[III,237,20]</sup> il sapiente del tutto inesperto di cose politiche e il retore cha ha avuto il sommo della perizia ... e che può ...

SVF III [DB], 101

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 347 Sudhaus. [...] che quelli in errore sono più di quelli non nell'errore, e che sono ingannati dalle parole di Diogene e <sup>[III,237,25]</sup> di gente a lui più o meno simile, e porta in primo piano ciò ch'è atto a far sì che i retori non errino .... per lo più persuadere ....

SVF III [DB], 102

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 348 Sudhaus. .... che i grandi retori del passato hanno vissuto conformemente ad un'intelligente comprensione della politica <sup>[III,237,30]</sup> ed hanno prodotto la formazione di un importante sistema educativo confacente alla vita nelle città; giacché i retori di oggi ....

[2] Col. LIII, 9. S'imbattono nella folla senza imparare mai nulla.... né dopo essere diventati famosi per la loro perizia, né giungono alle cariche pubbliche provenendo da qualcosa di ben fatto ma da .... <sup>[III,237,35]</sup> chiacchiere.

[3] Col. LIV. .... ed a questo similari, che nulla imparano. <sup>[III,238,1]</sup> Giacché bisogna avere esperienza e giungere alle cariche pubbliche dopo avere fatto qualcosa di eccellente, e anche tenere in disparte quanti sono privi di perfetta virtù e sono incapaci di dirigere le città. Ma la storia....

SVF III [DB], 103

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 350 Sudhaus. L'affermazione che quanti <sup>[III,238,5]</sup> hanno cominciato con l'essere capaci di tacere, com'è il caso di Senocrate, siano assolutamente gli unici a saper anche parlare, giacché entrambe le cose sono proprie della stessa persona, facendo attenzione a cosa lo crediamo se non al fatto che Senocrate così si spiegò davanti ad Antipatro e ai membri del Consiglio, come <Demetrio> Falereo racconta nel suo libro 'Sulla retorica'?

SVF III [DB], 104

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 350 extr. Sudhaus. <sup>[III,238,10]</sup> .... che i più insigni tra i retori operosi in politica, per via della loro palese cooperazione con i filosofi, sono stati da questi guidati, com'è il caso di Pericle, di alcuni altri capi e di Demostene; e che una cosa del genere non è un'offesa, per esempio, se si accostano Alcibiade e <sup>[III,238,15]</sup> Crizia a Socrate. Quello dei retori è infatti lo stesso materiale <dei filosofi>.

SVF III [DB], 105

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 351 Sudhaus. .... non sembra con le armi. Quanto ad esse, nulla che sia stato escogitato e che sia di buona natura si porta verso l'inganno, mentre invece <sup>[III,238,20]</sup> l'avviamento dei retori alla loro arte ha tutti i suoi principi generali tesi all'inganno; e secondo Eraclito il retore è il capostipite degli abbindolatori.

[2] p. 354, Col. LXII. Quanto ad esse, nulla che sia stato escogitato e che sia di buona natura si porta verso l'inganno, mentre invece l'avviamento dei retori alla loro arte ha tutti i suoi principi generali tesi all'inganno; e secondo Eraclito il retore è il capostipite degli abbindolatori. <sup>[III,238,25]</sup> Com'è possibile affermare, senza mostrare in dettaglio tutti quei principi generali, che essi tendono all'inganno piuttosto che semplicemente al nulla? Oppure chi potrebbe sostenere per prima cosa ciò, sulla base di quanto sarà detto ed è affermato da parte loro....

[3] p. 355, Col. LXIII. Forse essi probabilmente danno così <sup>[III,238,30]</sup> a taluni qualche risorsa per ingannare chi li ascolta. "Ma per Zeus, qualcuno dirà, questo, ossia il dare risorse per l'inganno, non è avvenuto con le armi in mano". Dunque, io affermerò, sarebbe d'uopo dire che questo è avvenuto grazie ai principi generali della retorica, o piuttosto di alcuni, ma che non è vero che tutti i principi generali e l'avviamento alla retorica tendono a questo.

SVF III [DB], 106

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 352 Sudhaus. <sup>[III,238,35]</sup> Perciò Aristofane li fa rassomigliare ai cinedi.

[2] Col. LIX. Poiché cita .... di autori particolarmente degni di fede nello scrivere fedelmente la storia, non di qualcuno ignobile e privo di titoli. Non soltanto <sup>[III,239,1]</sup> irritavano Alessandro ma anche suo padre .... poeta comico .... verso i retori .... memore delle parole blasfeme; laonde, afferma, non male....

[3] Col. LX. .... <sup>[III,239,5]</sup> ciò nonostante non ci studieremo di sfrondare tutte queste argomentazioni, anche se a causa loro pure noi siamo costretti a dire all'incirca le stesse cose. Chi, infatti, non resterebbe sgomento davanti alla capziosità <sup>[III,239,10]</sup> di Diogene, che risulta più convincente, secondo loro, del Polo messo in scena da Platone....

[4] Col. LXI. .... a sua volta, affermare che quanto è stato detto è simile al dire che nulla impedisce di conoscere il metodo grazie al quale i retori fanno apparire le cose smesse come nuove e il metodo con cui tagliare le borse, non però per usarli <sup>[III,239,15]</sup> a danno degli uomini ma quando ce ne sia bisogno, è la stessa cosa che non avere nulla da replicare. È infatti possibile usarli contro.... e contro....

[5] Col. LXIX, p. 359. Essi proveranno a mostrare che le affermazioni fatte ai danni di Demostene e di Licurgo circa l'affare di Arpalo sono false; <sup>[III,239,20]</sup> che quanto scrive uno degli storiografi più degni di fede è quello che lui afferma di dire, e si dilungheranno quindi a mostrare che si tratta della cosa assolutamente più equivoca, astiosa e al limite della spudoratezza. Verosimilmente rinnegheranno di avere irritato Alessandro, e molto prima suo padre....

#### SVF III [DB], 107

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 355 Sudhaus. Invero <sup>[III,239,25]</sup> un individuo potrebbe avere un sovrappiù di oggetti esterni, potenza del corpo, avvenenza e miriadi di altre qualità di cui fare menzione, le quali danno ad alcuni un movente per commettere ingiustizie contro gli uomini, e che però sono tenute in onore in grazia del giovamento che procurano ai più e sono dette cose buone anche da Diogene. Se dunque colui che è effettivamente retore è capace di affrontare la contesa e di tacere....

[2] Col. LXV. <sup>[III,239,30]</sup> Per questa via qualcuno sarà in grado di dire che gli Stoici, se non tutti i filosofi, possono essere visti come retori e mostrare invece che certi retori sono non filosofi. Anche se costui, paventando puerilmente di essere in futuro sospettato o di andare incontro a critiche, ha applicato questa riserva: "salvo che uno non sia da meno della natura appropriata" .... gli <sup>[III,239,35]</sup> uomini e i discorsi che si fan godere da se stessi....

#### SVF III [DB], 108

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 357 Sudhaus. .... come quando a Sparta se ne accagionava l'apparizione dei retori. Ma molti <sup>[III,240,1]</sup> malvagi misfatti sono in ogni modo responsabilità degli uomini ed io tralascio il fatto che si avrebbe modo di dimostrare come delle dette calamità siano stati causa e concausa individui che avevano preso impulso dalla filosofia. Invece diventeranno ricchi se diranno che sono i retori ad avere inventato il modo di cambiare le tirannidi in democrazie, i nemici in custodi, <sup>[III,240,5]</sup> e i maggiori guai in salvezza.

[2] Col. LXVII. .... <come è vero che> il genere dei tiranni germogliò in Atene, dove nacquero più retori che tutt'insieme in tutta quanta la terra abitata; similmente può essere vero, per Zeus, che i retori non hanno fatto volgere nessuna città dalla democrazia alla tirannide. Taccio sul fatto che <sup>[III,240,10]</sup> le cause che .... delinearò, avverrà che siano comuni a tutte le folle....

#### SVF III [DB], 109

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 358 Sudhaus. Se Eschine non avesse rimproverato gli Ateniesi perché non impedivano a Demostene, che aveva mandata a picco la Grecia, di dirigerla come quei nocchieri che fanno rovesciare le navi, <sup>[III,240,15]</sup> diranno poi male che Diogene afferma che "gli Ateniesi non utilizzano i loro stessi retori".

#### SVF III [DB], 110

Filodemo 'De rethorica' Vol. I, p. 359 Sudhaus. Atene ha bandito e condannato a morte dei retori. Se però talune città vietarono loro l'ingresso e non soltanto di svolgere attività politica, <sup>[III,240,20]</sup> molte grandi città continuarono ad utilizzarli come consiglieri. D'altra parte non tutti i retori, come afferma costui, sono dei millantatori il cui mestiere permanente è l'ardire; giacché, tra di essi, alcuni sono operatori di male mentre altri persuadono, in qualche modo, a cose buone.

#### SVF III [DB], 111

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 202 Sudhaus. Degli uomini <sup>[III,240,25]</sup> colmi d'ogni virtù, quali voi affermate dover essere i politici, nessuno, neppure Focione parrebbe potersi chiamare così, lui che pur si diceva fosse salvatore del popolo con i suoi discorsi. Ma secondo Diogene neppure lui sarebbe colmo d'ogni virtù.

SVF III [DB], 112

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 203 Sudhaus. .... qualora vengano all'attività politica non in grazia del bene operare .... <sup>[III,240,30]</sup> come se facesse dei discorsi nell'isolamento dei deserti della Scizia, così scrive .... siano pretermesse le altre considerazioni, dal momento che abbiamo spiegato in precedenza la ragione per cui non è in grazia del bene operare che bisogna venire all'attività politica .... quello pensato dagli Stoici non ci fu, non c'è e non ci sarà <sup>[III,240,35]</sup> mai....

SVF III [DB], 113

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 204 Sudhaus. .... dopo di che egli ha aggiunto qualcosa di davvero incredibile: "È manifesto che <i retori> non partecipano di siffatte conoscenze scientifiche, non vi spendono tempo né denaro, non reggono <sup>[III,241,1]</sup> l'impegno richiesto da esse e non si pongono mai al disotto di coloro che fanno professione di conoscenze del genere".

SVF III [DB], 114

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 207 Sudhaus. È proprio di persone che trovano gratificazione nell'amarezza e nella capziosità essere dell'avviso che i retori appaiono gente che ha passato la vita <sup>[III,241,5]</sup> a far processare altri e a subire processi. Che dei retori insigni abbiano a volte fatto processare altri e abbiano essi stessi subito processi lo abbiamo già assunto come vero, e del resto la vita del politico suole comportare sia il subire che l'effettuare cose del genere....

SVF III [DB], 115

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 208 Sudhaus. <sup>[III,241,10]</sup> Se il solo Diogene ha riferito che nessuno dei retori va preso per un uomo d'azione, che essi parlano tutto il tempo per ingraziarsi il popolo perorando la concessione di posti gratuiti agli spettacoli o la spartizione in qualche altro modo di fondi pubblici; allora forse sono meglio informati coloro che nulla hanno mai riferito dei fatti che riguardano <sup>[III,241,15]</sup> i retori. Che taluni retori siano stati persone del genere e che però molti abbiano anche dato consigli pratici, che abbiano avuto un intelletto particolarmente forte, che si siano interessati di affari cittadini con molta libertà di parola, che abbiano guerreggiato contro coloro che peroravano la distribuzione dei fondi pubblici, noi opineremmo che le storie ce lo testimonino.

SVF III [DB], 116

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 209 Sudhaus. <sup>[III,241,20]</sup> Di seguito a queste parole egli dice: "Bisogna che il politico sia all'altezza di ricoprire le cariche pubbliche, cosa che il retore non è capace di fare".

[2] Col. VII, 7. Il politico, nel significato più proprio della parola, non è però colui che estende la sua funzione fino a quella di chi è capace di comandare l'esercito <sup>[III,241,25]</sup> o la flotta.

SVF III [DB], 117

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 210 Sudhaus. Inoltre egli afferma in modo risibile: "La retorica non può vantare diritti su ogni politico .... sul dare consigli in privato e alle città .... il sapiente occupa tutte quante le cariche <sup>[III,241,30]</sup> della città .... non solo .... se la saggezza .... non solo è buon dialettico, grammatico, poeta e retore, ma il virtuoso è diventato capace di operare perfettamente con metodo in tutte le arti ed anche in vista dell'utile delle città; e dunque non è soltanto concittadino degli Ateniesi e degli Spartani, <sup>[III,241,35]</sup> giacché una politica e una legge degli stolti non esiste. Invece, nel sistema formato da dei e da sapienti si dice che il saggio sia re, <sup>[III,242,1]</sup> stratega delle forze per terra e per mare, tesoriere, esattore, e che sappia amministrare a modo le altre cariche pubbliche, dal momento che il politico deve per necessità avere scienza anche di queste cose".

## SVF III [DB], 118

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 214 Sudhaus. <sup>[III,242,5]</sup> Della retorica, alcuni tagliano via la parte deliberativa, altri quella giudiziaria, altri quella esperta delle cariche pubbliche; come accade per la medicina, per la pittura e per le altre arti. E poiché i seguaci di Demostene e di Demade si sono prodigati sulla forma deliberativa e giudiziaria <sup>[III,242,10]</sup> della retorica, è verosimile che dagli Ateniesi non sia data loro fiducia per la parte della quale non ebbero perizia.

## SVF III [DB], 119

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 216 Sudhaus. La retorica coopera al ben fare ambascerie. "Gli Spartani, egli afferma, pur dileggiando la retorica, in occasione di abboccamenti diplomatici <sup>[III,242,15]</sup> sanno ottenere tutti i risultati che vogliono". In primo luogo uno non concederà che gli Spartani sappiano ottenere tutti i risultati che vogliono in occasione di abboccamenti diplomatici e poi dirà che non sanno ben fare ambascerie; e che non le sanno ben fare per questo motivo, ossia perché non sono stati sollecitati di studiare la retorica, il che è proprio ciò che Diogene, parlando a vanvera, mette in giro. E se uno <sup>[III,242,20]</sup> conviene sul fatto che gli Spartani, nelle ambascerie, centrano i loro scopi, come può costui dimostrare che essi siano così inesperti di retorica da dileggiarla?...

## SVF III [DB], 120

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 218 Sudhaus. Se per questo motivo egli afferma che la politica non è affatto retorica, <sup>[III,242,25]</sup> dal momento che alcuni che sono non-retori sono però buoni ambasciatori; come mai ha poi tirato fuori che la retorica non sia anche politica?

## SVF III [DB], 121

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 218 Sudhaus. "Ma, per Zeus, in quanto amanti della retorica gli Ateniesi s'offendono per le circonlocuzioni che cozzano contro l'arte e la dottrina della retorica". <sup>[III,242,30]</sup> Ora, è ridicolo dire che gli Ateniesi s'offendono per queste cose....

## SVF III [DB], 122

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 220 Sudhaus. Ma vi sono filosofi che hanno l'abitudine di dire soltanto chiacchiere, come capita a te ed a Critolao. Ascolta uno che parla chiaro: "La perizia dei retori politici, <sup>[III,242,35]</sup> il cui punto principale sta nel mirare alla tempestività, insegna molte volte a distendersi in lunghi discorsi, molte volte a dire solo qualche parola e molte volte a neppure aprire bocca". Dunque, chi elimina <dalla politica> gli insegnamenti trasmessi soprattutto dalla scienza e dalla perizia della retorica, <sup>[III,243,1]</sup> a causa del fatto che alcuni falliscono il bersaglio, è una persona ridicola....

## SVF III [DB], 123

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 220, 25 Sudhaus. "Ma se essi possono sciogliere i conflitti tra le città e farle diventare alleate, come mai non sono capaci di far riconciliare <sup>[III,243,5]</sup> una moglie che alterca col marito o un amante con l'amato, e come .... amicizia? La perizia richiesta per rappacificare una persona con un'altra e le folle, è identica a quella necessaria per accordare una lira con un'altra e molte lire tra di loro".

## SVF III [DB], 124

[1] Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 224 Sudhaus. <sup>[III,243,10]</sup> "Ma per Zeus, egli dice, non si ricorda uno solo di costoro che abbia fatto un'ambasceria utile alla patria".

[2] p. 225. "Non uno di costoro, egli dice, è passato alla storia come buon cittadino".

[3] Col. XX. <sup>[III,243,15]</sup> .... oratore politico di un cittadino .... io dirò che non soltanto dei retori ma anche non pochi degli abitanti in città, digiuni di filosofia, sono diventati uomini politici. Tutti gli stolti, infatti, sono individui meschini, neppure uno di essi è probo, coltivato, amante della patria, né possiede le altre virtù popolarmente conosciute, per non parlare delle virtù perfette. <sup>[III,243,20]</sup> Qualora siffatte virtù siano state fornite o dalla natura o dal sistema educativo, insieme a ciò sarà dato che alcuni possono diventare

oratori politici anche se digiuni di filosofia. Sicché come non sarà oratore politico un retore digiuno di filosofia?

SVF III [DB], 125

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 226 Sudhaus. "Laonde <sup>[III,243,25]</sup> noi diciamo che il retore senza filosofia non s'applicherà bene all'utile della patria, pur se avrà perizia" [...] Tuttavia Pericle, che egli afferma essere stato il più intollerabile dei retori, poiché ascoltò le lezioni di Anassagora e di alcuni altri, è da lui equiparato ai filosofi, filosofi per nulla Stoici ma che avevano opinioni opposte <sup>[III,243,30]</sup> sulla natura del tutto. Per Diogene, soltanto la scuola Stoica fa buoni cittadini....

SVF III [DB], 126

Filodemo 'De rethorica' Vol. II, p. 228 Sudhaus. .... di Zenone, di Cleante, di Crisippo e di tutti quelli come loro. Ma non è d'uopo andar oltre dietro ai discorsi di Diogene, giacché egli non pare scrivere qualcosa di esatto né....

<sup>[III,244,1]</sup> 3. Antipatro di Tarso  
*Frammenti n. 1-15*

SVF III [AT], 1

Strabone 'Geografia' XIV, p. 674. Uomini che sono nati a Tarso. Degli Stoici: Antipatro, Archedemo, Nestore e i due Atenodoro....

SVF III [AT], 2

Ps. Galeno 'Hist. philos.' 3 (Dox. Gr. p. 600). <sup>[III,244,5]</sup> Diogene di Babilonia, dopo essere stato uditor di Crisippo, fu maestro di Antipatro. Posidonio fu poi discepolo di Antipatro.

SVF III [AT], 3

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,244,10]</sup>

SVF III [AT], 4

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III [AT], 5

Plutarco 'De garrulitate' p. 514d. Lo Stoico Antipatro, <sup>[III,244,15]</sup> come sembra, non potendo né volendo venire ad uno scontro con Carneade, il quale portava attacchi di grande violenza contro la Stoà, per il fatto di scrivere e riempire interi libri di repliche polemiche contro di lui fu soprannominato 'penna urlante'.

SVF III [AT], 6

<sup>[III,244,20]</sup>

[1] \*Frammento di Cicerone in latino

[2] Numenio presso Eusebio 'Praep. evang.' XIV, 8, 10. Ogni pensiero di Carneade, <sup>[III,244,25]</sup> e mai un qualunque pensiero diverso, aveva la meglio; giacché coloro contro i quali egli polemizzava gli erano molto inferiori per capacità oratoria. Dunque il suo contemporaneo Antipatro, intenzionato com'era a lottare scrivendo qualcosa contro i ragionamenti di Carneade che gli erano riportati quotidianamente, non li rese però mai pubblici, né nel corso di diatribe né discorrendo nei portici; e mai aprì bocca per dire, <sup>[III,244,30]</sup> né alcuno mai udì da lui in proposito, si racconta, una sola sillaba. Egli andava invece stendendo delle repliche scritte e, preso un angolino, lasciò dietro di sé libri scritti per i posteri; libri che, se adesso sono inefficaci, ancor di più lo erano allora contro un uomo, cioè Carneade, che alle persone di quel tempo apparve immensamente grande <sup>[III,245,1]</sup> e che godette di tale fama. Eppure ugual-

mente anche Antipatro, quando si rimescolava agli altri sulla spinta della Stoica ambizione per gli onori, con i suoi compagni in segreto ammetteva la verità e dichiarava quello che anche chiunque altro avrebbe dichiarato.

SVF III [AT], 7

[1] Diogene Laerzio IV, 64. <sup>[III,245,5]</sup> Quando Carneade apprese che Antipatro era morto dopo avere bevuto del veleno, se ne sentì incitato ad una intrepido commiato dalla vita e disse: “Datelo anche a me”. Ma quando gli chiesero: “Che cosa?”, rispose: “Vino con miele”.

[2] Stobeo ‘Eclogae’ IV, 52, 19, p. 1078 Hense. Quando Antipatro, ormai vecchio, si suicidò, <sup>[III,245,10]</sup> Carneade mescolò due calici, uno di cicuta e uno di vino con miele. E mentre diceva agli altri Stoici di fare un brindisi con quello di cicuta tracannò quello di vino con miele, prendendosi gioco della premura di coloro che s’eclissano deliberatamente dalla vita.

SVF III [AT], 8

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,245,15]</sup>

SVF III [AT], 9

[1] Epitteto ‘Diatribae’ III, 2, 13. .... se hai letto Crisippo od Antipatro. Se poi hai letto anche Archedemo, allora hai proprio tutto!

[2] III, 21, 7. “Eppure vi commenterò i testi di Crisippo come nessuno; dissolverò l’elocuzione in formule purissime addizionando in qualche dove anche <sup>[III,245,20]</sup> la profusione di Antipatro e di Archedemo”.

SVF III [AT], 10

Epitteto ‘Diatribae’ II, 17, 40. Se no, non saremo vicino a profittarne neppure se discuteremo tutte le Introduzioni e tutti i Trattati di Crisippo dopo quelli di Antipatro e di Archedemo.

SVF III [AT], 11

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. LIII. .... è stato discepolo e fu successore <sup>[III,245,25]</sup> di Antipatro a capo della scuola.... Dardano, figlio di Andromaco, ateniese; e questo.... Apollodoro di Atene....  
<sup>[III,245,30]</sup>

SVF III [AT], 12

‘Ind. Stoic. Herc.’ Col. LX. .... E capace com’era di pensare con la propria testa grazie ad una grande attitudine a ciò, non si determinava mai a qualcosa senza averla prima posta al vaglio di Antipatro. Così facendo, fino alla fine non venne meno al discepolato. Col tempo, a causa della vecchiaia, Antipatro non faceva più scuola....

SVF III [AT], 13

Plutarco ‘Vita Tib. Gracchi’ VIII. <sup>[III,245,35]</sup> Ad incitarlo erano il retore Diofane ed il filosofo Blossio. Di questi, Diofane <era esule da Mitilene>, mentre Blossio era un italiano, nativo di Cuma, <sup>[III,246,1]</sup> divenuto intimo amico di Antipatro di Tarso a Roma, e da lui onorato con la dedica di vari scritti filosofici.

SVF III [AT], 14

[1] Ateneo ‘Deipnosoph.’ V, p. 186c. Una volta che organizzò un convito, il filosofo Antipatro dispose per norma che i partecipanti discorressero di questioni filosofiche aperte.

[2] p. 186a. <sup>[III,246,5]</sup> In città vi sono circoli filosofici che si richiamano a molti filosofi diversi, e si chiamano ‘circolo dei seguaci di Diogene’, ‘circolo dei seguaci di Antipatro’, ‘circolo dei seguaci di Panezio’.

SVF III [AT], 15

[1] Plutarco ‘De tranq. animi’ p. 469e. Quando fu in fin di vita, passando in rassegna i beni che gli erano capitati non omise <sup>[III,246,10]</sup> la buona navigazione che aveva fatto dalla Cilicia ad Atene.

[2] ‘Vita Marii’ XLVI. In modo simile, per Zeus, si racconta che quando Antipatro di Tarso fu in fin di vita, passando in rassegna le contingenze beate che gli erano capitate, non dimenticò la buona navigazione dalla sua patria ad Atene, come se riservasse grande gratitudine ad ogni donazione della fortuna amica della probità e la <sup>[III,246,15]</sup> salvaguardasse nella memoria fino alla fine; memoria della quale nulla è per l’uomo cassaforte più sicura di beni.

\*FRAMMENTI DI LOGICA

*Frammenti n. 16-31*

SVF III [AT], 16

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 55. Secondo gli Stoici la voce è corpo, come affermano Archedemo [...] Diogene <sup>[III,246,20]</sup> e Antipatro [...]. Infatti, tutto ciò che fa un’azione è corpo; e la voce fa un’azione quando s’avvicina da chi parla a chi ascolta.

SVF III [AT], 17

\*Frammento di Varrone in latino <sup>[III,246,25]</sup> <sup>[III,246,30]</sup>

SVF III [AT], 18

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 54. Essi affermano che criterio della verità è la rappresentazione catalettica, cioè quella del realmente esistente, come dicono Crisippo [...], Antipatro e Apollodoro.

SVF III [AT], 19

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1057a. <sup>[III,246,35]</sup> Nelle polemiche contro gli Accademici, sia per Crisippo che per Antipatro la maggior disputa era sulla possibilità di effettuare un’azione o di impellere a qualcosa essendovi inassenzienti; e sul fatto che raccontano favole e fanno vuote ipotesi quanti stimano che, data una rappresentazione <sup>[III,247,1]</sup> appropriata, vi sia subito l’impulso senza che ad essa noi abbiamo ceduto il passo o abbiamo dato l’assenso.

SVF III [AT], 20

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,247,5]</sup> <sup>[III,247,10]</sup>

SVF III [AT], 21

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,247,15]</sup> <sup>[III,247,20]</sup>

SVF III [AT], 22

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 57. Le parti del discorso sono cinque [...] : nome, appellativo, verbo, congiunzione, articolo. <sup>[III,247,25]</sup> Nei suoi libri ‘Sull’elocuzione e sui detti’ Antipatro appone anche una parte ‘media’.

SVF III [AT], 23

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 60. La definizione, come afferma Antipatro nel primo libro ‘Sulle definizioni’, è un discorso enunciato in modo esattamente corrispondente all’analisi. [...] <sup>[III,247,30]</sup> La delineazione è un discorso che introduce sommariamente alla faccenda in oggetto, oppure un discorso che porta in sé ed esprime in modo semplificato la facoltà propria della definizione.

SVF III [AT], 24

Alessandro d’Afrodisia ‘In Aristot. Top.’ p. 42, 27 Wal. Quanti dicono che la definizione è un discorso enunciato in conformità ad un’analisi fatta in modo puntuale; che l’analisi è il dispiegamento per punti capitali del definito; che ‘in modo puntuale’ significa <sup>[III,247,35]</sup> né superare la misura né esserne carente; al-

la fin fine non farebbero nulla di diverso dal ripetere che la definizione è la ‘restituzione delle proprietà dell’oggetto’.

SVF III [AT], 25

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,248,1]</sup> <sup>[III,248,5]</sup>

SVF III [AT], 26

Alessandro d’Afrodisia ‘In Aristot. Top.’ p. 8, 16 Wal. I sillogismi che i filosofi della cerchia di Antipatro chiamano monolemmatici non sono sillogismi ma argomentazioni ellittiche, come i seguenti: ‘è giorno, dunque <sup>[III,248,10]</sup> c’è luce’ e ‘respiri, dunque vivi’.

\*Frammento in latino tratto dal ‘De interpretatione’ di un autore indicato come Pseudo-Apuleio

SVF III [AT], 27

Alessandro d’Afrodisia ‘In Aristot. Analyt. pr.’ p. 17-18, 11 Wal. <sup>[III,248,15]</sup> Non sono sillogismi quelli chiamati monolemmatici dai filosofi più recenti. Quelli chiamati monolemmatici sembrano a volte essere sillogismi perché viene loro tacitamente addizionata la premessa maggiore, in quanto conosciuta dagli ascoltatori. Il ‘respiri, dunque vivi’ sembra essere un sillogismo, ma soltanto perché l’ascoltatore <sup>[III,248,20]</sup> addiziona da sé, in quanto la conosce, la premessa maggiore, ossia ‘chiunque respira, vive’.

SVF III [AT], 28

[1] Sesto Empirico ‘Pyrrh. Hypot.’ II, 167. Se l’esistenza di sillogismi monolemmatici non ha il beneplacito di alcuni filosofi, costoro non sono più degni di fede di Antipatro, il quale non rifiuta i sillogismi del genere.

[2] ‘Adv. Math.’ VIII, 443. <sup>[III,248,25]</sup> Infatti Antipatro, uno degli uomini più notori della scuola Stoica, affermava che possono sussistere anche i sillogismi monolemmatici.

SVF III [AT], 29

Epitteto ‘Diatribè’ II, 19, 9. <sup>[III,248,30]</sup> <“Ne ha scritto in modo stupefacente Crisippo nel primo libro su ‘I Possibili’. Anche Cleante ha scritto peculiarmente su questo argomento, e pure Archedemo.> Ne ha scritto anche Antipatro, non soltanto nei libri ‘Sui Possibili’ ma anche peculiarmente in quelli ‘Sul Dominatore’.

SVF III [AT], 30

Epitteto ‘Diatribè’ II, 19, 2. Orbene uno <sup>[III,248,35]</sup> serberà, delle coppie di proposizioni, questa: (c) possibile è quanto non è né sarà vero, e (b) l’impossibile non consegue al possibile, ma non tutto quanto veramente è avvenuto è necessario, come appunto sembra sostenere la scuola di Cleante, che Antipatro a lungo difese.

SVF III [AT], 31

Galeno ‘De Hipp. et Plat. plac.’ II, 3, p. 182 M. Ora, <sup>[III,249,1]</sup> è possibile imbattersi in molti sillogismi accuratamente elaborati, come quelli che si scompongono analiticamente in due o tre proposizioni ipotetiche, e come quelli a conclusione indifferente o alcuni altri del genere, che sfruttano la prima o la seconda premessa. Come pure, senza dubbio, si dà il caso di altri filosofi, i quali scompongono analiticamente i sillogismi in una terza o <sup>[III,249,5]</sup> quarta premessa. Tuttavia, come scrisse Antipatro, si ha la possibilità di scomporre analiticamente altrimenti e in modo più conciso la maggior parte di questi sillogismi.

*\*FRAMMENTI DI FISICA*

*Frammenti n. 32-50*

SVF III [AT], 32

Diogene Laerzio VII, 150. Per loro la sostanza è corpo ed è finita, secondo quanto afferma Antipatro nel secondo libro ‘Sulla sostanza’.

SVF III [AT], 33

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1051e. <sup>[III,249,10]</sup> Nel suo libro ‘Sugli dei’ Antipatro di Tarso scrive testualmente questo: “Come preliminarmente al discorso nel suo insieme, faremo brevemente un rendiconto dell’evidenza che abbiamo del concetto di divinità. Noi abbiamo cognizione della divinità come di un essere vivente beato, imperituro, beneficente verso gli uomini. Di poi, spiegando dall’inizio ciascuno di questi attributi dice <sup>[III,249,15]</sup> così: e tutti li ritengono imperituri”.

SVF III [AT], 34

Plutarco ‘De Stoic. rep.’ p. 1052b. A queste affermazioni <di Crisippo> voglio inoltre paragonare alcune piccole asserzioni tra quelle fatte da Antipatro: “Quanti dispogliano gli dei dell’attributo di essere beneficenti verso gli uomini, confliggono in parte col pre-concetto che noi abbiamo di essi; per la stessa ragione per cui confliggono quanti legittimano l’idea che essi <sup>[III,249,20]</sup> partecipino di generazione e d’estinzione”.

SVF III [AT], 35

Aezio ‘Placita’ I, 27, 6 (Dox. Gr. p. 322). Lo Stoico Antipatro dichiarava che la divinità è il destino.

SVF III [AT], 36

\*Frammento di Macrobio in latino <sup>[III,249,25]</sup>

SVF III [AT], 37

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III [AT], 38

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,249,30]</sup> <sup>[III,249,35]</sup>

SVF III [AT], 39

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,250,1]</sup> <sup>[III,250,5]</sup>

SVF III [AT], 40

\*Frammento di Cicerone in latino

SVF III [AT], 41

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,250,10]</sup>

SVF III [AT], 42

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,250,15]</sup> <sup>[III,250,20]</sup>

SVF III [AT], 43

Diogene Laerzio VII, 140. Il cosmo è uno solo, finito e di figura sferica; giacché siffatta figura è la più acconcia <sup>[III,250,25]</sup> al movimento, secondo quanto affermano Posidonio [...] e i seguaci di Antipatro nei libri ‘Sul cosmo’.

SVF III [AT], 44

Diogene Laerzio VII, 148. Zenone afferma che sostanza della divinità sono il cosmo nella sua interezza e il cielo, e in modo simile anche Crisippo [...]. E Antipatro nel settimo libro ‘Sul cosmo’ afferma che la sostanza della divinità <sup>[III,250,30]</sup> è simile ad aria.

SVF III [AT], 45

Diogene Laerzio VII, 142. Della genesi e della rovina del cosmo parlano Zenone [...] e Antipatro nel decimo libro ‘Sul cosmo’.

SVF III [AT], 46

\*Frammento di Macrobio in latino <sup>[III,250,35] [III,251,1] [III,251,5]</sup>

SVF III [AT], 47

Plutarco ‘De sollertia animalium’ p. 962f. Non capisco come mai Antipatro, quando incolpava gli asini e le pecore di negligenza nella pulizia, abbia passato sotto silenzio le linci e le rondini...

SVF III [AT], 48

\*Frammento di una versione in latino del cap. 38 delle ‘Quaestiones naturales’ di Plutarco <sup>[III,251,10] [III,251,15]</sup>

SVF III [AT], 49

Diogene Laerzio VII, 157. Zenone di Cizio e Antipatro <sup>[III,251,20]</sup> nei libri ‘Sull’animo’ [...] affermano che l’animo è pneuma caloroso. È grazie a questo che noi siamo creature spiranti ed è da questo che noi siamo mossi.

SVF III [AT], 50

‘Scholia’ in Hom. Iliad. XI, 115.

‘e strappa loro il tenero cuore’

Così Aristotele e il medico Antipatro affermano che l’animo cresce insieme al corpo e poi diminuisce insieme con esso. <sup>[III,251,25]</sup> Questa affermazione mosse gli Stoici e Antipatro nel secondo libro ‘Sull’animo’, a dire che l’animo cresce insieme al corpo e poi diminuisce insieme con esso.

#### FRAMMENTI MORALI

##### *Frammenti n. 51-67*

SVF III [AT], 51

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> dividono <sup>[III,251,30]</sup> la parte Etica della filosofia [...] e così la suddividono i seguaci di Crisippo [...] e Antipatro.

SVF III [AT], 52

Stobeo ‘Eclogae’ II, 83, 10 W. Tutti gli indifferenti secondo natura hanno un valore e tutti gli indifferenti contro natura hanno un disvalore. Il valore è inteso in tre modi: l’*éstimò* è il prezzo di un oggetto di per sé; il contraccambio è il prezzo stabilito da un perito valutatore; e terzo, <sup>[III,251,35]</sup> cui Antipatro dà l’appellativo di ‘selettivo’, valore è ciò per cui, date delle faccende, noi scegliamo queste qua invece di quelle là: per esempio, la salute invece della malattia; la vita invece della morte; la ricchezza di denaro invece della povertà di denaro. In tre modi analoghi <gli Stoici> affermato che vada chiamato il disvalore, <sup>[III,252,1]</sup> con significati contrapposti a quelli citati prima per il valore.

SVF III [AT], 53

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,252,5]</sup>

SVF III [AT], 54

\*Frammento di Seneca in latino <sup>[III,252,10] [III,252,15] [III,252,20]</sup>

SVF III [AT], 55

\*Frammento di Cicerone in latino <sup>[III,252,25]</sup>

SVF III [AT], 56

Clemente d'Alessandria 'Stromata' Vol. II, p. 705 Pott. <sup>[III,252,30]</sup> Lo Stoico Antipatro ha compilato 3 libri dal titolo 'Per Platone soltanto il bello è buono', nei quali dimostra che secondo Platone la virtù è auto-sufficiente per la felicità, e nei quali cita anche molti altri giudizi di Platone che sono in armonia con quelli degli Stoici.

SVF III [AT], 57

Stobeo 'Eclogae' II, p. 75, 11W. <sup>[III,252,35]</sup> Zenone così esplicitò il sommo bene: "Vivere in modo ammissibile <con la ragione>" [...] I suoi successori, dopo averla articolata più minutamente enunciavano la definizione così [...] e Antipatro così: "Vivere selezionando per noi le cose secondo natura e scartando quelle contro natura". Spesso egli la esplicitava anche così: "Fare continuamente ed <sup>[III,253,1]</sup> inviolabilmente tutto quanto dipende da noi per centrare le cose che sono per natura di prima istanza".

SVF III [AT], 58

Clemente d'Alessandria 'Stromata' Vol. II, p. 497 Pott. Antipatro, <sup>[III,253,5]</sup> uno della cerchia dei discepoli di Diogene di Babilonia, concepisce che il sommo bene giaccia nel selezionare per noi, continuamente ed inviolabilmente, le cose che sono secondo natura e nello scartare quelle che sono contro natura.

SVF III [AT], 59

Plutarco 'De comm. not.' p. 1072c-f. <Gli Stoici> pongono la sostanza del bene nella selezione razionale delle cose che sono secondo natura; e una selezione non è razionale <sup>[III,253,10]</sup> se non avviene in vista di un qualche fine, <come è già stato detti in precedenza>. Qual è dunque questo fine? Null'altro, essi affermano, che l'operare razionalmente nella selezione delle cose che sono secondo natura. [...] La selezione razionale dovrebbe essere selezione di beni che sono giovevoli e che cooperano verso il fine; giacché come può essere razionale il selezionare per sé cose né utili né onorevoli e, in complesso, neppure oggetto di scelta? Sia dunque concesso trattarsi, <sup>[III,253,15]</sup> come essi dicono, di una selezione razionale delle cose dotate di valore in vista dell'essere felici. Guarda allora come il loro ragionamento giunga così al suo punto capitale bellissimo e solenne. Infatti, come sembra, secondo loro 'fine' diventa l'operare razionalmente nella selezione delle cose che hanno valore al fine di operare razionalmente. [...] Infatti i nostri uomini affermano che il bene e la felicità non hanno, <sup>[III,253,20]</sup> e non si può pensare che abbiano, altra sostanza che questa tanto onorata razionalità nella selezione delle cose dotate di valore. Tuttavia vi sono alcuni i quali credono che questa obiezione sia rivolta contro il solo Antipatro e non contro tutta la scuola Stoica; in quanto Antipatro, sotto la pressione di Carneade, si sarebbe squaliato in queste ragioni speciose.

SVF III [AT], 60

Diogene Laerzio VII, 92. Panezio afferma che le virtù sono due; [...] <sup>[III,253,25]</sup> i seguaci di Posidonio, che sono quattro; i seguaci di Cleante, di Crisippo e di Antipatro che sono ancora di più.

SVF III [AT], 61

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,253,30] [III,253,35] [III,253,40] [III,254,1]</sup>

SVF III [AT], 62

Stobeo 'Floril.' LXX, 13. Dal libro di Antipatro 'Sulla convivenza con una donna'. <sup>[III,254,5]</sup> In primo luogo è d'uopo non fare il fidanzamento a casaccio ma dopo attenta riflessione, senza volgere lo sguardo alla fortuna economica, alla nobiltà di stirpe che gonfia di boria, né ad alcuna di quelle exteriorità che lasciano a bocca aperta e neppure, per Zeus, all'avvenenza; giacché questa soprattutto procaccia un'altezzosa arroganza ed un carattere dispotico. Bisogna invece dapprima indagare il carattere e il modo di vita del genitore: se cioè egli sia un individuo che gode dei diritti politici, <sup>[III,254,10]</sup> non importuno, costumato, e poi ancora, temperante e giusto, e inoltre disinteressato alle bagattelle; come pure indagare

le orme e le altre tracce che ci informano circa l'acquisire amici di quale natura egli abbia bisogno. In secondo luogo bisogna fare indagini sulla madre, dalla quale la futura sposa è allevata e sul cui modo di vita per lo più essa si modella. Dopo di ciò bisogna indagare se i genitori abbiano educato <sup>[III,254,15]</sup> la figlia in modo conseguente ai loro costumi e non siano invece stati vinti e inclinati lontano da ciò ch'è utile dalla troppa affettuosità. Questo può essere stato indagato in svariati modi: attraverso i servi e le persone libere sia dentro che fuori della casa; attraverso i vicini ed altre persone che hanno accesso alla famiglia; attraverso amici che hanno con questa dei rapporti conviviali o d'altro tipo; attraverso cuochi, pasticceri, <sup>[III,254,20]</sup> rammendatrici ed altri artigiani e artigiane. Infatti individui di questo genere si introducono in casa anche troppo speditamente, si dà loro fiducia e prendono in mano faccende delicate e che sono al di sopra del loro valore.

SVF III [AT], 63

Stobeo 'Floril.' LXVII, 25. Dal libro di Antipatro 'Sul matrimonio'. <sup>[III,254,25]</sup> Il giovane d'indole nobile, ardimentoso, e insieme mansueto e che gode dei diritti politici, conosce con chiarezza che una casa, una vita, non possono diventare perfette altrimenti che con una donna e dei figlioli; giacché è imperfetta quella casa, come quella città, che sia formata da sole donne, oppure meramente da uomini; e pertanto al modo in cui non sono buoni il gregge senza prole e la mandria che non ha dovizia di progenie, <sup>[III,254,30]</sup> molto di più ciò vale per una città o per una casa. Una volta capito questo, il giovane d'indole nobile, non appena inizia naturalmente a godere dei diritti politici, deve collaborare a rendere più grande la sua patria. Infatti le città non potrebbero salvaguardarsi in altro modo, se gli ottimi per natura tra i cittadini, figli di uomini generosi, quando i padri appassiscono e cadono giù come fanno le foglie di un bell'albero, giunta <sup>[III,255,1]</sup> la loro stagione non si sposassero, per lasciare dietro di sé alla patria, quasi generosi germogli, dei successori; per farla sempre verdeggiare e per custodirne sempiterno il fiore; mai facilmente portata, per quanto è in loro potere, alle inimicizie private; centrando così il bersaglio di difendere <sup>[III,255,5]</sup> ed aiutare la patria sia in vita che in morte. Questi giovani legittimano tra i più necessari e primari doveri quello di coniugarsi e s'affrettano a realizzare tutto quanto spetta alla natura, e soprattutto quanto è congiunto alla salvezza e all'accrescimento della patria, ma ancor di più all'onore per gli dei. Se, infatti, il genere umano s'eclissa, chi sacrificherà agli dei? Qualche lupo o il genere 'dei leoni' <sup>[III,255,10]</sup> uccisori di tori? È anche avvenuto che chi non ha provato ad avere una sposa legittima e dei figlioli non conosca il sapore del più vero e genuino affetto. Infatti le altre amicizie o affettuosità somigliano alle misture per accostamento, come quelle di legumi, o di qualcos'altro di simile; mentre invece l'affetto di marito <sup>[III,255,15]</sup> e moglie somiglia alle mescolanze totali, come quella del vino con l'acqua, quando il vino, standole sopra, si meschia interamente con essa; giacché soltanto i coniugi accomunano non solo le sostanze, i figlioli - la cosa più cara per tutti gli uomini - e gli animi, ma anche i corpi. Tale comunanza è verosimilmente straordinaria anche sotto un altro aspetto. Infatti le altre comunanze hanno diverse opportunità per volgere altrove lo sguardo, <sup>[III,255,20]</sup> mentre

'queste invece guardano di necessità ad un animo solo'

cioè all'animo del marito (giacché così si pone accanto a quello di un padre l'animo di una madre non scriteriata), per fare del marito l'unico scopo e fine della vita e per piacer a lui, mentre ciascuno dei due genitori trova di buon grado lo spazio per tributare all'altro la primizia dell'affetto, la moglie al marito e il marito alla moglie. <sup>[III,255,25]</sup> Non da inesperto della convivenza con una donna, dopo avere volto lo sguardo a queste cose ed avere risposto in un canto la sua misoginia nello scrivere, anche Euripide ha detto:

'una moglie, infatti, nelle malattie e nei mali  
per un coniuge è la cosa più dolce; se ben amministrata la casa,  
<sup>[III,255,30]</sup> quando mitiga l'ira e l'animo sgombra  
dallo scoraggiamento; e dolce è anche la seduzione degli amici'

Capita che la faccenda abbia anche qualcosa di eroico. Oggi in talune città, in aggiunta alla stante fiacchezza di costumi, all'anarchia, all'inclinazione al degrado e alla pigrizia, lo sposarsi sembra essere una delle cose più infeste. <sup>[III,255,35]</sup> La vita da scapolo, che offre potestà per l'impudenza e la voluttuosa fruizione di svariati piaceri ignobili e di breve momento, è ritenuta pari ad una vita divina; mentre <sup>[III,256,1]</sup> l'ingresso in casa da parte di una moglie è invece ritenuto equivalente all'introduzione in città di un corpo di guardia. La vita con una moglie sembra a taluni apparire difficile perché essi non sanno comandare il piacere ma ne sono servi. Alcuni sono stati catturati dall'avvenenza esteriore, alcuni dalla dote; a seguito <sup>[III,256,5]</sup> delle quali cose sono pronti ad assecondare deliberatamente la donna e non invece ad insegnarle quanto è doveroso circa l'amministrazione e l'arricchimento della casa; né per quale fine loro due siano convenuti insieme; né ad infonderle buone opinioni circa gli dei, la pietà e la superstizione; né a farle riscontrare la perniciosità della mollezza e la sgraziataggine dei piaceri; né ad abituarla ad avere lo sguardo teso alla vita che ha dinanzi <sup>[III,256,10]</sup> ed a tener conto del futuro tutto con retta intelligenza, senza essere a sua volta ciecamente e sconsideratamente speranzosa che se il marito lo deciderà essa possa ottenere tutte le cose per cui smania; né ad occuparsi soltanto delle cose del momento, ma ad esaminare anch'essa il donde, il come, il se più salutarmente e il se più utilmente di tutte le faccende. Giacché se uno fosse capace di mettere in pratica questi insegnamenti <sup>[III,256,15]</sup> e gli altri precetti ben teorizzati e professati dai filosofi, la donna sposata sembrerebbe essere uno dei pesi più piacevoli e più leggeri. La situazione infatti è del tutto simile alla condizione di chi avesse una sola mano e ne aggiungesse un'altra presa da qualche dove; oppure, avendo un piede solo ne acquisisse un altro dall'altra parte. Infatti, come costui potrebbe incedere, <sup>[III,256,20]</sup> approssimarsi e recarsi dove vuole, così colui che introduce in casa una moglie riceverebbe più facilmente quei servizi che sono salutari e utili per la vita. Dunque invece di due occhi i coniugi hanno l'uso di quattro, invece di due mani ne hanno altrettante in più con le quali eventualmente effettuare assieme e con maggiore facilità ciò ch'è opera delle mani. Perciò se due mani fossero stanche e malate, le altre due potrebbero a loro volta averne cura <sup>[III,256,25]</sup> e il totale, che è diventato due invece di uno, potrebbe avere miglior successo nella vita. Perciò chi ritiene che l'introduzione in casa di una moglie appesantisca di molto la vita e la renda torpida sperimenta, io credo, quel che sperimenta chi vietasse di avere più di un piede affinché noi non si debba trascinarcene dietro molti nel caso ci tocchi di camminare assai, oppure biasimasse chi possiede più di una mano perché, <sup>[III,256,30]</sup> dovendo effettuare qualcosa, ne sarebbe intralciato dal loro maggior numero. Ragionando allo stesso modo, si può dire che se una persona potesse aggiungere a sé un altro se stesso (e non fa differenza se questa persona è femmina o maschio) certo potrebbe effettuare tutte le operazioni in modo più svelto e più agevole. Per l'uomo amante del bene e che dispone di avere agio per i ragionamenti filosofici o per le opere della politica o per entrambe queste cose, <sup>[III,257,1]</sup> questo è un punto inamovibile; giacché quanto più egli rimane distolto dall'amministrazione della casa tanto più deve prendere con sé colei che gli succederà nel governo di essa e che gli permetterà di non essere distratto dalle comuni necessità della vita. Il poeta comico non compendia male tutto ciò:

<sup>[III,257,5]</sup> 'è uno studioso: credo debba sposarsi  
chi è solerte e capace di amministrare grandi folle'

e ribadisce

'ma ancor più chi è trascurato e smania d'aver agio di studiare,  
<sup>[III,257,10]</sup> per poter passeggiare senza paura avendo chi amministra per lui?'

SVF III [AT], 64

Ateneo 'Deipnosoph.' VIII, p. 346c. Antipatro di Tarso, lo Stoico, nel quanto libro 'Sulla superstizione' afferma che da parte di alcuni si racconta che Gatis, la regina dei Siri, era una mangiona così ingorda di pesce da far proclamare che nessuno era autorizzato a mangiare pesce eccetto Gatis. E dice poi che i più, <sup>[III,257,15]</sup> per ignoranza, chiamavano lei Atargatis e si astenevano dal mangiare pesci.

SVF III [AT], 65

Ateneo 'Deipnosoph.' XIII, p. 643f. Di quelle focacce di cui abbiamo ritrascritto i nomi, noi te ne faremo parte, e non come della focaccia mandata da Alcibiade a Socrate. Infatti, quando Santippe la trattò con derisione Socrate <sup>[III,257,20]</sup> le disse: "Dunque tu non ne avrai neppure una fetta!" (Questa storia è raccontata da Antipatro nel primo libro 'Sull'ira'). Io invece, essendo un amante delle focacce non avrei permesso che quella divina focaccia fosse trattata con tale insolenza.

SVF III [AT], 66

Plutarco 'De Stoic. rep.' p. 1034a. Tuttavia Antipatro, nel suo libro sulle differenze tra Cleante e Crisippo, riferisce che <sup>[III,257,25]</sup> Zenone e Cleante non vollero diventare Ateniesi per non sembrare ingiusti verso la loro patria.

SVF III [AT], 67

Filodemo 'Sui filosofi' Col. VII. .... attraverso le insormontabili difficoltà della politica... <sup>[III,257,30]</sup> lo mette in campo come d'accordo; e Antipatro, nel suo libro sulle Scuole filosofiche, si ricorda della 'Repubblica' di Zenone e dell'opinione che Diogene <sup>[III,257,35]</sup> mise in campo nella sua 'Repubblica', sbalordito dalla sua capacità di dominio sulle passioni... <sup>[III,258,1]</sup> alcuni sostengono però che non si tratta della 'Repubblica' di Diogene di Sinope .... ma di qualcun altro

<sup>[III,258,5]</sup> 3a. Sosigene

*Frammento n. 1*

SVF III [So], 1

Alessandro d'Afrodizia 'De mixtione' p. 216 Bruns. Dei successori di Crisippo alcuni sono d'accordo con lui, altri invece, avendo in seguito potuto sentir parlare delle opinioni di Aristotele, fanno proprie molte delle cose dette da questo a proposito della mescolanza; e uno di costoro è <sup>[III,258,10]</sup> Sosigene, compagno di Antipatro. Non potendo tuttavia essere completamente d'accordo con Aristotele a causa della loro discrepanza su altri punti, in molti casi essi si trovano a dire cose contraddittorie.

3b. Eraclide di Tarso

*Frammento n. 1*

SVF III [ET], 1

Diogene Laerzio VII, 121. Eraclide di Tarso, discepolo di Antipatro <sup>[III,258,15]</sup> di Tarso, e Atenodoro affermano che le aberrazioni non sono tutte pari.

<sup>[III,259,1]</sup> 4. Apollodoro di Seleucia

*Frammenti n. 1-18*

SVF III [AS], 1

Diogene Laerzio VII, 39. <sup>[III,259,5]</sup> <Gli Stoici affermano che> la ragione insita nel cosmo è, secondo filosofia, tripartita. Una sua parte, infatti, è qualcosa di fisico, un'altra di etico e un'altra di logico. Così per primo la suddivise Zenone di Cizio [...] e Apollodoro l'Efillo nel primo libro delle 'Introduzioni ai principi' [...]. Apollodoro chiama queste parti 'ambiti'.

SVF III [AS], 2

Diogene Laerzio VII, 41. <sup>[III,259,10]</sup> Apollodoro posiziona l'Etica per seconda.

## SVF III [AS], 3

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 54. Essi affermano che criterio della verità è la rappresentazione catalettica, cioè quella del realmente esistente, come dicono Crisippo [...], Antipatro e <sup>[III,259,15]</sup> Apollodoro.

## SVF III [AS], 4

Diogene Laerzio VII, 150. Per loro la sostanza è corpo ed è finita, secondo quanto afferma [...] e Apollodoro nella 'Fisica'. La sostanza è anche passibile di mutamento, come lo stesso Apollodoro afferma. Se, infatti, fosse non coinvolta in mutamento alcuno, da essa non nascerebbero le cose che ne nascono. Da qui Apollodoro trae lo spunto per affermare che la divisione della sostanza è una divisione <sup>[III,259,20]</sup> all'infinito.

## SVF III [AS], 5

Diogene Laerzio VII, 140. Del vuoto parla Crisippo nella sua opera 'Sul vuoto' e nel primo libro di quella 'Sulle Scienze fisiche', [...] e Apollodoro.

## SVF III [AS], 6

Diogene Laerzio VII, 135. Come afferma Apollodoro <sup>[III,259,25]</sup> nella 'Fisica', 'corpo' è ciò che ha tre dimensioni: lunghezza, larghezza e profondità. Questo si chiama anche corpo solido. La 'superficie' è il limite di un corpo, ossia ciò che ha lunghezza e larghezza ma non profondità. [...] La linea è il limite di una superficie, ossia ciò che ha lunghezza senza larghezza o soltanto lunghezza. Il punto è il limite di una linea, ed è il segno più piccolo.

## SVF III [AS], 7

Stobeo 'Eclogae' I, 19, 5, p. 166 W. (Ario Didimo 'Dox. Gr.' p. 460). <sup>[III,260,1]</sup> Nel trattato 'La Fisica', Apollodoro afferma che il moto è cangiamento di luogo o di atteggimento, in tutto o in parte. Lo stato di quiete è continuità di luogo o di atteggimento e il permanere tale. I generi <sup>[III,260,5]</sup> primari di moto sono due: il rettilineo e il circolare. Di questi moti vi sono più specie. Locali sono molti moti che avvengono nello stesso luogo, per esempio: camminare o correre senza uscir fuori dallo stesso spazio; e insieme il muoversi in linea retta od obliqua o avanti o indietro o <sup>[III,260,10]</sup> a destra o a sinistra o in cerchio o velocemente o lentamente, come capita a coloro che si trovano su una nave oppure in condizioni simili. Inoltre, come dicevamo che d'ogni corpo la parte è un corpo, d'ogni superficie una superficie, d'ogni linea una linea, d'ogni spazio uno spazio e d'ogni tempo un tempo; così, secondo la stessa analogia, bisogna dire che d'ogni moto <sup>[III,260,15]</sup> la parte è un moto e d'ogni stato di quiete uno stato di quiete.

## SVF III [AS], 8

Stobeo 'Eclogae' I, 8, 42, p. 105 W. (Ario Didimo 'Dox. Gr.' p. 461). Nel trattato 'La Fisica', Apollodoro così definisce il tempo: "Il tempo è una dimensione del moto del cosmo. Il tempo è infinito così come si dice infinita la serie <sup>[III,260,20]</sup> dei numeri. Del tempo si hanno, infatti, il passato, l'istante presente e il futuro. In una connotazione più larga diciamo anche che la serie infinita del tempo è presente, come quando parliamo dell'annata in corso; e si dice che la serie infinita del tempo esiste sebbene nessuna delle sue parti esista davvero se considerata in modo puntuale".

## SVF III [AS], 9

Diogene Laerzio VII, 143. L'universo, come afferma Apollodoro, <sup>[III,260,25]</sup> si chiama 'cosmo' e, in un altro modo, si chiama così l'insieme formato dal cosmo e dal vuoto a lui esterno. Pertanto il cosmo è finito, mentre il vuoto è infinito.

## SVF III [AS], 10

Diogene Laerzio VII, 142. Che il cosmo sia una creatura vivente, razionale, animata e cognitiva [...] lo afferma Apollodoro nella 'Fisica'. [...] <sup>[III,260,30]</sup> creatura vivente nel senso che è una sostanza animata capace di sensazioni.

SVF III [AS], 11

Diogene Laerzio VII, 143. Che il cosmo è uno lo affermano Zenone nel suo libro 'Sul cosmo', Crisippo e Apollodoro nella 'Fisica'.

SVF III [AS], 12

Diogene Laerzio VII, 157. <sup>[III,260,35]</sup> Noi vediamo quando la luce che sta frammezzo all'organo visivo e all'oggetto della visione si stende in forma conica, secondo quanto affermano Crisippo [...] <sup>[III,261,1]</sup> e Apollodoro. Si forma così un cono d'aria che ha il suo vertice nell'organo visivo e la sua base nell'oggetto visto. Dunque l'aria così stesa annuncia l'oggetto osservato come mediante un bastoncello.

SVF III [AS], 13

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> dividono la parte Etica della filosofia <sup>[III,261,5]</sup> in diversi ambiti [...]. Così la suddividono i seguaci di Crisippo [...] e di Apollodoro.

SVF III [AS], 14

Diogene Laerzio VII, 102. Né bene né male sono tutte quelle cose che né giovano né danneggiano; per esempio, vita, salute, piacere fisico, avvenenza, potenza del corpo, ricchezza di denaro, celebrità, nobiltà di stirpe; e i loro opposti: morte, malattia, dolore fisico, laidezza, debolezza, <sup>[III,261,10]</sup> povertà di denaro, discredito, umili origini e le cose a queste similari; secondo quanto affermano Ecatone [...], Apollodoro ne 'L'etica', e Crisippo.

SVF III [AS], 15

Diogene Laerzio VII, 125. Essi affermano che le virtù hanno implicazione reciproca e che chi ne ha una le ha tutte, giacché i loro principi generali <sup>[III,261,15]</sup> sono comuni; come dicono Crisippo [...] e Apollodoro ne 'La fisica secondo l'antica Stoa'.

SVF III [AS], 16

Diogene Laerzio VII, 118. Il sapiente non sarà davvero preda dell'afflizione, a causa del fatto che l'afflizione è una contrizione irrazionale dell'animo, come afferma Apollodoro nella sua 'Etica'.

SVF III [AS], 17

Diogene Laerzio VII, 121. <sup>[III,261,20]</sup> L'uomo che s'industria di essere virtuoso cinizzerà, giacché il cinismo è una via spiccia verso la virtù, come afferma Apollodoro nella sua 'Etica'.

SVF III [AS], 18

Diogene Laerzio VII, 120. Il sapiente proverà trasporto amoroso per quei giovani i quali palesano nel loro aspetto un'attitudine da purosangue per la virtù, come affermano <sup>[III,261,25]</sup> Zenone [...], Crisippo [...] e Apollodoro ne 'L'etica'.

<sup>[III,262,1]</sup> 5. Archedemo di Tarso

*Frammenti n. 1-22*

SVF III [ArT], 1

Strabone 'Geografia' XIV, p. 674. Uomini che sono nati a Tarso. Degli Stoici: Antipatro, Archedemo e Nestore....

## SVF III [ArT], 2

Plutarco 'De exilio' p. 605b. <sup>[III,262,5]</sup> Archedemo si trasferì da Atene nella terra dei Parti e, in Babilonia, lasciò a succedergli una scuola Stoica.

## SVF III [ArT], 3

[1] Epitteto 'Diatribè' II, 17, 40. Se no, non saremo vicino a profittarne neppure se discuteremo tutte le Introduzioni e tutti i Trattati di Crisippo dopo quelli di Antipatro e di Archedemo.

[2] II, 4, 11. <sup>[III,262,10]</sup> "Ma io sono un erudito e capisco Archedemo!" Capendo quindi Archedemo sii un adultero, un individuo sleale, invece che uomo sii un lupo o una scimmia. Giacché cosa lo impedisce?

## SVF III [ArT], 4

[1] Epitteto 'Diatribè' III, 2, 13. ....se sei uno che ha letto Crisippo od Antipatro. Se poi hai letto anche Archedemo, allora hai proprio tutto!

[2] III, 21, 7. <sup>[III,262,15]</sup> "Eppure vi commenterò i testi di Crisippo come nessuno; dissolverò l'elocuzione in formule purissime addizionando in qualche dove anche la profusione di Antipatro e di Archedemo".

## SVF III [ArT], 5

Diogene Laerzio VII, 40. Altri invece posizionano per prima la logica, per seconda la fisica e per terza l'etica. Tra questi vi è [...] anche <sup>[III,262,20]</sup> Archedemo.

## SVF III [ArT], 6

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 55. Secondo gli Stoici la voce è corpo, come afferma Archedemo nel libro 'Sulla voce' [...]. Infatti, tutto ciò che fa un'azione è corpo; e la voce fa un'azione quando s'avvicina da chi parla a chi ascolta.

## SVF III [ArT], 7

Demetrio 'De elocutione' 34, Vol. III, p. 269, 19 Spengel. <sup>[III,262,25]</sup> Aristotele definisce così il membro di un periodo: "Membro di un periodo è una qualunque parte di esso". E poi aggiunge: "C'è anche un periodo semplice". [...] Archedemo, componendo insieme la definizione di Aristotele e l'aggiunta alla definizione, in modo più chiaro e più perfetto lo definì così: "Membro di un periodo <sup>[III,262,30]</sup> è: o un periodo semplice oppure una parte di un periodo composto".

## SVF III [ArT], 8

Clemente d'Alessandria 'Stromata' VIII, p. 332 Sylb., Vol. II, p. 930 Pott. 'Divenire' ed 'essere tagliato', ciò insomma di cui sono causativi degli atti, <sup>[III,263,1]</sup> sono degli incorporei. Per la qual ragione, tali atti sono causativi dei predicati o, come dicono alcuni, degli esprimibili (Cleante e Archedemo chiamano infatti 'esprimibili' i predicati); oppure, ancora meglio, alcuni saranno chiamati causativi di predicati: per esempio, dello 'è tagliato', il quale è una flessione dello 'essere tagliato'; altri saranno invece chiamati causativi di proposizioni, come: <sup>[III,263,5]</sup> 'diventa una nave' che è a sua volta una flessione di 'diventare una nave'.

## SVF III [ArT], 9

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 68. Delle proposizioni, alcune sono semplici mentre altre sono non semplici, come affermano i seguaci di Crisippo, di Archedemo [...]. Semplici sono quelle che consistono di una proposizione univoca: per esempio, 'È giorno'. Non semplici <sup>[III,263,10]</sup> sono gli enunciati che consistono di una proposizione equivoca o di più proposizioni. Di un'unica proposizione equivoca: per esempio, 'Se è giorno'. Di più proposizioni: per esempio, 'Se è giorno, c'è luce'.

## SVF III [ArT], 10

Epitteto 'Diatribè' II, 19, 9. <"Ne ha scritto in modo stupefacente Crisippo nel primo libro su 'I Possibili'> Anche Cleante ha scritto peculiarmente <sup>[III,263,15]</sup> su questo argomento, e pure Archedemo.

SVF III [ArT], 11

\*Frammenti di Quintiliano in latino <sup>[III,263,20]</sup>

SVF III [ArT], 12

Diogene Laerzio VII, 134. <Gli Stoici> ritengono che i fondamenti del cosmo nella sua interezza siano due: quello che fa l'azione e quello che la sperimenta. Quello che sperimenta l'azione è la sostanza senza qualità, il materiale. Quello che fa l'azione è la ragione insita nel materiale, ossia la divinità. Poiché questa ragione sempiterna è connaturata a qualunque materiale, è essa a fabbricare tutte e singole le cose esistenti. A porre questo <sup>[III,263,25]</sup> principio sono Zenone [...] e Archedemo nel suo libro 'Sugli elementi'.

SVF III [ArT], 13

Siriano 'In Aristot. Metaph.' p. 105, 23 segg. Kroll. Le forme ideali non erano riportate da parte di questi uomini divini all'uso abituale dei nomi, come successivamente credettero Crisippo, <sup>[III,263,30]</sup> Archedemo e la maggior parte degli Stoici.

SVF III [ArT], 14

Plutarco 'De comm. not.' p. 1081e. Quando Archedemo dice che l'ora presente è una giuntura e commessura del tempo trascorso e del tempo a venire, pare sfuggirgli che egli sta in questo modo abolendo il tempo intero. Se, infatti, l'ora presente non è un tempo ma il limite del tempo <passato e futuro> e se <sup>[III,263,35]</sup> ogni pezzetto del tempo è tal quale l'ora presente, il tempo nella sua interezza appare non avere parti ma risolversi al tutto in limiti, commessure e giunture.

SVF III [ArT], 15

Aezio 'Placita' II, 4, 17 (Dox. Gr. p. 332). <sup>[III,264,1]</sup> Archedemo dichiarava che l'egemonico del cosmo è nella terra.

SVF III [ArT], 16

[1] Simplicio 'In Aristot. De caelo' p. 512, 28 Heibg. È anche possibile plausibilmente strutturare l'ipotesi che al centro del cosmo vi sia il fuoco <sup>[III,264,5]</sup> e non la terra...

[2] p. 513, 7. Di questa opinione è stato Archedemo, un filosofo più recente di Aristotele.

SVF III [ArT], 17

\*Frammenti di Seneca in latino <sup>[III,264,10]</sup>

SVF III [ArT], 18

Diogene Laerzio VII, 84. <Gli Stoici> dividono la parte Etica della filosofia [...] e così la suddividono <sup>[III,264,15]</sup> i seguaci di Crisippo e di Archedemo ....

SVF III [ArT], 19

Diogene Laerzio VII, 88. [*dopo varie definizioni del sommo bene*] ... per Archedemo <il sommo bene è> vivere realizzando tutte le cose doverose.

SVF III [ArT], 20

Stobeo 'Eclogae' II, p. 75, 11W. Zenone così esplicitò il sommo bene: "Vivere in modo ammissibile <con la ragione>" [...] I suoi successori, dopo averla articolata più minutamente <sup>[III,264,20]</sup> enunciavano la definizione così [...] e Archedemo: "Vivere realizzando tutte le cose doverose".

SVF III [ArT], 21

Clemente d'Alessandria 'Stromata' II, 21, p. 179 Sylb., Vol. I, p. 497 Pott. A sua volta Archedemo spiegava così il sommo bene: "Sommo bene è il vivere selezionando per sé le cose più grandi e principalissime secondo natura, che sono anche quelle oltre le quali è impossibile andare".

SVF III [ArT], 22

Sesto Empirico 'Adv. Math.' XI, 73. <sup>[III,264,25]</sup> Archedemo <afferma che il piacere fisico> è secondo natura come i peli sotto l'ascella, e che non ha valore.

<sup>[III,265,1]</sup> 6. Boeto di Sidone  
*Frammenti n. 1-11*

SVF III [BS], 1

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 54. Boeto ammette più criteri <di verità>: mente, sensazione, desiderio e scienza.

SVF III [BS], 2

Aezio 'Placita' I, 7, 25 (Dox. Gr. p. 303, 15). <sup>[III,265,5]</sup> Boeto dichiarò che la divinità è l'etere.

SVF III [BS], 3

Diogene Laerzio VII, 148. Nella sua opera 'Sulla natura', Boeto sostiene che la sostanza della divinità è la sfera delle stelle fisse.

SVF III [BS], 4

\*Frammenti di Cicerone in latino <sup>[III,265,10]</sup>

SVF III [BS], 5

Diogene Laerzio VII, 149. <sup>[III,265,15]</sup> Crisippo [...], Posidonio[...], Zenone, Boeto nel primo libro 'Sul destino' affermano che tutto avviene in armonia col destino [...].

SVF III [BS], 6

Diogene Laerzio VII, 143. Boeto afferma che il cosmo non è una creatura vivente.

SVF III [BS], 7

Filone Alessandrino 'De aetern. mundi' 15, p. 248 Bern. p. 24, 20 Cum. <sup>[III,265,20]</sup> Boeto di Sidone e Panezio, uomini solidamente formati nelle dottrine Stoiche, in quanto ispirati da Dio si lasciarono alle spalle le conflagrazioni universali e le palingenesi e disertarono armi e bagagli in favore di una dottrina più santa, ossia quella dell'essere il cosmo imperituro.

16. <sup>[III,265,25]</sup> I seguaci di Boeto hanno utilizzato le dimostrazioni più plausibili, che esporremo subito. Se il cosmo, essi affermano, fosse generato e perituro, qualcosa nascerebbe dal nulla, il che sembra essere del tutto assurdo anche agli Stoici. Perché? Perché non è possibile trovare alcuna causa agente di estinzione, né interna né esterna, la quale faccia sparire il cosmo. Fuori del cosmo non v'è nulla <sup>[III,265,30]</sup> se non forse il vuoto, dato che integralmente tutti gli elementi trovano il loro posto nel cosmo. Dentro il cosmo, poi, non v'è alcuno stato morboso che potrebbe diventare causa di dissoluzione <sup>[III,266,1]</sup> per una divinità di tale enorme grandezza. E se il cosmo perisce senza una causa è manifesto che la genesi della sua estinzione sarà originata dal nulla: cosa questa, che l'intelletto non accetterà mai. Essi affermano anche che i modi generici di estinzione sono tre: quello per divisione, quello per sparizione della qualità prevalente, quello <sup>[III,266,5]</sup> per fusione di qualità componenti. Le cose formate da entità disparate come un gregge di capre, una mandria di buoi, i cori, gli eserciti o, ancora, i corpi compattati da elementi rannodati, si sciogliono per rottura o per divisione delle parti. Per sparizione della qualità prevalente si dissolve, per esempio, la cera quando sia modellata in una figura diversa; oppure quando sia così ammorbidita da non prestarsi più ad accogliere l'impronta di una forma diversa. Per fusione di qualità componenti, come nel caso del tetrafarmaco preparato dei medici; <sup>[III,266,10]</sup> ossia quando le proprietà dei componenti che sono messi insieme spariscono, a favore della genesi di un unico particolare prodotto risultante. In quale di questi modi merita dire che il cosmo perisce? Nel modo per divisione? Ma il cosmo non è for-

mato da entità disparate, così che le sue parti possano essere disperse; né da elementi rannodati, così che i loro legami possano essere dissolti; né è unitario allo stesso modo in cui lo sono i nostri corpi. Infatti questi ultimi sono <sup>[III,266,15]</sup> intrinsecamente caduchi ed in potere di miriadi d'agenti che li danneggiano, mentre invece il cosmo è invito poiché tiene assoggettata a sé ogni cosa con un grande sovrappiù di potenza. Per sparizione definitiva della qualità? Ma questo è inconcepibile, giacché pure secondo coloro che scelgono la tesi opposta, la qualità di essere il 'buon ordine del cosmo', sebbene bloccata in una sostanza in quantità minore, che è quella di Zeus, permane anche nel corso della conflagrazione universale. <sup>[III,266,20]</sup> Per fusione di qualità componenti? Suvvia! Giacché allora bisognerà di nuovo accettare che l'estinzione del cosmo sia estinzione nel nulla. In grazia della genesi di quale particolare prodotto risultante? Se ciascun elemento sparisse parzialmente, una parte di esso potrebbe trasformarsi in qualcos'altro; ma poiché gli elementi sono fatti sparire tutti quanti e tutt'insieme nella fusione delle qualità componenti, sarebbe necessario sottintendere che avviene l'impossibile. <sup>[III,266,25]</sup> Oltre a ciò, essi affermano, se ci fosse la conflagrazione universale che cosa effettuerebbe la divinità in quel lasso di tempo? Non effettuerebbe proprio nulla? Ma ciò è inverosimile. Adesso, infatti, la divinità riguarda ciascuna cosa e tutto essa tiene sotto la sua tutela come fa chi è genuinamente padre; e, se bisogna dire la verità, al modo di un auriga e di un pilota tiene le redini e il timone del tutto, prestando assistenza al sole, alla luna, <sup>[III,266,30]</sup> agli altri corpi celesti erranti e non-erranti e inoltre all'aria ed alle ulteriori parti del cosmo, mentre nel contempo compie quanto serve alla sua sopravvivenza ed al suo intemerato governo secondo la retta ragione. Ma una volta che tutto sia sparito, Dio avrà una vita che non è più vita, per la sua straordinaria inerzia ed inazione. Cosa potrebbe essere più assurdo di questo? Sono titubante a dire ciò che non è lecito dire: <sup>[III,266,35]</sup> che ne seguirà per Dio la morte, data la sua immobilità. Infatti, se tu fai sparire il suo essere sempre in movimento, avrai fatto del tutto sparire anche l'anima. Ora, per coloro che hanno opinioni contrarie alle nostre, <sup>[III,267,1]</sup> l'animo del cosmo è la divinità.

SVF III [BS], 8

Aezio 'Placita' II, 31, 5 (Dox. Gr. p. 363, 12). Boeto è dell'idea che l'immagine che abbiamo dell'aperto cielo sia una nostra rappresentazione e non la sua <sup>[III,267,5]</sup> realtà sostanziale.

SVF III [BS], 9

Aezio 'Placita' III, 2, 7 (Dox. Gr. p. 367, 5). Boeto è dell'idea che le comete siano una nostra rappresentazione di una massa d'aria infuocata.

SVF III [BS], 10

\*Frammento di Macrobio in latino <sup>[III,267,10]</sup>

SVF III [BS], 11

Simplicio 'In Aristot. De anima' p. 247, 24 Hayd. Affinché noi non crediamo, come crede invece Boeto, che l'animo in quanto principio animatore sia di per sé immortale, e che sia però incapace di reggere l'appressamento della morte; sicché quando la morte s'appressa al vivente, l'animo se ne ritrae e perisce.

## <sup>[III,268,1]</sup> 7. APPENDICE

Stoici di età incerta

7a. Basilide

*Frammento n. 1*

SVF III [Ba], 1

Sesto Empirico 'Adv. Math.' VIII, 258. <sup>[III,268,5]</sup> Noi vediamo dunque come vi siano alcuni che hanno fatto sparire l'esistenza degli esprimibili. E non si tratta soltanto di filosofi eterodossi, per esempio, gli

Epicurei, ma anche di Stoici come i seguaci di Basilide, i quali reputarono che non esista alcun incorporeo.

<sup>[III,268,10]</sup> 7b. Eudromo  
*Frammenti n. 1-2*

SVF III [Eu], 1

Diogene Laerzio VII, 39. <Gli Stoici affermano che> la ragione insita nel cosmo è, secondo filosofia, tripartita. Una sua parte, infatti, è qualcosa di fisico, un'altra di etico e un'altra di logico. Così per primo la suddivise Zenone di Cizio [...] ed Eudromo nell'opera 'Principi elementari di Etica' [...].<sup>[III,268,15]</sup> Apollodoro chiama queste parti 'ambiti', Crisippo ed Eudromo le chiamano 'specie'.

SVF III [Eu], 2

Diogene Laerzio VII, 40. Altri invece posizionano per prima la logica, per seconda la fisica e per terza l'etica. Tra questi vi è [...] anche Eudromo.

7c. Crini  
*Frammenti n. 1-5*

SVF III [Cr], 1

Epitteto 'Diatribes' III, 2, 15. <sup>[III,268,20]</sup> Ora parti e leggi Archedemo: e se poi un topolino cadrà giù e farà rumore, tu muori. Giacché ti rimane una morte siffatta a quella di... -chi era mai quello?- di Crini. Anche lui faceva gran pregio di capire Archedemo.

SVF III [Cr], 2

Diogene Laerzio VII, 62. 'Partizione' è l'assegnamento di un genere in ambiti diversi, <sup>[III,268,25]</sup> come dice Crini: per esempio, 'Dei beni alcuni sono beni dell'animo, altri sono beni del corpo'.

SVF III [Cr], 3

Diogene Laerzio VII, 68. Delle proposizioni di un ragionamento, alcune sono semplici mentre altre sono non semplici, come affermano i seguaci di Crisippo [...] e Crini.

SVF III [Cr], 4

[1] Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 71. <sup>[III,269,1]</sup> In un enunciato che consta di una proposizione iniziale e di una finale, la proposizione causale-temporale, come afferma Crini nella sua 'Arte dialettica', è quella introdotta dalla congiunzione 'poiché': per esempio, 'Poiché è giorno, c'è luce'. La congiunzione <sup>[III,269,5]</sup> preannuncia che alla prima proposizione segue la seconda e che la prima regge la seconda.

[2] VII, 74. Enunciato causale-temporale vero è quello che comincia con una proposizione vera e conclude in modo conseguente: per esempio, 'Poiché è giorno, c'è il sole sulla terra'. Enunciato causale-temporale falso è invece quello che comincia con una proposizione falsa oppure che conclude in modo inconsequente: <sup>[III,269,10]</sup> per esempio, 'Poiché è notte, Dione passeggia' qualora ciò sia detto mentre è pieno giorno.

SVF III [Cr], 5

Diocle di Magnesia presso Diogene Laerzio VII, 76. Il 'ragionamento', come affermano i seguaci di Crini, consiste di un assunto o premessa maggiore, di un assunto aggiuntivo o premessa minore e di una conclusione logica: per esempio, questo, 'Se è giorno, c'è luce; <sup>[III,269,15]</sup> ma è giorno; dunque c'è luce'. L'assunto o premessa maggiore è: 'Se è giorno, c'è luce'. L'assunto aggiuntivo o premessa minore è: 'Ma è giorno'. La conclusione logica è: 'Dunque c'è luce'. La 'figura tropica' è quella che si direbbe un ragio-

namento schematico: per esempio, questo, ‘Se si dà il primo, si dà il secondo; ma si dà il primo, dunque si dà il secondo’. Il ‘ragionamento tropico’ è la sintesi di ragionamento e di figura tropica: per esempio, ‘Se <sup>[III,269,20]</sup> Platone vive, Platone respira; ma si dà il primo, dunque si dà il secondo’. Il ragionamento tropico fu introdotto nelle trattazioni di ragionamenti molto lunghi per non dover più enunciare la premessa minore e la conclusione in tutta la loro lunghezza, ma per poter inferire concisamente: ‘Si dà il primo, dunque si dà il secondo’.