

Il logos tra filosofia e vita. Una nota sullo stoicismo antico

Nicoletta Di Vita
Università di Padova / ENS Paris

Abstract

The logos between Philosophy and Life: About ancient Stoicism

The conception of philosophy we have inherited from ancient Greek tradition, and especially from Hellenistic Stoicism (3rd-2nd century B.C.) proves to be insightful even today. On the one hand, philosophy was considered as inseparable from life in terms of good life, thus ethically oriented and corresponding to virtue – perspective which still dominates the current interpretation of Stoicism. On the other hand, philosophy was connected to life through a specific link to logos. In this paper, I address the issue of the relationship between language and virtue in Stoicism. I will suggest that, with the Stoics, “logic” (as doctrine of the *logos* in a broad sense) can coincide with ethics, and that the seal of their reconciliation is to find in the human language.

Keywords: Stoicism, Language, Life, Philosophy, Ethics, Virtue, Praxis

1. Introduzione - La citazione e l’opera

Il discorso filosofico intorno alla filosofia, accanto al gioco di specchi cui è ogni volta costretto a muovere l’ingegno, incontra nella storia del pensiero alcuni ostacoli significativi. La questione di quale semantica autocomprensiva abbia accompagnato l’esercizio della filosofia per uno stoico di età ellenistica, ad esempio, rappresenta bene con quale tipo di interruzioni si debba avere a che fare. Essa poggia forse più di ogni altra su di un paradosso: gli stoici sono interrogati dalla prospettiva di soggetti

* Il testo è la trascrizione, in forma ridotta, di una relazione presentata all’Università di Padova nel maggio 2015 nell’ambito di un ciclo seminariale dedicato alle concezioni di “filosofia” nel mondo antico e tardo-antico.

del filosofare. Di ciò però non è data né esperienza né traccia: essi sono per noi sempre e quasi dovunque oggetto della discussione e argomentazione d'altri. Il loro essere all'opera nel filosofare non ci è in alcun caso presente: la riserva puramente e ironicamente citazionale che la storia ha conservato ha come conseguenza eminente, per noi, la mancanza dell'opera come dell'operare filosofico. Ciò rappresenta, per chi sappia coglierla nell'orizzonte di una storicità non irrigidita, una rara occasione di risoluzione ermeneutica. Per una volta, è la stessa nube deduzionistica in cui il lungo lavoro di pensiero degli stoici è avvolto a costringerci alla costruzione quasi immaginativa di operanti filosofi, attivi e resistenti alla dimenticanza che la storia riserva ad opere non – o non più – scritte. È pertanto premessa metodologica obbligata che, per un'opera-non-opera, priva di ogni materia, sussistente nel solo ricordo di essa, sia dissotterrato con atteggiamento più anamnastico che filologico il piano letterale e quello solo testimoniale dei resoconti.

Eppure, nel caso dello stoicismo, la circostanza riesce persino a riserbare la propria eccezionalità altrove. Una singolare coincidenza si pone tra la forma che la storia ci ha trasmesso e ogni contenuto proprio al pensiero stoico. Se è pur vero che il racconto postumo è il carattere precipuo di molta della filosofia già prima di Platone, nel caso dello stoicismo ciò ha un ascendente straordinario: in esso, la filosofia è anzitutto e già sempre un discorso incarnato, un *logos* che, nell'inserirsi alla vita, si confonde definitivamente con essa. Proprio là ove ogni *logos* vivente è perduto e null'altro è restato che un discorso narrante – ove la vita è interamente confluita nel suo proprio *logos*, senza residui –, noi riusciamo a scorgere, degli stoici, ogni senso dell'operare filosofico.

Ma della maniera in cui la filosofia si rimesti alla vita, e questa al linguaggio che la dice, è compito del presente lavoro volere, presso gli stoici e attraverso costoro, brevemente abbozzare.

2. La coerenza senza sistema

Se una ragione è data alla riscoperta della concezione stoica della filosofia, essa non risiede certo nella sistematicità proclamata tanto nelle autorappresentazioni che nei commentari, antichi come moderni (Hadot 1995, 168). Non

soltanto perché la spinta al sistema è aspra alla sensibilità dei contemporanei, invisibile alla loro ricerca di aperture, e in definitiva poco interessante; ma il sistema, nelle forme che siamo abituati a conoscere e contestare, poco altro condivide con il mondo antico che una certa volontà di unità e coerenza.

Nel caso dello stoicismo, esso non riesce mai – pur a dispetto di una certa ripetuta insistenza – ad assumere una rigidità sufficiente. Il pensiero sistematico, che la filosofia degli stoici avrebbe il ruolo di inaugurare alla storia (Ildefonse 1997, 125), ha cioè alle sue origini una configurazione tale da custodire in sé l'antidoto al proprio stesso irrigidimento. La ragione consiste in ciò: che la declinazione stoica della coerenza, aspetto che accomuna ogni vocazione alla sistematicità, è priva di ogni formalismo. La incontriamo in una formulazione celebre, assai frequente nelle testimonianze e, se intesa nella sua complessità, densa di implicazioni:

Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν.“
(Stobaeus, *Ecl.* II, 75; *SVF* I.179)

Il fine Zenone lo definì in questo modo: “vivere coerentemente”.

Summum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellamus convenientiam. (Cic. *De fin.* III, 21; *SVF* I.179)

Il sommo bene sta in ciò che gli Stoici chiamano ὁμολογία [...]

La coerenza non è certo elemento contingente: prima ancora che farsi carattere della filosofia, essa è anzitutto ciò che rende ragione della natura umana, al punto da costituirne la finalità più propria. L'operazione è evidentemente notevole, se la coerenza, da principio metodologico quale siamo abituati a pensarla, costituisce per uno stoico il fine e insieme il massimo bene per la stessa vita. Ma alla definizione del vivere come vivere coerentemente (ὁμολογουμένως) gli Stoici presto aggiunsero alcune importanti specificazioni. È solo con esse che si rende esplicito ciò cui la vita ha da rendersi in coerenza.

La prima specificazione, divenuta esemplare, è possibile che sia accorsa in un momento successivo, per mano di Cleante, il secondo caposcuola. È ancora Stobeo a darcene testimonianza:

Cleante fu il primo ad accettare la definizione di Zenone, ma vi aggiunse “a natura” (τῇ φύσει), ottenendo questa formula “il fine (τέλος) è il vivere in coerenza con la natura”. (*SVF* III.12)

È questa la versione che verrà ripresa con più frequenza¹, al punto che Diogene Laerzio può già attribuirle a Zenone:

Nel suo trattato ‘La natura dell’uomo’ (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως) Zenone per primo sostenne che il fine è il vivere coerentemente con la natura (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). (D.L., VII 87; SVF I.179)

E aggiunge, significativamente:

...ossia vivere secondo virtù (κατ’ἀρετὴν ζῆν): e infatti la natura ci conduce (ἄγει) alla virtù.

Al vivere in coerenza, ora specificato come vivere in coerenza *con la natura*, Laerzio cerca di corrispondere, a fini evidentemente chiarificatori, il vivere secondo virtù (κατ’ἀρετὴν). Ma in che senso la virtù è ciò cui “la natura stessa conduce”?

La posizione non è certo nuova nella filosofia antica, e celebre ne è la tematizzazione nel *Menone* platonico, ove ne è in questione l’ipotesi di insegnabilità. Nel caso dello stoicismo sono ammissibili diverse letture, ampiamente affrontate dalla storiografia di tutti i tempi². Non ne prenderò in considerazione che una, poiché, per certi toni paradossali che esibisce, mi pare riesca a dischiudere la specificità della posizione stoica nell’intero mondo antico – e una sua possibile consistenza per il nostro.

In un ulteriore passaggio è contenuta un’ultima, essenziale precisazione. Il passo è ancora di Stobeeo, il quale così procede:

Τοῦτο [= „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν”] δ’ἔστι καθ’ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. (SVF I.179)

E ciò [“il vivere coerentemente”] significa vivere secondo l’unico logos e in armonia.

καθ’ἓνα λόγον: in questa espressione è contenuto un elemento decisivo nella chiarificazione di cosa, per lo stoicismo di età antica, abbia costituito il fine della vita. Stobeeo istituisce cioè un invisibile nesso tra natura, virtù e *logos* – e li lega alla vita come termini rispetto ai quali essa ha da praticare una corrispondenza, a cui deve cioè rendersi “omologa”. Ciò costituisce il tratto forse più originale, e più intensamente proprio, della concezione stoica della vita e della filosofia.

La formula riportata da Stobeeo, infatti, che non riferisce espressamente né della natura né della virtù, potrebbe suggerire una lettura del *logos* come termine che tiene insieme gli altri

due. L'impressione è confermata anche altrove. Muovendosi alla ricerca di cosa conduca alla vita come *ὁμολογία*, la filosofia appare quale luogo privilegiato. Secondo un noto adagio d'altra parte, risalente ad Epitteto e continuamente riproposto, essa è definita come *τέχνην περὶ βίον* ovvero *ars vitae* – l'arte di condurre la vita in vista del suo fine (cfr. *SVF* II.35).

“La filosofia” – scrive Filone in un passo che il von Armin attribuisce a Crisippo, terzo caposcuola della Stoa – “è la via che conduce alla virtù” (*SVF* III.202): ἡ ἐπ’αὐτὴν [sc. ἀρετὴν] ὁδὸς φιλοσοφία. È dunque proprio la filosofia il cammino verso la vita buona, la virtù o la coerenza alla natura. Anche in questo caso, la tendenza più comune è di appiattare ogni contenuto della filosofia a ragioni morali, evidentemente a motivo dell'impianto marcatamente etico che avrebbe assunto il pensiero stoico nella sua fase tarda, in epoca latina (I-III sec. d.C.).

Tuttavia, soffermandosi sul pensiero attribuito alla Stoa antica, la configurazione della filosofia mostra delle peculiarità ben precise, che segnano una vistosa specificità rispetto ai successori. Una delle definizioni più ricorrenti recita infatti come segue:

Τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδῶσιν. (Clemens Al. Paedag. I.13; *SVF* III.293; cfr. II.131)

Definiscono la filosofia pratica del logos corretto.

Quello stesso *logos*, ideale di conformità per la vita buona, appare qui come ciò di cui si fa pratica la filosofia. Se un legame è possibile tra filosofia e vita, esso sembra allora dover essere individuato in ciò che si pone nel luogo della loro intersezione, e che gli stoici chiamano, per l'appunto, “*logos*”. È solo nella “pratica del retto *logos*” (ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος) che la vita può conformarsi alla natura, essendo virtuosa.

Ora, la questione non è, o non è tanto, cosa abbia a che fare il *logos* con la filosofia. Ciò è anzi forse autoevidente, laddove per noi la filosofia è, anzitutto, un discorso – e “discorso” è, come noto, uno dei significati principali di “*λόγος*”³. Piuttosto, la vera questione è come ciò possa conciliarsi con il cammino in direzione della vita buona; come, cioè, il discorso o il *logos* possano concorrere, o addirittura coincidere, con la stessa virtù – e in che senso solo *un logos* sia il termine cui la vita ha da rendersi conforme.

Quel che va dunque anzitutto chiarito è cosa s’abbia da intendere per *logos* e, elemento di massima importanza, come esso possa essere praticato (ἐπιτήδευσις) nella sua più compiuta correttezza (ὀρθότης).

3. La materia del filosofo

Un brano assai discusso di Arriano, parte delle *Epicteti Dissertationes* e richiamantesi esplicitamente a Zenone, sa forse offrire sostegno a queste considerazioni. Esso chiarisce, anzitutto, cosa *non* sia il *logos* per il lavoro della filosofia:

Quale dunque è la materia del filosofo (ὄλη τοῦ φιλοσόφου)? Non è forse un mantello? No, è il *logos*. E quale il fine (τι τέλος)? Non è forse portare un mantello? No, è essere nel retto *logos* (τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον). Quali i principi (θεωρήματα)? Non riguardano forse il farsi crescere la barba o portare i capelli lunghi? Piuttosto sono queste le cose che dice Zenone: conoscere gli elementi del *logos* (γινῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα), quale è ciascuno di essi e come si lega agli altri e in qual misura vi segue. (Arriano, *Epict. Diss.*, 8.12)⁴

All’immagine del filosofo come portatore di un atteggiamento, uno stile di vita visibile per essere esemplare, Zenone avrebbe opposto il modo di essere di chi è nell’ὀρθὸς λόγος, nel retto *logos*. L’esemplarità, la mostra della propria condotta, non esaurisce né coincide con la vera “materia del filosofo”. Questa consiste in ciò: che costui “conosce (γινῶναι) gli elementi del *logos*” e la loro relazione reciproca, e che, nel conoscerli e proprio in quanto ne ha conoscenza, egli “è” nel retto *logos*. L’affermazione è per certi versi sorprendente, poiché se da una parte ripete e rafforza il legame tra filosofia e *logos*, in quanto pratica della sua correttezza, dall’altra a fatica si concilia con la nostra prima definizione di filosofia – secondo cui essa è *ars vitae*, cammino verso la virtù.

Nulla ci dice, nel testo, che quel *logos* sia uno *intorno* alla vita buona. È cioè difficile ammettere che si abbia a che fare, qui, con un discorso simile alle nostre, prolifiche e onnipresenti, riflessioni sull’etica individuale o su quella collettiva. Come bene si è espresso Goldschmidt, non si tratta affatto di “*comprendre ce qu’il faut faire*” (Goldschmidt 1953, 78). È una conoscenza di qualche altro tipo, insomma, quella di cui qui Arriano vuole riferire.

Ciò non deve essere peraltro frainteso come una separazione dell'esercizio del *logos* dalla vita: è del filosofo (φιλοσόφου), prima che della φιλοσοφία, che il *logos* costituisce propriamente la ὕλη. La relazione deve essere molto più essenziale di un qualche discorso, o sapere, che si apprenda dall'esterno. Così è la stessa caratterizzazione, per molti aspetti sorprendente, della centralissima figura del saggio, massimo ideale della vita virtuosa, a confermare per noi questo stato di cose:

Διαλεκτικὸν μόνον εἶναι τὸν σοφόν. (D.L., SVF II.130)

Solo il dialettico⁵ è il saggio.

È allora opportuno insistere ancora sulle ambiguità di cui si carica il termine λόγος nello stoicismo antico. Fin qui, di esso sappiamo che è essenziale alla filosofia poiché è essenziale al filosofo, ovvero alla sua vita buona – senza tuttavia essere un discorso filosofico *sull'etica*, ovvero sulla virtù. E che, per essere tale, è necessario che sia corretto, che sia un ὀρθὸς λόγος. Solo allora si potrà comprendere cosa possa significare farne pratica (ἐπιτηδεύσις, compito della filosofia) e in cosa consista precisamente la sua correttezza. Che il *logos* sia nodo fondamentale nella dottrina stoica antica è presupposto comune a pressoché tutte le letture moderne dello stoicismo⁶; ma la prospettiva che a noi interessa è quella che lo individua sulla soglia tra filosofia e vita, e che di questa sua singolare presenza deve poter dar ragione.

4. Omonimia – i sensi di λόγος

La prima, fondamentale evidenza è che ciò di cui andiamo alla ricerca è interamente racchiuso in una omonimia.

Almeno duplice è infatti il senso di “*logos*” per come appare nel discorso dello stoicismo⁷. Una prima caratterizzazione lo assegna a un quadro semantico generalissimo: esso è realtà cosmologica, il “cosmo” nella sua interezza, il mondo tutto propriamente detto. Lo è in un triplice senso: quale Legge che tutto governa, come l'esordio del prezioso *Inno a Zeus* di Cleante ci informa (SVF I.537, vv. 1-3); in quanto sostanza immanente, che si “mescola” alle cose, generandole e vivificandole (*ivi*, vv. 20-1); e infine in quanto destino, che tutte le cose sono chiamate a seguire⁸. Come bene si esprimeva Gilles Deleuze, in un testo

celebre, “*l’unité des causes entre elles s’appelle Destin, dans l’étendue du présent cosmique*” (Deleuze 1969, 13): è l’insieme delle cause e degli effetti, e dunque i corpi in relazione reciproca, ciò che costituisce la presenza di quanto è destinato ad essere. È in questo senso che il *Logos* cosmico può dirsi “*κοινὸς λόγος*” (vv. 11-14), *Logos* comune, cioè in tutto presente e tutto determinante.

Così, se è a “un *logos*” (καθ’ἓνα λόγον) che la vita dell’uomo deve farsi coerente, esso non può essere che questo senso di “*logos*”, una tale entità cosmo-ontologica che a tutte le cose si mescola. E se è alla “natura” che la vita ha da essere “omologa”, essa non può che essere *questa* natura, questa totalità dotata di senso.

D’altra parte all’uomo non resta, nel migliore dei mondi possibili – e per questo destinato a tornare eternamente (Gourinat 2002) –, che riconoscere quel cosmo-*Logos* come tale, accettandolo.

È qui che emerge la seconda accezione di “*logos*”. Si badi sin da ora che la disgiunzione preliminare dei due sensi è fondamentale affinché se ne comprenda, in seguito, il necessario riavvicinamento, il movimento di ritorno all’unico, unitario termine ammissibile. La seconda accezione dischiude infatti per noi una costellazione insolita, sebbene apparentemente del tutto comune: “*logos*” è anche, al contempo, ciò che è più proprio all’uomo. L’essere umano, a differenza di tutte le altre cose percorse dal *Logos*, non è soltanto κατά λόγον, soggetto al *Logos* e alla sua guida e legge, bensì anche sempre λογικός, dotato cioè di un’attiva possibilità di relazionarsi con quel *Logos*, persino eventualmente rifiutandolo (Bénatouil 2002, 320). Nel separare l’uomo dagli altri viventi terrestri, le testimonianze informano infatti di una assai elementare distinzione: posto in mezzo a τὰ ἄλογα ζῶα, i viventi senza *logos*, l’uomo sarebbe invece τὸ λογικὸν ζῶον, un vivente dotato di *logos* (D.L. VII, 130; SVF III 687)⁹. È in quanto munito di *logos*, in quanto beneficiario dalla disposizione libera del *logos*, che l’uomo può scegliere o declinare la propria conformità alla Legge universale¹⁰.

La precisazione può dar luogo a un facile fraintendimento: ciò appare, a buona ragione, la riproposizione di una comune,

quasi dominante declinazione antica dell'uomo. Ma si fa presto a chiarire i contorni di straordinarietà: se all'uomo è dato di scegliere la sua conformità o meno al *Logos*, quella cercata rispondenza è, nello stoicismo, una del *logos* al *Logos*. L'uomo è chiamato a rispondere al *Logos*, legge universale, con nient'altro che il suo stesso *logos*. La questione cioè confluisce interamente e compiutamente in un'omonimia. E la disgiunzione semantica fa presto a svelare la propria, perentoria, provvisorietà.

Così, la ragione per la quale gli stoici abbiano scelto lo stesso termine per la realtà cosmologica fondamentale e per indicare ciò attraverso cui gli uomini possono raggiungere la vita buona costituisce l'unico senso possibile all'incontro di vita e filosofia – l'una secondo il *Logos*, l'altra esercizio di *logos*. È alla comprensione di tale omonimia che è dunque necessario, in definitiva, muoversi alla ricerca.

5. La logica

Se è vero che la sorte dell'uomo è custodita in quell'omonimia, allora non sorprende che gli stoici riservarono allo studio del *logos* umano un'intera parte della loro filosofia. La questione di cosa sia da intendere esattamente con quel *logos* è infatti lungi dall'esaurirsi in una definizione.

Fin da subito, la "logica", studio del *logos*, venne affrancata dal suo ruolo tradizionale: tutti i commentatori (Hülser/*FDS* 1.1.3, 22-39; Verbeke 1991, 17) sono concordi nel sottrarla, forse per la prima volta, alla funzione di *organon* della filosofia:

La logica secondo i peripatetici è strumento (*ὄργανον*) della filosofia; non tutti, però, la pensano così [...] Gli stoici si rifiutano non soltanto di definire la logica strumento della filosofia, ma anche di ritenerla una porzione (*μέριον*) qualunque: essi la considerano una parte (*μέρος*). (Ammonius, *In Arist. Anal. Pr.* P.8,15; *FDS* 28)

La ragione di ciò non può che risiedere nella stessa materia di cui si compone la logica: essa è tanto esuberante da non poter in alcun caso ridursi a "strumento". Un passo di Laerzio è un buon sunto di una tale generosità semantica:

La logica si divide, come dicono alcuni, in due scienze: la retorica e la dialettica. [...] la retorica è la scienza del parlare bene nel discorso esteso, la dialettica quella del discorrere correttamente (*ὀρθῶς*)

διαλέγεσθαι). [...] La dialettica si divide a sua volta in due parti: la parte relativa ai significati (περὶ τῶν σημαυνομένων) e quella riguardo alla voce (τῆς φωνῆς); la parte dei significati si divide infine in parte relativa alle rappresentazioni (περὶ τῶν φαντασιῶν) e parte sui lekta sussistenti (ὑφισταμένων) a partire da quelle. (D.L. VII 41ss.; *FDS* 33)

La logica significa a un tempo tutte queste cose: la retorica; quella che per noi è la logica in senso stretto (dottrina dei λεκτά); ma anche una filosofia del linguaggio che parta dalla voce; ed infine la stessa teoria della conoscenza, dalla dottrina delle rappresentazioni (le φαντασία) fino alla costituzione della scienza. È difficile allontanare l'impressione che, nel caricare la logica di una riflessione tanto copiosa, quasi ridondante, gli stoici siano ricorsi alla poliedricità del *Logos* cosmologico per riproporla al *logos* umano, seppure in genere sia vero il contrario.¹¹ Ogni riduzione del *logos* all'uno o all'altro contenitore semantico tradisce la vitalità della filosofia che lo elegge a proprio oggetto¹²: se la filosofia è, secondo la nostra definizione originaria, ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος, pratica del *logos* corretto, essa non può che esserlo *di tutto questo logos*, del *logos* nella sua interezza. Ma, ancora, se la logica non è uno strumento, la filosofia che ne dice deve poter rendere pienamente conto della sua partecipazione diretta, e non solamente funzionale, contingente e preliminare, al *summum bonum*.

Se nella disgiunzione provvisoria di “*logos*” un cosmo ha lasciato spazio a un altro cosmo in nulla meno generoso di quello, dove ritrovare il luogo della loro conciliazione? Come è possibile cioè, con la filosofia, adempiere all'esigenza di omonimia, festeggiando finalmente la coerenza?

6. Virtù, conoscenza ed esercizio

La concezione stoica della conciliazione è per noi un momento assai istruttivo. “Ὀρθότης”, “correttezza”, è infatti il nome che lo stoicismo diede al fatto originario della omonimia. Essa è presente non soltanto nella definizione di filosofia, che facendosi pratica la pone a proprio fine (“pratica”, lo si è visto, “del *logos* corretto”), ma anche al contempo della logica, il cui oggetto è, propriamente, ὁρθὸς λόγος.

Del mondo antico, d'altra parte, è quasi un topos che la riflessione sul *logos* confluisse in una riflessione sul *logos*

corretto. Si è parlato per questo di una “determinazione apofantica della filosofia”: di una filosofia che, nel *logos*, intende “rendere conto (λόγον διδοῦναι) della realtà” (Ildefonse 1997, 14; 47-51), che dunque ha il suo debito con quella:

comment poser, fixer, et enseigner le lieu propre de la réalité, procurer à chacun le moyen d’y apprendre et d’y régler sa conduite ? Il s’agissait de pourvoir à un système d’expression qui saisit “les choses telles qu’elles sont. (Imbert 1992, 308)

Il *logos* diviene oggetto di filosofia nella misura in cui esso può manifestarsi quale luogo di “traduzione della realtà”: non soltanto se ne fa comprensione, ma è anche sempre una *corrispondenza*, una *rispondenza* della realtà che dice. Nel caso dello stoicismo, la ricerca del *logos* corretto ha la sua immagine celebre anzitutto sul versante gnoseologico: è nella teoria delle φαντασῖαι o rappresentazioni, elemento conoscitivo della dottrina della logica, che essa manifesta tutti i propri paradossi.

Con Zenone è persino probabile che la dottrina della conoscenza abbia costituito l’unica questione relativa alla “logica”, e sua è la teoria della καταληπτική φαντασία, o “rappresentazione comprensiva”. La dottrina è pressappoco riassumibile come segue: la conoscenza avverrebbe, a seguito di un’impressione sensibile giungente dell’esterno, per tramite di un assenso (συγκατάθεσις) che sta all’anima concedere¹³. La conoscenza del mondo consiste cioè nell’accogliere in sé un’impressione che arriva dall’esterno. Ma che la teoria non riesca a liberarsi dalle sue contraddizioni è cosa nota fin dall’antichità (Donini 2005, 223-6): quell’immagine che richiede asilo all’anima è infatti ammissibile solo se *corretta* – se riesce a rendere fedelmente all’uomo il mondo. Eppure, affinché vi sia verifica della correttezza, e dunque sua certezza ultima, è necessario che l’immagine sia intanto stata ammessa all’anima – che l’assenso venga dunque in qualche maniera già dato.

La facile obiezione, che fu anche degli accademici, non è certo risolvibile con disinvoltura. Essa può tuttavia essere in parte mitigata da un aspetto, per la nostra questione decisivo. Il quale risiede nella ἐπιτηδεύσις: la pratica, l’esercizio, ovvero la raggiunta familiarità. La pratica, nello stoicismo, non è mera azione esterna al ‘soggetto’, come il mondo moderno finirà – suo

malgrado – per pensarla. Essa è una parte del soggetto: diviene soggetto essa stessa; del soggetto modifica – fisicamente – l’anima.

Nel caso della conoscenza il ruolo dell’ἐπιτήδευσις è centrale: la comprensione è infatti essa stessa una concreta *modificazione* dell’anima (che è un corpo tra corpi), la quale si altera (Crisippo) o riceve un’impronta (Zenone); l’accettazione di quell’impronta costituisce l’assenso ad una conformazione della realtà che si è così presentata.

Ciò che insieme genera e dà senso al cortocircuito è che l’assenso ben dato è proprio, per lo stoicismo, di chi è “saggio”: di chi discerne il vero dal falso, di chi conosce in effetti la realtà, di chi, cioè, abbia un’anima forgiata dall’incontro col mondo e che, in forza della sua stessa forma, sia dunque in grado di riconoscere la verosimiglianza delle impressioni.¹⁴ È per questo che gli stoici possono senz’altro affermare che l’accettazione del mondo (l’“assenso” ad esso) è la prima e più alta espressione di *virtù*; chi è già nella virtù, e solo costui, sa discernere il vero dal falso, riconoscere la realtà e rigettarne l’apparenza, e così accedere al *sensu* del mondo. E quell’accettazione precede, coincide, ed è insieme esito della comprensione avvenuta.

In un’antropologia come quella stoica, per la quale razionale è *tutta* l’anima¹⁵, e non soltanto τὸ ἡγεμονικόν, ciò che accade in ambito logico investe l’anima nella sua interezza; la pratica del *logos* è dunque *pratica di tutta l’anima*. Al punto che una rappresentazione sbagliata è il segno della mancanza – radicale – di virtù.

Così, nella misura in cui la filosofia è *pratica* del *logos* corretto, essa è, anzitutto, esercizio alle buone rappresentazioni: “la stessa scienza (ἐπιστήμην), dicono, è [...] un’attitudine (ἔξις) a ricevere rappresentazioni” (SVF II.130): essa non è affatto un sapere ottenuto dall’esterno, un’informazione compiuta e certa, bensì, in quanto anzitutto ἔξις, è una disposizione propria, un’inclinazione, un “abito acquisito”¹⁶ di chi ha pratica alla conoscenza. E un’anima che sia esercitata a discernere il vero dal falso è costitutivamente indotta ad ammettere solo il vero.

L’assenso, “criterio del saggio”, ha il proprio suo criterio in ciò: nell’essere o meno virtuosi.¹⁷ Come scriveva bene Goldschmidt (1979, 123), “la *connaissance des choses qui arrivent conformément à la nature était prescrite par l’impératif*

de vivre dans cette conformité". E solo un'anima che abbia fatto esercizio di virtù, che sia, vale a dire, avvezza alla cosa della filosofia, che abbia esperienza, è nella giusta disposizione per indirizzare correttamente il proprio assenso: "i giudizi", dicono gli stoici con un'espressione divenuta celebre, "sono passioni": τὰ πάθη κρίσεις εἶναι (SVF III.456).

Così è possibile ora comprendere cosa intendesse Cleante quando, vicino alla conclusione dell'Inno, scriveva:

Ma tu, o Zeus, dispensatore di ogni bene, dalle nere nubi e dalla vivida folgore, libera gli uomini dalla rovinosa ignoranza (ἀπειροσύνη), poi, padre, scacciala via dall'anima, e fa sì che incontri la conoscenza (γνώμη), alla quale tu stesso ti affidi per governare tutte le cose secondo giustizia. (vv. 32-35)

Il circolo vizioso ha forse solo cambiato verso, ma ci ha dato alcuni indizi infine determinanti per la nostra questione.

7. Del parlare, o del parlare bene

È probabile che il più straordinario dei motivi filosofici dello stoicismo sia custodito in ciò: che l'incontro tra conoscenza e virtù non costituisce solo un rompicapo per gli specialisti dell'intellettualismo – e, in quanto tale, destinato a una problematicità verosimilmente eterna –, ma che ad esso gli stoici assegnarono un abito, un "mantello" finalmente in grado di dar mostra dell'avvenuta unione, di esibire per la prima volta la coerenza, senso pieno dell'omonimia. A chi non si lasci importunare dalle irrisolte contraddizioni della dottrina, è proprio qui che è possibile infine intravedere ciò che fu forse il contributo più originale dello stoicismo d'età antica.

Quell'abito attorno alla coerenza, ci dicono gli stoici, ha la propria materia in un elemento ben preciso dell'uomo: nel suo linguaggio proferito – oggetto eminente, accanto alle rappresentazioni, della scienza del *logos*. L'espressione della correttezza avviene infatti *nella parola*. Ne dà testimonianza Sesto Empirico:

..sono vere [quelle rappresentazioni] a partire dalle quali è possibile realizzare una predicazione vera (ἀληθῆ κατηγορίαν). (S. E. Adv. Math. VII.244)

E ancora:

[...] la rappresentazione logica (λογικὴν φαντασίαν) è ciò secondo la quale è possibile presentare con il logos (λόγῳ) l'oggetto della rappresentazione (φαντασθέν). (S.E. *Adv. Math.* VIII.70; *SVF* II, 187)

Il *linguaggio corretto* è il luogo in cui, conoscendo il mondo, si porta ad esibizione – e quindi, propriamente, si realizza – la coerenza con esso. La rappresentazione logica, ovvero l'ammissione del mondo esterno nell'anima dell'uomo, avviene già sempre nella forma del linguaggio, è cioè per sua stessa natura ciò che si può presentare nel *logos*. E se prestiamo fede alla definizione di uomo che la tradizione ha attribuito a Cleante: come colui che ha ricevuto in sorte dal dio un'immagine del suono (ἤχου μίμημα) (*SVF* II.537, v.4), vale a dire un linguaggio, allora il suo legame con la vita (e, conseguentemente, con la filosofia) perde ogni carattere di contingenza.

La maniera in cui il linguaggio espone la propria fedeltà al mondo ha due versanti ben visibili. Il primo, d'eredità platonica, si concreta nella struttura delle proposizioni: individuata da Platone nel *Sofista* e da allora fondamento della conoscenza occidentale¹⁸, essa costituirebbe, negli stoici, la forma che il linguaggio dà al mondo. Le proposizioni sarebbero cioè, quando corrette, proiezione del cosmo e del suo *Logos*: del suo – così è stato definito – “modèle conjonctif”¹⁹: la struttura della realtà, che è una struttura provvidenziale, ha l'aspetto del segno, del “passaggio dal *dèlon* all'*adèlon*” (Ildefonse 1997, 242). Nel linguaggio la struttura assume la forma del “se...allora”, della proposizione condizionale, forma che, non a caso, gli stoici privilegiarono nella loro logica.

Del secondo versante ritroviamo le radici in Eraclito, poi nel *Cratilo* platonico. Si tratta dell'attenzione che gli stoici riservarono all'elemento “sonoro” del linguaggio, a partire dalla voce. La relazione con il mondo ha qui un aspetto assai differente: i singoli termini, perlomeno gli originari, sono concepiti quale *risonanza diretta* delle cose²⁰. Ciò vuol dire che nella proposizione il mondo non soltanto esibisce la propria provvidenzialità, ma riesce propriamente a risuonare – a farsi eco nella voce, a trovare un'espressione possibile.

Ma ciò non significa altro che il mondo, nel *logos*, assume una propria forma: si fa suono nel linguaggio. È per

questo che la correttezza, la ὀρθότης di cui andiamo alla ricerca, somiglia irrimediabilmente a una continuità: il *Logos* è, per gli stoici d'età ellenistica, propriamente *ciò che parla* nel linguaggio dell'uomo. Quel che da sola rende l'intensità di una reale conciliazione non è che una tale insistita, originaria compartecipazione.

E pertanto, se l'esercizio della filosofia, tutto finalizzato a un *logos* corretto, consiste nel conseguimento di un *logos* corrispondente al *Logos* della natura, ciò non può in alcun modo risolversi in un carattere *normativo* della filosofia e della logica – non se tale normatività è intesa come esterna, sopraggiungente (Ildefonse 1997, 124). La ricerca di una corrispondenza è, in verità, la spinta verso un *ritorno*: all'uomo la filosofia richiede che egli torni a se stesso, alla propria stessa natura – si riconosca quale *Logos*, ad esso coerente perché di esso *parte*. È questo il senso che dà all'intera struttura logica il fatto del κοινὸς λόγος, del *logos comune*, condiviso tra tutte le cose. La corrispondenza, cioè, non è imitazione: è *partecipazione*. E ciò avviene in un processo non di vera correzione di quel che è, ma di direzionamento dell'anima verso se stessa.

La filosofia, come esercizio del *logos* corretto, è *esercizio di ritorno a sé in quanto parte del Logos*. E pertanto, nell'esercizio del *logos* corretto come esercizio di coerenza al *Logos*, che è la filosofia, quest'ultimo *non* può, semplicemente, essere “rappresentato” nella conoscenza o nel linguaggio – come fossero questi qualcosa d'altro. Ammettere il linguaggio come rappresentazione, possibile corrispondenza, significa spezzare il vincolo della continuità e della comunità di tutte le cose, che è a fondamento della concezione stoica nella sua interezza.

L'uomo partecipa finalmente al *Logos* nella misura in cui lascia che questo si esprima nel suo proprio *logos*. E nella prospettiva così tracciata la virtù diviene questo: vivere coerentemente con il *Logos* significa *parlare, ovvero parlare correttamente*: ovvero, ancora, lasciare che il *Logos* parli nell'uomo.

Ciò rende finalmente ragione della comunione di virtù e linguaggio, ovvero di buona pratica e buona conoscenza. Non soltanto l'etica è eminentemente logica – in tutte le sue declinazioni e non solo in quella conoscitiva –, ma il linguaggio

mostra tutta la sua radice etica: il suo studio non è mero tecnicismo teoretico né vezzo gnoseologico, bensì quel linguaggio è espressione della continuità dell'uomo col mondo. Esso è anzi, propriamente, compimento dell'omonimia, dell'evento finale della coerenza. Radicalizzando ogni intento dello stoicismo, possiamo persino concludere che la verità non è, così, che l'essere finalmente invasi dal *Logos*, in un partecipato movimento di ritorno a sé.

Ciò consente inoltre di superare, forse, la separazione tra teoria logica, o suo insegnamento, e “parlare bene”, ovvero messa in pratica della logica (Hadot 1991, 212). Nella misura in cui la filosofia non è *discorso sul retto logos*, ma già sempre *pratica* di esso, la distinzione non ha ragione di esistere. La filosofia non è mezzo per la pratica della virtù (Hadot 1991, 215): essa è quella pratica.

Ovunque la si guardi, la “logica” è l'esercizio di questa cercata continuità. E la filosofia, nella misura in cui è logica, lavora alla comprensione e trasformazione dell'uomo come essere dotato di *logos*; e così come gli uomini, pur essendo attraversati dal *Logos*, non per questo sono già sempre virtuosi, ad esso in relazione di coerenza, dovendo piuttosto ridiventarlo, così il *logos* non è già sempre, di per se stesso, specchio della realtà. Esso necessita, lo abbiamo visto, della logica, ovvero della pratica della filosofia.

Si capisce allora perché ed in quale sensata maniera gli stoici potessero affermare che:

Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν. (SVF II, 130)

La dialettica è necessaria ed è una virtù.

8. Conclusione – oltre le discipline

Lo studio della parola non è dunque astratta teoresi, ma esercizio di modificazione integrale dell'anima umana. alcuna analisi della concezione stoica della filosofia che prescindendo dalla natura comune di linguaggio e virtù potrà avere accesso compiuto all'evento dell'omonimia, alla realizzazione della coerenza, fine assoluto del cammino umano.

Il superamento della separazione aristotelica in discipline teoretiche e pratiche, avviato dalle scuole stoiche

(Hadot 1991, 207), e che qui abbiamo intravisto all'opera, non è dunque affatto formale, né polemico: esso segue coerentemente alla visione unitaria che gli stoici ebbero dell'anima, interamente coinvolta dalla virtù – la quale, d'altra parte, non è detta essere che questo:

una disposizione dell'anima (διάθεσις ψυχῆς) all'armonia con il Logos per tutta la vita. [...] E la vita [quella buona] è un insieme di pratiche (πράξεων) del logos, ovvero la messa in opera (ἐνέργεια) perfetta degli insegnamenti del logos. (Clem. Aless., *Paedag.*, I, 13; *SVF* III.293)

Pare che nel mondo antico tre luoghi comuni accompagnassero la fama degli stoici: il fatalismo, i paradossi, il rigore del saggio (Isnardi Parente 1996, 4). Ciò non è venuto meno nella tradizione successiva: ancora oggi, infatti, essi sono spesso schiacciati su una lettura etica della saggezza e logica della dialettica. È la conseguenza della tripartizione della filosofia:

Dicono che il discorso filosofico sia tripartito: ha infatti la fisica, l'etica, la logica. (D.L. VII 39; *FDS* 1)

Ma che essa, sottolineata in tutte le riproposizioni antiche dello stoicismo, fosse molto più dichiarata che praticata è a buona ragione ormai convinzione dominante.²¹

Si tratta, in realtà, di una unità, per così dire, mobile: la relazione in cui si trovano logica, fisica ed etica non è, come in un sistema rigido, quella tra parti indipendenti ma comunicanti sotto il segno di un principio comune. Come è stato notato (Ierodiakonou 1993, 63; Verbeke, 1991, 14), lo stesso termine “μέρος”, “parte”, venne percepito fin dall'inizio come non adeguato. Prosegue ad esempio Diogene Laerzio:

Apollodoro chiama queste parti “τόπους” (luoghi), Crisippo e Eudromo “specie” (εἶδη), altri “generi” (γένη).²²

Il rapporto tra le parti è piuttosto inedito. Goldschmidt (1953, 64-7), ha ritenuto di potervi trasferire il termine che gli stoici utilizzavano in relazione alle virtù: ἀντακολουθία (*SVF* III.295): un'implicazione vicendevole, tale per cui l'etica presuppone la fisica e ne è a sua volta presupposta, e lo stesso vale per tutte le relazioni possibili.²³

Così la logica è una virtù, come lo sono l'etica e la fisica: esse sono tutte esercizio del *logos* corretto: non soltanto nessuna

di esse può fungere da strumento, ma non sono di fatto in alcun modo leggibili all'interno di una gerarchia:

E delle tre parti nessuna ha prevalenza sull'altra, ma sono fra loro mescolate, per questo ne fecero una trattazione mista. (D.L. VII,40; SVF II.41)

E allora non l'unità, ma la sua dinamicità conta come impronta della coerenza del discorso filosofico dello stoicismo. Unità dinamica che, ancora una volta, non è formale: essa è nella filosofia perché è anzitutto *nelle cose*. È ancora sotto il segno di questa comunanza che ha senso l'idea stoica per cui quando si è raggiunta la coerenza in una delle parti, la si è raggiunta in tutte. La filosofia è una perché uno è il cosmo, e in relazione vicendevole le sue parti.

È per questo, infine, che non ha senso parlare di, o cercare di individuare una morale *stricto sensu* per lo stoicismo; né è del tutto condivisibile quanto afferma Hadot nel tradurre l'essere virtù di logica e fisica come una "*réduction de toutes les parties à l'éthique*" (Hadot 1991, 210). Così, in ultimo, viene meno ogni proposta di propedeuticità o successione delle parti²⁴: dal punto di vista teorico, la conoscenza della natura e della sua legge – il *logos* – è già essa stessa assimilazione alla natura.

Si racconta che Zenone fosse giunto ad Atene a seguito di un naufragio e che, sedutosi presso un libraio a riposare, questi si fosse messo a leggere ad alta voce. È lì che, secondo le testimonianze, Zenone è colto da emozione: "tale – riporta il Laerzio – che domandò dove si potessero incontrare uomini siffatti (οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες)" (SVF I.1). Di quel secondo libro dei *Memorabili* di Senofonte, a cui dobbiamo la sorte dell'esordio stoico alla filosofia, è Socrate il principale oggetto di discussione, e la sua virtù il vero interesse del racconto. Scrive Senofonte:

Mi sembrava anche per queste cose di cui ora ti dico che spingesse i suoi a praticare la padronanza di sé (*ἀσκεῖν ἐγκράτειαν*) nei confronti del desiderio per il cibo, per il bere, per i piaceri, per il sonno e [a sopportare] il freddo, il caldo e la fatica.

Se è vero, come si racconta, che fu la ricerca dell'ἐγκράτεια, la virtù della padronanza di sé, a muovere Zenone a praticare la filosofia sotto il portico dell'agorà, allora non può stupire come essa sia stata, dallo stoicismo di tutti i tempi, definita e praticata: quale "attitudine (ἔξις) a seguire le

scelte del *logos*” (*SVF* III.384); o ancora come “invulnerabile disposizione (*δύαθεσις*) a ciò che appare secondo il retto *logos*” (*SVF* III.265; cfr. 264 e 274), e – ciò che è lo stesso – , “attitudine a non cedere ai piaceri” (*ibid.*).

In un pensiero che può ancora aspirare all’intero – la cui cosa non può che scansare la frantumazione in discipline ed esecrare la rigidità di ogni attribuzione – la filosofia è finalmente totale e l’accesso alla totalità possibile da ciascuna delle parti.

NOTES

¹ Il von Armin ne attesta almeno una decina, cfr. *SVF* I.179-181.

² Della lettura più comune, che insiste sulla coerenza con la natura a partire da una riflessione su *ὁπμή* e *οικειώσις*, è possibile leggere ad es. in Long 1971, 145s., Donini/Ferrari 2005, 244-49, Bénatouil 2006.

³ Gli studiosi, peraltro, hanno a lungo lavorato sull’individuazione di una concezione stoica della filosofia anzitutto come *λόγος κατὰ φιλοσοφίαν*, cfr. Ierodiakonou 1993, 58s.

⁴ Ricavo questo testo da Mansfeld 2003, 116.

⁵ Ovvero, nel linguaggio stoico, il logico.

⁶ Pohlenz definì quella stoica, con buona ragione, una “*Logosphilosophie*”, cfr. Pohlenz 1948, 32.

⁷ Ometterò qui le accezioni ulteriori, come ad es. “enunciato” o “discorso”, non rilevanti per la nostra questione e a loro modo secondarie per il discorso stoico sulla filosofia.

⁸ Cfr. Bénatouil 2002, 298s. e Long 1971, 135-41.

⁹ Cfr. anche *SVF* III.169; *SVF* II.83, *SVF* II.988, e Bénatouil 2003, 298; 319, ove è illustrata un’analogia col fuoco: “*les vivants sont passifs par rapport à un feu contenu en eux, alors que l’homme est aussi presque maître d’un feu extérieur à lui*”.

¹⁰ Ed è così che Cleante lo canterà in chiusura dell’*Inno*, come essere che ha voltato le spalle al *Logos*, cedendo ad ogni male e allontanandosi dal bene; cfr. vv. 22-25.

¹¹ Ad esempio è a partire dall’uomo che gli stoici individuano i caratteri del dio; cfr. *SVF* II.1127s.

¹² Questo non riesce in alcun caso a ridursi alla “ragione” – come pure pare spesso ragionevole doverlo intendere e tradurre, e che è peraltro la scelta di Radice, traduttore italiano del von Arnim, per la maggior parte delle occorrenze in *SVF*.

¹³ Zenone ritiene che nel processo conoscitivo, una volta che i fatti esterni abbiano trasmesso un’impressione di sé ai sensi, sotto forma di impronta (*τύπωσις*), stia all’anima concedere o meno il proprio assenso alla rappresentazione. Il meccanismo e l’apparato figurativo utilizzato per rappresentarlo sono ben noti (*SVF* I.66). Solo una volta accettata, la

rappresentazione viene effettivamente a far parte del sistema cognitivo, fino eventualmente alla scienza, l'insieme di tutte le rappresentazioni certe.

¹⁴ Cfr. anche Bréhier 1951, 94.

¹⁵ “La vita dell’anima è una. La sua parte direttrice (ἡγημονικόν) riunisce in essa in una volta la rappresentazione, l’assenso, l’impulso e la ragione” (SVF II, 826). Brunschwig (1997, 551) ha parlato di una “*conception ‘moniste’ de l’âme*”.

¹⁶ Come la più corretta delle traduzioni recita, cfr. TLJ alla voce ἔξις.

¹⁷ È in questo contesto che ha senso affermare che la virtù è un “urto igneo”, la πληγὴ πυρός; essa non è che una forma particolare di τόπος (la tensione vitale che tiene insieme tutte le realtà dell’universo) assunta dall’anima, così fortificata (SVF I.563; Isnardi Parente 1996, 42; Pohlenz 1992, 74).

¹⁸ Deleuze ha parlato, a questo proposito, di “*désignation*”: le parole sono associate alle cose; la proposizione descrive uno stato di fatto, ed essa può essere dunque vera o falsa. (Deleuze 1969, 22-3).

¹⁹ L’espressione è di Brunschwig, cit. in Ildefonse 1997, 125. Cfr. su ciò il passo di Plutarco citato *ivi*, 241.

²⁰ Lo studio delle etimologie mostra quanto rilevante fosse per lo stoicismo poter ammettere, almeno per alcuni termini considerati originari, che essi μιμῶνται τὰ πράγματα, “imitano le cose”, rendendone una rappresentazione sonora nel linguaggio (Gambarara 1984, 29; Barwick, 1957).

²¹ Gli studiosi hanno sufficientemente sottolineato come la tripartizione riguardasse il λόγος κατὰ φιλοσοφίαν ben più che la filosofia stessa (Ierodiakonou 1993, 58; Hadot 1991, 205; Gourinat 2000, 26). Che, cioè, un’unità sostanziale caratterizzasse le parti e la tripartizione avesse carattere puramente strumentale.

²² Ne dà inoltre una chiara illustrazione Sesto Empirico, *Adv. Math.* XI, 22: “Per i seguaci degli stoici le parti non sono la stessa cosa dell’insieme, ma neppure qualcosa di eterogeneo, come una mano non è la stessa cosa dell’uomo nella sua completezza – l’uomo infatti non si riduce alla sua mano –, ma non è neppure eterogenea rispetto al tutto, perché l’uomo è pensato nella sua interezza solo quando è dotato di mano” (SVF III.75).

²³ La logica implica la fisica nella misura in cui la struttura corretta delle proposizioni dipende dalla conoscenza della struttura del *Logos*; ma la fisica implica la logica poiché può esprimersi solo in essa ed implica, inoltre l’etica poiché conoscenza del *Logos* e sua accettazione coincidono, e così via (Hadot 1991, 209). D’altro canto, la precisazione sull’accezione in cui intendere “parte” va in questa direzione: se εἶδη è preferibile a μέρη, è perché il termine suggerisce una partecipazione alla sostanza del genere di appartenenza (Ierodiakonou 1993, 62s; Verbeke 1991, 14).

²⁴ Si è proposto per questo di riservare l’ordine delle parti all’insegnamento (Hadot 1991, 215); ma l’evidenza dell’indecisione su di esso, che mise tra loro in contraddizione gli stoici, mostra quanto sia straniente separarlo dalla implicazione reale, che non ammette né ordine né gerarchia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arnim, Hans von. 1998. [SVF]. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. it. a cura di Radice, Roberto. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano: Rusconi.
- Barwick, Karl. 1957. *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin : Akademie-Verlag.
- Bénatouïl, Thomas. 2002. “Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe.” *Elenchos* 23 (2): 297-332.
- _____. 2006. *Faire usage. La pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Bréhier, Émile. 1951. *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*. Paris : PUF.
- Colaclidès, Pierre. 1968. “Ἠχου μίμημα.” *Glotta* 46 : 56-58.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Donini P./Ferrari F. 2005. *L'esercizio della ragione nel mondo classico*. Torino: Einaudi.
- Gambarara, Daniele. 1984. *Alle fonti della filosofia del linguaggio. “Lingua” e ‘nomi’ nella cultura greca arcaica*. Roma: Bulzoni.
- Goldschmidt, Viktor. 1953. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste. 2000. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste. 2002. “Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne.” *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127 (2) : 213-227.
- Hadot, Pierre. 1991. “Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoïciens.” *Revue internationale de philosophie* 45 (3): 205-219.
- _____. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*. Paris: Gallimard.
- Hülser, Kalrheinz. 1987-8. [FDS]. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher*

Übersetzung und Kommentar (4 Bd.) Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Ierodiakonou, Katerina. 1993. "The Stoic Division of Philosophy." *Phronesis* 38 (1): 57-74.

Ildefonse, Frédérique. 1997. *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*. Paris : Vrin.

Imbert, Claude. 1992. *Phénoménologies et langues formulaires*. Paris: PUF.

Isnardi Parente, Margherita. 1996. *Introduzione allo stoicismo ellenistico*. Roma-Bari: Laterza.

Long, A.A. 1971. "The Logical Basis of Stoic Ethics". In *Stoic Studies*, 134-155. Berkeley: University of California Press.

Mansfeld, Jaap. 2003. "Zeno on the Unity of Philosophy." *Phronesis* 48 (2): 116-31.

Pohlenz, Max. 1948. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Thom, Johan. 2005. *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Verbeke, Gerard. 1991. „*Ethics and Logic in Stoicism*.“ In *Atoms, Pneuma and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, edited by Margaret Osler, 11-24. Cambridge: Cambridge University Press.

Zuntz, Günther. 1979. „Vers 4 des Kleanthes-Hymnus.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 122: 97-98.

Nicoletta Di Vita is currently a PhD Candidate at the University of Padua and at the École normale supérieure of Paris. She is writing her thesis about the philosophy of language in the ancient Stoicism. Her research area as her publications concern the critical theory, contemporary philosophy and the relationship between Greek literature and ancient philosophy.

Address:

Nicoletta Di Vita
Department of Philosophy
University of Padua
Piazza Capitaniato 3
35139 Padova, Italy
E-mail: nicoletta.di.vita@gmail.com