



Christoph Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*

Christoph Jedan

**Stoic Virtues**

Chrysippus and the Religious Character  
of Stoic Ethics

Continuum Studies in Ancient Philosophy



recensione di Anna Nagy

Nelle presentazioni della morale stoica si riscontra spesso la difficoltà di trattare la parte etica della filosofia separatamente dalla logica e dalla fisica, tenendo conto del fatto che secondo gli Stoici antichi il sistema filosofico, malgrado fosse distinguibile in parti, costituiva in realtà un *unicum coeso*

e compatto. Per questo motivo è certamente benvenuto un volume che esamina le virtù stoiche nella loro complessità, con particolare attenzione al loro ineliminabile retroterra fisico.

Risultato di una ricerca decennale, il libro di Christoph Jedan (*Lecturer in Ethics* presso l'Università di Groningen) è strutturato in dodici capitoli organizzati in quattro parti. Dopo aver offerto un quadro introduttivo sulla fisica stoica («A Religious World-View», pp. 9-48), l'Autore analizza il concetto di virtù («Virtue and the Virtues», pp. 51-93) e intende ricostruire la presunta relazione tra la pratica delle virtù e le teorie etiche («Becoming Virtuous», pp. 97-118 e «Practices of Virtue», pp. 121-157). Un tale obiettivo non vuole annullare le diversità teoriche della scuola, anzi, pur sottolineando come la religione sia un terreno comune per gli Stoici, Jedan si sofferma spesso sulle differenze dottrinali che storicamente caratterizzano l'etica stoica. Ciononostante, il libro non si concentra primariamente sull'evoluzione storica dello Stoicismo, ma piuttosto sulle questioni che la teologia può sollevare e risolvere in ambito etico. Il filo conduttore della teologia è esaminato facendo sistematicamente riferimento ai testi primari e alla letteratura secondaria, prevalentemente anglosassone.

Dopo l'Introduzione (pp. 1-6), in cui l'Autore illustra le sue tesi di fondo, la Parte I mira a contestualizzare l'etica stoica in ambito fisico: «Stoic Corporealism», pp. 9-20; «Stoic Theology», pp. 21-30 e «Two Pictures of Fate», pp. 31-48. Lo studio di tali questioni conduce Jedan a evidenziare quegli aspetti per cui gli Stoici venivano spesso criticati. La combinazione degli elementi della religione politeistica (1) con la tradizione della teologia antica (2) e con la fisica materialista (3) rende comprensibile come il dio corporeo o il necessario nesso causale che regge l'universo siano dottrine che possono sussistere accanto ad altre teorie, quali l'apparente dualismo di mondo materiale e *pneuma*, il teismo tradizionale e la libertà umana.

In base agli argomenti crisippei sull'esistenza di dio, sembra che gli Stoici non abbiano riscontrato incompatibilità alcuna tra queste dottrine, malgrado la presenza di evidenti tensioni teoriche (la cui consapevolezza da parte stoica è senza dubbio una questione aperta). «This divine force is not seen merely as a causal structure of the world, as the physico-theological analysis of the divine element would suggest; it is also interpreted as something external to the human agent, something which can be identified and appealed to by categories developed in (poly-) theistic thought» (p. 46). L'Autore rileva che il riconoscimento della religione come adeguato fondamento della società antica è connesso con la fiducia nel determinismo non meccanicistico ma teleologico del mondo, retto da una provvidenza benevola. Per un verso, tale provvidenza, in quanto necessaria, determina ogni cosa, per un altro, la distinzione (già ampiamente individuabile nella letteratura secondaria) tra fato 'universale' e 'personale' rende possibile anche la libertà umana: la netta separazione delle sfere causali interne ed esterne – che permettono ciò che è «in nostro potere» (Cic. *Fat.* 43), ovvero l'assenso – è concepibile soltanto nel quadro del fato personale.

Come risultato della coesistenza dei diversi accostamenti teologico-religiosi, il principio divino, che possiede ogni virtù, può essere rappresentato come personificazione in termini tradizionali e quindi politeistici delle virtù ma anche come sua identificazione con l'universo, in altre parole con la virtù stessa. Del resto, l'uomo può trovare la propria collocazione in sintonia con l'intero universo, grazie alla fondazione di una «città cosmica» (cfr. Cic. *ND* 2. 3; Eus., *PE* XV 15) insieme agli dèi, il cui fondamento comune è costituito dalla ragione che determina anche la legge naturale.

Il punto centrale che Jedan intende evidenziare è proprio la comunanza tra uomo e dio che al livello etico assicura la possibilità dell'atto virtuoso, sempre legato ai suoi fondamenti fisici: «[s]ince the corporeal world at the level of the elements is in a constant flux, the only way to retain a sense of stability and permanence is to identify oneself with, and try to take the perspective of, the eternal,

rational, world-controlling divine principle» (p. 12). Sintonizzarsi con la prospettiva divina costituisce l'autentico conseguimento della virtù, che non si riduce nel mettere in pratica regole dettagliate e precettistiche (*praecepta*), ma consiste nella conoscenza dei principi ultimi, soprattutto teologici (*decreta/dogmata*), che sono alla loro base (cfr. quindi Sen. *Ep.* 94-95). L'interpretazione di Jedan riconduce alla prospettiva tutta socratica il fenomeno dell'*akrasia*, negando l'esistenza dell'azione malvagia nel possesso della *conoscenza* dell'azione giusta: «[o]ne can – up to a certain point – be aware of a moral obligation (a precept), but this awareness need not include the ultimate principles which ground the awareness of percepts in such a way that they become firm knowledge» (p. 19, cfr. *contra Gal. PHP IV 244.2 De Lacy*).

La Parte II è suddivisa in quattro capitoli («Definitions of Virtue», pp. 51-65; «The Virtues as Epistemai», pp. 66-74; «The Virtues-Different yet Inseparable», pp. 75-80; «A Catalogue of Virtues», pp. 81-93) che trattano delle virtù in relazione all'intellettualismo stoico, ovvero della caratterizzazione delle virtù come 'scienza' o 'conoscenza' (*episteme*). L'Autore, pur accentuando il retroterra fisico che vede la virtù come tensione dello *pneuma*, rifiuta l'idea di virtù non-intellettuali che, contrariamente al monismo crisippeo, implicherebbe un concetto di anima bi- o tripartita. Come «una certa perfezione comune a ogni cosa» (D.L. VII 90), la virtù deve possedere un carattere unitario, perciò non può essere che lo stato perfetto appartenente alla natura razionale dell'uomo. Jedan si intrattiene a ragione sull'espressione *diathesis homologoumene* (D.L. VII 89), davvero di non facile interpretazione. Jedan preferisce tradurre questa definizione di virtù come «consistent character» (p. 59, cfr. però anche la traduzione «disposizione spirituale armoniosamente equilibrata» di M. Gigante (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1976, I p. 275), accentuando come la virtù sia priva di gradualità (essendo quindi un carattere e non una disposizione, *hexis*) e risulti, dunque, coesa e coerente tanto con il criterio esterno (la ragione universale, Zeus stesso), quanto con quello interno (cfr. Ar. *Did. apud Stob.* II 60).

La virtù in questo senso, secondo un'interpretazione ormai tradizionale, è definita come *episteme* non soltanto del 'che cosa' (Jedan collega ciò al termine *techne*, p. 72), ma anche del 'come', ossia il conseguimento del 'che cosa': «[t]he inferior agent might thus happen to assent to exactly the same cognitive impressions as the wise person, but the crucial difference is that the fool's reception of impressions does not rest on a stable and irrefutable disposition. Hence, it depends more or less on circumstantial factors whether or not he assents to those impressions to which he should assent» (p. 70). L'assenso del virtuoso (che si basa su un sistema saldo delle conoscenze) deriva dall'*episteme*, ovvero da una disposizione stabile, mentre l'azione – conveniente ma non virtuosa – dello stolto non deriva dall'*episteme*, per questo è instabile e sempre esposta alla possibilità dell'errore dell'assenso (cfr. su questi aspetti più dettagliatamente anche A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Bibliopolis, Napoli 1986). Da ciò risulta che la differenza tra un individuo che agisce possedendo la virtù e un altro che si comporta diversamente non si mostra soltanto in termini «qualitativi» (il primo giustifica la propria motivazione riportandola alla virtù, il secondo no), ma anche in termini «quantitativi» (ossia: nella stabilità e regolarità dei *kathekonta*).

Jedan, di seguito, esamina come la considerazione primaria delle singole virtù spieghi la loro distinzione, malgrado la stessa virtù (intesa come perfezione) sia unica come scienza dei principi (Ar. *Did. apud Stob.* II 60). La Parte II si conclude con l'analisi dei testi contenenti i cataloghi delle virtù generiche e subordinate, richiamando l'attenzione anche sulla questione dell'aggiunta delle virtù logiche e fisiche a quelle genuinamente etiche. Le appendici sono strumenti utili per comprendere la seconda parte del volume nella sua complessità. La seconda appendice si occupa anche delle differenze fra il sistema stoico e quello aristotelico – malgrado questo tema, considerata la sua

centralità nell'economia dell'intero volume, avrebbe forse meritato una trattazione più ampia (in merito cfr. A.A. Long, *Aristotele's Legacy to Stoic Ethics*, «Bulletin of the London University Institute of Classical Studies», 15 (1968), pp. 72-85 e il "classico" F.H. Sandbach, *Aristotele and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1985).

Diventare virtuoso, secondo gli Stoici, non è un processo graduale e, per via dei requisiti che richiede, è estremamente raro. La Parte III, in tre brevi capitoli («Vice and the Attainability of Virtue», pp. 97-102; «Initiation», pp. 103-109; «Virtue and Happiness», pp. 110-118), tratta della possibilità del reciproco mutamento vizio/virtù. Jedan ribadisce come l'ottenimento della virtù debba essere in qualche modo uno scopo raggiungibile; ciononostante, è difficile individuare nelle fonti quale ruolo gli Stoici attribuissero (accanto alla buona predisposizione) agli sforzi consapevoli dell'agente grazie all'appropriazione di un sistema stabile delle conoscenze.

Secondo Jedan, l'insegnamento teologico degli Stoici, fondamento di tutto il sistema etico, si mostra in alcuni punti strutturalmente simile ai culti misterici. Per esempio, il culto misterico è finalizzato all'ottenimento di quella libertà dai turbamenti e di quella felicità che costituisce parimenti l'elemento fondamentale del saggio stoico. L'importanza primaria della prospettiva divina (per Jedan metafora centrale tratta da Cic. *Tusc.* 5. 70-72 e dunque discussa soprattutto nel capitolo 10) sembra collegarsi all'ottenimento della vera e salda *episteme*; ciò, tuttavia, non esclude che collocarsi nella prospettiva divina «would have stood closer to a religious experience than to doctrinal theological teaching» (p. 108).

Al tema (assai discusso) delle prescrizioni pratiche vengono dedicati i due capitoli («Law and Rules», pp. 121-143 e «The Single *Kathekon* and the Versatility of Stoic Prescriptions», pp. 143-155) dell'ultima parte del volume. A tal proposito Jedan considera la varietà delle fonti che si occupano dei singoli precetti e della loro importanza. Secondo Jedan, tale varietà manifesta l'errore delle moderne esegesi per cui la divina legge morale sarebbe solo un'idea astratta e, dunque, poco efficace in ambito pratico. È vero, argomenta Jedan, che «la legge a tutti comune» (D.L. VII 88) è concepita come «normative standard» (p. 122), tuttavia, nello stesso luogo laerziano, viene definita anche come Zeus, legge universale che è resa possibile per l'uomo dalla natura. «The theistic imagery could thus undergird the characterization of the reasonable structure in nature as a 'law'. The order of the world and the way the world develops are presented as the result of Zeus' administration, as his design» (p. 122).

L'osservanza della legge individuabile nella natura, quindi, sembra prescrivere non soltanto leggi generali ma anche istruzioni concrete contenenti il 'che cosa' e il 'come' delle azioni giuste. È proprio questo duplice punto di vista che differenzia le azioni rette (*katorthomata*) dalle azioni convenienti o doveri (*kathekonta*), ed è sempre la stessa struttura della natura, e non la persona del saggio, a dare valore di scelta a un indifferente in una data situazione. Quindi, l'Autore (come già M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it. di O. De Gregorio, a cura di B. Proto, Bompiani, Milano 2005, pp. 250-65) nell'unitario campo etico attribuisce un valore relativo agli indifferenti preferibili, parlando di una doppia scala di valore che fa sì che la virtù possa essere davvero efficace nell'ambito dell'azione. Mentre Plutarco (*Comm. Not.* 1071A-B) sostiene l'indipendenza dei due fini, ovvero delle due scale, il retroterra religioso spiega come queste possano in realtà convergere. Il dio provvidente, argomenta Jedan, riferendosi anche alla prima Stoa, fornisce all'uomo un ruolo da ricoprire secondo virtù, offrendogli una "materia" (in termini di indifferenti) su cui esercitare la virtù, qualunque sia il ruolo assegnatogli. L'ambivalenza che caratterizza la relazione di Zenone (il cui primo insegnamento è strettamente legato al Cinismo) con la società, in questa

prospettiva, potrebbe essere descritta come l'incontro del rifiuto delle norme sociali, non fondate sulla natura, con la volontà che bada agli obblighi prescritti dalle circostanze concrete, non ideali.

Le azioni giuste in questo senso implicano la presenza della virtù, propria solo del saggio; invece, i semplici individui, che in quanto tali colgono soltanto il lato del 'che cosa', ritrovano nei *decreta* non tanto un comportamento dedotto da regole generali, quanto la corretta attitudine indipendente della valutazione delle circostanze particolari. In questo modo, grazie a testi fondamentali come il *De officiis* di Cicerone, Jedan si occupa della vasta letteratura sul *kathekon*; i doveri in una data circostanza (ovvero legati a uno specifico ruolo umano), secondo Jedan, sono oggetto di legittimo dibattito fra gli Stoici (senza per questo escludere l'"unità dottrina" della scuola) in quanto vanno intesi come diversi "suggerimenti" rispetto a un'azione concreta (per esempio, le differenti valutazioni dell'estensione o della superiorità di un principio), malgrado si fondino comunque su principi comunemente condivisi, radicati in una natura concepita teologicamente.

Plutarco (*De Stoic. repugn.* 1035 A-F) indica la teologia come punto supremo, iniziazione (*telete*) dell'insegnamento stoico che allo stesso tempo pervade l'intero sistema. Il concetto religioso della virtù, basato sull'inseparabilità della ragione (o meglio, della prospettiva) umana e divina sembra quindi davvero cruciale per la comprensione della filosofia stoica. Se l'adozione della prospettiva cosmica, come vuole Jedan, è il culmine della virtù e della felicità, o addirittura una fase quasi 'post-etica' (v. in proposito M. Gass, *Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue*, in «Journal of the History of Ideas»61 (2000), p. 34), il conseguimento della virtù è un territorio esclusivamente teologico-religioso, malgrado la pratica della virtù riguardi gli indifferenti.

In conclusione, il volume di Christoph Jedan risulta di notevole interesse soprattutto per aver dato la giusta collocazione alla religione nella filosofia stoica, offrendo così non solo un'attenta analisi del concetto di virtù, ma anche un'importante interpretazione complessiva dell'etica stoica.

Jedan, Christoph, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Continuum, London-New York 2009, 230 pp., £65.00

[Sito dell'editore](#)

e-mail del recensore: npanka @ yahoo.it