

## IL CONCETTO STOICO DI “BENE” IN STOBEO

**Emmanuele Vimercati\***

Among the other sources, Stobaeus' account on the Stoic notion of “Good” is significant both because it provides four related definitions of the concept of *agathòn* and a technical analysis of the different kinds of Goods according to the Stoics. The Good is generally considered as the source of every kind of benefit. Stobaeus' terminology distinguishes then between the Good as a *hairesòn* (i.e. something to be pursued as it is, in itself) and the benefit as a *hairesèon* (i.e. something to be pursued as it is related to the Good and it follows the Good). Lastly, a few passages of Stobaeus shows an apparently surprising classification of the Stoic Goods in “psychic” (e.g. the virtues), “external” (e.g. relatives or friends) and “neither psychic nor external” (e.g. the just and wise man), thus assuming that Goods are not only the virtues in themselves. The Stoic Goods are then described with respect to their purity, stability, movement or stillness, perfection and relevance for Happiness. Stobaeus' account is not only very detailed but it also seems to relate some of the Stoic Goods with the so called “indifferents”, thus reducing the traditional and “categorical” distinction between these two things or dispositions.

### O CONCEITO ESTÓICO DE “BEM” EM STOBEO

**Resumo:** Entre as outras fontes, a interpretação de Stobeo da noção estóica do “Bem” é importante tanto por fornecer quatro definições relacionadas de *agathòn* quanto como uma

---

\* Università Cattolica – Milano (Italia)

análise técnica dos diferentes tipos de Bens segundo os estóicos. O Bem é, geralmente, considerado como a origem de todo tipo de benefício. A terminologia de Stobeeo distingue então entre o Bem enquanto *hairesòn* (isto é, enquanto algo a ser buscado como é, em si mesmo) e o benefício enquanto *hairesèon* (isto é, algo a ser buscado por estar relacionado com o Bem e por seguir o Bem). Por fim, algumas passagens de Stobeeo mostram uma classificação aparentemente surpreendente dos Bens estóicos em “psíquicos” (por exemplo: as virtudes), “externas” (por exemplo: parentes ou amigos) e “nem psíquico nem externo” (por exemplo: o homem justo e sábio), portanto assumindo que Bens não são somente as virtudes em si mesmas. Os Bens estóicos são então descritos no que diz respeito a sua pureza, estabilidade, movimento ou ausência de movimento, perfeição e relevância para a Felicidade. A consideração de Stobeeo não é somente muito detalhada, mas também parece relacionar alguns dos Bens Estóicos com os assim chamados “indiferentes” e, portanto, reduzindo a distinção tradicional e “categórica” entre estas duas coisas ou disposições.

### **1. I beni, i mali e gli indifferenti**

Stobeeo rappresenta una delle fonti di maggior rilievo sia sull’etica stoica in generale, sia – nel caso specifico – sul concetto di “bene”. La sua rilevanza si colloca su un piano non solo quantitativo – nel senso che numerosi passi accolti dal von Arnim sul “bene” secondo gli Stoici risalgono appunto a Stobeeo –, ma anche qualitativo – nel senso che, rispetto alle altre fonti, la testimonianza del nostro autore non è esente da elementi di relativa novità e di particolare interesse in merito alla definizione del bene e alla sua articolazione nelle diverse specie.

Inoltre, il carattere dossografico dell’esposizione<sup>1</sup> consente a Stobeeo di riferire con una certa fedeltà il pensiero del Portico, liberandolo così dal rischio di

---

<sup>1</sup> In questo caso ci rifaremo soprattutto al II libro delle sue *Eclogae* (cfr. *Ioannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth-O. Hense, 5 voll., Berolini, 1884, rist. 1958), così come riportato nell’edizione dei frammenti stoici curati da H. von Arnim (cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, 4 voll., Lipsiae, 1905-1924 (d’ora in poi: *SVF*)). Per la traduzione ci atterremo a quella curata da R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano, 1998, talora con lievi modifiche.

### *Il concetto stoico di “bene” in Stobeeo*

essere “assimilato” ad altre scuole di pensiero (ad esempio, la tradizione platonica o aristotelica), le quali talora riferiscono la dottrina degli Stoici filtrandola attraverso le proprie categorie o la propria terminologia. Per tutte queste ragioni Stobeeo si rivela una fonte particolarmente preziosa.

Ora, com'è noto, gli Stoici antichi distinguevano le realtà esistenti in tre categorie ben precise: i beni (*agathà*), i mali (*kakà*) e gli indifferenti (*adiaphora*)<sup>2</sup>. Tuttavia, da un punto di vista etico in senso stretto solo i beni erano decisivi, poiché, per vivere autenticamente secondo la morale, bisognava evitare i mali e ci si poteva (o ci si doveva) disinteressare degli indifferenti: infatti, fra questi ultimi alcuni non erano davvero preferibili (*apoproegmena*) – anzi, potevano influire solo negativamente sulla vita di ciascuno –, mentre degli altri (quelli “preferibili”, *proegmena*) il saggio poteva comunque fare a meno; pertanto, essi erano sostanzialmente ininfluenti sulla condotta etica dei singoli<sup>3</sup>. In sostanza, si può ben dire che, in vista della vita secondo ragione, contavano solo i beni; i mali e gli indifferenti erano a vario titolo estranei alla retta condotta etica. Per questa ragione risulta ora importante chiarire che cosa gli Stoici intendessero per “bene” in senso stretto, come intendessero articolarlo e che tipo di rapporto cercassero di instaurare fra il bene e le altre tipologie di realtà, soprattutto gli indifferenti.

---

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, Stobeeo, *Eclogae* II, p. 57, 18 Wachsmuth (= SVF I, 190); *ibidem* 57, 19 (= SVF III, 70). Cfr. anche D. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, 1974, pp. 1-60.

<sup>3</sup> Cfr. SVF III, 127-139. Su questo cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, tr. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967, vol. I, pp. 241-249; I.G. Kidd, *Stoic intermediates and the end for man*, in A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London-Atlantic Highlands, 1971, pp. 150-172; G. Striker, *Following nature: a study in the Stoic ethics*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 9, 1991, pp. 1-73; G. Roskam, *On the path to virtue. The Stoic doctrine of moral progress and its reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, 2005, pp. 15 ss.; B. Guckes (hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, 2004.

## 2. La definizione del concetto di “bene” e i suoi rapporti con l’utile

In un passo Stobeo fornisce le molteplici definizioni stoiche del bene<sup>4</sup>:

Dicono che il bene (*agathòn*) può esprimersi in tanti modi, ma che il primo modo abbia quasi la funzione di fonte, <rispetto agli altri>. Eccone la definizione: “ciò da cui può venire giovamento” (in quanto ne è causa originaria), oppure “ciò che è motivo di giovamento”. In via subordinata si può determinare come “ciò in riferimento a cui può aversi giovamento”; oppure, in un senso più generale, più esteso, e anche comprensivo delle precedenti determinazioni, come “ciò che è in grado di giovare”. Allo stesso modo si definirà il male, in analogia col bene: “ciò da cui può venire nocimento” oppure che “può essere causa di nocimento”; e poi “ciò in riferimento a cui può aversi danno”, e, in modo comprensivo di queste definizioni, “ciò che è in grado di nuocere”.

Il brano attesta innanzitutto la molteplicità delle definizioni e, dunque, delle valenze del bene (*to d’agathòn legesthai fasi pleonachôs*), il quale non è determinabile in modo rigido “una volta per tutte”, ma è suscettibile di variazioni e di adattamenti alle singole circostanze.

Nel passo vengono fornite quattro definizioni del bene stoico:

- 1) “ciò da cui può venire giovamento (*aph’hou sumbainei ofeleisthai*)”, nel senso che il bene ne è “causa originaria” (*to de protos einai aition*);
- 2) “ciò che è motivo (*hup’hou*) di giovamento”;
- 3) “ciò in riferimento a cui (*kath’ho*) può aversi giovamento”;
- 4) “ciò che in grado di giovare” (*to hoion ofelein*).

---

<sup>4</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II p. 69, 17 W. (= SVF III, 74).

## *Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

Queste quattro definizioni trovano riscontro anche nelle fonti parallele, soprattutto in Sesto Empirico e in Diogene Laerzio, i quali, sebbene in un contesto più articolato, riferiscono i medesimi concetti con una terminologia molto simile a quella di Stobeo<sup>5</sup>.

Le quattro espressioni sono simili, ma non identiche<sup>6</sup>; esse sembrano articolate secondo un preciso ordine, scandito rispettivamente in *proton*, *deuteron*, *koinoteron*. In particolare, Stobeo osserva come la prima definizione, comprendente i due valori affini di *to d'aph'hou* e *to d'huph'hou*, rivesta un ruolo di “fonte” rispetto alle altre (*hoion pegès echon chorán*), nel senso che ne costituisce il contesto ultimo; la seconda (n. 3, *to kath'ho*) è derivata dalla prima (nn. 1, 2), mentre la terza (n. 4) ha un valore più generale, comprensivo di tutte le precedenti, anche se meno specifico.

La prima espressione (*to d'aph'hou*) sembra richiamare l'idea di “provenienza” o di “allontanamento”, nel senso che il bene è origine e punto di partenza del giovamento (*ofeleia*), ovvero ne ha una funzione, per così dire, “derivativa”: ciò che arreca vantaggio scaturisce appunto dal bene. La seconda definizione (*to d'huph'hou*), analoga ma non identica alla prima, rimanda a una funzione “causativa” o “generativa”, nel senso che il bene è esso stesso produttore di vantaggio, cioè non ne costituisce solo l'inizio, ma riveste anche un ruolo attivo nella generazione dell'*ofeleia*. La terza valenza (*to kath'ho*) potrebbe essere definita “relazionale”, nel senso che il bene è il termine di riferimento per il vantaggio: una determinata realtà può essere qualificata come “vantaggiosa” solo in rapporto al bene (o a un bene) cui essa afferisce; in tal senso, per poter essere definito, il

---

<sup>5</sup> Cfr. *SVF* III, 75, 76 (ma si vedano, in generale, i frammenti 72-79): sia Sesto Empirico che Diogene Laerzio riferiscono del bene come del *to d'aph'hou*, del *to d'huph'hou* e del *to kath'ho* del giovamento (*ofeleia*), ovvero come di qualcosa di coincidente con il giovamento stesso.

<sup>6</sup> Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 71.

vantaggio presuppone il bene (o un bene) di riferimento. Per fare un esempio riferito da Sesto Empirico<sup>7</sup>, non solo le virtù, ma anche le singole azioni virtuose sono un bene, poiché esiste un concetto (appunto quello di *agathòn*) in rapporto al quale esse possono definirsi tali. Infine, la quarta espressione (*to hoion ofelein*) è di natura “sostanziale” o “intrinseca”, nel senso che il bene non è solo produttore di vantaggio, ma è vantaggioso e giovevole esso stesso.

Queste quattro definizioni mettono in risalto sia la funzione di priorità di ciò che genera o arreca vantaggio rispetto al vantaggio stesso, sia la stretta relazione fra il bene – che rappresenta, per così dire, l'*archè* di tutto il processo<sup>8</sup> – e il vantaggio, tanto che, per definire il primo termine, si ricorre sempre al secondo. Innanzitutto va osservato che, nelle prime tre definizioni, i due concetti, di *agathòn* e di *ofeleia*, pur senza coincidere, stanno in un rapporto di causa-effetto o di principio-principiato, poiché senza l'*agathon* l'*ofeleia* non si darebbe. Nella quarta definizione, addirittura, i due elementi sembrano convergere reciprocamente, tanto che il bene è esso stesso in grado di giovare. Pertanto, in tutte e quattro le definizioni il bene e il vantaggio sono legati da un rapporto molto stretto, fino ad identificarsi a vicenda: se c'è il bene, c'è il vantaggio; e, siccome il vantaggio scaturisce dal bene, se c'è il vantaggio significa che c'è un bene che lo produce o che ne sta a fondamento. L'identificazione fra *agathòn* e *ofeleia* non è altro che quella fra il bene e l'utile: infatti, una determinata realtà è di giovamento nella misura in cui è utile, cioè reca vantaggio in vista di un determinato fine. Ora, dal momento che il bene secondo gli Stoici coincide con la virtù e con la vita secondo natura (cioè secondo ragione)<sup>9</sup>, e dal momento che la virtù è

---

<sup>7</sup> Cfr. SVF III, 75.

<sup>8</sup> Sesto Empirico (lo stesso SVF III, 75) afferma che al vertice (*archikotaton*) del bene e dell'utilità c'è la virtù.

<sup>9</sup> Cfr. SVF I, 179-189; II, 552-558; III, 2-19, oltre ai frammenti in esame in questo contributo.

*Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

autosufficiente in vista del conseguimento della felicità<sup>10</sup>, ne consegue che il bene, in quanto è “generatore” di felicità fino a coincidere con essa, tende a coincidere con l’utile.

Se ne deduce che il bene è generatore di utilità, ne è punto di riferimento, ed, anzi, è esso stesso utile. Questa piena convergenza fra i due concetti è confermata sia dallo stesso Stobeo, secondo cui “tutti i beni sono giovevoli (*ofelima*), utili (*euchresta*) e vantaggiosi (*sumpheronta*)”<sup>11</sup>, sia da alcune fonti parallele; Diogene Laerzio<sup>12</sup> osserva che “in generale il bene è qualcosa di utile (*to ti ofelos*): o si identifica con l’utile o è qualcosa di non estraneo rispetto ad esso”, mentre Sesto Empirico<sup>13</sup> riferisce che “il bene coincide con il giovamento (*ofeleia* = l’utilità) o con ciò che non è eterogeneo rispetto al giovamento (= all’utilità; *ouch heteron ofeleias*)”, dove per “giovamento” (*ofeleia*) si intendono la virtù e il retto modo di agire, e per “ciò che non è estraneo al giovamento” si intendono l’uomo saggio e l’amico. La pienezza di questa identificazione – spiega Sesto – è dovuta al fatto che, secondo gli Stoici, le parti (*mere*, cioè le singole azioni virtuose) non sono la stessa cosa dell’insieme (cioè della virtù), ma non sono nemmeno qualcosa di estraneo ad esso, poiché l’insieme è pensato in quanto costituito di ciascuna delle sue singole parti. Pertanto, le azioni virtuose, in quanto parti della virtù, sono elementi costitutivi di essa<sup>14</sup>. Di conseguenza, se la virtù in quanto tale coincide con il bene e, dunque, con l’utile, anche le

<sup>10</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 187 [3], 188 [1], 189 [2]; III, 49-67, 139 [3], 685. Su questi aspetti cfr. anche T. Brennan, *The Stoic life. Emotions, duties, and fate*, Oxford, 2005, pp. 154-168, pp. 119 ss., 134-153; A.A. Long, *The harmonics of Stoic virtue*, in Id., *Stoic studies*, Cambridge, 1996, pp. 202-223; Id., *Stoic eudaimonism*, *ibidem*, pp. 179-201; Striker, *Following nature...*, pp. 1-24; Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, pp. 231-239; O. Rieth, *Über das Telos der Stoiker*, “Hermes”, 69, 1934, pp. 13-45.

<sup>11</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 69, 11 W. (= SVF III, 86).

<sup>12</sup> Cfr. SVF III, 76. Cfr. anche SVF III, 87, che ha un tono analogo.

<sup>13</sup> Cfr. SVF III, 75.

<sup>14</sup> Naturalmente in questo caso il rapporto di partecipazione fra la virtù e le singole azioni virtuose è inteso (almeno in parte) diversamente dal concetto platonico di “partecipazione (*methexis*)”,

singole azioni virtuose avranno un valore di utilità. Anche Diogene Laerzio conferma che “la virtù è tale che ne possono partecipare sia le azioni – quelle appunto virtuose –, sia gli uomini: gli uomini buoni”<sup>15</sup>.

### 3. Il bene come “preferito” in quanto tale

In un secondo gruppo di passi<sup>16</sup> Stobeo discute del bene considerato come “*hairetòn*”. In questo caso le indicazioni fornite dall’autore sono piuttosto problematiche, sia perché non evidenti in quanto tali (nemmeno agli autori antichi, come vedremo), sia perché in apparente contrasto con alcune fonti parallele. Stobeo afferma<sup>17</sup>:

A parer loro (*scil.* degli Stoici) c’è una bella differenza fra il “preferito” (to *hairetòn*) e il “preferibile” (to *haireteon*). Ogni bene è “preferito” [è una cosa che si vuole avere], invece la condizione virtuosa è un “preferibile” [è qualcosa che si vuole essere]: ma il buono stato assume significato in quanto possiede il bene. Per questo noi scegliamo [di essere] quello che è preferibile [quello che si vuole essere]: per esempio l’essere saggi, ma questo ha un tale significato perché possiede la saggezza. Il “preferito” [ciò che si vuole avere] non è oggetto di preferenza [noi non scegliamo di esserlo]: piuttosto scegliamo di possederlo. Allo stesso modo tutti i beni sono saldi e stabili, e così dicasi per le altre virtù, senza bisogno di elencarle una per una. Tutte le condizioni vantaggiose

---

ovvero da come le singole istanze partecipano dell’idea e da come l’idea è presente nelle singole istanze.

<sup>15</sup> Cfr. SVF III, 76. Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 68-73. Non credo che l’espressione *ouch heteron ofeleias* venga riferita da Sesto in senso tecnico.

<sup>16</sup> Cfr. soprattutto SVF III, 88, 89, 91.

<sup>17</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 78, 7 (= SVF III, 89, parentesi quadre in Radice, *Stoici Antichi*, cit.). Una prima indagine su questo gruppo di passi è stata condotta da Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 102-114.

ovvero da come le singole istanze partecipano dell’idea e da come l’idea è presente nelle singole istanze.



## Il concetto stoico di “bene” in Stobeo

(*ofelemata*) sono invece da mantener salde e stabili. Lo stesso discorso vale nel caso delle condizioni malvagie (*kakias*).

Stobeo introduce una distinzione sostanziale fra *to haitetòn* e *to haiteteon*.

D. Tsekourakis ha opportunamente chiarito i significati principali delle due espressioni<sup>18</sup>; l'aggettivo (verbale) in *-tos* può indicare: a) un'azione completata, cioè qualcosa che si è fatto<sup>19</sup>; b) qualcosa che vale la pena di fare<sup>20</sup>; c) una possibilità, cioè qualcosa che può essere fatto<sup>21</sup>. L'aggettivo verbale in *-teos*, invece, indica di norma qualcosa che è necessario o opportuno fare<sup>22</sup>. Il valore dei due termini, pertanto, anche se non identico, si sovrappone parzialmente (almeno rispetto al significato (b) di *to haitetòn*). Tuttavia, in questo contesto mi pare che i significati (a) e (c) siano meno calzanti. Infatti, se ammettiamo per un istante che il termine *haitetòn* si riferisca al concetto di “bene” (come vedremo qui di seguito), avrebbe poco senso affermare appunto che il bene è qualcosa che “è stato scelto”, che “risulta scelto” o che “si trova nella condizione di essere scelto”; parimenti, sostenere che il bene è una possibilità, ovvero qualcosa che “può essere scelto”, sembrerebbe non rispecchiare l'autentico pensiero stoico, secondo cui il bene non solo è qualcosa che va perseguito, ma rappresenta anche il fine ultimo. Per questa ragione, mi sembra che l'opzione più coerente con il contesto e con il pensiero del Portico sia la seconda: il bene è qualcosa

<sup>18</sup> Cfr. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 102-103. Cfr. anche E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 4 voll., München, 1939-2005, vol. I, pp. 501-503, 810-811; vol. II, pp. 409-410.

<sup>19</sup> Ad esempio, *akinetos* è qualcuno o qualcosa che si trova in una condizione di immobilità o di non-movimento. La stessa terminazione permane in espressioni latine quali *amatus*, colui che si trova nella condizione di essere amato.

<sup>20</sup> Ad esempio, presso gli Stoici *feuktòn* indica spesso qualcosa che è bene o è necessario rifuggire (cfr., ad esempio, SVF I, 427; II, 119; III, 62).

<sup>21</sup> Spesso al negativo negativo: *akinetos*, ancora, è qualcuno o qualcosa di immobile in quanto non può essere mosso; *arreton* è qualcosa di indicibile o di ineffabile, nel senso che non può essere espresso (in termini di divieto o di incapacità di farlo).

<sup>22</sup> Ad esempio, *poieteon* è qualcosa che va fatto o che è bene fare.

che “vale la pena di scegliere”, ovvero che “va scelto”. In tal caso, i significati di *to hairetòn* e *to haireteon* sembrerebbero coincidere<sup>23</sup>. In realtà, è possibile che Stobeo stia distinguendo fra “ciò che va scelto (o preferito) in quanto tale” e “ciò che va scelto (o preferito) in ragione d’altro”. Nel primo caso l’aggettivo *hairetòs* sembra avere (almeno in questa circostanza) un valore statico, nel senso che indica una realtà che si trova già di per sé nella condizione di dover essere preferita, dunque scelta e posseduta, in virtù di un suo intrinseco valore che la rende in sé compiuta. Nel secondo caso, invece, l’aggettivo verbale *haireteos* rimanda a qualcosa che deve essere scelto in virtù di alcune proprietà di cui esso è semplice portatore. Nel passo in analisi, la ragione per cui una determinata cosa va scelta (*haireteon*) risiede nel fatto che essa possiede in sé la condizione che la rende preferibile, senza la quale, tuttavia, essa non potrebbe essere oggetto di preferenza. Nel nostro caso, la condizione di vantaggio o di giovamento (*ofelema*) è degna di essere scelta non in quanto tale, ma poiché possiede al proprio interno il requisito che la rende vantaggiosa e giovevole, cioè il bene<sup>24</sup>. Pertanto, il bene – in quanto preferito in sé (*hairetòn*) – è la condizione che rende preferibile (*haireteon*) lo stato di vantaggio o di giovamento, e, dunque è la condizione che ci permette di scegliere quest’ultimo. L’*haireteon* si fonda sull’*hairetòn*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Anche Schwyzer, *Griechische Grammatik*, vol. I, p. 501 conferma la vicinanza degli aggettivi verbali in *-tos* e in *-teos* in merito a questo valore.

<sup>24</sup> Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 106 interpreta il greco *parà to echein* nel senso di “the margin by which something occurs”. Lo studioso distingue tra *ofelema* e *ofeleia* o *ofelos*, nella misura in cui quest’ultimo termine si riferisce a una proprietà del bene; va inoltre osservato che la scarsità di testimonianze rende difficile l’interpretazione del termine *ofelema*.

<sup>25</sup> B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, 1985, pp. 207-208 ricorda che “the good [...] will have a role in determining action which will be consistent with the will of Zeus”. Inwood identifica l’impulso (*hormè*) che spinge verso il bene con la *hairesis*, cioè con la scelta razionale. Stando ai passi in analisi, mi pare di poter dire che la *hormè* è l’impulso caratteristico del bene in quanto preferito (*hairetòn*, cioè in quanto tale), mentre la *hairesis* è il procedimento razionale di scelta dell’azione virtuosa (come *hairetòn*) in quanto fondata sul bene come preferito.

*Il concetto stoico di "bene" in Stobeo*

Infatti, l'osservazione di Stobeo per cui il bene è preferito di per sé (*autò*) richiama il fatto che esso non ha come fine qualcos'altro, ma è oggetto di scelta in quanto tale, perché ha in sé la sua ragion d'essere. Si potrebbe dire che la condizione di "preferibilità" del bene è evidente di per sé e non ha bisogno di giustificazioni esterne, come invece accade allo stato di giovamento e di vantaggio (*ofelema*), che è preferibile solo perché deriva dal bene e, dunque, perché lo contiene. In questi termini, è significativo che il lemma *hairètòs* ricorra più volte nel *corpus* stoico in espressioni indicanti "ciò che è preferito per sé medesimo" (*hairètòn di'hautòn*)<sup>26</sup>. Forse per questa ragione Stobeo sembra distinguere tra la condizione del bene, che è stabile di per sé e, dunque, che potrebbe in alcuni casi precedere la deliberazione razionale, e la condizione del vantaggio, che implica invece una *hairesis*, ossia un esplicito atto di scelta: 1) vedo l'*ofelema*; 2) mi rendo conto che è tale (cioè che è giovevole) perché contiene il (un) bene; 3) lo scelgo per questa ragione. Infatti, la propria evidenza (in quanto "preferito") rende il bene oggetto di impulso (*hormè*), cioè di tensione e di desiderio naturale, che non richiede necessariamente una giustificazione (ovvero una preferenza) esterna<sup>27</sup>, come invece accade al vantaggio, che è conquista di un procedimento razionale<sup>28</sup>. Dice Stobeo<sup>29</sup>: "A loro avviso (*scil.* degli Stoici), fra ciò che è 'preferito' (*hairètòn*) e ciò che è 'appetibile' (*leptòn*) corre una bella differenza: il primo infatti è direttamente determinato da un intrinseco impulso (*to hormès autotelous kinetikòn*); il secondo invece lo scegliamo al seguito di un certo procedimento razionale (*eulogistòs eklegometha*). Tanto differisce ciò che è 'preferito' da ciò

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, SVF II, 1123; III, 23, 24, 39, 40. Per un'indagine terminologica rimando a R. Radice (e altri, a cura di), *Lexicon IV, Stoics*, 4 voll., Milano, 2007, s.vv.

<sup>27</sup> Stobeo dice appunto che "*to de hairètòn ouch hairoumetha*", cioè che non scegliamo il "preferito" (cioè il bene) in termini di preferenza, ma lo perseguiamo in quanto tale (*autò*).

<sup>28</sup> Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 205-215, dove la *hairesis* è definita come "a distinct kind of impulse which is directed at the good (p. 206)".

<sup>29</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* p. 75, 1 W. (= SVF III, 131).

che è 'appetibile', quanto differisce ciò che è 'preferito' in quanto tale da ciò che è 'appetibile' in quanto tale: insomma, ciò che ha un certo pregio dal bene".

In ultima analisi, l'impulso naturale (la *prote hormè*) che spinge intrinsecamente a ricercare il bene in quanto tale come in sé evidente è l'*oikeiosis*, che costituisce appunto il primo e decisivo principio dell'essere umano in vista del conseguimento del bene, della virtù e della vita secondo natura e ragione. Ogni essere vivente sente dunque la connaturata esigenza di ricercare il bene prima e al di là di ogni deliberazione razionale<sup>30</sup>. La ricerca del vantaggio, o, se si preferisce, del bene in quanto vantaggioso, è solo successiva e dipendente da un procedimento razionale.

Tutto questo si basa su una differenza sostanziale tra il bene, che secondo gli Stoici coincide primariamente con la virtù, e il vantaggio, ovvero la vita virtuosa: la virtù è sostanza, mentre la vita virtuosa è un'azione, cioè un predicato, il quale ha bisogno di una sostanza di riferimento<sup>31</sup>. La vita virtuosa è tale solo grazie alla virtù, per cui, mentre quest'ultima è un "preferito" in quanto tale, la vita virtuosa è

---

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, SVF II, 725, 758; III, 178, 182-184. Sull'*oikeiosis* stoica cfr. soprattutto R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 183-234; R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg, 2004, pp. 200-321; T. Engberg-Pedersen, *The Stoic theory of oikeiosis: moral development and social interaction in early stoic philosophy*, Aarhus, 1990. Sui singoli aspetti del problema si vedano anche Brennan, *The Stoic life*, pp. 154-168; B. Inwood, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, pp. 182-194, 218-223; G. Schönrich, *Oikeiosis – Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs*, "Philosophisches Jahrbuch", 96, 1989, pp. 34-51; G. Striker, *The role of oikeiosis in Stoic ethics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1, 1983, pp. 145-167; S.G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London-Atlantic Highlands, 1971, pp. 114-149; M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, "Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", phil.-hist. Klasse, 1940; B. Inwood-P. Donini in AA.VV., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge, 1999, pp. 677-682; M.-A. Zagdoun, *Problèmes concernant l'oikeiôsis stoïcienne*, in G. Romeyer Dherbey-J.B. Gourinat (edd.), *Les Stoïciens*, Paris, 2005, pp. 319-334.

<sup>31</sup> Cfr. Stobaeo, *Eclogae* II, 97, 15 (= SVF III, 91). Cfr. anche Radice, *Stoici Antichi*, p. 1512, nota 6 a [CE] 89; Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 107 distingue tra la

*Il concetto stoico di “bene” in Stobeeo*

oggetto di scelta in ragione d'altro, cioè perché rispecchia o contiene la virtù. In altri termini, l'azione o il predicato va scelto in ragione della sostanza che esso esprime. In tal senso, la virtù (come “preferito”) è un bene o una qualità che si vuole avere, perché riempie di contenuto e di significato etico le singole azioni, mentre la vita virtuosa (come “preferibile”), in quanto azione o predicato, non può essere posseduta, ma va vissuta e riprodotta avendo come riferimento la virtù. “Il giovare consiste nel trovarsi in uno stato di virtù (*ischein kat'aretèn*), e il ricevere giovamento corrisponde a muoversi in conformità della virtù (*kineisthai kat'aretèn*)”<sup>32</sup>. Il “preferito” è dunque qualcosa che si vuole avere, mentre il “preferibile” è qualcosa che si vuole essere, per cui la relazione fra l'*hairetòn* e l'*haireteon* potrebbe corrispondere a quella tra il fine della vita etica come concetto o ideale – la virtù – e la sua realizzazione concreta – la vita virtuosa<sup>33</sup>. Del resto, gli Stoici cercavano a tal proposito di distinguere fra lo *skopòs*, inteso come il fine della vita etica, ovvero come il puro oggetto che ci si prefigge di perseguire (o di possedere), e il *telos*, ovvero l'atto effettivamente realizzato, il compimento dello *skopòs* nelle singole circostanze della vita<sup>34</sup>.

Infine, va osservato che, come riferisce Stobeeo nel nostro passo, proprio perché oggetto di scelta volontaria di volta in volta, l'*ofelema* non gode di

---

corporeità del bene e della saggezza, e l'incorporeità del possesso della saggezza (in quanto il possesso è un predicato).

<sup>32</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, 95, 3 (= SVF III, 94).

<sup>33</sup> Interessante Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 107: “[...] the Stoics believed that in our relationship towards good we are not interested in it as it exists independently of us but only as far as it is related to ourselves, i.e. we are concerned with its pursuit and possession”.

<sup>34</sup> Cfr. M. Isnardi Parente (cfr. *Stoici antichi*, 2 voll., Torino, 1989, vol. II, pp. 1082-1083, n. 598 e p. 1059, n. 569), Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 99-100, 107-108 e Rieth, *Über das Telos der Stoiker*, pp. 13-45, in partic. p. 25. Un'indagine specifica sul concetto di *skopòs* è stata condotta da R. Alpers-Gölz, *Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim-New York, 1976.

un'intrinseca stabilità, ma necessita di essere mantenuto saldo e stabile costantemente<sup>35</sup>.

Tutte queste indicazioni potrebbero apparire in contrasto con un passo di Galeno a proposito degli "indifferenti"<sup>36</sup>: "Crisippo, inopinatamente, si comporta come un retore alle prime armi, e presta attenzione alle differenze fonetiche, e non al contenuto che esse esprimono, talché ritiene che si esprimono significati diversi per ciascuna di queste espressioni: ossia, per 'quello che si deve scegliere' (*haireteon*), 'quello che si deve fare', 'ciò che si deve osare', e 'bene' (*agathòn*). Invece, non si indica un senso diverso, ma in tutte queste espressioni sempre il medesimo senso: quello che si esprime nella parola 'bene' (*agathòn*)... Del resto, anche per Crisippo con tutte queste espressioni si esprime sempre il bene e il male, dato, appunto, che solo il bene (*agathòn*) è 'ciò che si deve scegliere' (*haireteon*), e 'si deve fare', e 'si deve osare'". Ad una prima lettura Galeno, riferendo con tono critico il pensiero di Crisippo, sembrerebbe identificare l'*agathòn* non con l'*hairetòn* – di cui non si fa menzione –, ma con l'*haireteon*, poiché – sostiene l'autore – il bene, ed esso soltanto, è ciò che va scelto e perseguito. In termini generali l'accostamento fra i due termini non è fuori luogo, poiché nella filosofia stoica – e non solo, com'è logico – il bene rappresenta il fine ultimo, e, pertanto, è ciò che va fatto primariamente oggetto di preferenza. Tuttavia, tale accostamento stride sia con i passi citati di Stobeo, sia con il discorso condotto finora. In aggiunta, va osservato che, in un brano parallelo dedicato al bene, lo stesso Stobeo contrappone "il 'preferito (*hairetòn*)' e il 'preferibile (*haireteon*)', il 'desiderato (*orektòn*)' e il 'desiderabile (*orekteon*)', il 'preteso (*bouletòn*)' [= ciò che si pretende di avere] e il 'pretendibile (*bouleteon*)' [= ciò che si pretende di essere], l' 'accettato (*apodektòn*)' [= ciò che si accetta di avere] e l' 'accettabile

<sup>35</sup> Così anche in Stobeo, *Eclogae* II, 98, 7 W. (= SVF III, 90).

<sup>36</sup> Cfr. SVF III, 256.

*Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

(*apodekteon*)’ [= ciò che si accetta di essere]. Preferiti, desiderati, pretesi, accettati sono i beni. Invece, le condizioni vantaggiose sono stati d’animo che sono ‘preferibili’, desiderabili, pretendibili, ammissibili, in quanto sono predicati (*kategoremata*) che si connettono ai beni<sup>37</sup>. Pertanto, se siamo a questo passo, oltre che alle considerazioni fatte in precedenza, non sembrerebbero esserci dubbi in merito all’identificazione fra il bene e il “preferito” (e non il “preferibile”). Mi pare tuttavia che il discorso fatto da Galeno intenda non tanto instaurare una contrapposizione fra sostanze e predicati, ovvero fra il bene e le azioni, quanto piuttosto rilevare come il bene sia in quanto tale da preferire e, dunque, come esso sia ciò che va attuato nella vita concreta. Pertanto, le parole di Galeno sembrano rimanere su un piano più generale, certo inconfutabile nella misura in cui pongono il bene come fine della vita etica, e tuttavia più generiche rispetto allo specifico discorso di Stobeo. Fra i due autori, quindi, non sussiste una divergenza concettuale, ma solo contestuale, poiché Galeno si limita a constatare la centralità del bene, che dunque è da preferire, mentre Stobeo, sottolinea come esso sia già di per sé preferito e desiderato, anche al di là di una pura deliberazione razionale<sup>38</sup>.

Da ultimo, mi limito ora a constatare che il lessico impiegato da Stobeo per designare le caratteristiche del bene sembra richiamare parzialmente la terminologia stoica relativa agli indifferenti, i quali – com’è noto – vengono solitamente distinti in “preferiti” (*proegmena*) e “non preferiti” (o “preferibili” e “non preferibili/respinti”, *apoproegmena*). Benché i vocaboli greci (anche dello stesso

---

<sup>37</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 97, 15 W. (= SVF III, 91, parentesi quadre in Radice, *Stoici Antichi*, cit.). Sul ruolo della *orexis* nell’azione umana si può vedere anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 114 ss.

<sup>38</sup> Su queste problematiche cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 104-105, che parla di una possibile mescolanza operata da Galeno nel riferire i due termini (*hairetè* e *hairetea*).

Stobeo) relativi ai beni e agli indifferenti non coincidano, mi pare che le loro sfere di significato non siano così distanti. Infatti, sia il verbo *proago* (da cui derivano le due tipologie di “indifferenti”) che il verbo *haireo* (da cui derivano le due qualifiche di *hairetòn* e *haireteon*) rimandano in ultima analisi a una scelta e, dunque, a una preferenza. L’indifferente preferito è una realtà che, per quanto ininfluente sulla morale, può essere oggetto di preferenza perché utile, anche se non decisiva, a vivere in modo più sereno o felice. Il bene in sé, in quanto coincidente in ultima istanza con la virtù, è qualcosa che va di per sé scelto, benché in modo diverso rispetto agli indifferenti. Analogamente, la condizione virtuosa è un modo di essere che si sceglie di realizzare nella propria vita. Pertanto, sia il verbo *ago* che il verbo *haireo* – ancor più nelle loro forme *proago* e *proaireo* (a cui va ricondotta la *proairesis*) – implicano una capacità di osservazione della realtà e di cernita fra molteplici opzioni<sup>39</sup>. Come vedremo più avanti, questa affinità terminologica potrebbe non essere casuale e potrebbe invece indicare un tentativo di ritrovare qualche punto di contatto fra i beni e gli indifferenti, ponendo le due categorie in una qualche relazione reciproca ed evitando così di scindere l’intera realtà in due orizzonti autonomi e in sé conchiusi.

#### 4. Le diverse tipologie di beni

Dopo aver discusso della definizione e delle caratteristiche del bene, Stobeo si rivela una fonte molto importante in merito all’articolazione delle tipologie di beni secondo gli Stoici.

Il primo aspetto da sottolineare è che, diversamente da altre fonti, il discorso di Stobeo è più complesso rispetto alla consueta identificazione fra il bene e la

---

<sup>39</sup> Cfr. H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 19409, s.vv. Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 238-242.



*Il concetto stoico di "bene" in Stobeeo*

virtù<sup>40</sup>, che costituisce senz'altro uno degli assi portanti dell'etica stoica. Lo stesso Stobeeo, del resto, riferisce in alcuni passi la riduzione dei beni a "tutto ciò che è virtù o che partecipa di essa"<sup>41</sup>, confermando così di fatto la convergenza fra il vivere secondo virtù, secondo natura e secondo ragione, ovvero il vivere in modo moralmente coerente, che rappresenta tradizionalmente il fine ultimo secondo la Stoa antica. Ciò era motivato dalla tesi dell'autosufficienza della virtù in vista del conseguimento della felicità<sup>42</sup>.

Accanto a questa visione attestata da numerose fonti, Stobeeo riporta una più variegata articolazione dei beni stoici. In un passo si afferma<sup>43</sup>:

Dei beni alcuni sono virtù, altri no. Saggezza, temperanza, giustizia e coraggio, magnanimità, vigore e forza d'animo sono virtù, invece gioia, letizia, ardimento, determinazioni e simili non lo sono. Delle virtù alcune sono scienze (*epistemas*) che vertono su un certo campo specifico e sono arti (*technas*), altre invece no. La saggezza, la temperanza, la giustizia e il coraggio sono appunto scienze nei loro rispettivi ambiti e anche arti. Invece, la magnanimità, il vigore, la forza d'animo non sono scienze specifiche e neppure arti. Un discorso analogo vale per i mali: alcuni sono vizi, altri no. [...]

In questo brano i beni vengono distinti in due categorie ben precise, cioè le virtù e ciò che non è virtù. È tuttavia significativo notare che, almeno in questo passo, Stobeeo non trova un termine specifico per definire quei beni che non rientrano nelle virtù, ma si limita a contrapporli alla virtù stessa, che continua a

---

<sup>40</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 179, 180; II, 552; III, 2, 38-67, oltre ai frammenti in esame in questo contributo.

<sup>41</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 57, 18 W. (= SVF I, 190 e III, 70).

<sup>42</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 179-189, 552-556; III, 2-19, 38-67.

<sup>43</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 58, 5 W. (= SVF III, 95; il passo prosegue discutendo dei mali, che esulano dal nostro discorso).

rappresentare il termine di riferimento. Lo stesso discorso vale per i mali, alcuni dei quali sono ben riconducibili al vizio, mentre altri vengono genericamente qualificati, potremmo dire, come non-vizi. Pertanto, a fronte di una prima distinzione generale fra due tipologie di beni (e, per converso, di mali), la virtù sembrerebbe rimanere un punto di riferimento irrinunciabile per parlare anche di quei beni che non coincidono con essa, così come il vizio è un termine indispensabile per spiegare i mali che non rientrano in esso. La convergenza fra virtù e scienza, poi, è in accordo con una certa parte della tradizione stoica, che faceva appunto coincidere il fine ultimo della vita etica con il “vivere secondo la scienza” (*met’epistemes zen*)<sup>44</sup>, accogliendo così apparentemente la tesi intellettualistica socratica di una identificazione fra la conoscenza e la vita secondo la morale<sup>45</sup>, quasi che la prima fosse condizione necessaria e sufficiente per la seconda<sup>46</sup>. Siccome la virtù in quanto tale (dunque, anche ogni virtù particolare) è scienza, conoscere la virtù significa anche metterla in pratica. Per questa ragione Stobeo può affermare che la virtù non è solo scienza, ma è anche arte, ovvero – ci viene riferito altrove – “un sistema di principi teorici consolidati dall’esercizio”<sup>47</sup>. La virtù non è dunque una pura forma di conoscenza teorica, ma piuttosto un insieme di valori da attuare e da corroborare di volta in volta nella vita concreta.

È tuttavia significativo che, accanto a virtù intese scome scienze specifiche (*epistemai tinôn*) e – nel prosieguo del passo – a vizi riconducibili all’ignoranza,

---

<sup>44</sup> Cfr. SVF I, 410 (su Erillo). Cfr. anche F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli, 2000, pp. 334-339.

<sup>45</sup> Cfr., ad esempio, SVF I, 374; III, 257, 260. Cfr. anche Roskam, *On the path to virtue*, pp. 19-22, Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 243-249; M. Schofield, *Stoic ethics*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, pp. 233-256 (in partic. pp. 233 ss.); Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, p. 75.

<sup>46</sup> Cfr., ad esempio, SVF III, 356.

<sup>47</sup> Cfr. SVF III, 214.

*Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

Stobeo ammetta anche l'esistenza di virtù non identificabili con pure scienze e vizi non imputabili a semplice ignoranza. Questa maggior articolazione di virtù e vizi potrebbe contribuire a mitigare la tesi – peraltro confermata da diverse altre testimonianze<sup>48</sup> – di una accettazione da parte degli Stoici dell'intellettualismo socratico, a cui si è appena accennato. Per quanto, è possibile che la distinzione fra le due tipologie di virtù non vada intesa in termini radicali, e che, invece, Stobeo voglia mettere in luce come alcune *aretai* possano definirsi scienze in senso proprio e altre solo in senso generico. Il rapporto fra virtù e scienza potrebbe dunque rimanere confermato, anche se talora in modo più fiavole o meno specifico.

Ma in altri passi la presentazione che Stobeo fa dei beni è ancora più specifica. Si legge<sup>49</sup>:

Dei beni alcuni sono psichici, altri esterni, altri né psichici né esterni. Beni psichici sono le virtù (*aretàs*), i positivi modi di essere (*spoudaias hexeis*) e in genere le azioni degne di lode (*tas epainetas energeias*). Beni esterni sono gli amici, i parenti e simili. Né psichici né esterni sono l'uomo onesto e, in genere, l'uomo dotato di virtù. Così, dei mali, alcuni sono di ordine psichico, altri esterni, altri né dell'uno né dell'altro tipo. [...]

Questo passo è in accordo con le testimonianze di Sesto Empirico e di Diogene Laerzio<sup>50</sup>. I beni vengono qui classificati in “psichici”, “esterni” e “né psichici, né esterni”; tale classificazione va al di là della semplice identificazione fra bene e virtù, ed, anzi, è per certi versi in contrasto con essa.

---

<sup>48</sup> Cfr. qui sopra.

<sup>49</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 70, 8 W. (= SVF III, 97; il passo prosegue anche qui discutendo dei mali, che esulano dal nostro discorso; rimando comunque a J.C. Thom, *The problem of evil in Cleanthes' "Hymn to Zeus"*, “Acta classica”, 41, 1998, pp. 45-57).

<sup>50</sup> Cfr. SVF III, 96, 97a.

*Emmanuele Vimercati*

Nei beni psichici – dice Stobeo – rientrano le virtù, i positivi modi di essere (o buone disposizioni) e le azioni degne di lode. Questo primo aspetto è in linea con la tradizionale posizione stoica, per cui oggetto e scopo della condotta etica sono sia le virtù in quanto tali, sia – più in generale – le rette disposizioni d'animo, sia la loro realizzazione concreta in comportamenti moralmente coerenti. Pertanto, all'interno dei beni "psichici" sembra rientrare tanto il concetto di bene come "preferito" (*hairètòn*) in quanto tale, ovvero in quanto coincidente con la virtù in sé che una persona desidera possedere, quanto quello di "preferibile" (*hairéteon*), inteso qui come l'insieme delle singole "azioni degne di lode", che mettono in atto l'originaria disposizione virtuosa. La presenza delle due componenti del "preferito" e del "preferibile" in questa categoria di beni è un'ulteriore conferma sia della convergenza fra il bene e il giovevole o vantaggioso, sia della subordinazione del secondo aspetto al primo; infatti, la condizione di vantaggio che scaturisce dal comportarsi in modo virtuoso dipende dall'originario possesso della virtù in quanto tale, per cui si può dire che la condizione iniziale di bene determina il fatto di agire secondo virtù e, conseguentemente, il fatto di trarne i frutti anche in termini di vantaggio. Per lo stesso motivo si può ben affermare che una parte dei beni psichici, cioè le virtù e i positivi modi di essere, è in sé stabile e salda, mentre le azioni degne di lode che ne scaturiscono vanno confermate e corroborate di volta in volta. Infine, anche in questo caso la virtù è un qualcosa che si vuole possedere, mentre la condizione virtuosa è un qualcosa che si vuole realizzare (cioè che si vuole essere).

In un altro passo Stobeo riferisce di un'ulteriore ripartizione dei beni psichici, alcuni dei quali

sono disposizioni (proprietà; *diatheseis*), altri sono modi di essere (stati; *hexeis*), altri ancora né l'una né l'altra cosa. Disposizioni sono

### *Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

tutte le virtù; stati, e non disposizioni, sono certe attività come la mantica e simili. Né disposizioni, né stati sono le azioni virtuose, come il comportarsi in modo accorto, oppure l'esercizio della saggezza o altre cose simili. Lo stesso dicasi per i vizi dell'anima. [...] <sup>51</sup>

Queste indicazioni sono in accordo con il passo precedente, ed anzi ne costituiscono una esplicazione e un approfondimento. Infatti, Stobeo aveva riportato tre esempi di beni psichici: le virtù (*aretàs*), i positivi modi di essere (*spoudaias hexeis*) e le azioni degne di lode (*tas epainetas energeias*). Queste tre tipologie di beni psichici vengono ora qualificate come “disposizioni”, “modi di essere” e “né l'una, né l'altra cosa”. Possiamo quindi dire che all'interno dei beni psichici vi sono disposizioni, che corrispondono sostanzialmente alle virtù<sup>52</sup>, modi di essere o stati, cioè positive e rette inclinazioni dell'animo umano verso l'esterno, e capacità di tradurre in pratica, cioè in condotta attiva, la condizione virtuosa o genericamente positiva dell'animo umano. Se stiamo a un'importante indicazione di Simplicio<sup>53</sup>, gli Stoici intendevano la differenza fra *diathesis* (disposizione) ed *hexis* (condizione, stato) in questo modo: la *diathesis* è un *proprietà* stabile e non suscettibile di aumento o diminuzione, mentre la *hexis* è un modo di essere mutevole, suscettibile di incremento o di riduzione<sup>54</sup>. Tale differenza è in linea con la tesi stoica secondo cui la virtù non può né accrescersi,

---

<sup>51</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 70, 21 W. (= SVF III, 104); faccio notare che Radice traduce *hexis* con “disposizione” nel passo precedente di Stobeo (= SVF III, 97), mentre qui con “stato” (con “disposizione” si traduce invece *diathesis*). Il cambiamento di traduzione potrebbe essere giustificato dal differente contesto. Per evitare fraintendimenti con quest'ultimo passo, ho tradotto *hexis* con “modo di essere”.

<sup>52</sup> Gli Stoici intendevano la virtù essenzialmente come “disposizione” (*diathesis*): cfr., ad esempio, SVF I, 202; II, 393; III, 39, 104, 105 197, 198, 262, 459.

<sup>53</sup> Cfr. SVF II, 393.

<sup>54</sup> Cfr. anche Inwood, *Ethics and human action...*, pp. 39-41: “The Stoics differentiated *diathesis* and *hexis* only in that the former does not admit of variations of degree while the latter does (p. 39)”; Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 46-47.

né diminuire; o c'è, o non c'è<sup>55</sup>. Al contrario, bisognerebbe affermare che i positivi modi di essere, ovvero le buone inclinazioni verso l'esterno, sono passibili di aumento e di diminuzione, nel senso che non sono un possesso stabile, ma subiscono variazioni con il passare del tempo e con il mutare delle condizioni esterne. Anche se in qualche altro passo lo stesso Stobeo qualifica la virtù come *hexis*, di fatto non esita a conferirle caratteristiche di quiete e di stabilità<sup>56</sup>. Infine, la terza categoria di beni psichici, qui definita come “né l'una, né l'altra cosa”, rimanda probabilmente alle virtuose azioni concrete, cioè a quei comportamenti in precedenza qualificati come “degni di lode”. Intese in questi termini, le diverse indicazioni fornite da Stobeo nei due passi potrebbero trovare un accordo.

Tornando al primo brano, Stobeo prosegue parlando dei beni “esterni”, come esempi dei quali vengono indicati gli amici e i parenti. Al contrario di quanto possa apparire, il senso di questi beni esterni non è solo che essi hanno sede al di fuori del singolo individuo (cosa che vale anche per alcuni beni “né psichici, né esterni”), ma anche e soprattutto che essi hanno il proprio corrispettivo nell'anima della singola persona. Infatti, considerati come tali, gli amici e i parenti, in quanto appunto esterni all'individuo, non possono costituire per lui un bene, se non in quanto gli arrecano gioia o gli forniscono un aiuto. Ma in tal caso – nell'ottica stoica –, più che di “beni”, si tratterebbe di indifferenti (*adiaphora*) del genere dei preferiti (*proegmena*). Invece, l'amicizia può essere considerata un bene esterno solo se intesa non come il fatto di avere uno o più amici (dunque, non come l'esistenza degli amici in quanto tali), ma come “disposizione benevola nei confronti del prossimo” (*kataschesin filikèn pros tòn pelas*). La disposizione è qualcosa di interiore, ma che si rivolge a qualcosa di esterno, l'amico, in cui essa trova compimento. Pertanto, l'amicizia può essere considerata un bene esterno nella

---

<sup>55</sup> Cfr. SVF III, 102, 210, 525.

<sup>56</sup> Cfr. SVF III, 111, di cui discuteremo più avanti.

### *Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

misura in cui l'esistenza dell'amico presuppone anche l'esistenza di una buona inclinazione interiore.

In questi termini lo stesso Stobeo spiega la differenza fra tre accezioni di “amicizia”: in un primo senso, “in quanto è rivolta all'utile come (*tes koinès henek'ofeleias*), per il quale si dice che ci siano gli amici, essa non è messa nel novero dei beni, perché per loro (*scil.* gli Stoici) non c'è alcun bene che venga da esseri fra loro separati. Consideriamo invece un bene esterno l'amicizia intesa nel secondo senso, cioè come una disposizione benevola nei confronti del prossimo (*kataschesin filikèn pros tòn pelas*). L'amicizia come sentimento interiore (*ten peri autòn filian*), grazie al quale uno diviene amico del suo prossimo, la collocano fra i beni psichici<sup>57</sup>. Nel primo significato, di cui abbiamo accennato qui sopra, l'amicizia è un indifferente, poiché consiste nell'esistenza di persone amiche che ci arrecano aiuto, gioia o vantaggio nella nostra esistenza concreta. In questo senso l'amicizia è intesa come una realtà prettamente esterna. Nella seconda accezione, invece, cioè come inclinazione benevola verso gli altri, che sta a fondamento del rapporto fra due persone e che consente la nascita stessa di un tale rapporto, l'amicizia è un bene esterno. Come tale, essa presuppone una relazione fra la persona amica e la disposizione interiore del singolo, la quale dovrebbe avere un influsso positivo sulle persone circostanti (appunto per il fatto che esse divengono amiche). Infine, l'amicizia può essere anche un bene psichico, se intesa come puro e semplice sentimento, scevro da qualunque relazione esterna concreta, anche se potenzialmente rivolto ad essa. Il fatto di essere intrinsecamente amichevoli costituisce in sé una virtù, anche se non necessariamente realizzata in un concreto rapporto di amicizia.

---

<sup>57</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 94, 21 W. (= SVF III, 98).

Infine, l'ultima categoria indagata da Stobeo è quella dei beni "né psichici, né esterni", come esempi dei quali vengono apportati l'uomo onesto o l'uomo virtuoso<sup>58</sup>. Si tratta di un genere di beni in verità non chiarissimo: proprio perché diverso dai due precedenti, esso non può avere la sua prima origine nell'anima (come accade per le virtù), e non può avere la medesima relazione con l'esterno quale emerge in beni come l'amicizia. Sesto Empirico<sup>59</sup> inserisce l'uomo onesto sia fra i beni esterni, qualora lo si consideri come un benefattore del prossimo, sia fra quelli né psichici, né esterni, qualora lo si consideri "in rapporto a se stesso (*hos pros heautòn*)", poiché in tal caso verrebbe considerato insieme come anima e come corpo – dunque non potrebbe rientrare fra i beni psichici –, ma, al contempo, non potrebbe collocarsi al di fuori di sé, come invece accade all'amico o ai parenti – dunque non potrebbe rientrare nemmeno fra i beni esterni. In sostanza l'uomo onesto è un bene "di terzo tipo" nella misura in cui lo si considera in quanto tale, cioè libero da ogni relazione con l'esterno, e nella misura in cui egli pensa più a se stesso, alla propria bontà e felicità<sup>60</sup>, che non a giovare al prossimo.

Questa tripartizione dei beni in psichici, esterni e né psichici, né esterni costituisce l'intelaiatura generale del discorso di Stobeo. Tuttavia, in altri frammenti a ciascuna di queste categorie vengono fatti corrispondere attributi specifici, in termini di purezza, di quiete e di movimento, di maggiore o minore perfezione ed efficacia. In particolare, in SVF III, 101<sup>61</sup> si dice che "alcuni beni sono puri (*amikta*), come la scienza (*episteme*), altri sono misti (*memeigmena*), come l'aver buoni figli, il godere di una serena vecchiaia o di una vita felice". La scienza è un bene

---

<sup>58</sup> Sesto Empirico (cfr. SVF III, 96) riferisce che, se l'uomo onesto pensa solo a se stesso, va fatto rientrare fra i beni "né psichici, né esterni".

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> Così anche Diogene Laerzio in SVF III, 97a.

<sup>61</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 74, 15 W.



*Il concetto stoico di “bene” in Stobeeo*

puro poiché, coincidendo con la virtù, ha in se stessa la sua ragion d'essere e può prescindere da rapporti con realtà esterne in vista del conseguimento della felicità. In tal senso, è un autentico “preferito” (*hairètòn*). Gli altri generi di beni – sia esterni che “di terzo genere” –, invece, sono misti della purezza della virtù e del contatto con entità esterne ad essa, quali gli amici o le persone oneste.

In SVF III, 111<sup>62</sup> Stobeeo distingue fra beni in quiete e beni in movimento: “quelli in moto (*en kinesei*) sono come la gioia, la letizia, la compagnia di gente per bene; quelli in quiete sono uno stato di tranquillità che nasce dall'ordine, una stabile imperturbabilità, una disposizione virile. Dei beni in quiete (*en schesei*) alcuni si collocano anche fra gli stati (*en hexei*), come le virtù (quelli appena elencati sono invece esclusivamente beni in quiete). Nel novero degli stati si mettono non solo le virtù, ma anche le arti (*technai*) che nell'uomo saggio vengono trasformate dalle virtù e ottengono un carattere indelebile, come se divenissero virtù. Fra i beni in stato, secondo loro, vanno incluse anche le cosiddette occupazioni come la passione per la musica, la grammatica, la geometria, e simili. In queste arti, infatti, esiste un modo per scegliere ciò che è conforme a virtù, e per elevarle al fine della vita”. Per beni in movimento dovrebbero intendersi quelli che non costituiscono un possedimento stabile, ma che possono essere più o meno presenti nell'animo umano. La virtù, invece, è un bene in quiete poiché – si è visto – è di per sé stabile e incapace di aumento o diminuzione. Ma alla stregua delle virtù vengono qui considerate anche le arti, qualora però vengano dotate di un carattere indelebile dall'intervento delle stesse *aretai*; del resto, già in precedenza si è visto che le virtù possono anche essere arti, intese come valori permanenti che richiedono però un'attuazione pratica<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 73, 1 W.

<sup>63</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 58, 5 W. (= SVF III, 95).

In SVF III, 106<sup>64</sup> Stobeeo distingue ulteriormente fra beni “definitivi”, “efficaci” e beni che sono entrambe le cose insieme. “Il saggio e l’amico sono beni efficaci (*poietikà*). La gioia, la letizia e l’ardimento, un buon sentimento, sono beni definitivi (perfetti; *telikà*); le virtù, di ogni genere, sono ad un tempo beni definitivi ed efficaci: infatti, non solo determinano, ma anche realizzano in forma perfetta la felicità di cui sono parti. Lo stesso dicasi per i vizi. [...]”. Per beni efficaci si intendono qui quelli che contribuiscono al perseguimento della felicità in termini di aiuto: la presenza accanto a noi di una persona saggia o di un amico può facilitare il nostro cammino sulla strada della virtù, e, pertanto, può costituire un bene efficace perché ci arreca un vantaggio anche in termini morali (*ofeleia*)<sup>65</sup>. Beni definitivi, invece, sono quelli che incarnano parte della felicità, nel senso che non si limitano a procurarla, ma ne sono essi stessi parte. Infine, i beni sia definitivi che efficaci sono i più perfetti, perché contribuiscono alla felicità e, al contempo, perché ne fanno parte<sup>66</sup>. Pertanto – riferisce altrove Stobeeo<sup>67</sup> –, essi sono in se stessi “preferiti” (*di’hautà hairetà*), ovvero “non si scelgono per secondi fini, ma solo sulla base di una decisione razionale”; i beni efficaci, invece, si scelgono soprattutto per gli effetti che producono: così, scegliamo di essere amici di una determinata persona o di stare al fianco di un uomo saggio perché crediamo che ciò costituisca un aiuto sulla strada della virtù e della felicità. Un’analoga distinzione viene riproposta in un altro frammento<sup>68</sup>, dove Stobeeo parla dei beni “di per sé” (*kath’heautà*) e di quelli “in ragione di altro” (*pros ti pos echein*): i primi, che hanno in se stessi la propria ragion d’essere, consistono

<sup>64</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 71, 15 W. Cfr. anche SVF III, 107.

<sup>65</sup> In SVF III, 107 Diogene Laerzio parla appunto dell’amico e dei vantaggi che arreca (*tas ap’autou ginomenas ofeleias*).

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>67</sup> In SVF III, 109 (= Stobeeo, *Eclogae* II, 72, 14 W.) Stobeeo introduce un’ulteriore bipartizione in beni “di per sé preferiti” (*di’hautà hairetà*) e in beni “efficaci” (*poietikà*).

<sup>68</sup> Cfr. Stobeeo, *Eclogae* II, p. 74, 16 W. (= SVF III, 112).

*Il concetto stoico di “bene” in Stobeo*

principalmente nella scienza, mentre i secondi si spiegano in base a ciò con cui sono in relazione, e, pertanto, non sono autosufficienti.

Per sintetizzare questo discorso sulle diverse tipologie di beni, può essere utile la seguente tabella:

Tipi di bene	Articolazioni interne	Grado di purezza	Stabilità	Quiete o movimento	Perfezione o efficacia	Importanza per la felicità	Esempi
Psichici	a. disposizioni b. modi di essere (stati) c. né l'una, né l'altra cosa	Puri	Possesso stabile	Quiete	Definitivi e/o efficaci	Necessari per la felicità	a. Scienza o virtù pure (NB: alcune virtù non sono scienze) b. mantica c. azioni virtuose
Esterni	–	Misti	Possesso non stabile	Movimento	Efficaci	Non necessari	Amici, parenti
Né psichici, né esterni	–	Misti	Possesso non stabile	Movimento	Efficaci	Non necessari	L'uomo onesto

Per concludere vanno fatte un paio di considerazioni. In primo luogo, nonostante questa sfaccettata articolazione dei beni stoici, Stobeo non sembra mettere in dubbio il primato della virtù, spesso intesa come scienza, in vista della retta condotta etica e, in ultima analisi, della felicità. Essa resta dunque il vero “bene finale” (*telikòn agathòn*) degli Stoici<sup>69</sup>. Altrimenti detto, le altre tipologie di beni richiedono il sostegno della virtù o un riferimento ad essa, mentre l'*aretè* è in sé autosufficiente. In tal senso, si può ben parlare di beni primari (le virtù) e di beni secondari (tutti gli altri)<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, 76, 16 W. (= SVF III, 3). Cfr. anche Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 85-100; Striker, *Following nature...*, pp. 1-24.

<sup>70</sup> Cfr. anche Stobeo, *Eclogae* II, 77, 6 W. (= SVF III, 113).

Tuttavia, la tripartizione dei beni presuppone al contempo una valorizzazione non solo dell'anima, che è la fonte e l'oggetto primario dei beni psichici (e, dunque, della vita retta e della felicità), ma anche di alcune realtà esterne al soggetto e alla sua psiche, come gli amici o i parenti, i quali possono ben rivestire un ruolo importante nella condotta etica del singolo. Ora, nonostante Stobeo si premuri di chiamare queste realtà sempre con il termine di "bene" (*agathòn*), mi pare che alcune di esse possano talora avvicinarsi alla natura di qualche indifferente (*adiaphoron*), che tuttavia secondo gli Stoici non poteva influire sulla retta condotta etica. Benché le testimonianze sul Portico ci riferiscano a più riprese quanto fosse rigorosa la dicotomia fra beni e indifferenti<sup>71</sup>, se stiamo alla tripartizione di Stobeo non è escluso che gli Stoici abbiano occasionalmente cercato di trovare maggiore armonia fra i due ambiti ("beni" e "indifferenti"), nel tentativo di dare continuità ad un discorso etico altrimenti confinato ad una porzione limitatissima di realtà, ovvero – in ultima istanza – alla sola virtù. In questa direzione sembrerebbero andare anche alcune indicazioni fornite da Stobeo a proposito degli indifferenti in Zenone<sup>72</sup>, alcuni dei quali non sono totalmente privi di valore (*axìa*) e sono pure oggetto di un "procedimento razionale discriminante" (*katà proegoumenon logon*) che spinge a sceglierli – sebbene probabilmente con modalità diverse rispetto alle azioni virtuose, di cui si è visto. La tangenza fra i beni e alcuni indifferenti "preferiti" (*proegmena*) è confermata dallo stesso Stobeo, che afferma: "siccome i beni di per sé hanno il massimo valore, in nessun caso possono essere definiti "preferiti" (*proegmena*); tuttavia il preferito, che ha un valore e un posto di secondo livello (*tèn deuteran choran kai axian*), in un certo modo ha qualcosa in comune con la natura del bene. In un palazzo nessuno dei

---

<sup>71</sup> Cfr., ad esempio, SVFI, 191-196; III, 117-123.

<sup>72</sup> Cfr. Stobeo, *Eclogae* II, p. 84, 21 W. (= SVFI, 192).

### *Il concetto stoico di “bene” in Stobeeo*

preferiti sarebbe re, ma sarebbe uno dei dignitari a lui direttamente subordinati”<sup>73</sup>. Stando alle parole di Stobeeo è dunque lecito affermare che, pur nel permanere di una differenza sostanziale fra i beni e gli indifferenti – pari a quella fra il sovrano e i suoi subordinati –, i due ambiti hanno elementi di parziale convergenza, nella misura in cui non solo i beni, ma anche alcuni indifferenti sono dotati di un valore (*axia*) che può contribuire alla retta condotta etica. Anche Plutarco riferisce di come Crisippo avesse apparentemente accolto la vicinanza terminologica (anche se probabilmente non concettuale) fra “beni” (*agathà*) e “preferiti” (*proegmena*) e di come egli considerasse folle chi non dava alcun peso, ad esempio, alla ricchezza e alla salute<sup>74</sup>. In tal senso, la dicotomia fra beni e indifferenti, benché riaffermata anche nelle parole di Stobeeo, potrebbe rivelarsi meno netta proprio grazie alla dettagliata articolazione delle diverse tipologie di beni (con gradi di importanza differenti) proposta dallo stesso Stobeeo e grazie alla valorizzazione di alcuni indifferenti, che, per quanto non decisivi in vista della vita secondo ragione, possono tuttavia affiancarsi alla virtù in vista del conseguimento della felicità. In tal modo questo aspetto dell’etica stoica potrebbe apparire più armonico rispetto alla tradizionale e spesso inconciliabile scissione fra beni e indifferenti, che di fatto relega questi ultimi al di fuori della vita etica propriamente detta.

In tutto questo discorso l’importanza di Stobeeo risiede non soltanto nel fatto di fornire una dettagliata presentazione delle definizioni e delle articolazioni del bene stoico, ma anche nella possibile rivalutazione di alcuni aspetti presentati talora con occhio diverso da altre fonti, e, conseguentemente, nella sua insistenza su una possibile armonizzazione fra tutte le componenti del pensiero etico stoico, le quali risultano pertanto coerentemente connesse.

---

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>74</sup> Cfr. SVF III, 137-138.