

Volontà e coerenza. Il senso dell'esistenza secondo Marco Aurelio

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract In his *Meditations* Marcus Aurelius insistently returns to the purely Stoic question of accepting destiny and the role that every human being must play in the world. This contribution focuses on the 'will', essential to make this *acceptance* effective and operational. It is a will resulting from a severe path of self-education and serious training favoured by friends and influential teachers. A will which, within the folds of Marcus Aurelius' *Selbsbetrachtungen*, can be qualified as the expression of an emotion (i.e. of a desire) or as the expression of a decision. A will which is at the service of *hêgemonikon* and is configured as a necessary means to achieve the 'coherence' that every human being (not necessarily the *sapiens*) must set as an objective, once what is 'up to him' has been defined.

Keywords Marcus Aurelius. Coerenza. Voluntas Hêgemonikon. Will. Decision.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La volontà di conoscere. – 3 Ciò che la natura, la filosofia e l'uomo vogliono. – 4 L'assunzione di responsabilità, l'intellettualismo etico e la scelta. – 5 Interpretare la volontà della natura. – 6 La dimensione sociale e politica della volontà. – 7 Ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è. – 8 Conclusione.

1 Introduzione

Con Marco Aurelio l'evoluzione della dottrina stoica antica volge al suo epilogo. Assecondando la forte tensione 'difensivistica' proposta da Epitteto,¹ la riflessione si concentra sul soggetto. Si tratterà di un soggetto in grado di assumere fino in fondo la propria natura di individuo 'mortale' che, peraltro, si trova a vivere in mezzo ad altri mortali; in una condizione particolare: quella del sovrano-imperatore che intende interpretare il proprio ruolo in modo esclusivamente 'funzionale' al bene dello Stato. Marco Aurelio si esercita fin da giovane a questo compito² e mai, nelle sue riflessioni e appunti morali indirizzati a se medesimo, si abbandona a considerazioni dettate dal rango sociale o dal ruolo militare, o che ostentino una superiorità di qualche tipo. Sempre sembra rinviare a un'umanità senza particolari ambizioni di successo o di grandezza, in un contesto storico difficile in cui vivere. In lui non si coglie la spinta a raggiungere chissà quali traguardi; nemmeno si intravedono nette aperture alla speranza o alla gioia di vivere.

Piuttosto con grande intensità è posta al centro la questione - prettamente stoica - dell'accettazione del destino e del ruolo che ciascuno deve svolgere nel mondo.

I «pensieri rivolti a se stesso» sono segnati da questa ‘accettazione’ che si sostiene grazie alla forza di volontà³ frutto di un severo percorso di autoeducazione e della seria formazione ottenuta grazie agli amici e agli influenti maestri. Una volontà che si configura come il mezzo necessario al realizzarsi della ‘coerenza’ che l’individuo (non necessariamente il *sapiens*) deve porsi come obiettivo. Come gli ha insegnato il filosofo peripatetico Claudio Severo, gli amici non devono esser costretti a scrutare ‘la sua volontà’ ($\piερι\;τοῦ\;\thetaέλει\;ἢ\;τί\;οὐ\;\thetaέλει$), ma questa deve risultare manifesta ($ἀλλὰ\;\deltaῆλον\;\εἶναι$) senza ambiguità (1.14).

¹ In *Ad se ipsum* 1.7 Marco Aurelio ricorda di aver ricevuto in regalo dall'amico Q. Junio Rustico, che fu console e prefetto dell'Urbe, i commentari di Epitteto e di conoscerli direttamente (τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν). Sul rapporto tra Epitteto e Marco Aurelio cf. Sellars 2021, 12-13.

2 In quello che è considerato il primo libro, Marco Aurelio manifesta a più riprese la volontà di perseguire la propria formazione con costanza e disciplina. In 1.16 sono elencati gli insegnamenti più significativi che ritiene di aver ricevuto dal padre. Tra gli altri l'autocontrollo (τὸ αὐτάρκεῖ) e la costanza: τὸ μὴ εὐμετακίνητον καὶ ῥιπταστικόν, ἀλλὰ καὶ τόποι καὶ πράγμασι τοῖς αὐτοῖς ἐνδιατριπτικόν («Ho imparato a non essere incerto né imprudente, ma a perdurare nei medesimi luoghi e nelle medesime azioni»). Un'affidabile analisi e ricostruzione del contesto storico-culturale cui riferire il primo libro dei *Pensieri* è offerta da Rutherford 1989, 48-125.

³ Pur affrontate da molteplici angoli prospettici, finora le indagini dedicate ai *Pensieri* di Marco Aurelio non si sono mai concentrate sul ruolo della ‘volontà’ e, in particolare, sulla differenza tra ‘desiderio’ (espressione di un’emozione) e ‘volontà’ (espressione di una decisione).

Di qui la costanza nelle opinioni che, naturalmente, devono riferirsi a una conoscenza vera, fondata sulla ‘vera essenza’ (*κατ’ οὐσίαν*) di quello che si offre alla propria attenzione e sensibilità.

2 La volontà di conoscere

Scrive Marco Aurelio:

Oύδèν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν, ώς τὸ ἐλέγχειν οδῷ καὶ ἀληθείᾳ ἔκαστον τῶν τῷ βίῳ ὑποπιπτόντων δύνασθαι καὶ τὸ ἀεὶ οὕτως εἰς αὐτὰ ὄρāν, ὥστε συνεπιβάλλειν ὅποιώ τινὶ τῷ κόσμῳ ὅποιαν τινὰ τούτῳ χρείαν παρεχόμενον τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ώς πρὸς τὸ ὅλον, τίνα δὲ ώς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὃντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἵς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὕσπερ οἰκίαι εἰσίν. (3.11)

Non esiste nulla che tanto ingigantisca l'animo quanto il poter spiegare a se stessi con ordine e con verità gli avvenimenti della vita meditati singolarmente e il saperli osservare sempre in modo da comprendere a quale mondo appartengano e a che servano, quale valore abbiano rispetto all'universo e all'uomo, cittadino di una città, la più sublime, della quale le rimanenti sono come altrettante case.⁴

La sottesa volontà di conoscere correttamente la realtà circostante non viene mai meno. Rispetto a ciò, Marco Aurelio sa che ci si deve preoccupare e organizzare. L'uomo è dotato di ragione per definizione, dunque deve adoperarla: in pratica deve solo esercitare la volontà di fare quel che essa gli detta:

“Λόγον ἔχεις;” “ἔχω.” “τί οὖν οὐ χρῆ; τούτου γὰρ τὸ ἔαυτοῦ ποιοῦντος τί ἄλλο θέλεις;” (4.13)

Sei dotato di ragione? Sì. E perché allora non l'adoperi? E se essa fa quel che deve, cosa desideri di più?

Si osservi che il verbo qui adoperato dal filosofo è *θέλειν*, nel suo significato primario e meno ‘impegnativo’: allude al ‘desiderare’ qualcosa,⁵

⁴ Le traduzioni da Marco Aurelio, laddove non precisato diversamente, sono di Francesco Cazzamini-Mussi (1943), revisionate da Carlo Carena (Einaudi 1968) e con qualche ulteriore mio intervento.

⁵ Di questo tipo è anche l'uso in 7.59: «Perché desideri (*θέλεις*) somigliare a loro?», così anche in 7.63: «Quelli dei quali desideri (*θέλεις*) l'approvazione», e in 8.53: «Aspiri (*θέλεις*) alla lode di chi si maledice da se stesso tre volte in un'ora? Desideri (*θέλεις*) piacere a un individuo che non piace a se stesso?». Si tenga presente che il verbo *θέλειν* / *ἐθέλειν* è raro nel greco attico e diventa d'uso comune a partire dalla seconda metà del

cioè a quel primo moto affettivo che può tradursi poi nella modalità più ‘impegnata’ del ‘volere’.

Ed è il verbo θέλειν quello più usato nel corso dell’intera raccolta dei ‘pensieri’ per esprimere la ‘volontà’ nel suo senso più generale, affine alla prospettiva stoica che rinvia al concetto di ‘tensione’.⁶ Non si tratta della ‘volontà’ in senso moderno, cioè intesa come espressione *consapevole* di una decisione che il soggetto ha preso nella sua piena libertà: qui si ha a che fare piuttosto con la *convinta progressiva adesione* a un processo razionale che contraddistingue ciascun essere umano e che, nel contempo, appartiene al realizzarsi dell’universo.

Questo aspetto appare in evidenza in apertura del quinto libro, in uno dei pensieri più efficaci proposti dal filosofo. La mattina, al risveglio, si preannuncia quello che dovrà essere il compito quotidiano da svolgere. È evocato il dovere che spetta all’uomo assolvere, il dovere ‘da uomo’ (ἐπὶ ἀνθρώπου ἔργον), cioè da ‘essere razionale’. Come accade che gli alberi, i passeri, le formiche, i ragni e le api *debbano* impegnarsi nelle loro specifiche attività, e così contribuire alla conservazione dell’universo (τὸ καθ’ αὐτὰς συγκοσμούσας κόσμον), analogamente *deve* fare anche l’uomo. Avverte Marco Aurelio: «Tu non puoi non voler compiere quello che è il tuo dovere d'uomo⁷ e non affrettarti a ciò che è secondo la tua natura»: σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν· οὐ τρέχεις ἐπὶ τὸ κατὰ τὴν σὴν φύσιν (5.1, trad. dell’Autore).

3 Ciò che la natura, la filosofia e l'uomo vogliono

Scrive Marco Aurelio:

μέμνησο δὲ ὅτι φιλοσοφία μόνα, ἢ θέλει ἡ φύσις σου, θέλει· σὺ δὲ ἄλλο ἥθελες οὐ κατὰ φύσιν. (5.9)

Rammentati che la filosofia *ti chiede* soltanto quel che la tua stessa natura *vuole*, e che eri tu a *esigere* altre cose contrarie alla natura.⁸

III secolo a.C. inglobando le due valenze: ‘desiderare’ e ‘volere’. Cf. Chantraine 2009, alla voce βούλομαι.

⁶ Sulla fondamentale interpretazione della volontà stoica come ‘tendenza / tensione’ cf. Voelke 1973, 56-95. Lo studioso tuttavia si concentra su Seneca ed Epitteto, e si occupa di Marco Aurelio solo di passaggio (126-30).

⁷ Cf. 6.22: Ἐγὼ τὸ ἐμαυτοῦ καθῆκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περιστῆ· ἥτοι γὰρ ἄψυχα ἢ ἄλογα ἢ πεπλανημένα καὶ τὴν ὁδὸν ἀγνοοῦντα («Quanto a me, io eseguisco il mio dovere, gli altri esseri non me ne possono sviare, o perché inanimati, o privi di ragione, o travati per ignoranza della via»). Per l’origine e l’uso del termine *kathekon* nella scuola stoica, cf. Visnjic 2021, 14-31. In particolare per Marco Aurelio, cf. Flamigni 2024, 241-74. Sul ‘dovere’ fondato su basi naturalistiche e interpretato come ‘globaler teleologischer Erfolg’, cf. Lorenz 2020, 130-54.

⁸ Qui e in seguito l’enfasi è stata aggiunta.

Questo passo è importante perché si sottolineano in modo estremamente conciso tre aspetti della ‘volontà’:

- a. la volontà della natura ($\thetaέλει$) che, innata, si manifesta in ogni individuo razionale;
- b. la volontà soggettiva ($\sigmaὺ δὲ ἄλλο ἥθελες$) che può allinearsi a quanto la volontà naturale esige, ma può anche decidere diversamente;
- c. la volontà come proposta razionale ($ἀ θέλει ἡ φύσις σου$): cioè la volontà naturale che trova la possibilità di operare, nell’essere umano, attraverso le proposte della filosofia.

Come si precisa nel punto b), certamente è possibile volere diversamente da quanto richiede la natura. Di conseguenza entra in gioco la responsabilità dei singoli soggetti che, evidentemente, godono di un margine di autonomia nella scelta di ciò che faranno. È tuttavia questo un aspetto che Marco Aurelio non sembra interessato ad approfondire: preferisce limitarsi a ribadire le proprie scelte e a non giudicare quelle degli altri:

Ἄλλος ἀμαρτάνει. τί εἰς ἔμε; ὅψεται· ιδίαν ἔχει διάθεσιν, ιδίαν ἐνέργειαν. ἐγὼ νῦν ἔχω, ὃ με θέλει νῦν ἔχειν ἡ κοινὴ φύσις, καὶ πράσσω, ὃ με νῦν πράσσειν θέλει ἡ ἔμὴ φύσις. (5.25)

Taluno manca verso di me? Se la veda lui. Egli pure ha *volontà*⁹ ed energia. Io ho ora quel che la natura comune *vuole* che io abbia, e faccio quel che la mia natura *vuole* ora che io faccia.

La natura ha la possibilità e la capacità di esprimere in modo chiaro la sua volontà. Sta al soggetto umano interpretarla correttamente, capire il senso di questa volontà, contestualizzarne il carattere. Ciò che sembra valido in un’occasione può non esserlo in un’altra; perciò, la capacità di interpretare la volontà naturale si fa risolutiva e l’uomo deve preoccuparsi di non fraintenderla:

Ἐμὲ ἐν μόνον περισπᾶ, μή τι αὐτὸς ποιήσω, ὃ ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου οὐ θέλει ἢ ὡς οὐ θέλει ἢ ὃ νῦν οὐ θέλει. (7.20)

Una sola cosa mi preoccupa, ed è di fare ciò che la natura dell’uomo *non vuole*, o *come non vuole*, o ciò che *ora non vuole*.

⁹ In questo caso il greco ha $\deltaιάθεσις$, che - propriamente - significa ‘disposizione’. È chiaro però che la ‘disposizione’ corrisponde qui al fatto di poter esercitare la propria volontà.

Che la volontà della natura sia fondamentale è chiaro; e, tutto sommato, che sia facile da cogliere, e quindi da seguire, appare evidente a Marco Aurelio.¹⁰ È ammirabile il modo in cui il progressivo affinamento del carattere personale riesca a mutare la facoltà desiderativa ($\hat{\alpha} \theta\acute{e}\lambda\omega$), che ciascuno dentro di sé avverte, nella convinta espressione di una decisione volontaria ($\theta\acute{e}\lambda\omega \delta\acute{e}$) collimante, appunto, con la volontà della natura ($\hat{\alpha} \kappa\alpha\tau\acute{a} \phi\acute{u}siv$). Marco Aurelio sottolinea che proprio questo è il segnale della libertà sua ($\acute{e}l\acute{e}\u03b9\theta\acute{e}\rho\acute{o}s$) e dell'uomo razionale ($\tau\acute{o}\u03b9 \lambda\gamma\iota\kappa\acute{o}\u03b9$): una libertà che - nella piena consapevolezza della dottrina stoica - si mantiene salda fino al momento della morte. E non è un caso che la morte possa costituire una via di fuga ($\tau\acute{o}\u03b9 \zeta\acute{h}\nu \acute{e}\xi\iota\theta\acute{i} [...] \kappa\alpha\pi\nu\acute{o}s \kappa\alpha \acute{a}\pi\acute{e}\rho\chi\mu\acute{o}\acute{m}\acute{o}\acute{u}$), alla quale si può essere costretti dall'evolvere delle vicende umane, pena la possibilità che sia garantita la libertà stessa.

Si passa dunque dal desiderio alla decisione volontaria; dalla decisione volontaria, all'ammissione che essa coincide con la volontà naturale; da questa ammissione, al riconoscimento che si è liberi fintantoché tale decisione volontaria può esser presa; da tale riconoscimento, alla constatazione che - se il 'libero desiderare' divenuto volontà attuativa non è realizzabile - è sempre possibile 'uscire' dalla vita.

Ed ecco la breve riflessione in cui Marco Aurelio condensa questa serie di asserzioni, prendendo lo spunto da quanto la sua condizione di imperatore gli consente, una volta che ha preso atto del ruolo sociale che ricopre e delle scelte che gli competono:

'Ως ἔξειθῶν ζῆν διανοῦ, οὕτως ἐνταῦθα ζῆν ἔξεστιν· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι, οὕτως μέντοι ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων. καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι· τί αὐτὸ πρᾶγμα δοκεῖς; μέχρι δέ με τοιοῦτον οὐδὲν ἔξάγει, μένω ἐλεύθερος καὶ οὐδείς με κωλύσει ποιεῖν ἢ θέλω. θέλω δὲ $\hat{\alpha}$ κατὰ φύσιν τοῦ λογικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζώου. (5.29)

Come mediti di viver fuori da questa reggia, così puoi anche viverci. Se poi non te lo concedono, allora esci anche dalla vita, ma come chi non soffre alcun male. C'è fumo, e io me ne vado (καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι). Ti par gran cosa? Ma fino a quando nulla mi costringerà ad andarmene, io rimango, libero, e nessuno potrà vietarmi di fare ciò che desidero ($\pi\acute{o}\iota\acute{e}\nu\acute{i}\nacute{n} \hat{\alpha} \theta\acute{e}\lambda\omega$). E quel ch'io voglio ($\theta\acute{e}\lambda\omega$)

¹⁰ Gill (2022, 138-41) cita al riguardo la figura del *daimon* che pone l'essere razionale in sintonia con la razionalità di ciò che lo circonda: «We (human beings) have a rationality (*daimon*) in us that is parallel to that in the universe, and we should show proper respect to this fact by exercising our rationality and self-care in a proper way» (140). Quanto al richiamo a Socrate, cf. Asmis 1989, 2237-9.

δε <α>¹¹ è appunto di comportarmi secondo la natura (<α> κατὰ φύσιν) di un essere ragionevole e nato per vivere socievoltamente.

4 L'assunzione di responsabilità, l'intellettualismo etico e la scelta

Ebbene, tutto questo non può aggirare l'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo in quanto essere razionale, cui si accennava in precedenza.¹² Tuttavia l'approccio di Marco Aurelio rimane 'comprendivo' rispetto alle decisioni che ciascuno prende, perché - nella linea di una sorta di 'intellettualismo etico'¹³ - solo colui che ha guadagnato la sapienza potrebbe non errare, mentre alla maggior parte degli uomini può capitare di effettuare scelte sbagliate senza 'volerlo':

Μήτε θεοῖς μεμπτέον· οὐδὲν γὰρ ἔκοντες ἡ ἄκοντες ἀμαρτάνουσι· μήτε ἀνθρώποις οὐδὲν γὰρ οὐχὶ ἄκοντες. ὅστε οὐδενὶ μεμπτέον. (12.12)

Non bisogna rimproverare gli Dei, perché non errano, né volontariamente né involontariamente, e neppure gli uomini, perché non errano che involontariamente. Quindi non rimproverare nessuno.

Il vocabolario qui ci riporta alla contrapposizione aristotelica tra ciò che è volontario (*ἐκούσιον*) e ciò che è involontario (*ἀκούσιον*) e tra la condizione di chi agisce volontariamente (*ἔκοντες*) oppure

¹¹ Nell'interpretazione di questo passo è indispensabile intendere le due valenze del verbo θέλειν in modo tale da rispecchiare il doppio significato già sottolineato in precedenza: il *desiderare* (valenza 'non impegnativa') che può preannunciare il *volere* (valenza 'impegnativa'). Ciò efficacemente fa Francesco Cazzamini-Mussi nella traduzione qui riportata.

¹² Questo aspetto è opportunamente colto da Reydams-Schils 2005, 13: «Of all ancient schools of thought, the Roman Stoics are the most entitled to a strong notion of selfhood. But this self is in essence a mediator [...] The Stoics found a way to anchor the life according to reason in a fundamental commitment to community. This commitment entails not merely opposition to existing power structures, but more importantly, it advocates political responsibility in general». Per litteras Carlos Lévy mi segnala che probabilmente «il y a à l'arrière-plan de toute cette structure psychologique la théorie cicéronienne des *personae*, dans laquelle la première *persona*, celle de la rationalité universelle se trouve confronté aux *personae* individualisantes». La principale originalità di Marco Aurelio sembrerebbe essere «le surgissement et la prédominance de la *persona politique*».

¹³ Per il quale si veda almeno Plat. *Men.* 77b-78a; *Alc.* 1.117e-118a; *Alc.* 2.143a. Sull'agire umano che trova una motivazione razionale 'sub specie boni', cf. Brennan 2003, 283-92.

involontariamente (ἄκοντες).¹⁴ Marco Aurelio evoca in altri tre ‘pensieri’ la condizione di chi sbaglia involontariamente, sottolineando la centralità dell'errore nelle scelte umane.

In 4.3 sta presentando la condizione dell'uomo che è in grado di apprezzare il ritiro non tanto nei luoghi appartati che la natura offre, quanto piuttosto nell'interiorità della propria anima. Lì sarà possibile raccogliersi nella meditazione ed escludere la malinconia e la tensione quotidiana che può portare ad agire spinti dall'ira. Si rifletterà sul fatto che gli esseri umani sono «nati l'uno per l'altro» e che - se errano - errano per ignoranza, senza volerlo: ἄκοντες ἀμαρτάνουσι.

In 7.22 è ripreso un tema caro alla tradizione stoica e lungamente meditato da Seneca: la risposta del *sapiens* all'offesa. Secondo Marco Aurelio l'uomo deve essere in grado di amare anche chi l'offende, perché costui è pur sempre un uomo ed è dunque legato da un «vincolo di parentela» (*συγγενεῖς*) con qualsiasi altro uomo.¹⁵ Se è così, è chiaro che coloro che recano un'offesa «hanno peccato per ignoranza e contro la loro stessa volontà» (δι' ἄγνοιαν καὶ ἄκοντες ἀμαρτάνουσι).

Nella riflessione sviluppata in 11.18, una tra le più ampie della raccolta, Marco Aurelio affronta la questione del rapporto che il soggetto stabilisce con gli altri uomini e richiama all'attenzione il fondamento naturale dell'agire. Propone un elenco di azioni tipiche dell'uomo che debbono essere evitate e, in contrappunto, dieci precetti che è meglio seguire. Quasi all'inizio, al terzo punto, a proposito di coloro che hanno torto si sottolinea che:

δηλονότι ἄκοντες καὶ ἀγνοοῦντες – πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται, ὥσπερ τοῦ ἀληθοῦ, οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ προσφέρεσθαι.

È facile comprendere che agiscono *contro volontà e senza saperlo*, perché, come ogni anima si priva *senza volerlo* della verità, così pure si priva della capacità di trattare ognuno secondo i suoi meriti.

Da qui seguirà la raccomandazione conclusiva in base alla quale, «dato che è da pazzi esigere che i cattivi non errino, perché sarebbe desiderare l'impossibile» (ὅτι τὸ ἀξιοῦ μὴ ἀμαρτάνειν τοὺς φαύλους μανικόν· δύνατον γὰρ ἐφίεται), ecco che è «da sciocchi, oppure da tiranni» (ἄγνωμον καὶ τυραννικόν) tollerare che si comportino male con gli altri e poi pretendere che non pecchino contro noi stessi.

¹⁴ Cf. in particolare Arist. *EE* II, capp. 7-8. Ritroviamo la contrapposizione in Marco Aurelio: 9.1; 12.12.

¹⁵ Già Cic. *fin.* 3.65 confrontandosi con Catone in merito ai *vincula* che legano l'uomo all'uomo, scriveva: *Nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos*.

Quanto alla diretta relazione tra volontà e scelta, occorre precisare ancora qualcosa. Anzitutto, dal punto di vista formale, rispetto alle opzioni connesse all'atto dello scegliere Marco Aurelio propone sempre situazioni radicali e in evidente alternativa. *L'aut aut* può riguardare i luoghi, le condizioni di vita, ¹⁶ gli atteggiamenti. Inoltre, è invocata la schiettezza e la coerenza nel comportamento; da subito ciò deve trasparire:

΄Ως σαπρὸς καὶ κίβδηλος ὁ λέγων· ἐγὼ προϊρημαι ἀπλῶς σοι προσφέρεσθαι. τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; τοῦτο οὐ δεῖ προλέγειν. αὐτὸ φανήσεται· ἐπὶ τοῦ μετώπου γεγράφθαι ὀφείλει· εὐθὺς ἡ φωνὴ τοιούτον ἥχεῖν, εὐθὺς ἐν τοῖς ὅμμασιν ἔξεχειν, ως τῶν ἑραστῶν ἐν τῷ βλέμματι πάντα εὐθὺς γνωρίζει ὁ ἐρώμενος. (11.15)

Quanto è sozzo e ipocrita colui che dice: «Ho deciso di agire sinceramente con te (ἐγὼ προϊρημai ἀπλῶς σοι προσφέρεσθai)» -. O uomo, che fai? Non c'è bisogno di questi esordi. La cosa risulterà da sé, deve leggersi sulla tua fronte, e cheggiate senz'altro nella tua voce, apparirti negli occhi, come nello sguardo dell'amato subito si rivela all'amante ogni cosa.

Confrontando la propria strategia di vita con quella di un qualsiasi altro suo compagno o, più in generale, di un 'vicino', Marco Aurelio rivendica fino in fondo non solo la sincerità ma anche la propria autonomia di giudizio e di azione. Vuole che quest'ultima sia garantita perché è essa a determinare la libertà delle sue decisioni. In 8.56 scrive:

Τῷ ἐμῷ προαιρετικῷ τὸ τοῦ πλησίον προαιρετικὸν ἐπίστης ἀδιάφορόν ἔστιν, ως καὶ τὸ πνευμάτιον αὐτοῦ καὶ τὸ σαρκίδιον. καὶ γὰρ εἰ ὅτι μάλιστα ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν, ὅμως τὰ ἡγεμονικὰ ἡμῶν ἕκαστον τὴν ἰδίαν κυρίαν ἔχει· ἐπεὶ τοὶ ἐμελλεν ἡ τοῦ πλησίον κακία ἐμοῦ κακὸν εἶναι.

Alla mia *libertà di scelta*¹⁷ quella altrui riesce così indifferente come la sua animuccia e il suo corpiciattolo, perché, sebbene nati-

¹⁶ Cf. 10.22: «O tu vivi qua, e ci sei abituato; o te ne vai via, e questo desideravi (τοῦτο ἤθελες); o muori, e hai compiuto l'opera tua. All'infuori di ciò, non vi è altro. Sta' dunque di buon animo».

¹⁷ Προαιρετική è da intendersi come 'scelta autonoma' relativa a un personale progetto di vita, foriera poi di ulteriori decisioni più specifiche. In 11.36, citando una sentenza di Epitteto, si sottolinea che: Ληστὶς προαιρέσεως οὐ γίνεται (Ladri del libero arbitrio non ne esistono). In 12.33 con forza l'autonomia decisionale è ribadita in stretta relazione all'uso che ne fa l'*hégemoneikon*: πῶς ἔσαντῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἔστι, τὰ δὲ λοιπὰ ἡ προαιρετική ἔστιν ἡ ἀπροαιρέτα, νεκρὰ καὶ καπνός («Quale uso fa di sé l'*hégemoneikon*? Tutto sta lì. Il resto o dipende dalla tua autonomia nel decidere o non dipende da essa: in questo caso è cadavere e fumo») (trad. dell'Autore).

quanto più si può gli uni per gli altri, nondimeno l'organo direttivo di ognuno ha un suo dominio particolare, senza il quale la malvagità del vicino sarebbe per me un male.

È chiaro: l'autonomia del soggetto implica la differenziazione rispetto agli altri (έκαστον τὴν ιδίαν κυρίαν ἔχει)¹⁸ e di conseguenza - in base all'assunto avvalorato da Epitteto e accolto da Marco Aurelio¹⁹ - l'indifferenza rispetto alle decisioni e all'autonomia altrui. Come risulta letteralmente, nel prendere la decisione corretta e quindi procedere agendo in modo giusto - oppure nel riconoscere l'eventualità dell'errore e della cattiva scelta - Marco Aurelio ripensa al ruolo dell'*hēgemonikon*. Di esso, in altra occasione, dice:

Τὸ ἡγεμονικόν ἐστι τὸ ἑαυτὸν ἐγεῖρον καὶ τρέπον καὶ ποιοῦν μὲν ἑαυτὸν οἷον ἀν καὶ θέλη, ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον οἷον αὐτὸν θέλει. (6.8)

L'hēgemonikon è quello che suscita e muove se stesso e ha la forza di rendere se stesso *quale vuole* e di far apparire a se stesso *quale lo vuole* tutto ciò che accade.

È esplicito, in questa concisa riflessione, il duplice campo di azione della volontà che dall'*hēgemonikon* dipende: da un lato il richiamo alla formazione del carattere (il che riconduce al versante educativo e ontologico); dall'altro, il riferimento alla realtà circostante (il che chiama in gioco il versante cognitivo e relazionale).²⁰ La volontà è fondamentale come strumento a servizio dell'*hēgemonikon* e della sua esistenza. Essa addirittura, come è precisato in 8.48, fa sì che l'*hēgemonikon* divenga invincibile:

Μέμνησο ὅτι ἀκαταμάχητον γίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ὅταν εἰς ἑαυτὸν συστραφὲν ἀρκεσθῇ ἑαυτῷ, μὴ ποιοῦν τι ὁ μὴ θέλει, καν ἀλόγως παρατάξῃται. τί οὖν, ὅταν καὶ μετὰ λόγου καὶ περιεσκεμ μένως κρίνῃ περὶ τινος; διὰ τοῦτο ἀκρόπολις ἐστιν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια· οὐδὲν γάρ ὄχυρώτερον ἔχει ἀνθρωπος, ἐφ ὁ καταφυγῶν ἀνάλωτος

¹⁸ Citroni Marchetti 1994, 4587-93, sottolinea il gioco di 'attrazione' e 'distacco' nel rapporto con l'altro da parte di Marco Aurelio.

¹⁹ Cf. in particolare, la distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi: *Ench.* 1.1: τῶν δοντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

²⁰ Questa doppia funzione è ribadita in 11.1: Τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὄρφ, ἑαυτὴν ὄποιαν ἀν βούληται ποιεῖ, τὸν καρπὸν ὃν φέρει αὐτὴ καρποῦται [...], τοῦ ἴδιου τέλους τυγχάνει, δῆποι ἀν τὸ τοῦ βίου πέρας ἐπιστῇ («Queste sono le facoltà dell'anima razionale: (a) vedere se stessa (έαυτὴν ὄρφ), articolare se stessa (έαυτὴν διαθροῖ), rendere se stessa come ella vuole e cogliere essa stessa il frutto che produce ... e (b) raggiungere sempre il proprio fine, in qualsiasi istante finisce la sua esistenza»).

λοιπὸν ἀν εἴη. ὁ μὲν οὖν μὴ ἐωρακὼς τοῦτο ἀμαθής, ὁ δὲ ἐωρακὼς καὶ μὴ καταφεύγων ἀτυχής.

Ricordati che l'*hēgemonikon* diviene invincibile, allorché, raccolto in se stesso, basta a se stesso e non compie azioni *che non vuole* (ὁ μὴ θέλει), anche quando vi si oppone irragionevolmente. Ma che sarà, quando il suo giudizio su di un determinato oggetto deriverà da un esame ragionevole e ben meditato? Allora la mente, libera da passioni, è un'eccelsa rocca,²¹ e l'uomo non ha nulla di più forte dove rifugiarsi senza pericolo per sempre di esser preso. Chi non conosce questo asilo è un ignorante; chi lo conosce e non vi si ricovera è un disgraziato.

Evocando ancora il pensiero di Epitteto e, dunque, prospettando la condizione dell'individuo che non è padrone di ciò che è al di fuori del suo spirito, Marco Aurelio cita il corpiciattolo (*σωμάτιον*), il soffio vitale (*πνευμάτιον*) e l'intelletto (*νοῦς*). Solo νοῦς appartiene propriamente all'uomo. Ed è la facoltà intellettuiva²² che gli consente di renderlo libero, perché lo innalza al di sopra dei legami del destino (τῶν συνειμαρμένων ἐξηρημένην); essa vive pura (*καθαράν*) facendo ciò che è giusto (*ποιοῦσαν τὰ δίκαια*), dicendo la verità (λέγουσαν τὰληθῆ)²³ e volendo ciò che accade (θέλουσαν τὰ συμβαίνοντα).²⁴ Quest'ultimo punto è importante per cogliere fino in fondo il rapporto del *sapiens* stoico con il destino. Il superamento delle incognite e degli impedimenti che derivano da quanto il futuro ci riserva avviene solo tramite il corretto esame della realtà; fortunatamente, di per se stesse, le cose (τὰ πράγματα) sono esterne e non toccano (ἀπτεται) l'anima né la possono penetrare (οὐδὲ ἔχει εἰσόδον), né la possono mutare (οὐδὲ τρέψαι) o smuovere (κινῆσαι). Piuttosto è in nostro potere giudicarle e affrontarle. Tecnicamente è l'anima stessa che opera (τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴν ἑαυτὴν μόνη) in modo tale da *inquadrarle correttamente*

²¹ Il richiamo alla rocca sulla quale ritirarsi, rifugiarsi e predisporre la difesa ha offerto lo spunto alla fondamentale ricerca di Pierre Hadot (1996). Hadot sottolinea la necessità manifestata da Marco Aurelio di «circoscrivere l'io», vale a dire «la parte direttiva dell'anima» (109-19).

²² L'intelligenza si esprime attraverso la ragione e, in questo senso, la realtà divinamente ne è permeata e vede manifestarsi quella che è la volontà, vale a dire la tensione a dare ragione di tutto ciò che esiste: «L'intelligenza e la ragione (νοῦς δὲ καὶ λόγος) possono sorvolare, secondo la loro natura e il loro volere (ώς πέφυκε καὶ ως θέλει), su tutti gli intoppi. Tieni quindi sempre innanzi agli occhi tuo la facilità con cui la ragione si muove in tutte le direzioni: in alto come il fuoco, in basso come la pietra, sopra un piano inclinato come un cilindro; e non domandare altro» (10.33).

²³ Sul valore e sull'uso di ἀλήθεια in Marco Aurelio, cf. Giavatto 2008, 89-109.

²⁴ Cf. 12.3: τῶν συνειμαρμένων ἐξηρημένην, καθαράν τε τὴν νοερὰν δύναμιν καὶ ἀπόλυτον ἐφ ἑαυτῆς ζῆν, ποιοῦσαν τὰ δίκαια καὶ θέλουσαν τὰ συμβαίνοντα καὶ λέγουσαν τὰληθῆ.

cosicché corrispondano al giudizio di valore che, su di esse, si è fatta (*κριμάτων καταξιώση ἔαυτήν*): di qui segue che l'accettazione razionale di esse (cioè l'accettazione della realtà) si fa accettazione del destino. Proprio tale progressivo 'collimare' della volontà dell'*hēgemonikon* con lo svolgersi del destino, quale si manifesta nella coraliità delle vicende umane (*προσυφεστῶτα*), è ciò che sta a cuore a Marco Aurelio.²⁵

In questo senso possiamo rilevare che la volontà deve esprimersi in modo da 'accogliere volentieri' quanto 'volutto' dalla natura (*ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον*): come si fa per la salute, così occorre «considerare il risultato finale di ciò che la natura universale dispone si compia»: il che coincide con «la sanità del cosmo» (*τὴν τοῦ κόσμου ύγιειαν*).²⁶

5 Interpretare la volontà della natura

Ma è facile capire quale sia la *volontà della natura*?²⁷ A parere di Marco Aurelio non dovrebbe essere particolarmente difficile, una volta che si sia abbandonata – come stabilisce nella riflessione di apertura del libro 8 – la ricerca della fama (*δόξα*), della ricchezza (*πλοῦτος*), del piacere fine a se stesso (*ἀπόλαυσις*): una volta cioè che si sia in possesso dei principi di fondo (*δόγματα*) da cui dipendono impulsi e azioni (*ἀφ ὧν αἱ ὄρμαὶ καὶ αἱ πράξεις*). Ecco allora il consiglio che rivolge a sé:

τὸ μὲν τί δόξεις ἄφεσ, ἀρκέσθητι δέ, εἰ κἄν τὸ λοιπὸν τοῦ βίου ὅσον δήποτε, ἡ̄ [σὴ] φύσις σοῦ²⁸ θέλει, βιώσῃ. κατανόησον οὖν τί θέλει, καὶ ἄλλο μηδέν σε περισπάτω· πεπείρασαι γὰρ περὶ πόσα πλανηθεὶς οὐδαμοῦ εὔρες τὸ εὖ ζῆν. (8.1)

25 Cf. 5.19: tὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὀπωστιοῦν ψυχῆς ἀπτεται οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχὴν οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται, τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴν μόνη καὶ οἴων ἂν κριμάτων καταξιώσῃ ἔαυτην, τοιαῦτα ἔαυτῇ ποιεῖ τὰ προσυφεστῶτα («Le cose per se stesse non riescono a toccare l'anima nemmeno un po' né vi penetrano né possono mutarla e smuoverla. È l'anima che da sola si muta e si muove e gli avvenimenti sono per essa tali, quali i giudizi che essa ne formula»).

26 Cf. 5.8: τοιοῦτον τί σοι δοκείτω ἀνυσις καὶ συντέλεια τῶν τῇ κοινῇ φύσει δοκούντων, οἷον ἡ σὴ ύγιεια, καὶ οὕτως ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον [...] διὰ τὸ ἐκεῖσε ἄγειν, ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου ύγιειαν καὶ τὴν τοῦ Διός εὐδίαιν καὶ εὐπραγίαν («Come fai per la tua salute, considera il risultato finale di ciò che la natura universale dispone si compia, e così, *accogli volentieri ogni cosa che avviene* [...] perché essa volge ad una metà, e cioè alla sanità del cosmo, alla felicità e al successo di Giove»).

27 La questione si affaccia in 9.29, a proposito di alcuni famosi uomini del passato: «Vedrò se riuscirono a conoscere (εἰ εἶδον) la volontà della natura universale (τί ἡ κοινὴ φύσις ἥθελε) e seppero educare se stessi».

28 È questa la lezione proposta da Kronenberg 1905, 302, citata ma non accolta da J. Dalfen in Marci Aurelii Antonini 1979, *ad loc.*; Dalfen presenta: ή φύσις σε θέλει. In ogni caso il senso è chiaro.

Metti in disparte la preoccupazione di ciò che potranno dire su di te e contentati di passare ciò che ti resta da vivere secondo *quanto la tua natura vuole*.²⁹ Pensa che cosa essa vuole e null'altro te ne svii. Infatti, tu conosci quanto hai vagato, senza trovare in nessun luogo la felicità.

Interpretare correttamente la volontà della natura e tradurre ciò nelle scelte e nelle azioni quotidiane diventa perciò l'obiettivo principale non solo del *sapiens*, ma anche dell'uomo in generale. *Colui che fa una scelta* e nel farla segue la propria ragione (ό προελόμενος [...] τὸν ἔαυτοῦ νοῦν καὶ δαίμονα, 3.7) coltivando la virtù, vivrà senza atteggiarsi a eroe di tragedia (τραγῳδίαν οὐ ποιεῖ) e senza inseguire o fuggire nulla (μήτε διώκων μῆτε φεύγων). Ciò vale sempre, anche di fronte alla morte:

Come nelle morti serene l'animuccia si scioglie facilmente dal corpo, tale sia anche la tua dipartita da costoro. La natura ti aveva legato e unito a essi. Ora invece te ne separa? E tu te ne lascierai distaccare come da una brigata di carissimi amici, certo, ma non con animo restio, bensì volenterosamente (οὐ μὴν ἀνθελκόμενος ἀλλ’ ἀβιάστως). Pure questo è conforme all'ordine naturale (Ἐν γὰρ καὶ τοῦτο τῶν κατὰ φύσιν). (10.36)

Da buon conoscitore della dottrina stoica, Marco Aurelio sa che ciò che accade corrisponde, in linea di massima, a quanto gli dèi (e quindi il destino) hanno deliberato: ed essi non decidono per arrecare sofferenza o favorire il male. Perciò:

Se essi non hanno preso decisioni su di me in particolare (εἰ δὲ μὴ ἔβουλεύσαντο κατ’ ιδίαν περὶ ἐμοῦ), hanno preso decisioni però di certo riguardo al complesso delle cose (περὶ γε τῶν κοινῶν πάντως ἔβουλεύσαντο), donde conseguono quei fatti che io sono obbligato ad accettare e ad accogliere con piacere. Se, al contrario, non decidono nulla (εἰ δ’ ἄρα περὶ μηδενὸς βούλεύονται) di ciò che ci riguarda - e sarebbe indubbiamente un'empietà il crederlo [...] - , sarà giusto indubbiamente che io provveda a me stesso (ἐμοὶ μὲν ἔξεστι περὶ ἐμαυτοῦ βούλεύεσθαι), e a me spetterà di esaminare che cosa mi è utile: l'utile d'ogni individuo consiste appunto in quello ch'è conforme alla sua costituzione e alla sua natura, e la mia natura è quella di un individuo ragionevole e socievole (ή δε ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ).³⁰ (6.44)

²⁹ In 4.49 per indicare il 'volere della natura' troviamo τὸ βούλημα τῆς φύσεως. Così pure in 6.40; 9.1. In 5.1 si fa riferimento alla natura del soggetto: οὐ γὰρ φιλεῖς ἔαυτόν, ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν ἀν σου καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις «Non ami te stesso, altrimenti ameresti anche la tua natura e i suoi voleri»). In 11.1 βούληται è usato come sinonimo di θέλει.

³⁰ In questo 'pensiero' la volontà acquisisce valore metafisico ed è espressione immediata del destino: di qui l'uso del verbo βούλεύεσθαι, che esalta il momento 'decisionale'.

6 La dimensione sociale e politica della volontà

Quest'ultimo accenno apre l'orizzonte alla dimensione sociale e politica.³¹ Anche - e probabilmente soprattutto - in essa deve esercitarsi la volontà e ci si deve sforzare a esercitarla in modo razionale e senza pose da esibizionista.³² Di qui, ecco la raccomandazione che ritroviamo in 9.12:

Πόνει μὴ ως ἄθλιος μηδὲ ως ἐλεεῖσθαι ἢ θαυμάζεσθαι θέλων, ἀλλὰ μόνον ἐν θέλε· κινεῖσθαι καὶ ἵσχεσθαι, ως ὁ πολιτικὸς λόγος ἀξιοῦ.

Lavora non come se il lavoro ti renda infelice, né *desiderando* ricevere compatimento o ammirazione. Abbi una volontà sola: quella di agire o non agire, secondo quanto richiede il benessere della società.

Questo approccio conduce a riflettere sia sulla 'bene-volenza' sia sul momento opportuno in cui occorre esercitare la volontà. Nel primo caso si tenga presente che la benevolenza (*τὸ εὐμενές*)³³ non deve esser mai simulata; consiste in un approccio psicologicamente mirato a esortare con mitezza, non per biasimare l'interlocutore o l'avversario. L'appartenere a un gruppo sociale - così come accade tra le api

Esplícito l'aspetto 'decisionale' pure in 9.1: χρὴ δὲ πρὸς ἄντανη φύσις ἐπίσης ἔχει [...] πρὸς ταῦτα καὶ τοὺς τῇ φύσει βουλομένους ἐπεσθαι, ὁμογνώμονας ὄντας, ἐπίσης διακεῖσθαι («Bisogna che verso ciò che per la natura comune è indifferente [...] anche coloro che *decidono di* seguire la natura, aderendo a essa, si mantengano indifferenti»).

31 Sul modo in cui Marco Aurelio ha affrontato la questione del potere politico e il suo ruolo di imperatore, cf. Wildberger 2018, 175-84. Quanto alla dimensione sociale e politica delle decisioni e delle azioni di ciascun uomo, cf. in particolare i pensieri 6.14 e 42. Così si legge in 7.55: πρακτέον δὲ ἐκάστῳ τῷ ἔξῆς τῇ κατασκευῇ [...] τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἔστι («Ognuno deve agire conformemente alla propria costituzione [...] Nella costituzione dell'uomo il primo dovere è la socievolezza»). Quanto ai limiti del concetto di 'Sozialpolitik' all'epoca di Marco Aurelio, cf. Dalfen 2012, 241-5. Che la prospettiva della cosmopolis (e dell'organizzazione sociale che la sostanzia) vada letta all'interno della dottrina dell'*oikeiosis* è stato recentemente ribadito da Horst 2013, 56-83.

32 Marco Aurelio sa bene che «V'è gente che, se rende qualche favore ad alcuno, s'affretta a segnalariglielo in conto [...] e sembra necessario che sia pubblico ciò che si compie perché è *dell'uomo civile* (τοῦ κοινωνικοῦ) sapere chi opera per il *bene comune* (κοινωνικῶς ἐνεργεῖ) e *volere* (βούλεσθαι), per Giove, che pure i vicini lo sappiano!» (5.6).

33 In 5.5 la benevolenza è citata tra le qualità che devono appartenere al cittadino buono e in riferimento alle quali deve volentieri (ἐκών) vivere. Cf. 1.9; 7.63; 8.5; 8.47; 8.51; 11.15. Vivere agendo benevolente e in armonia (εὐμενῶς καὶ ἴλεως) con la propria anima (τῷ δαίμονι) è fondamentale, 12.3; cf. 3.12. La benevolenza coincide con l'essere 'comprensivi' nei confronti degli altri: εὐπενέστερος ἔσῃ πρὸς τοὺς καθ' ἔνα 9.42; cf. 10.4. Marco Aurelio usa con una certa frequenza il verbo ἀσπάζεσθαι, riferendosi alla 'benevolenza' con la quale lo stoico 'acconsente' al destino, cf. 3.4; 3.15; 4.33; 5.8; 6.44; 8.7; 10.6; 10.36. Cf. Voelke 1973, 59-60. In particolare, sul tema dell'*amor fati* - a suo tempo già anticipato da Sen. ep. 76.3 - cf. Neuenschwander 1951, 83-9.

e tra gli altri animali che vivono insieme per natura - deve indurre l'uomo a perdurare nell'essere benevolo con tutti (διατελῆς εὔμενής, 11.18; cf. 3.4; 6.47; 7.3; 7.26; 8.43; 10.12; 11.9; 11.13). Lo scopo è quello di «agire in modo appropriato secondo giustizia e con disposizione benigna», ἀρκουμένου δὲ τῇ ἴδιᾳ πράξει δικαίᾳ καὶ διαθέσει εὔμενῃ (4.25), finanche nel momento della dipartita: «non sarai per questo meno benignamente disposto con loro, nell'andartene» μὴ μέντοι διὰ τοῦτο ἔλαττον εὔμενής αὐτοῖς ἄπιθι (10.36). Ed è importante scegliere sempre l'occasione migliore per intervenire. Si tratta di adoperare correttamente la propria ragione (ἡ διάνοια μου) e di impegnarsi in prima persona, se se ne è capaci, oppure di affidare ciò che va fatto a chi ne ha la capacità, così da «compiere azioni opportune e utili alla società (τὸ εἰς τὴν κοινωνίαν νῦν καίριον καὶ χρήσιμον)», 7.5. Nemmeno la morte incute paura a colui «per il quale è bene soltanto ciò che succede a suo tempo (τὸ εὖκαιρον μόνον ἀγαθὸν) [...] ed agisce in base a un'equa ragione», 12.35.³⁴ E si osservi, da ultimo, che il momento opportuno per agire corrisponde al momento che è opportuno per l'intero universo:

τί γάρ σοι κακόν, εἰ αὐτὸς νῦν ποιεῖς τὸ τῇ φύσει σου οἰκεῖον καὶ δέχῃ τὸ νῦν τῇ τῶν ὅλων φύσει εὔκαιρον, ἄνθρωπος τεταμένος πρὸς τὸ γίνεσθαι δι’ ὅτου δὴ τὸ κοινῇ συμφέρον; (11.13)

Quale male per te, se ora fai ciò che vuole la natura e accetti ciò che ora alla natura dell'universo è *opportuno*, o uomo destinato ad agire per il bene della società?

Per contrasto, un'immagine ben precisa serve a Marco Aurelio per descrivere l'uomo succube delle passioni e privo di volontà, colui che si lascia manovrare dai fattori esterni o dagli altri: quella del fantoccio, del burattino tirato dai fili. Questa la raccomandazione in 12.19:

Αἴσθου ποτὲ ὅτι κρείττον τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ τῶν τὰ πάθη ποιούντων καὶ καθάπταξ τῶν νευροσπαστούντων σε.

Avverti finalmente d'aver dentro di te qualcosa di più alto, di più divino che non sia ciò ch'eccita le passioni e che ti fa muovere da una parte e dall'altra come un burattino tirato da un filo.

³⁴ Cf. 12.23: «Ora, chi determina il momento opportuno, chi stabilisce il limite preciso, è appunto la natura (τὸν δὲ καιρὸν καὶ τὸν ὄρον δίδωσιν ἡ φύσις): talvolta la natura particolare d'un individuo. Come la morte per decrepitezza; in ogni modo la natura del mondo (πάντως δὲ ἡ τῶν ὅλων), che, col trasformarsi delle diverse parti, conserva nel suo complesso l'universo eternamente giovane e fiorente». Sul tema del καιρός in generale e, più in particolare, nell'interpretazione stoica e senecana, cf. Maso 2022.

L'immagine ritorna più volte (2.2; 3.16; 6.16; 6.28; 7.3; 7.29; 10.38, 12.19)³⁵ e serve per alludere all'*hēgemonikon* reso schiavo, mosso come un burattino secondo impulsi asociali (καθ' ὄρμὴν ἀκοινώνητον νευροσπαστηθῆναι, 2.2). L'agire 'da burattini' va fermato (στῆσον τὴν νευροσπαστίαν, 7.29) e, se non si è capaci di farlo, ricordiamoci che potrà intervenire la morte:

Θάνατος ἀνάπτωλα αἰσθητικῆς ἀντιτυπίας καὶ ὄρμητικῆς νευροσπαστίας καὶ διανοητικῆς διεξόδου καὶ τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτουργίας. (6.28)

La morte impone tregua al dissidio dei sensi, alla condizione di burattini impostaci dagli impulsi, agli errori della mente, alla servitù della carne. (trad. dell'Autore)

7 Ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è

Ma, insomma, cos'è in nostro potere? Su che cosa effettivamente si esprime la nostra volontà? Certamente la nostra condotta dipende da noi stessi; di conseguenza, ne dipende anche l'opinione che ne hanno gli altri.³⁶ In 10.32 Marco Aurelio rivendica la decisione di essere «semplice e buono» (ἀγαθὸν εἶναι σε καὶ ἀπλοῦν): dice che ciò è «in proprio potere» (πᾶν δὲ τοῦτο ἐπὶ σοί). Rivolgendosi a se stesso, Marco Aurelio ritiene che ciò sarà possibile solo se sarà lui stesso ad aver preso la decisione di voler vivere in tale modo (σὺ μόνον κρῖνον μηκέτι ζῆν, εἰ μὴ τοιοῦτος ἔσῃ). In aggiunta, si convince che «anche la ragione *non vuole*³⁷ che tu sia diverso da così», οὐδὲ γὰρ αἱρεῖ λόγος μὴ τοιοῦτον ὄντα. A questo punto la situazione è chiara: occorre che

³⁵ Commentando questa immagine, correttamente osserva Berryman 2010, 206: «The emphasis is on the agency of reasoned choice even in a deterministic universe». La metafora del burattino viene da Plat. *Leg.* 644d-e. Carlos Lévy mi segnala che essa è ripresa più volte, in contesto medioplatonico, da Filone di Alessandria: cf. *De opif. mundi* 117; *De fuga et inventione* 46; *Legum allegoriae* 3.115.

³⁶ Alludendo di nuovo alla strategia di Epitteto, Marco Aurelio sottolinea che dipende dal soggetto ritenere male o bene ciò che proviene dall'esterno o che qualcuno dall'esterno provoca: «Colui che vuole (Ὦ Θέλει), agisce dall'esterno su quelle cose che possono esser danneggiate da tali evenienze [...] Quanto a me, se non ritengo male ciò che mi capita, non ne subisco danno. Dipende però da me il non ritenerlo tale (ἴξεστι δέ μοι μὴ ὑπολαβεῖν)», 7.14. A proposito della dottrina stoica degli 'indifferenti', Marco Aurelio sembra rivalutarne l'importanza proprio in riferimento a 'ciò che dipende da noi', così 6.32. Cf. Boeri 2014, 190-6, che insiste sulla connessione «among what really depends on us, what is indifferent, and the role the present plays in determining what really is in our power» (185).

³⁷ Il verbo αἱρέω rinvia al momento della 'scelta' in cui si traduce la volontà.

ci sia la consapevolezza di ciò che è e di ciò che non è in proprio potere.³⁸ Da ciò deriva anche la responsabilità rispetto a ciò che si decide e poi si fa. Così Marco Aurelio annota:

Εἰ μὲν ἐπὶ σοί, τί αὐτὸ ποιεῖς; εἰ δὲ ἐπὶ ἄλλῳ, τίνι μέμφῃ; ταῖς ἀτόμοις ἡ τοῖς θεοῖς ἀμφότερα μανιώδη. (8.17)

Se una certa cosa dipende da te, perché la fai? Se da un altro, chi incolperai? Gli atomi, gli dèi? L'una o l'altra cosa è da folli.

Ovviamente gli dèi sono evocati per mettere a fuoco l'importanza della responsabilità nel volere e nel prendere una decisione. In 9.40 Marco Aurelio confronta la situazione dell'uomo con quella di dio; dapprima pone la questione dell'autonomia del soggetto e della libertà di decidere 'ciò che è in suo potere' (χρῆσθαι τοῖς ἐπὶ σοὶ μετ' ἐλευθερίας); poi però riflette sul fatto che sono gli dèi ad avergli concesso sia l'autonomia sia la capacità decisionale (ἐπ' ἐμοὶ αὐτὰ οἱ θεοὶ ἐποίησαν). Ovviamente l'uomo può inutilmente affannarsi in modo servile e vile per ciò che non è in suo potere (διαφέρεσθαι πρὸς τὰ μὴ ἐπὶ σοὶ μετὰ δουλείας καὶ ταπεινότητος). Si apre tuttavia a questo punto la possibilità che la volontà del dio collimi con quella dell'uomo: in pratica, che dio coadiuvi l'uomo in ciò che l'uomo ritiene in suo potere (τίς δέ σοι εἴπεν ὅτι οὐχὶ καὶ εἰς τὰ ἐφ ἡμῖν οἱ θεοὶ συλλαμβάνουσιν;). Il dio va allora pregato: non però in modo da pretendere che dio si adegui a ciò che l'uomo vorrebbe ottenere, ma conformando la preghiera a quello che è davvero in nostro potere. È l'estremo esito di quella che la dottrina stoica definiva come ὁμολογία,³⁹ vale a dire come perfetto adattamento della ragione e della volontà umana al *logos* dell'universo, espressione del *logos* di dio. Se infatti tutti, necessariamente, stanno al gioco del *logos* universale e, dunque del destino, l'uomo razionale (*in primis* ovviamente il *sapiens*) lo fa volontariamente:

μόνων τῷ λογικῷ ζῷῳ δέδοται τὸ ἔκουσίως ἐπεσθαι τοῖς γινομένοις, τὸ δὲ ἐπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον. (10.28)

³⁸ Tale consapevolezza mira a evitare che si tenda a cose impossibili e che ci si rammenti che l'impulso all'azione è condizionato e prevede che si agisca con riserva (μέμνησο ὅτι μεθ ὑπεξαιρέσεως ὥρμας καὶ ὅτι τῶν ἀδυνάτων οὐκ ὠρέγον), 6.50. Cf. anche 4.1; 5.20; 6.50; 11.37.

³⁹ Sul tema dell'ὁμολογουμένως / ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, fondamentale nodo della filosofia stoica messo a fuoco soprattutto da Crisippo (SVF 3.5 ss.), cf. Pohlenz 1978, 1: 235-9; Striker 1996, 223-31; Schofield 2003, 239-56. In Marco Aurelio 3.4 ritroviamo τῶν ὁμολογουμένων τῇ φύσει βιούντων μόνων (= coloro che vivono in accordo con la natura). Si riscontra il richiamo alla conformità alla natura in 5.3 (ἀκολουθῶν τῇ φύσει) e, soprattutto agli dèi, in 3.9 (τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν).

Soltanto all'essere ragionevole è stato concesso di seguire *volontariamente* gli avvenimenti, ché, per quel che riguarda il seguirli puro e semplice, è una necessità per tutti.

Il richiamo alla preghiera di Cleante (SVF 1.527) e alla ripresa seneanca di essa, in *ep.* 107.11, è esplicito e rappresenta uno degli elementi più significativi utili a collocare Marco Aurelio nella prospettiva più genuina dello stoicismo, nonostante le influenze esercitate – tra gli altri – da Socrate, da Platone, dai Cinici.⁴⁰

8 Conclusione

Il *sapiens* stoico, stando alla prospettiva di Marco Aurelio, è concentrato su di sé e, consci della propria ragione e della propria autonomia decisionale, bada a come esercitare la propria azione volgendo, contemporaneamente, l'attenzione alla trama universale degli eventi (έκ τῶν ὅλων συγκλωθόμενα διηνεκῶς ἐννοεῖ, 3.4). Ciò lo rende responsabile e, insieme, gli fa cogliere che ogni aspetto della realtà naturale – in quanto attraversata dalla ragione – gli è affine e gli richiede di prestare attenzione agli altri esseri viventi (κήδεσθαι μὲν πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἔστι, 3.4). È una simmetria di analisi, decisione e azione che vede la *volontà soggettiva* progressivamente conformarsi alla *volontà del destino*.⁴¹ Sullo sfondo, il senso di una vita in base alla quale ogni azione è da affrontarsi come se fosse «l'estremo della vita (ἄν ώς ἐσχάτην τοῦ βίου ἔκαστην πρᾶξιν ἔνεργῆς), evitando qualsiasi sconsideratezza e ardente ostilità ai moniti della ragione (ἀπὸ τοῦ αἰροῦντος λόγου), qualsiasi falsità, egoismo malcontento per ciò che è destinato (πρὸς τὰ συμμεμοιραμένα)», 2.5.

40 Cf. Asmis 1989, 2237-52.

41 Sul tema dell'armonizzazione con la natura universale, cf. recentemente Gill 2022, 133-62.

Bibliografia

- Marci Aurelii Antonini (1979). *Ad se ipsum libri xii.* Edidit J. Dalfen. Leipzig: Teubner.
 Marco Aurelio [1943] (1968). *I ricordi.* Trad. di F. Cazzamini-Mussi; revisione, introduzione e note di C. Carena. Torino: Einaudi.
 Marco Aurelio (2008). *Pensieri.* A cura di C. Cassanmagnago. Milano: Bompiani.

Fonti secondarie

- Asmis, E. (1989). «The Stoicism of Marcus Aurelius». *ANRW*, 36(3), 2228-52.
 Berryman, S. (2010). «The Puppet and the Sage: Images of the Self in Marcus Aurelius». *OSAPh*, 38, 187-209.
 Boeri, M. (2014). «Present Time, Indifferents: Making Room for ‘What Depends on Us’ in Marcus Aurelius». Destrée, Salles, Zingano 2014, 183-97.
 Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood 2003, 257-94.
 Chantraine, P. [1968-80] (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris: Klincksieck.
 Citroni Marchetti, S. (1994). «Il sapiens in pericolo». *ANRW*, 36(7), 4547-98.
 Dalfen, J. [1988] (2012). «Marc Aurel: Sozialphilosophie und Sozialpolitik». *Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel: kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 241-5.
 Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds) (2014). *What is ‘Up to Us’. Studies on Agency, Responsibility in Ancient Philosophy.* Sankt Augustin: Academia Verlag.
 Flamigni, G. (2024). *Sur la route du devoir, Le καθῆκον dans la pensée des stoïciens romains.* Turnhout: Brepols.
 Giavatto, A. (2008). *Interlocutore di se stesso: la dialettica di Marco Aurelio.* Hildesheim; New York: Olms.
 Gill, C. (2022). *Learning to Live Naturally: Stoic Ethics and its Modern Significance.* Oxford: Oxford University Press.
 Hadot, P. (1996). *La cittadella interiore. Introduzione ai pensieri di Marco Aurelio.* Trad. di A. Borri; M. Natali. Milano: Vita e pensiero. Trad. di: *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle.* Paris: Fayard, 1992.
<https://doi.org/10.25162/978351504159>
 Horst, C. (2013). *Marc Aurel: Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
 Inwood, B. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics.* Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X>
 Kronenberg, A.J. (1905). «Ad Marcum Antoninum». *Classical Review*, 19, 301-3.
 Lorenz, M. (2020). *Von Pflanzen und Pflichten: Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon.* Basel: Schwabe.
<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4190-2>
 Maso, S. (2022). «Il kairos come occasione di mettersi alla prova». *Thaumāzein*, 10(1), 22-44.
 Neuenschwander, H.R. (1951). *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios.* Bern: Stuttgart: Paul Haupt.
 Pohlenz, M. [1967] (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale.* Firenze: La Nuova Italia. Trad. di: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

-
- Reydam-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rutherford, R.B. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Schofield, M. (2003). «Stoic Ethics». Inwood 2003, 233-56.
- Sellars, J. (2020). *Marcus Aurelius. Philosophy in the Roman World*. Abingdon; New York: Routledge.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology, Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Visnjic, J. (2021). *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden; Boston: Brill.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wildberger, J. (2018). *Stoics and the State: Theory – Practice – Context*. Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.