

L'origine greco-romana di categorie filosofiche nell'educazione

ANNA KAISER

Associata di Pedagogia Generale e Sociale – Università degli Studi di Genova

Corresponding author: anna.kaiser@unige.it

Abstract. Analyzing the pedagogical history of Western culture leads to the discovery of the Greek-Roman root of multiple categories of philosophical thought that are related to the dynamics of education and recall educational and didactic paths. The same Roman philosophers, in particular the Stoics, draw directly from the Greek world and the idea of “paideia” meanings that then will open “humanitas” of the Roman imperial era.

Keywords. Humanitas – paideia – ideas – virtus – philosophical thought

Il mondo romano classico riveste un fascino unico per gli studiosi di differenti scienze, dalla politica alla giurisprudenza, dall'economia alle scienze sociali, fino all'architettura, all'archeologia o ai beni culturali. Popolo pragmatico, dedito all'agricoltura prima, all'espansione territoriale successivamente, il romano si nutre a fonti culturali molto disparate per arricchire il proprio patrimonio e riesce a farlo, rendendosi curioso e quindi permeabile, capace di acquisire, atto a proiettarsi in altre atmosfere culturali e teso a comprendere i significati di usi, tradizioni, costumi, linguaggi, ma anche idee e valori. Non si può trascurare il fatto che a Roma giungano ricchezze e tesori, insieme a stili di vita, interpretazioni teistiche, modalità comportamentali, visioni del mondo, forme espressive che, pur non essendo autoctoni, non vengono rifiutati o rigettati. Come nel calendario delle festività entrano a far parte giorni dedicati a divinità di origine straniera, così nel linguaggio si introducono termini non latini.

Uno degli ambiti della conoscenza che Roma accoglie gradualmente è quello di derivazione prettamente greca che fa capo alla forma di pensiero e riflessione filosofici. Gli intellettuali greci affluiscono vinti e resi spesso schiavi a Roma, ma già il nobile cittadino della repubblica romana, sovente analfabeta, è sensibile al dominio della parola, agli strumenti della lettura e della scrittura in possesso dei conquistati. Pertanto, impara a riconoscere il valore culturale di questi mezzi e quindi permette l'apertura di botteghe, alla stregua di quelle artigianali, a chi sa e vuole insegnare a scrivere e leggere ai fanciulli di famiglia aristocratica. I modelli propri della cultura ellenistica scivolano nel tessuto culturale romano in maniera tanto suadente e prepotente che Orazio¹, nel I secolo a.C., nota in maniera accorata: «Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio». E quando la «Grecia vinta vinse il fiero vincitore e introdusse le arti nell'agreste Lazio», Roma si ritrova filosofi schiavi, resi liberti, che insegnano, consigliano i potenti,

¹ Q. Orazio Flacco, *Le epistole*, in Id., *Le satire. Le epistole*, Bologna, Zanichelli, 1939, II.1.156-157, pp.372-373.

affiancano chi ne apprezza la capacità di ragionamento. Non sempre le loro parole e le loro posizioni politiche sono gradite, quindi si susseguono, soprattutto in età imperiale, editti che li allontanano temporaneamente dal suolo romano o addirittura italico, in alternanza a inviti a tornare. Perciò, nella capitale dell'impero sono costretti a giungere e sostare tanti filosofi; tuttavia, successivamente saranno loro stessi ad essere attirati dal fascino della città che, in pochi secoli, ha saputo estendersi quanto mai nessuno prima di essa e a diventare un vivace centro culturale.

Invero, la filosofia fa fatica a trovare collocazione in una società che si richiama al *mos maiorum*, apprezza la saggezza degli anziani, conosce le prime forme di letteratura solo tardivamente. La politica assorbe chi ha la libertà e il tempo di occuparsene; le capacità emergono in chi sa distinguersi dagli altri nella proposta anche innovativa di cambiamenti, a seconda dell'evolversi della società romana e del suo divenire gradualmente, ma celermente *caput mundi*. In quest'atmosfera culturale, già a muovere da Cicerone, che rimane tanto affascinato dal pensiero filosofico da recarsi ad Atene per frequentarne direttamente le scuole e interloquire con gli esponenti del I secolo a.C., diversi intellettuali si avvicinano al pensiero teoretico che accompagna l'elaborazione di idee e significati ad esse attribuibili. Anche il tessuto culturale romano impara quindi a nutrirsi alle fonti greche del "fare filosofia".² Ciò che ne emerge, più diffusamente, è un sincretismo che si abbevera tanto alle sorgenti dell'accademia platonica quanto a quelle dello stoicismo, del cinismo, dell'epicureismo. Alcune personalità filosofiche convergono a Roma e qui si distinguono, pur avendo sovente origini di nascita non romane.

In particolare, lo stoicismo si delinea come la corrente filosofica maggiormente congeniale ai Romani, apprezzata ed elaborata da personalità di notevole autorevolezza che riescono a far intrecciare gli ideali romani con quelli greci. Idee, categorie e concetti filosofici della Grecia ellenica ed ellenistica rinvergono nello stoicismo romano una nuova vitalità che attraverserà i secoli, se non i millenni successivi.³

Tra il I e il II secolo d.C., i primi del neonato impero romano, Lucio Anneo Seneca, Epitteto da Ierapoli e l'imperatore Marco Aurelio si distinguono in maniera decisa per lo sviluppo del loro pensiero, dalle limpide radici greche. Le fonti scritte di Epitteto e di Marco Aurelio sono addirittura composte in caratteri greci, mentre Seneca predilige il latino.

Già Cicerone ha fatto conoscere ai romani la filosofia ellenistica, quella stoica in particolare⁴, ma senza intaccare i concetti di «*virtus, honestum, officium, gloria*» che rimangono «intrinsecamente romani»⁵. Anche la resa ciceroniana del greco πάθος (*páthos*) con *perturbatio* o quella dell'ἀπάθεια (*apátheia*) con *tranquillitas animi*⁶ evitano una tradu-

² Cfr. G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del I secolo a.C.*, Torino, Paravia, 1973.

³ Ad esempio, il *Manuale* di Epitteto sarà letto e apprezzato nei due millenni successivi, anche da Giacomo Leopardi, che nel 1826 propone una volgarizzazione di quelle «non poche sentenze verissime, diverse considerazioni sottili, molti precetti e ricordi sommamente utili», capaci di rendere «assai prezioso e caro questo libricciuolo». In esso, sottolinea il poeta, la «pratica filosofica» mostra quanto sappia essere «profittevole nell'uso della vita umana» volta all'«amar se medesimo con quanto si possa manco di ardore e di tenerezza». Tale «insegnamento» rappresenta «la cima e la somma, sì della filosofia di Epitteto, e sì ancora di tutta la sapienza umana». In G. Leopardi, *Manuale di Epitteto*, in Epitteto, *Tutte le opere. Diatribe - Manuale - Frammenti - Gnomologio*, Milano-Firenze, Bompiani-Giunti, 2017, pp.1113-1138.

⁴ Cfr. Pohlenz, *La Stoà. Storia di un movimento spirituale* (1959), trad.it., Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol.I, p.568 segg.

⁵ *Ibidem*, vol.I, p.569.

⁶ Cfr. *ibidem*.

zione letterale del greco che non rinverrebbe congruità nella concezione romana dell'esistenza. A questo proposito emerge come molto interessante l'interpretazione del maggior studioso del movimento spirituale stoico Max Pohlenz, quando il filologo tedesco nota che l'uomo greco parte «sempre da una chiara individuazione del fine, che di per sé fa nascere il desiderio», mentre «per il romano la funzione decisiva spetta alla volontà»⁷. Quindi, il greco non sembrerebbe cogliere o sentire «la volontà come un fattore autonomo accanto alla conoscenza»; infatti, «nell'interpretare un passo», nota ancora Pohlenz⁸, il greco «si domanda che cosa l'autore abbia pensato» o desiderato conoscere, mentre «il romano che cosa abbia voluto». La *voluntas* prende il posto della προαίρεσις (*prohairesis*), ovvero della decisione etica che si assume in conseguenza di una scelta. E ancora Pohlenz analizza l'uso greco dell'εὐνοία (*eúnoia*), come del «buon “pensiero” verso gli altri», sostituito dal latino *benevolentia*, alla cui base vi è non una «concordanza del pensiero», ma della volontà⁹. Il pragmatismo e la proiezione sull'azione da parte del popolo romano affiorano evidenti nella difficoltà a padroneggiare il *modus cogitandi* della teoreticità filosofica. Tuttavia, anche nella capitale dell'impero si sviluppa un pensiero filosofico, pur pregno di concetti greci, filtrati dal *modus operandi* e dall'atmosfera culturale romani. Questi ultimi non apprezzano di essere definiti barbari dai Greci stessi; anzi, fors'anche per contrastare questa usanza antica di definire straniero o nemico colui che non appartiene alla medesima comunità, i romani imparano ad apprezzare l'apertura verso altri mondi, anzitutto proprio quello greco.

1. Concetti e idee dal pensiero greco

Si ritrovano così utilizzati dai filosofi romani, differenti concetti, idee, categorie che si interconnettono, forse inevitabilmente, al discorso pedagogico, più o meno emergente e talvolta urgente, nelle testimonianze scritte giunte fino al XXI secolo, che si confrontano e ragionano intorno all'umano.

La triade di elementi διάνοια (*diánoia*), πνεῦμα (*pneuma*) e ψυχή (*psyché*) si riferisce all'intelletto o mente, allo spirito e all'anima, ma anche alle facoltà ad essi legate, come la volontà. Invece ὁρμή (*hormé*), δύναμις (*dýnamis*) e νοῦς (*noûs*) richiamano l'impulso, la facoltà che fornisce forza ed energia, l'intelligenza, in una commistione di significati e attributi che si radica nella natura. Quest'ultima è presentata tanto come φύσις (*physis*) quanto come βίος (*bios*), quindi natura incoercibile appartenente ad ogni uomo, ma anche vita e vitalità che il soggetto gestisce e organizza autonomamente.¹⁰ Infatti, l'uomo ha a propria disposizione qualità come φαντασία (*phantasia*), δόγμα (*dóγμα*), ὑπόληψις (*hypólepsis*), λόγος (*lógos*): ovvero, rappresentazione, giudizio, opinione, parola o discorso ma anche ragionamento. Sono tutti termini densi di significati teoretici che i filosofi romani derivano dai greci e li traslitterano non solo nella lingua latina, ma anche nella concezione di vita romana. Così, anche διαίρεσις (*dihairesis*), προαίρεσις (*prohairesis*), βούλημα o βούλησις (*boulema o boulesis*) sono concetti che sembrano astratti, ma a

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. A. Kaiser, *Epitteto da Ierapoli e la sua idea di natura umana*, in «Nuova Secondaria», 8, 2024.

Roma diventano termini pragmatici connessi, rispettivamente, con la capacità soggettiva di distinzione, scelta morale e volontà, che decide della vita di un soggetto, spinto continuamente a selezionare tra idee e azioni, ideali e comportamenti. Proprio la *voluntas* diviene un perno centrale intorno al quale ruotano le diverse correnti filosofiche a matrice greca, che decidono, anche attraverso l'uso ponderato di questo concetto, il suo decisivo ruolo pedagogico: la volontà di educare non elide la volontà di essere educato. Entrambe vivono delle connotazioni emergenti dai concetti ellenici che vengono colti nel momento in cui i romani stessi si rendono conto che «al centro dell'educazione greca si situa fin da principio non l'istruzione professionale, ma quel tipo di formazione che sa fare del giovane un uomo nel senso più ampio del termine»¹¹.

Il giovane è considerabile uomo adulto non solo quando diventa consapevole e capace di utilizzare degnamente i doni che la natura gli ha offerto – dall'intelligenza al giudizio, dalla capacità di scelta alla volontà –, ma anche quando si mostra atto ad avere un ruolo decoroso all'interno della comunità sociale. Per questo diventano oggetto di riflessione *κανόν* (*kanón*) e *καθήκον* (*kathékon*), la regola e il dovere, che raggiungono l'apice di considerazione proprio a Roma. L'uomo del diritto, tipico dell'epoca imperiale, ha obblighi e norme da rispettare: l'educazione è coinvolta pienamente al fine dell'autodeterminazione soggettiva tesa al bene comune.

Acquistano allora rilievo *ἀπάτη* (*apáte*) e *ἀμάρτημα* (*amártema*), ovvero l'errore logico e l'errore morale che, a seconda dell'interprete, vengono ora condannati ora compresi nella fallacia della natura umana. Mentre il primo rientra nell'ordine di un filosofare che utilizza la logica quale forma o declinazione della conoscenza, il secondo si ammantava della responsabilità individuale fortemente interconnessa però a quella collettiva, a matrice pedagogica. In particolare, sono i filosofi ad essere riconosciuti, nell'antichità classica greca e poi romana, quali figure educative di riferimento soprattutto per le giovani generazioni: sono loro ad insegnare come si usa la logica, ma soprattutto ad indicare i caposaldi etici del comportamento definibile socialmente adeguato e legittimo.

I concetti di *προσοχή* (*prosoché*), *παρακολούθησις* (*parakolúthesis*), *ἐπιθυμία* (*epithymía*) e *ὀρέξις* (*oréxis*) giungono ad indicare l'attenzione, la comprensione e il desiderio che, ad esempio, i giovani educandi esprimono in maniera più accentuata quando sono partecipi dell'azione pedagogica. Qualità naturali possedute dall'uomo si attivano se stimolate educativamente verso gli oggetti della conoscenza filosofica da una parte, verso le dinamiche e l'organizzazione dell'esistenza dall'altra. Occorre non dimenticare che i filosofi romani non si chiudono nella teoreticità pura, poiché, pur sostando nell'approfondimento di riflessioni e idee, cercano di assemblarne i significati nella costruzione delle fondamenta etiche e sociali della comunità di appartenenza.

I termini greci *αἰδώς* (*aidós*), *πίστις* (*pístis*), *αἰδήμων* (*aidémon*) ricevono plurime connotazioni di significato, che richiamano, rispettivamente, il rispetto, la riservatezza e il pudore; la lealtà e la fedeltà; l'atteggiamento riguardoso. Di fronte agli dèi anzitutto, ma anche in relazione agli altri uomini, il soggetto è chiamato ad assumere una modalità di relazione improntata sia al rispetto di sé, nel ritegno e nella discrezione, sia al rispetto di chiunque altro, supportato da un'onestà franca e sincera. Il rispetto è elemento centrale della socialità romana, che non può essere trascurato dall'educazione. Questa però

¹¹ M. Pohlenz, *L'uomo greco* (1947), La Nuova Italia, Firenze, 1962, p.803.

tiene in considerazione il πόνος (*ponos*), cioè la fatica formativa che portano con sé tanto l'acquisizione di comportamenti legittimi quanto il mantenimento dei medesimi in qualsiasi circostanza. Proprio su tale aspetto i filosofi sembrano insistere particolarmente, poiché la coerenza e il coraggio di conservare sempre un atteggiamento moralmente ineccepibile sembrano venire meno quando le situazioni diventano difficili da affrontare con lealtà e rispetto dell'altrui pensiero o scelta. Inoltre, senza fatica, non si può perseguire il meglio: l'essere felici vivendo nella saggezza, quindi con bontà e giustizia. Chi respinge l'impegno e la fatica si condanna da sé a non raggiungere la *dignitas* propria dell'uomo virtuoso.

L'essere ἀπαραπόδιστος (*aparapódistos*), libero da impedimenti, vuol dire né essere indifferente rispetto agli ostacoli che la vita presenta né essere in grado di gestire l'esistenza senza mai incontrare rischi o pericoli, bensì impegnarsi per fare in modo che il proprio essere nel mondo non sia accentrato sugli impedimenti o distratto da essi, ma limpido e sicuro. Il singolo viene così educato a non abbruttire la ragione e, soprattutto, a non perdere il senso morale, per apprezzare la libertà di scelta. L'idea di ἐλευθερία (*eleuthería*) si traduce quindi nella *libertas* latina, declinandosi in varie forme di libertà, da impacci, impedimenti, costrizioni, finché il soggetto diventa ἀκόλουθος (*akólythos*): incoercibile. Le scelte morali e i beni dell'anima sono riconosciuti liberi e incoercibili per natura: l'uomo li ha in suo esclusivo potere e neanche l'esilio o il carcere possono intaccare l'incoercibilità di quanto appartiene all'umanità di ciascuno. Proprio dalla consapevolezza di possedere qualcosa che altri non possono intralciare o deviare, nasce l'amore di sé, οἰκείωσις (*oikeíōsis*) o *amor sui*, «il solo e medesimo fondamento delle azioni di tutti gli esseri viventi»¹².

Da qui muove l'insieme di idee greche che mostrano la loro presenza ed efficace corrispondenza in quelle latine. Dalla ἀδιαφορία (*adiaphoria*) alla ἀταραξία (*ataraxía*) o ἀπάθεια (*apátheia*), pertanto dall'impassibilità e indifferenza dirette ai beni materiali, all'imperturbabilità di fronte alle urgenze immanenti della vita, si acquisisce la *tranquillitas animi* del *sapiens*, che si sostanzia di altre dinamiche, espresse in termini di derivazione filosofica greca: la serenità dell'εὐροια (*eúroia*) e la felicità racchiusa nell'εὐδαιμονία (*eudaimonía*) si interconnettono all'εὐνοια (*eúnoia*) o *benevolentia* e all'ἀρετή (*areté*) o *virtus*. Per raggiungere la finalità ultima dell'essere umano – nata nell'antichità e protrattasi per millenni – che tende costantemente alla τελειότης (*teleiótēs*) o perfezione, occorre impegnarsi alacramente. Il percorso di perseguimento della felicità o della perfezione, che convergono l'una nell'altra, non dipende dai luoghi frequentati o dalle circostanze esistenziali, bensì solo da se stessi. In questo senso, la ἐπιστροφή (*epistrophè*) o *sollicitudo* rivolta a ogni azione richiama la rilevanza dell'interiorità come interprete principale della vita, ma anche come rifugio dal mondo circostante e dal male.

Nell'universo ideativo tracciato dal pensiero filosofico ellenico, sembra che sia inevitabile il ruolo dell'educazione che rende consapevole l'uomo della sua natura e contemporaneamente lo stimola verso quella perfezione che soltanto l'uomo καλός (*kalòs*) e ἀγαθός (*agathós*), proteso verso il bello della perfezione esteriore così come al buono dell'equilibrio interiore, potrebbe perseguire. Nell'insieme del pensiero romano, il ruolo dell'educazione sembra spostarsi verso la responsabilizzazione che l'uomo saggio e virtuoso deve

¹² Epitteto, *Tutte le opere*, cit., I.19.15, p.219.

acquisire nei confronti di sé medesimo e degli altri – secondo il principio dell'unità e dell'uguaglianza¹³ –, per raggiungere la serenità, presupposto della perfezione.

2. Verso l'*humanitas* tipicamente romana

Intorno a numerosi concetti d'origine greca si sviluppa emblematicamente la capacità di riflessione del mondo romano e del saper riunire in un'idea, magari anche tardivamente formulata e affermatasi, la loro concezione del mondo e soprattutto dell'uomo: l'idea di *humanitas*¹⁴. Naturalmente, come nota Max Pohlenz¹⁵, nell'*humanitas* – anche se «troppo spesso si dimentica – non si esaurisce l'essenza della romanità». Infatti, Cicerone, tanto nelle orazioni quanto nelle lettere, caratterizza il romano soprattutto per la *virtus*, accanto alla quale affiora, solo integrativamente, l'*humanitas*. Quest'ultima – sottolinea ancora Pohlenz¹⁶ – sembra essere elemento proprio del singolo, mentre la *virtus* contraddistingue il *vir*, l'uomo che appartiene a uno Stato e ha le qualità che lo rendono pronto a dedicarsi alla *res publica*. Forse solo dal I secolo d.C. comincia a legittimarsi un ideale di uguaglianza tra tutti gli uomini¹⁷, che andrà sostituendo, nei secoli, la peculiarità dell'individualità nazionale trovando nell'*humanitas* il grimaldello di riferimento per forzare l'autarchia individualistica delle potenze politiche ed economiche: l'uomo appartiene, prima di tutto, al genere umano, essendo dotato del medesimo patrimonio di umanità. In effetti, già nello sviluppo dell'impero romano si registrano i primi segni della diminuzione degli schiavi o dell'accoglienza dello straniero come portatore di una cultura degna di non essere dimenticata.

I prodromi di tutto ciò risalgono a Cremete, presente in una commedia di Menandro (IV secolo a.C.), che pensa sia suo dovere di cittadino preoccuparsi del benessere di un suo vicino che conosce appena, affermando la nota frase riportata poi da Publio Terenzio Afro, due secoli dopo, a Roma, nel suo *Heautontimoroumenos*: «Homo sum: humani nil a me alienum puto»¹⁸. Ed è proprio il pensiero tipico della Stoà a «conferire a questo modo di sentire l'umanità [...] tutto il suo valore e a superare definitivamente

¹³ A questo proposito, Marco Aurelio (in *Pensieri*, Milano, Bompiani, 2017, VII.9, pp.271-272), nel II secolo, sintetizza il pensiero romano: «Tutte le cose sono reciprocamente intrecciate, il loro legame è sacro [...]. Si trovano [...] armonicamente ordinate e insieme danno ordine e bellezza al medesimo mondo. E quest'ultimo è unico, formato da tutte quante le componenti, unico è il dio che le attraversa tutte quante, unica la sostanza e la legge, la ragione comune a tutti i viventi intelligenti, unica la verità, se è vero che una sola è la perfezione dei viventi aventi medesima natura e partecipanti della medesima ragione.»

¹⁴ Cfr. le interpretazioni pedagogiche che si soffermano su quest'idea, elaborate da: A. Kaiser, *Humanitas*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol.6, pp.5360-5361; G. Sola, *L'humanitas romano-latina*, in Id., *La formazione originaria. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung*, Milano, Bompiani, 2016, pp.73-101; M. Gennari, *Formae hominis. Per una storia della formazione dell'uomo nella classicità romano-latina*, in Id., *Dalla paideia classica alla Bildung divina*, Milano, Bompiani, 2017, pp.207-367.

¹⁵ M. Pohlenz, *La Stoà*, cit., vol.I, p.567.

¹⁶ *Ibidem*, vol.I, p.568.

¹⁷ Max Pohlenz sostiene, nei suoi volumi dedicati alla Stoà, che: «L'*humanitas*, come termine e come concetto, è una creazione del primo secolo» (*Ibidem*, vol.I, p.567).

¹⁸ «Sono un uomo: non ritengo a me estraneo nulla dell'umano», in P. Terenzio Afro, *Il punitore di se stesso (Heautontimoroumenos)* (166-160 a.C.), ed. G. Gazzola, Milano, Rizzoli, 1990, v.77.

te la chiusura nazionalistica»¹⁹. Infatti, Panezio²⁰ sviluppa «il suo ideale partendo dalla natura umana in generale»²¹, anche se non elabora degli ideali validi per tutti gli uomini in egual misura. Tuttavia, sono proprio gli stoici, tipici rappresentanti della mescolanza etnica in età ellenistica, a proporre come sia la *società umana* la comunità in cui tutti entrano a far parte nascendo, non un singolo stato o uno specifico luogo. Da loro probabilmente nasce quel «nuovo sentimento della vita», secondo il quale gli uomini sono «fondamentalmente uguali»²².

La razionalità differenzia dagli animali l'uomo, che condivide con gli altri esseri umani corporeità e psichicità, istinti, impulsi e attitudini, disposizione morale e *libertas*. Proprio quest'ultima diventa un principio che i giuristi romani accolgono dal pensiero filosofico, permettendone poi la diffusione in tutto il mondo occidentale: nessuno nasce schiavo, ma tutti sono liberi per natura. In particolare, a Roma, tra I e II secolo d.C., Epitteto da Ierapoli, lui stesso schiavo, si propone interprete di un'idea di schiavitù molto differente da quella messa in opera dai conquistatori già della repubblica romana che trasferiscono nella capitale ingenti masse di nemici resi schiavi.²³ La natura dispone come libero ogni soggetto, che quindi possiede la facoltà interiore di scegliere tra il rendersi schiavo di appetiti, oggetti materiali o carriere politiche, e il vivere moralmente la sua interiorità, assumendosi la responsabilità delle azioni che compie²⁴. Ne discende che lo schiavo può esprimere liberamente la sua etica e raggiungere la felicità, pur dovendo obbedire a chi lo comanda. Intanto, quest'ultimo è chiamato, da Epitteto stesso, a trattare gli schiavi come esseri umani, non come bestie, proprio perché tutti gli uomini sono generati dallo stesso dio e tutti negli dèi trovano il medesimo punto di riferimento che dona, soltanto all'uomo, il bene come principio di vita.

Se solitamente il bene, filosoficamente inteso, sostiene l'uomo alla ricerca di se stesso in mezzo agli altri uomini per poter raggiungere il proprio ben-essere, allora le diverse correnti di pensiero individuano elementi, criteri, strategie per sentire e vivere quel bene. Il centro focale sembra quanto i filosofi romani hanno acquisito da Socrate, sintetizzato nella nota affermazione di Seneca: «Quod bonum est, bonos facit»²⁵. Quando si riconosce che «Bene è ciò che rende l'uomo buono», il filosofo si cimenta nel riflettere che beni non possono essere quelli esterni, ai quali solo la ragione attribuisce qualità in base all'uso e che sono indipendenti dal potere e dalla volontà degli uomini. Invece, la libertà interiore, appartenente all'uomo, permette a quest'ultimo di agire scegliendo il bene e organizzando la sua esistenza nel segno del bene: è la libera decisione del singolo a renderlo considerabile buono. Si tratta infatti di una bontà d'animo, non semplicemente d'azione:

¹⁹ M. Pohlenz, *La Stoà*, cit., vol.I, p.275.

²⁰ Nato a Rodi nel 185 a.C., allievo ad Atene dei filosofi successori di Zenone che è ritenuto fondatore della scuola stoica, Panezio vive tra il 145 e il 130 a.C. vicino al Circolo degli Scipione, a Roma. Qui diffonde lo stoicismo greco e diventa uno dei maggiori mediatori tra cultura greca e romana.

²¹ M. Pohlenz, *La Stoà*, cit., vol.I, p.566.

²² *Ibidem*, vol.I, p.273.

²³ Tra la fine della Repubblica e l'inizio dell'Impero, quando il tenore di vita aumenta e il gusto del lusso si diffonde, il numero degli schiavi a Roma giunge a coprire il 25-30% della popolazione romana.

²⁴ Ad esempio, Epitteto fa sovente riferimento tanto ai filosofi, in grado di confidare nelle proprie capacità, quanto anche agli schiavi o ai fuggitivi che, pur allontanandosi dal proprio padrone, riescono a gestirsi responsabilmente (cfr. Epitteto, *Tutte le opere*, cit., I.9.8, p.145).

²⁵ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad.it., in Id., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, Milano, Bompiani, 2013⁴, XI-XIII.87.12, p.879.

ricevono primaria considerazione l'intenzione, la volontà, la scelta autodeterminantesi nel soggetto che agisce in base a ciò che pensa e vuole. Pertanto anche l'*eudaimonia* è lo *status* di benessere, carico di felicità e serenità, che il singolo si costruisce attraverso il bene morale, prioritaria forma di bene. Il suo pieno possesso garantisce la presenza dello *status* eudemonico. Tuttavia, l'espressione morale si manifesta nella comunità degli esseri razionali che contribuiscono al perseguimento dell'*eudaimonia* da parte di ognuno.

Una delle strategie che aiutano l'uomo a vivere secondo il bene morale, facendolo diventare consapevole di esso e della sua forza, nonché sostenendolo nelle forme espressive che gli sono proprie, è l'*educatio*. Non a caso questo vocabolo deriva da due diversi verbi, *educare* ed *educere*. Il primo richiama le forme di cura che i genitori attuano nei confronti della loro prole, allevandola e nutrendola anzitutto con i beni primari. Il secondo evoca l'*ex-ducere*, ovvero il "trarre fuori", lo stimolare l'espressività di quanto il soggetto già possiede per natura. Educare alla *virtus* vuol dire tanto prendersi cura dei valori proprio di ogni soggetto, pur giovane, quanto farglieli conoscere e sentire dentro di sé affinché li possa esprimere e vivere anche nel mondo esterno, tra gli altri uomini, che ne producono insieme altri ancora. Il più grande tra i mali è infatti l'ignoranza, che si profila anzitutto come una malattia nello spirito che si ripercuote su tutta l'esistenza. Il saggio invece conosce i valori, sa di possederli, giudica ogni azione in base ad essi: possiede la *virtus*, quindi è esempio di conoscenza, responsabilità e felicità per tutta la comunità.

La svolta decisiva del soggetto, soprattutto se giovane, verso la scelta della *virtus*, che apre al benessere, è fornita dunque dall'educazione. Particolarmente a Roma i filosofi insistono sulla necessità di esercitare la *virtus*, ora attraverso la fatica, ora con l'astensione dai piaceri, ora tramite le scomodità per far acquisire vigore al corpo, ma anche all'anima. Disdegnati i beni che sono solo apparentemente tali, come la ricchezza, il podere, la salute, i piaceri, la carriera, le cariche pubbliche, lo stoico indica come povertà, esilio o vecchiaia siano invece indifferenti al fine del conseguimento della felicità. Il soggetto impara a distinguere beni, mali e indifferenti soprattutto per il tramite dell'educazione. Infatti, si impara, pedagogicamente sostenuti nella riflessione sull'azione e l'esperienza, che, come dice Musonio Rufo: «Se fai qualcosa di buono con fatica, la fatica se ne va e resta il buono; se fai qualcosa di male con piacere, il piacere se ne va e resta il male»²⁶.

E non poche parole, frasi, diatribe, lettere si incentrano o arrivano al ruolo pedagogico del filosofo che si profila come fondamentale, se non decisivo. Ad esempio, Gaio Musonio Rufo, vissuto a Roma nel I secolo, dedica una diatriba alla questione se le figlie vadano educate allo stesso modo dei figli. Muovendo dall'etica, arriva a una conclusione che scardina tanti luoghi comuni: «'Se dunque' le virtù dell'uomo e della donna 'sono per natura le stesse', bisognerà fornire ad entrambi i generi la medesima educazione ed istruzione»²⁷.

3. Il fascino della paideia

Così τροφή (*trophè*) e παιδεία (*paideia*) costituiscono, rispettivamente, nutrimento e stimolo formativo all'uomo e alla donna che sono pronti ad accoglierli per divenire

²⁶ G. Musonio Rufo, *Diatribe, frammenti, testimonianze*, in I. Ramelli (a cura di), *Stoici romani minori*, Milano, Bompiani, 2008, p.699.

²⁷ *Ibidem*, p.841.

virtuosi e quindi assaporare la felicità. Dall'originario παιδεύειν (*paideúein*) che indicava l'azione di istruire educativamente i fanciulli, la *paideia*²⁸ è diventata un ideale atto ad indicare il risultato di quel processo educativo: l'insieme di virtù adatte per far parte della comunità sociale, la cultura che permette di esprimersi attraverso il proprio pensiero, ciò che conferisce dignità al singolo attraverso la maturazione e lo sviluppo di attitudini e capacità. La vivacità intellettuale unita alla disinvoltura nei rapporti sociali nutrono la *paideia*, che si sviluppa in termini formativi quando indica il prendere forma umana da parte di quell'uomo che sa armonizzare educazione corporea ed educazione spirituale, per raggiungere la perfezione. Agonicità atletica, scontri retorici e rappresentazioni teatrali della poesia e della prosa tragiche celano contemporaneamente, da una parte, l'istinto naturale a primeggiare, dall'altra, il desiderio di riconoscimento da parte della comunità d'appartenenza. La scelta dei termini del confronto, l'organizzazione dell'azione e poi l'azione stessa costruiscono il percorso paideutico, formativo ed educativo insieme, che costringono il soggetto ad esigere il massimo della prestazione da se stesso e lo esaltano nei termini dell'eccellenza della sua singolarità: «L'uomo greco – nota Pohlenz nei suoi lunghi studi – ha nel sangue l'impulso ad attingere la pienezza dell'umanità mediante lo sviluppo e la tensione di tutte le energie fisiche e psichiche»²⁹. Tuttavia, «questa tendenza è stimolata e indirizzata dallo stretto rapporto che lega l'individuo alla comunità»³⁰. La cura degli interessi personali s'intreccia all'attenzione ai doveri che legano indissolubilmente il singolo alla collettività.

I significati racchiusi nella *paideia* affascinano i romani che gradualmente li portano in emersione. D'altronde, gli «Elleni sono il popolo che nel periodo del suo massimo splendore [...] ha portato le più nobili energie del genere umano a dispiegarsi così armoniosamente come, nella storia, non avvenne mai più»³¹. Inevitabilmente, i filosofi romani fanno ad essi riferimento, individuando anche i rischi dell'essere ἀπαιδευτος (*apaiideytos*), sprovvisto di educazione. L'ἀπαιδευσία (*apaiideysia*) e ἄμαθια (*amathia*), la mancanza di educazione e d'istruzione «riguardo alle questioni più necessarie» costituiscono ἄγνοια, «l'ignoranza»³². Anche i romani, appreso il valore delle idee e delle dinamiche educative, cominciano ad apprezzare la conoscenza e a temere, contemporaneamente, l'assenza di essa. Le stesse capacità proprie dell'uomo sono rischiose nel momento in cui non sussiste l'educazione a far comprendere come dirigerle in maniera moralmente idonea e socialmente legittima. Infelicità e miseria, orgoglio e vanità ammantano inevitabilmente chi è ineducato. E altrettanto rischiosa emerge la mancanza d'istruzione, che non tiene in alcuna considerazione quel μανθάνειν (*manthánein*) atto a indicare l'imparare non soltanto a scrivere o far di conto, ma soprattutto a conoscere

²⁸ Su tale concetto, cfr. i noti volumi di W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1933-47), Firenze, La Nuova Italia, 1997-99, voll.3, e di H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (1948), Roma, Studium, 2016. Inoltre, si rileva lo studio di M. Gennari, *Paideia e polyèideia nella cultura ellenistica*, in «Studi sulla formazione», 1, 2013, pp.149-166, teso a cogliere la «molteplicità delle idee e delle forme» della «polyèideia» ellenistica che si va differenziando dalla *paideia* ellenica. Per cogliere invece tratti ed elementi attuali della nozione di *paideia*, cfr. G. Acone, *La paideia introvabile*, Brescia, La Scuola, 2014; F. Cambi, *La paideia nell'epoca attuale dell'incertezza*, in «Studi sulla formazione», 2, 2023, pp.185-189.

²⁹ M. Pohlenz, *L'uomo greco*, cit., p.830.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p.869.

³² Epitteto, *Tutte le opere*, cit., I.11.14, p.161.

le parole e i loro significati, per gestirle nel modo più efficace possibile nel dialogo e nel confronto verbale. Anche i filosofi romani distinguono così le differenti forme conoscitive ed espressive tramite le quali il pensiero si rappresenta: l'ἐπιστήμη (*epistémē*) quale conoscenza fondata, la δόξα (*dóxa*) quale presa di posizione comunemente incerta, la ἀπάτη (*apátē*) quale visione non corretta. L'uomo ha pertanto a disposizione tanto il giudizio certo quanto la cognizione errata, ma pure l'incertezza. Tutto sembra discendere però dalla κατάληψις (*katálepsis*), dalla comprensione dell'oggetto che viene elaborata da parte del soggetto conoscente. Quest'ultimo, fin dall'infanzia, impara a rapportarsi con divinità e mondo, a sviluppare la sua natura, a orientarsi attraverso l'esperienza, a utilizzare la sua disposizione razionale per pensare e formulare idee, concetti, categorie, giudizi. Il percorso educativo mostra la sua utilità anche nell'ambito conoscitivo, nel momento in cui il soggetto riesce ad affrontare, in maniera saggia, la προκοπή (*prokopé*). Si tratta dell'impegnativo percorso di sviluppo, progresso interiore e formazione nell'umano che, con il progredire del tempo e delle esperienze esistenziali, conduce l'uomo stesso all'autodominio, all'autodeterminazione, all'autoformazione, per non cadere nell'errore o nell'inganno, nella presunzione o nel vuoto: la distinzione tra bene e male, verità ed errore, giusto e ingiusto, utile e inutile, proficuo e dannoso è supportata dalla *prokopé* e dai valori che la nutrono e ai quali il soggetto viene educato. Epitteto nota che «se esiste un punto di arrivo al quale la perfezione conduce definitivamente, il progresso [*prokopé*] costituisce un avvicinamento ad esso»³³: la serenità, l'impassibilità a matrice stoica o la felicità d'origine greca costituiscono condizioni spirituali raggiungibili attraverso dinamiche formative in continuo sviluppo. Tale accrescimento si sostanzia di μεταβολή (*metabolé*): è il cambiamento che permette all'uomo di formarsi e di accogliere la parola educante. Se l'uomo non sentisse il piacere (o ἡδονή, *edoné*) del cambiamento in se stesso e non anelasse ad esso, non vi sarebbe progresso e sviluppo dell'umano: «Ogni parte di me», riconosce Marco Aurelio³⁴, è «sottoposta a trasformazione per diventare altra parte [...] e di nuovo quella si trasformerà in altra ancora». E aggiunge invero che «Ogni cosa è in mutamento»³⁵, poiché anche i principi di fondo devono cambiare, altrimenti l'uomo non modifica il modo di pensare nel tempo e si fa schiavo nell'obbedienza al dogma formulato da altri³⁶. Decisivo è il rendersi conto che «tutto è trasformazione non verso il non essere, ma verso ciò che non c'è attualmente»³⁷. Così, anche l'uomo romano diventa consapevole della trasformazione formativa che impegna il soggetto stesso ad accogliere, con saggezza e tranquillità, il mutamento come progresso interiore verso il benessere.

Seneca invita direttamente il soggetto ad autoeducarsi: «se vorrai star bene, cura soprattutto la salute dell'anima, e poi quella del corpo, la quale non ti costerà molto»³⁸, poiché colui che arriva alla saggezza «basta a se stesso»³⁹. Quindi, la saggezza costituisce

³³ *Ibidem*, I.4.4, p.103.

³⁴ Marco Aurelio, *Pensieri*, cit., V.13, pp.223-224.

³⁵ *Ibidem*, IX.19, p.339.

³⁶ *Ibidem*, IX.29, p.345.

³⁷ *Ibidem*, XI.35, p.405.

³⁸ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad.it., in Id., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, Bompiani, Milano, 2013⁴, II.15.2, p.717.

³⁹ *Ibid.*, I.9.1, p.704

una conquista che contribuisce, in maniera decisiva e determinante, a dare forma umana all'uomo. Questi, «consolidate le sue virtù e liberatosi da ogni vizio»⁴⁰, dovrà comunque tener conto delle caratteristiche dipendenti dalla natura che «permarranno anche quando l'anima si sarà impegnata a lungo e intensamente nella propria educazione»⁴¹, poiché «la natura esercita la sua forza e ricorda [...] la sua presenza anche agli uomini più vigorosi»⁴². Contemporaneamente, non potrà dimenticarsi di essere uomo tra gli uomini: l'idea di *humanitas* sottolinea l'atteggiamento umano del disporsi verso gli altri.

Quindi, l'educazione e la natura, che costruiscono insieme il progredire e il cambiamento, emergono prepotentemente come categorie radicali di una riflessione che arriva alla dignità di uomo movendo sia dal rispetto della costituzione naturale di ogni soggetto sia dalla necessità dell'educazione. All'uomo, Seneca, nelle righe finali del *De ira*, rivolge però un invito preciso: «finché restiamo tra gli uomini, siamo umani»⁴³, altrimenti traducibile con «Finché siamo in mezzo agli uomini, esercitiamo l'umanità»⁴⁴.

Allora, forse davvero soltanto «partendo dalla nazione greco-romana e dal suo sviluppo storico noi possiamo cogliere il senso di questa 'umanità'»⁴⁵: una *humanitas* che prende origine anche dalle categorie del pensiero filosofico greco e, in particolare, dalla *paideia*.

⁴⁰ *Ibidem*, I.11.1, p.708.

⁴¹ *Ibidem*, I.11.6, p.709.

⁴² *Ibidem*, I.11.2, p.708.

⁴³ L.A. Seneca, *L'ira*, trad.it., in Id., *Tutte le opere*, cit., III.43.5, p.119.

⁴⁴ M. Pohlenz, *L'uomo greco*, cit., p.866.

⁴⁵ *Ibidem*, p.863.