

Naturalismo e cosmopolitismo nell'Antichità

Epicureismo vs stoicismo

Pierre-Marie Morel

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Abstract Cosmopolitanism in Antiquity is especially promoted by the cynics and by the stoics. The Epicurean Garden seems to adopt a very different view, according to which justice and laws depend on what is useful for a given political community at a given time. However, the epicurean Diogenes of Oinoanda (fr. 30 Smith) endorses a sort of cosmopolitanism, which contrasts, at first sight, with the traditional contractualism of his school. Nevertheless, in this paper it is argued that Diogenes' cosmopolitanism could hardly be seen as a concession to other schools and that it is consistent with the main principles of Epicurus' political doctrine.

Keywords Citizen of the world. Cosmopolitanism. Diogenes of Oinoanda. Epicureanism. Justice. Laws. Political philosophy. Stoicism.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Naturalismo epicureo e naturalismo stoico. – 3 La politica epicurea, fra naturalismo e contrattualismo. – 4 Diogene d'Enoanda e l'idea di cosmopolitismo.

1 Introduzione

Il naturalismo pratico – intendo con ciò, almeno provvisoriamente, il principio secondo il quale si deve agire in conformità alla natura – si colloca al centro del dibattito etico e politico dell'età ellenistica (che comincia per convenzione con la morte di Alessandro Magno, nel 323 a.C.). Il periodo è caratterizzato in particolare dall'opposizione (diretta o indiretta) fra l'epicureismo e lo stoicismo. Questo dibattito si estende logicamente alla politica e alla conce-



zione della giustizia e del giusto (*to dikaion*), di modo che è, secondo me, legittimo parlare di 'naturalismo politico' inteso come un modo di definire la conformità alla natura nel campo politico. C'è un consenso tra entrambe le scuole su questo principio generale, come vedremo. Il problema diviene dunque quello di individuare il tipo di naturalismo politico sostenuto da ciascuna di esse.

Detto questo, non vorrei rimanere al livello, sempre deludente, delle generalità. Il mio punto di partenza sarà un testo poco noto al di là del circolo degli specialisti dell'epicureismo. Si tratta di un piccolo testo del tardo epicureo Diogene d'Enoanda, autore del secondo secolo d.C., il frammento 30 Smith. Questo frammento allude a una sorta di naturalismo politico:

καθ' ἐκάστην μὲν γὰρ ἀποτομὴν τῆς γῆς ἄλλων ἄλλη πατρίς ἐστίν, κατὰ δὲ τὴν ὅλην περιοχὴν τοῦδε τοῦ κόσμου μία πάντων πατρίς ἐστίν ἢ πᾶσα γῆ καὶ εἷς ὁ κόσμος οἶκος.

[...abbiamo fatto ciò <i.e. questo scritto> non meno per coloro che sono detti stranieri, ma che in realtà non lo sono affatto.] Poiché, se si considera ogni sezione della Terra, a tal popolo appartiene tale patria, ma se si considera questo mondo nella sua estensione globale, la Terra intera è una sola patria per tutti, e il mondo una sola casa. (Diogene di Enoanda, fr. 30, coll. 1-2 Smith [1993]; trad. dell'Autore)

Ciascun popolo, dice Diogene, ha la sua propria patria, ma se si considera l'estensione globale del mondo, la Terra intera è un'unica patria per tutti, e il mondo un'unica casa o dimora. Questo tema è molto marginale nei testi conservati degli Epicurei antichi. A dire il vero, l'allusione di Diogene è anche un *hapax*, dato che non troviamo alcuna espressione dell'idea di cosmopolitismo nella letteratura epicurea anteriore. A prima vista, si tratta di un dettaglio della storia dell'epicureismo antico. Però mi sembra molto interessante e significativo, nella misura in cui dà l'opportunità di interrogarsi sul problema molto più generale del cosmopolitismo, inteso come forma di un certo naturalismo politico. Questo tema, nel periodo ellenistico, è soprattutto stoico. Quindi, il fatto che un epicureo sembri raggiungere il campo degli adepti del cosmopolitismo richiede qualche spiegazione, o almeno ipotesi esplicative. È possibile conciliare questo testo con la dottrina epicurea sul diritto o il giusto (*to dikaion*), una dottrina che, a prima vista, non fa spazio all'idea di cosmopolitismo?

Il testo di Diogene è un frammento dell'ampia iscrizione murale che aveva fatto edificare e incidere nella sua città del sud dell'Anatolia, in Licia, oggi in Turchia. Gli scavi permettono di sperare in nuove scoperte, ma, per il momento, non ci sono altri testi di Diogene che possano perfezionarne l'interpretazione. Dobbiamo dunque accontentarci di ipotesi.

Quello che vorrei mostrare è quanto segue: il breve testo di Diogene invita a paragonare due concezioni del naturalismo politico, quella stoica e quella epicurea. L'allusione cosmopolitica del frammento 30 di Diogene può essere considerata come una concessione allo spirito del tempo, ma non deve in alcun modo essere vista come una adesione allo stoicismo; essa è anzi perfettamente compatibile con l'ortodossia epicurea, a patto che si prendano in considerazione i motivi particolari dell'autore. Più in generale, questo confronto mette in rilievo il contrasto fra, da un lato, la concezione stoica della conformità alla natura e, dall'altro, quella epicurea.

Prenderò le mosse dalla questione generale del naturalismo e delle sue definizioni a partire dal periodo ellenistico. Vedremo poi come si caratterizza il naturalismo politico epicureo rispetto a quello stoico per provare a capire lo strano testo di Diogene.

2 Naturalismo epicureo e naturalismo stoico

Si può dire, senza semplificare esageratamente, che l'epicureismo antico è una filosofia naturalista.¹ L'esortazione principale dell'etica epicurea, come mostra Epicuro stesso nell'*Epistola a Meneceo*, è di vivere assumendo il piacere come «principio e fine» della vita buona o della felicità, in quanto il piacere è il nostro «bene primo e a noi congenere» (*Ep. Men.*, 129). Esso è poi, allo stesso tempo, un bene *sumphuton*, «connaturale» o «proprio della nostra natura» (*Ep. Men.*, 129). Così, secondo la massima capitale XXV di Epicuro (*Ratae Sententiae* = RS), dobbiamo ricondurre ciascuna delle nostre azioni, in ogni circostanza, «al fine della natura». Nel *De finibus* di Cicerone, l'epicureo Torquato dichiara che spetta alla natura – ovvero, in questo caso, al piacere e al dolore – giudicare «ciò che è conforme alla natura o contro natura» (*quid aut ad naturam aut contra*; Cic. *Fin.*, I, 30). Il comportamento dei neonati e delle bestie ci invita d'altra parte ad assumere la natura come maestra e guida (*magistra ac duce natura*):² tutti ricercano spontaneamente il piacere e il loro atteggiamento, indubbiamente naturale, conferma empiricamente la necessità di regolare la nostra condotta secondo il principio costituito dal piacere. Si tratta dell'argomento detto 'delle culle', *l'argument des berceaux*, espressione dovuta all'ingegnosità concettuale del rimpianto Jacques Brunschwig (1995).

¹ Ringrazio Melania Cassan per la sua attenta rilettura. Il presente articolo amplia alcuni argomenti trattati nel mio Morel 2015, dal quale riprendo qui alcuni materiali. Su Diogene di Enoanda e la politica, cf. Morel 2017.

² Cic. *Fin.*, I, 71; su questo stesso tema, noto come «argomento della culla», si veda anche Diogene Laerzio X, 137.

La prima regola di condotta che l'epicureismo prescrive è dunque quella di vivere in conformità alla natura. In ciò, tale indirizzo non differisce radicalmente dalla Stoà. Ad esempio, Zenone di Cizio dichiara che il fine, il *telos*, è di «vivere in modo coerente (ὁμολογουμένως) con la natura, ossia vivere secondo virtù».³

Tuttavia, la somiglianza raggiunge qui i suoi limiti e le differenze hanno maggior peso. Esse poggiano, nel complesso, su tre punti: la definizione stessa del *telos*, il modo di manifestazione della normatività naturale, e il retroterra fisico e cosmologico dell'idea di conformità alla natura. Il primo punto di divergenza è il più noto: gli Epicurei considerano come *telos* il piacere, mentre gli Stoici identificano il bene e il *telos* con la virtù. Come si sa, combattono il Giardino con forza su questo punto. Usano, anche loro, l'argomento delle culle, ma in senso opposto, per mostrare che i bambini, lungi dal ricercare spontaneamente il piacere, fanno sforzi (talvolta dolorosi) per adempiere al programma fissato dalla natura. Questo contrasto radicale riguarda non solo l'individuazione del *telos* naturale e personale, ma anche la concezione della condotta morale: mentre gli Epicurei sostengono che il piacere è, allo stesso tempo, principio e fine dell'azione buona, cioè il vero criterio etico, gli Stoici negano al piacere il ruolo di criterio. L'unico criterio morale è la virtù, oppure il 'bello', se si fa riferimento al peso dell'*honestum* nella restituzione ciceroniana dell'etica stoica, ad esempio nel *De finibus*. In altre parole, il *telos* stoico è naturale solo nella misura in cui coincide con la ragione che si manifesta anche come virtù. Vivere in conformità con la natura è necessariamente vivere razionalmente; quindi il piacere, che è un'affezione irrazionale, ci distoglie dalla virtù; di conseguenza non può costituire il *telos*.

Il secondo punto da segnalare è, secondo me, quello dell'appropriazione, *oikeiōsis* in greco, *commendatio* in latino. Non troviamo nei testi epicurei un'idea equivalente a questo elemento centrale della dottrina stoica del rapporto alla natura. Questo aspetto della dottrina stoica è, credo, ben noto: siamo originariamente orientati dalla natura verso l'adempimento del bene e verso ciò che conviene alla nostra natura. L'educazione, l'uso pervertito della ragione e le opinioni false impediscono il compimento diretto del bene pratico e fanno sì che dobbiamo fare tutti i nostri sforzi per vivere in conformità alla natura. Come dice Seneca, «la natura non dà la virtù, divenire un uomo buono è un'arte» (Sen. *Ep.*, 90, 44). Non è tuttavia il caso del saggio, che agisce sempre per virtù e che, dunque, è sempre in conformità alla natura.

Il terzo punto verte sulla concezione della natura stessa. Torniamo a Zenone, portavoce della conformità stoica alla natura. Secondo Ci-

³ SVF I, 179 = Diogene Laerzio, VII, 87; Stobeo, II, 75, 11; trad. it. R. Radice 2002. Cicerone traduce la formula in latino con *convenienter naturae vivere* (*Fin.*, IV, 14).

cerone, nel *De natura deorum*, la sua definizione della natura – che, d'altronde, è stata adottata da tutti gli Stoici – è la seguente: «un fuoco artefice che procede con metodo alla generazione» (Cic. *Nat. D.* II 57 = *SVF* I, 171). Come è palese alla lettura della trattazione ciceroniana, e in particolare nel paragrafo seguente (§ 58), questa definizione contiene *in nuce* la concezione stoica della natura o del mondo. La natura stoica è una totalità organizzata, diretta dall'interno da una ragione divina e provvidenziale che coincide per l'appunto con il fuoco. Non si tratta del fuoco empirico, quello della fiamma per esempio, ma di un soffio caldo che circola in tutte le parti dei corpi e agisce sulla materia, il principio passivo nella cosmologia stoica. Senza entrare qui in tutti i dettagli della dottrina, e per prendere una scorciatoia, direi che questa definizione determina fortemente il senso dell'idea di 'vita in accordo con la natura': si tratta, secondo gli Stoici, di vivere in conformità alla ragione, all'ordine della provvidenza, specialmente tramite l'accordo con il fato, per alludere a un tema famosissimo della filosofia stoica. In effetti, secondo Crisippo, nel suo libro intitolato *I fini*:

siccome le nostre nature sono parti del tutto, il fine consiste nel vivere secondo natura (ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν), vale a dire secondo la natura propria e del tutto, senza contravvenire in nessuna delle nostre azioni alla legge comune consolidata. Questa è poi la retta ragione dovunque diffusa, presente addirittura in Zeus, il quale presiede alla conduzione del tutto. (Diog. Laert., VII 87 = *SVF* III, 4; trad. it. Radice 2002)

Da questo punto di vista, l'uso dell'avverbio ὁμολογουμένως, nella prima formula di Zenone, non è neutro: vivere «in modo coerente» con la natura significa vivere secondo la regola dell'*homologia*, o coerenza, vale a dire in congiunzione (nel senso naturale, etico e anche logico) con il *logos*. Di fatto gli Stoici precisano che «la virtù è una disposizione alla coerenza morale (διάθεσις...ὁμολογουμένη)» (Diog. Laert., VII 89 = *SVF* III, 39; trad. it. Radice 2002).

Se torniamo adesso agli Epicurei, è ovvio che la situazione è del tutto diversa. Se intendiamo per 'natura' l'insieme delle cose che sono nell'universo fisico, abbiamo a che fare con un tutto costituito di vuoto e di atomi e privato di ogni normatività. La sua organizzazione locale in 'mondi' è fondamentalmente contingente e provvisoria e non dipende in alcun modo da un disegno intelligente (da un dio oppure da un intelletto cosmico). La natura epicurea, di fatto, non costituisce un ordine in grado di proporre un modello di vita. In questo senso, la conformità alla natura si riduce alla semplice esistenza fisica, tale non poter costituire in sé una regola di condotta sufficiente.

È, da un punto di vista assiologico, perfettamente neutra:⁴ non soltanto è priva di fini che potrebbero essere trasposti alla sfera dell'azione umana, ma è anche priva di valori. In tali condizioni, vivere in conformità alla natura significa, prima di tutto, essere convinti che il nostro mondo è contingente, che l'universo è fondamentalmente disordinato, e che gli dèi sono indifferenti.

Per riassumere questo primo punto, direi che i naturalismi differiscono in questo: gli Stoici adottano un naturalismo dell'ordine, mentre gli Epicurei propongono un naturalismo del disordine.

3 La politica epicurea, fra naturalismo e contrattualismo

Se ci spostiamo adesso sul terreno della politica, la situazione è la seguente: uno dei tratti più famosi della filosofia epicurea è l'esortazione a «vivere nascosto» (Usener 1887, 551) e la sfiducia verso la politica.⁵ La vera sicurezza (*asphaleia*), quella dell'anima, non ci viene assicurata dalle mura delle città né dalle loro leggi, ma da una vita tranquilla e dall'amicizia (RS XXVII, XXVIII, XL), lontano dalla folla (RS XIV). Le preoccupazioni politiche dovrebbero dunque essere classificate, da questo punto di vista, tra le necessità imposte, e si comprende come l'amicizia epicurea possa apparire, fino a un certo punto, come l'alternativa per eccellenza alla vita pubblica. D'altronde, Diogene di Enoanda resta su questa linea. Si capisce dunque l'accusa d'inciviltà mossa dall'antichità contro gli Epicurei, così come una lunga tradizione esegetica secondo la quale non si sarebbero interessati alla politica. In realtà, come hanno bene messo in luce parecchi studiosi a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, la prudenza epicurea rispetto al potere politico, alle cariche pubbliche e alla retorica, non si traduce in un disinteresse teorico. Epicuro ed Ermarco, il suo successore a capo del Giardino nel 270, hanno analizzato con molta attenzione e acutezza lo statuto del *dikaion* e il suo ruolo nell'organizzazione delle società umane. Anche Lucrezio, benché sia abbastanza discreto su questo punto, allude a più riprese ai problemi che pongono la città e il potere politico per chi vuole vivere nella tranquillità.

⁴ Ciò non vuol dire che la considerazione di tale assenza di valore oggettivo sia senza conseguenze per la condotta di vita. Come afferma Long (2006c, 205): «The fact that Epicurean nature taken abstractly is without value and purpose does not imply that natural processes have no value *relative to human understanding and to human goals*». Di fatto, la scienza della natura, la quale stabilisce precisamente che la natura non ha intenti né valori, gioca un ruolo cruciale in etica. Long mostra che non vi è dunque alcun conflitto tra etica e fisica che giustificerebbe il ritirarsi in una sorta di soggettivismo immediato, essendo semplicemente spettatore della natura – come sostiene De Lacy (1957). Anche Long ribadisce, sulle stesse basi, che l'invito epicureo a vivere secondo natura non è un semplice primitivismo, in virtù del quale la scienza della natura avrebbe un ruolo soltanto marginale.

⁵ Cf. Epicur. RS VII; *Sent. Vat.* 58; si veda anche Lucrezio, *Rer. nat.*, V, 1120-1135.

Il fondamento del giusto è naturale o no? È palese che la tradizione epicurea si preoccupa della questione, ma la loro risposta non è chiara, almeno in un primo approccio. Infatti, la concezione epicurea del giusto è una sottile mescolanza di naturalismo e di convenzionalismo. Gli Epicurei, e in primo luogo Epicuro stesso, sono posti di fronte all'alternativa tra due concezioni della giustizia. La prima, in un certo senso 'naturalista', vorrebbe che il giusto traesse la sua definizione e la sua legittimità dalla natura stessa. La seconda, che si può dire 'convenzionalista' oppure 'contrattualista' stabilisce che può esservi giustizia soltanto nell'ambito delle istituzioni umane.⁶ Gli Epicurei, in realtà, non prendono esplicitamente posizione rispetto all'opposizione classica, tematizzata dalla prima Sofistica, tra ciò che esiste per natura, da un lato, e ciò che dipende dalla legge (divina o umana), dall'uso e dalla convenzione (*nomos*), dall'altro. Ciononostante, essi la rimettono di fatto in questione nel momento in cui analizzano le attività e le istituzioni umane, e in particolare la giustizia.

La difficoltà nel voler definire una politica legittima consiste tutta nel sapere in che modo una comunità umana possa determinare ciò che è giusto. Epicuro esclude implicitamente la possibilità di riferirsi, come nella *Repubblica* di Platone, a un'idea separata o astratta del giusto, a un paradigma invariabile e immutabile della giustizia in sé:

Ὅκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀφηλίκους δήποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπερ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλαπτεσθαι.

La giustizia (*dikaïosunê*) non è qualcosa che sia per sé: essa è solo nei rapporti reciproci, dovunque e quante volte esista un patto (*sunthêkê*) di non fare e di non ricevere danno. (Epicur. *RS XXXIII*; trad. dell'Autore)

Ciononostante, ogni comunità politica ha bisogno di un criterio del giusto. Esso è fornito dalla comunità stessa nella quale, e a tutela della quale, questa o quella legge viene istituita. È dunque nell'ambito di un patto, e in nessun altro luogo, che il giusto deve essere definito. Da questo punto di vista, dunque, nel dibattito classico che oppone, in politica, contrattualisti e naturalisti, Epicuro opta per la prima posizione: non si danno giustizia e ingiustizia se non vi è un accordo,

⁶ L'interpretazione convenzionalista è stata particolarmente difesa da Philippon (1910); Goldschmidt (1977, 171) per il quale «il n'y a pas, selon Épicure, de droit naturel, mais seulement une nature du droit (celle qui se définit par l'intérêt réciproque)». Si veda anche Vander Waerdt 1987. A favore di un'interpretazione naturalista delle Massime di Epicuro sul *dikaion* si sono espressi: Long 2006b; Long, Sedley 1987; Alberti 1995. Per una visione complessiva cf. Morel 2000 e Morel 2007.

così come non possono darsi per gli animali, né per i popoli che non conoscono rapporti di questo tipo (RS XXXII).

Tuttavia bisogna su questo punto tener conto dell'importanza della nozione di utilità (*to sumpheron*) nelle massime di Epicuro relative al *dikaion* e alla *dikaiosunê*. Il giusto si definisce in riferimento a ciò che è utile per la comunità reciproca degli uomini, ed è in questo senso 'comune' pur essendo suscettibile di cambiamenti a seconda delle differenze locali e delle evoluzioni dell'utilità comune nel tempo (RS XXXVI). Il giusto è *comune*, vale a dire proprio di una comunità; non è dunque 'universale' in senso stretto. Si tratta, per usare la terminologia della Modernità, di una forma di diritto positivo.

Questa idea è probabilmente sottesa alla complessa e oscura nozione di 'segno' (*symbolon*), che significa allo stesso tempo 'contropartita', 'simbolo' o 'garanzia', nella RS XXXI:

Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

Il giusto per natura è il segno dell'utile, allo scopo di non recare gli uni agli altri danno e di non riceverne. (Epicur. RS XXXI; trad. dell'Autore)

La frase è abbastanza oscura, e ha spesso suscitato la perplessità dei commentatori. Alcuni l'hanno interpretata in un senso convenzionalista. La formula, senza dubbio, non è l'espressione diretta di una sorta di 'diritto naturale'; essa fornisce soltanto un principio generale di regolazione dei conflitti e non una regola chiara che definisca ciò che è permesso fare in materia di giustizia legale.

Tuttavia non significa che il giusto non sia naturale; al contrario si fonda in ultima istanza sull'utile; ora l'utile si definisce sempre, per gli Epicurei, in riferimento alla natura: è utile ciò che conviene ad un certo ente e contribuisce alla sua preservazione, e questo principio vale anche per una comunità, in particolare per la città. Per lo più, poiché l'utile politico (ciò che si rivela utile per una comunità, a un certo punto della sua storia) necessariamente cambia, la diversità delle regole di giustizia e i loro cambiamenti possono essere in accordo con la natura. Da questo punto di vista, la relatività giuridica e la particolarità delle leggi, secondo i luoghi e i tempi (il diritto positivo, se si vuole), non rimettono in discussione la possibilità di riferirsi alla natura. Questo fenomeno è analogo allo sviluppo progressivo del linguaggio evocato nell'*Epistola a Erodoto*: secondo Epicuro, benché le nostre parole non siano naturali, così come è attestato dalla diversità delle lingue, «i nomi non sono nati in origine per convenzione». Nonostante il linguaggio sia in principio naturale, esso diviene in un secondo momento 'culturale' e differenziato: le lingue si diversificano per effetto della differenza delle affezioni e delle

impressioni, nonché a causa della necessità di ogni popolo di definire in comune delle regole di designazione linguistica (Epicur. *Ep. Hdt.*, 75-76). Per riassumere: se l'utile, essendo definito dalla soddisfazione dei bisogni vitali, è il referente naturale del giusto, allora il giusto conforme all'utile è allo stesso tempo conforme alla natura. In tal modo, la formula della RS XXXI può avere un senso naturalista, senza con ciò escludere che la giustizia dipenda da un certo accordo politico. Il contrattualismo non è necessariamente in antinomia con il principio di conformità alla natura. Tale lettura presenta il vantaggio di non escludere nessuno dei due orientamenti alternativi che compaiono, di fatto, nei testi stessi.

4 Diogene d'Enoanda e l'idea di cosmopolitismo

Torniamo adesso al testo di Diogene di Enoanda e alla questione del cosmopolitismo. Diogene, in effetti, sembra aderire a una forma di universalismo senza precedenti nella tradizione epicurea. Il frammento 30 Smith non è l'unico segno di questa attitudine. Nella sua iscrizione si trovano anche tracce di una vera e propria utopia politica, che descrive una vita in cui gli uomini sarebbero come gli dèi - letteralmente: «la vita degli dèi sarà tra gli uomini» -, vivendo nella giustizia e nell'amore reciproco, senza alcun bisogno di leggi né di fortificazioni. Ci si dedicherebbe alla filosofia e ai lavori agricoli nei limiti di ciò che è utile alla nostra natura (frammento 56 Smith). Sfortunatamente, nessun altro testo epicureo fornisce indicazioni complementari su tale 'età dell'oro' da riconquistare. Probabilmente, essa è da ricollegare al cosmopolitismo che traspare nel frammento 30 dello stesso Diogene di Enoanda. Al relativismo politico e giuridico delle città particolari il saggio epicureo oppone l'ampia prospettiva di una vita comune basata su valori senza confini.

Questo vuol dire che Diogene avrebbe sostenuto una sorta di cosmopolitismo paragonabile a quello che sostengono gli Stoici? Come ho detto prima, quest'ipotesi sarebbe molto difficile da sostenere. In effetti, se prendiamo in considerazione i testi sul cosmopolitismo stoico, vediamo che esso ha caratteri specifici incompatibili con l'epicureismo ortodosso di Diogene d'Enoanda.

Non è possibile esaurire nello spazio di un articolo la complessa questione del cosmopolitismo stoico; mi accontenterò dunque di alcune indicazioni. Prima di tutto, è importante tener presente che non sono gli Stoici gli inventori dell'idea. Diogene di Sinope è generalmente considerato il primo sostenitore di un cosmopolitismo esplicito.⁷ Diogene

⁷ Sul cosmopolitismo cinico cf. Moles 1996; Scuccimara 2006; Husson 2011; Chapuis 2018, che definisce il cosmopolitismo cinico come una «necessità esistenziale», un co-

di Sinope, in effetti, diceva che «l'unica repubblica (*politeia*) corretta è quella dell'universo» (Diogene di Sinope [ca. 414/327 a.C.], *ap.* Diog. Laert., VI, 72), e sembra essere l'inventore della parola *κοσμοπολίτης*: «Mentre qualcuno gli chiedeva di dove era, egli rispose: 'sono cittadino del mondo'» (Diog. Laert., VI, 63).⁸ Tuttavia, il cosmopolitismo stoico si allontana chiaramente da questo cosmopolitismo di provocazione e di sovversione dei valori della città.⁹ Il cosmopolitismo degli Stoici si basa sulla loro concezione generale dell'universo. La legge comune che, sul piano cosmopolitico, si oppone alle leggi delle piccole città, è la legge della ragione, vale a dire quella dell'universo. Non si tratta, come ha mostrato M. Schofield (1991),¹⁰ di fondare un vero internazionalismo o una città ideale secondo il modello platonico (anche nella *Repubblica* di Zenone), ma piuttosto di adottare il punto di vista della città cosmica, anche vivendo nella piccola città. Il principio dell'armonia politica universale è in realtà l'armonia cosmica stessa. Vediamo così fino a quale punto questo tipo di naturalismo politico si oppone, non solo al cinismo, ma anche al naturalismo epicureo, che, dal canto suo, respinge ogni concezione della conformità alla natura basata su una presunta armonia cosmica. Per illustrare la tesi stoica, basta citare due testi per altro ben noti. Il primo sottolinea il rapporto fra organizzazione del mondo e cittadinanza cosmica:

Pertanto, chi ha compreso l'ordinamento del mondo ed ha appreso che «di tutte le cose, la più grande, la più elevata e quella più comprensiva è il sistema costituito da Dio e dagli uomini», che da esso sono discesi i semi generatori, non solo di mio padre e di mio nonno, ma anche di tutte quante le cose che sulla terra nascono e crescono e, principalmente, degli esseri razionali, perché essi soli per natura sono in comunione con Dio e con Lui hanno relazione, legati come sono a Dio per la ragione: perché costui non dovrebbe dirsi cittadino del mondo (*κόσμιον*)? (Epitteto, I, 9, 4-6; trad. it. Cassanmagnago 2009)¹¹

Sarà dunque cittadino del mondo non quello che respinge la piccola città e i suoi valori o aspira ad una città ideale, ma il saggio, cioè quello che vive in armonia con il mondo perché possiede la scienza.

smopolitismo «essenziale» nel senso che non è una conseguenza accidentale delle circostanze, ma l'effetto di una decisione filosofica.

8 Cfr. Luc. *Vit. Auct.*, 8.

9 Per un esempio dell'articolazione della ripresa e della critica del cinismo, incluso il piano politico, si veda Epitteto, III 22. Sul cosmopolitismo stoico, si veda anche: Clemente d'Alessandria (*SVF* III, 327); Long, Sedley 1987, 67 ecc.

10 Cf. Laurand (2005). Sul cosmopolitismo stoico ed altri aspetti della dottrina politica degli Stoici, cf., più recentemente, Wildberger (2018).

11 Cf. anche III, 24, 66. La prima apparizione di *κοσμοπολίτης* (nel contesto stoico): Filone d'Alessandria, *De officio mundi*, 3, I, 1, 11 Cohn (*SVF* III, 336); 142-143, I, 50, 2 [*SVF* II, 528].

Non vi è dubbio che questo tipo di cosmopolitismo si basa sulla concezione fisica del *kosmos*. Ci sono parecchie definizioni del *kosmos* nei testi stoici; la più chiara per il mio proposito è la seguente:

Il cosmo si definisce altresì come il sistema (σύστημα) del cielo, dell'aria, della terra e del mare e delle nature che vi sono comprese; oppure anche come la sede degli dèi e degli uomini e come il sistema dei loro atti e dei loro fini. (Arius D., *ap. Eusb.*, XV, 15, 3-5 = 67 L; trad. it. Radice 2002)¹²

Ora è ben chiaro che il nostro Diogene epicureo non poteva sostenere un cosmopolitismo del genere. La prima ragione, l'abbiamo già visto, è legata alla concezione epicurea dell'organizzazione cosmica, che esclude ogni provvidenza e ogni finalità. La seconda ragione è letterale: Diogene cita questa concezione del mondo e la respinge fortemente in un frammento ancor più interessante perché si tratta del più lungo, finora, della sua iscrizione.¹³ Diogene confuta, in particolare, la tesi stoica secondo la quale gli dèi avrebbero bisogno degli uomini come concittadini (frammento 20, col. I). Quindi, non vi è nessuna concessione allo stoicismo nel frammento 30 di Diogene.

Tuttavia, in questo caso, resta aperta la questione dell'ortodossia di Diogene e della compatibilità del suo cosmopolitismo con la concezione epicurea del giusto. In linea generale, Diogene è considerato molto fedele alla parola di Epicuro, di cui cita direttamente numerosi testi. Su questo punto, mi sembra possibile che Diogene, malgrado questa ortodossia di fondo, si senta libero di prendere altrove le sue formule e i suoi temi. Può tenere conto, come avevo detto all'inizio, dello spirito del tempo, probabilmente più aperto all'idea di cosmopolitismo. Può anche riferirsi a testi anteriori a Epicuro, come nel caso del frammento 68 B 247 DK di Democrito (se ammettiamo la sua autenticità):

ἄνδρῖ σοφῶ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ζῦμπαρ κόσμος.

Per l'uomo saggio tutta la terra è percorribile: tutto il mondo è la patria dell'anima buona. (Democrito *ap. Stob.* III 40.7; DK 68 B 247; trad. Leszl 2009)

¹² Cf. anche Cic. *Nat. D.* 154.

¹³ Questo frammento è stato intitolato da J. Hammerstaedt e M.F. Smith 'Theological Physics-sequence'; è costituito dai frammenti: NF (New Fragment) 167 + NF 126/127 + fr. 20 + NF 182. Cf. Hammerstaedt, Smith (2014). Sulla critica degli Stoici nell'iscrizione di Diogene, si veda Gourinat 2017.

In Diogene, dunque, troviamo tracce di un tema che sembra costituire, in realtà, un *topos*, poiché appare, non solo in Democrito, ma anche in Euripide (fr. 777 N.), Tucidide (II 43, 3) o Lisia (*Oratio* 31, 6).¹⁴

Eppure, il carattere letterario e abbastanza convenzionale dell'uso diogeniano del *topos* non dovrebbe condurci a escludere altri motivi, più concettuali. In effetti, se teniamo conto del ruolo dell'utile nella concezione, e anche nella definizione, epicurea del *dikaion*, non è forzato supporre che Diogene voglia dire la cosa seguente: ci sono delle città, dove il diritto è sempre particolare e relativo a una certa situazione; tuttavia, quando questo diritto è giusto, non è niente di più, in realtà, che la particolarizzazione della prolessi - una prenozione generale e naturale - dell'utile, che rimane sempre la stessa, come Epicuro stesso dice chiaramente nelle massime capitali XXXVII-XXXVIII. Quindi, dal punto di vista di questa prolessi, si può dire che non ci sono confini e che il mondo è una sorta di casa comune. Possiamo dunque dire, come fa Diogene nella prima frase del passo, che «gli stranieri, in realtà non lo sono affatto». Diogene rivendica infatti una certa *philanthrôpia* in altri frammenti¹⁵ e, per questa ragione, dedica la sua iscrizione non soltanto ai suoi concittadini, ma anche agli stranieri di passaggio, con i quali condividiamo una stessa «dimora». Da questo punto di vista, la politica coincide chiaramente con l'etica, tanto che il cosmopolitismo, lungi dall'essere un semplice *topos*, si rivela essere una vera e propria necessità filosofica.

Il frammento 30 di Diogene è rivelatore di un'atmosfera, caratteristica dell'età ellenistica e imperiale, in quanto incorpora, nella concezione epicurea della città e del mondo, un tema comune a parecchie scuole e tradizioni. Questo tema, il cosmopolitismo, rinforza indubbiamente il naturalismo sottile della concezione epicurea del giusto. Nonostante questa eterogeneità, esso è del tutto diverso dal cosmopolitismo stoico, un cosmopolitismo forte, direttamente basato sulla fisica e, per lo più, su una concezione della natura inaccettabile da un epicureo. Il cosmopolitismo di Diogene, in confronto, dà l'impressione di essere un cosmopolitismo debole, oppure un cosmopolitismo etico più che fisico. Comunque sia, rimane coerente con la dottrina del Giardino, e presenta il vantaggio di salvare la speranza di ritrovare un legame fra gli uomini, al di là dei confini, senza dover dipendere da qualsiasi forma di provvidenza.

¹⁴ Cf. Leszl 2009, 373.

¹⁵ Cf. fr. 3 V; 119 III. Sul frammento 30 si veda anche Morel 2017, 239.

Bibliografia

- Alberti, Antonina (1995). «The Epicurean Theory of Law and Justice». Laks, André; Schofield, Malcolm (eds), *Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy = Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 161-90.
- Brunschwig, Jacques (1995). «L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens». *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris: Presses universitaires de France, 69-112.
- Cassanmagnago, Cesare (2009). *Epitteto: Tutte le Opere*. Milano: Bompiani.
- Chapuis, Maxime (2018). *Figures de la marginalité dans la pensée grecque, autour de la tradition cynique (Ve-IVe siècles av. J.-C.)* [thèse de doctorat]. Paris: Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne.
- De Lacy, Phillip (1957). «Process and Value: an Epicurean dilemma». *TAPA*, 88, 114-26.
- Goldschmidt, Victor (1977). *La Doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste (2017). «La critique des stoïciens dans l'inscription d'Énoanda». Hammerstaedt, Jürgen; Morel, Pierre-Marie; Güremen, Refik (éds), *Diogenes of Oinoanda – Diogène d'Énoanda. Epicureanism and Philosophical Debates – Épicurisme et controverses*. Leuven: Leuven University Press, 165-85. *Ancient and Medieval Philosophy – Series 1* 55.
- Hammerstaedt, Jürgen; Smith, Martin Ferguson (2014). *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*. Bonn: Habelt Verlag.
- Husson, Suzanne (2011). *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin.
- Laurand, Valéry (2005). *La Politique stoïcienne*. Paris: Presses universitaires de France.
- Leszl, Walter (2009). *I primi atomisti*. Firenze: Olschki.
- Long, Anthony A. (2006a). *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, Anthony A. (2006b). «Pleasure and Social Utility. The Virtues of Being Epicurean». Long 2006a, 178-201.
- Long, Anthony A. (2006c). «Lucretius on Nature and the Epicurean Self». Long 2006a, 202-220.
- Long, Anthony A.; Sedley, David N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moles, John L. (1996). «Cynic Cosmopolitanism». Branham, Robert Bracht; Goulet-Cazé, Marie-Odile (éds), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 105-20.
- Morel, Pierre-Marie (2000). «Épicure, l'histoire et le droit». *Revue des Études Anciennes*, 102 (3/4), 393-411.
- Morel, Pierre-Marie (2007). «Les communautés humaines». Gigandet, Alain; Morel, Pierre-Marie (éds), *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: Presses universitaires de France, 167-86.
- Morel, Pierre-Marie (2015). «Alle origini del contrattualismo. La concezione epicurea del giusto tra natura e convenzione». *Iride*, 28 (76), 571-82.
- Morel, Pierre-Marie (2017). «La Terre entière, une seule patrie. Diogène d'Énoanda et la politique». Hammerstaedt, Jürgen; Morel, Pierre-Marie; Güremen, Refik (éds), *Diogenes of Oinoanda – Diogène d'Énoanda. Epicureanism and Philosophical Debates – Épicurisme et controverses*.

- Leuven: Leuven University Press, 221-40. Ancient and Medieval Philosophy – Series 1 55.
- Philippson, Robert (1910). «Die Rechtsphilosophie der Epikureer». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n.s. XXIII(3), 289-337; 433-46.
- Radice, Roberto (2002). *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti, secondo la raccolta di Hans von Arnim*. Milano: Bompiani.
- Schofield, Malcolm (1991). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scuccimara, Luca (2006). *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*. Bologna: il Mulino.
- Smith, Martin Ferguson (1993). *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis.
- Usener, Hermann, (1887). *Epicurea*. Leipzig: Teubner.
- Vander Waerdt, Paul (1987). «The Justice of the Epicurean wise Man», *Classical Quarterly*, 37, 402-22.
- Wildberger, Julia (2018). *The Stoics and the State. Theory – Practice – Context*. Baden-Baden: Nomos.