

STUDI

SENECA E GALENO SULLA STRUTTURA PROPOSIZIONALE DELLE PASSIONI IN CRISIPPO

di Pierluigi Donini

Nel *de ira* di Seneca, II 4,1, si incontra un estremo caso (che è anche nelle opere di Seneca un caso unico ed eccezionale) in cui nello stoicismo dell'età romana si è conservata qualche memoria della struttura logico-linguistica a base biproposizionale che Crisippo aveva assegnato alla passione quanto meno nella sua principale opera dedicata a questo tema, i quattro libri *Sulle passioni*. Secondo lo scolarca stoico, infatti, una passione avrebbe origine quando il soggetto dia il suo assenso a due proposizioni, la prima delle quali dichiara la presenza, o l'imminenza, di un (supposto e falso) bene oppure male, mentre la seconda afferma l'opportunità di una certa reazione da parte del soggetto – p.es. quando uno dice a se stesso che «la perdita di quella persona cara è un male per il quale è appropriato affliggersi»¹. Ora nel testo del *de ira* Seneca mostra di avere ancora una certa notizia di quella teoria scrivendo così a proposito dell'insorgenza di ogni fenomeno passionale:

e perché tu sappia come le passioni iniziano o crescono o si scatenano, c'è un primo movimento non volontario, come una preparazione della passione, una minaccia. Un secondo, accompagnato da volontà non riottosa come quando uno pensi: è opportuno che io mi vendichi perché sono stato offeso, oppure è opportuno che costui sia punito perché ha commesso un misfatto. Il terzo movimento è ormai sfrenato: vuole vendicarsi non se è opportuno, ma in qualsiasi caso. E questo movimento ha sopraffatto la ragione².

Che in Crisippo l'articolazione del giudizio che si identificherebbe con la passione avesse la struttura biproposizionale già ricordata è un'acquisizione

1. O, più esattamente, tenendo presente la definizione dell'*aegritudo* che si legge in Cicerone, *Tusc.* IV 14, «è appropriato provare una contrazione» (una contrazione del pneuma costitutivo dell'anima, ovviamente pensata dagli Stoici come corporea).

2. «Et ut scias quemadmodum incipiant affectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci, tamquam oporteat me vindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam impotens, qui non si oportet ulcisci vult sed utique, qui rationem evicit».

ormai largamente comune alla letteratura secondaria³. Ma sul testo di Seneca citato permangono invece opinioni discordanti. A mio giudizio⁴, esso deve essere considerato come un ultimo, pallido ricordo, ma anche una distorsione della teoria di Crisippo a motivo dell'inserzione del «terzo movimento» che è del tutto estraneo alla tesi del maestro stoico e tale, anzi, da condurla all'assurdo perché trasferisce sul solo «terzo movimento» la ribellione alla ragione e l'irrazionalità come espressioni scorrette della ragione stessa che Crisippo aveva attribuito alla sua seconda proposizione; ma non avevo voluto – né avrei saputo – decidere se attribuire l'errore a Seneca oppure alla fonte da cui questi trasse la sua informazione. Più recentemente è ritornato sul problema Richard Sorabji⁵ proponendo di leggere il passo del *de ira* come un tentativo (secondo Sorabji, si direbbe, piuttosto felice) di appianare le divergenze tra le concezioni del *pathos* proprie di Zenone e di Crisippo, dato che la concezione di Zenone, che non avrebbe identificato, come Crisippo, le passioni con i giudizi, ma con le conseguenze psicofisiche dei giudizi⁶, sarebbe recuperata proprio con l'introduzione del «terzo movimento» nello schema, che rimarrebbe tuttavia fondamentalmente quello crisippeo, come è visibile dalla descrizione che Seneca fa del «secondo movimento». Nello stesso tempo, se non intendo male Sorabji, l'introduzione del «terzo movimento» appianerebbe anche qualche difficoltà che lo schema di Crisippo non spiega adeguatamente; qualcosa di più dirò a questo proposito più avanti. Quanto al «primo movimento», infine, Sorabji lo giudica sostanzialmente estraneo sia a Zenone, sia a Crisippo: esso ha a che fare con la teoria delle cosiddette *propatheiai*, importante per Seneca e, come mostra il seguito delle analisi di Sorabji, anche per il destino futuro della teoria delle passioni. Ora, anche se non avesse ragione Sorabji nel negare a Zenone e a Crisippo la nozione di un «primo movimento»⁷, tuttavia questa rimane del tutto estranea al problema che vorrei qui mettere in discussione; non

3. A cominciare da Brad Inwood, *Ethics and Human Action in early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 150-151. Cfr. inoltre, tra gli altri, A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, University Press, Cambridge 1987, I p. 421; T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus University Press 1990, pp. 176-177; P.L. Donini, *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*, in «Elenchos» XVI (1995), pp. 305-329; A.M. Ioppolo, *L'ὀρμη πλεονόζουσα nella dottrina stoica della passione*, in «Elenchos» XVI (1995) pp. 23-56. In R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, University Press, Oxford 2000 e in T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, Brill, Leiden-Boston 2003, la struttura biproposizionale delle passioni è il cardine stesso di ogni indagine su Crisippo. Più riservati sembrano Christopher Gill, *Did Galen understand Platonic and Stoic thinking on Emotions?*, in J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, pp. 113-148, specialmente 122-123; e così anche M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press 1994, pp. 376-77.

4. Si veda in proposito il mio studio *Pathos nello stoicismo romano* in «Elenchos» XVI (1995), pp. 195-216.

5. In *Emotion and Peace of Mind*, cit., pp. 61-63.

6. Ivi, pp. 64-65.

7. Cfr. a questo proposito Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, cit., p. 128.

me ne occuperò pertanto affatto in questo studio. Si deve ancora ricordare, invece, che, a proposito della paternità del supposto tentativo di conciliazione tra Zenone e Crisippo che l'introduzione del «terzo movimento» comporterebbe, Sorabji è cauto nell'attribuirlo a Seneca stesso piuttosto che a una sua fonte, che sarebbe comunque non identificabile⁸.

Trovo in questa ricostruzione parecchi punti che mi lasciano perplesso. La distinzione che Sorabji crede di porre tra le teorie di Zenone e di Crisippo riposa principalmente sul giudizio di Galeno⁹ che non è ritenuto completamente affidabile da tutti gli studiosi moderni unanimemente. Ma la questione della validità della testimonianza e dei giudizi di Galeno sui due maestri dello stoicismo e, in particolare, sul rapporto tra Crisippo e Zenone è troppo vasta e delicata perché mi sia possibile affrontarla in questa sede: posso discutere la parte per me più interessante della ricostruzione di Sorabji relativamente a Crisippo anche senza pronunciarmi su quel problema e accettando provvisoriamente la testimonianza di Galeno (qualche riflessione su questo autore sarà comunque necessaria più avanti in questo stesso studio). Vorrei invece dire qualcosa a proposito della paternità della teoria dei tre movimenti esposta da Seneca, questione che Sorabji lascia prudentemente indecisa, ma che potrebbe invece essere quasi con assoluta sicurezza risolta proprio se la situazione fosse realmente quella ricostruita da questo studioso. Infatti, se davvero il testo del *de ira* presentasse un tentativo di conciliazione tra la tesi di Zenone e quella, diversa, di Crisippo, credo che sarebbe del tutto ragionevole escludere che l'autore del tentativo sia stato Seneca. Questo perché, se fossero quelli che vuole Sorabji il senso e il contenuto del testo di Seneca, allora le parole del *de ira* necessariamente implicherebbero nel promotore della conciliazione una conoscenza molto approfondita delle rispettive teorie dei due scolarchi dello stoicismo antico e una riflessione molto attenta su tutta la problematica della natura della passione e della struttura logico-linguistica del giudizio che ne sarebbe all'origine (o che con essa si identificherebbe, come è inevitabile dire nel caso almeno di Crisippo). Ma questa sarebbe una situazione del tutto incredibile per Seneca, dato che il testo del *de ira* è veramente l'unico, in tutta la sua opera, in cui compaia una traccia, ancorché sbiadita e imprecisa, della possibile struttura multiproposizionale del giudizio passionale. Sorabji non accenna mai a questa eccezionalità del testo del *de ira*, che è un vero *hapax* in tutta la produzione senecana: ma si tratta di un dato che non è giusto sottovalutare. Mi sembra infatti evidente che, se Seneca stesso fosse stato capace di elaborare un confronto tra le teorie di Zenone e di Crisippo, quelle teorie le avrebbe dovute conoscere, entrambe, molto approfonditamente e, allora, non avrebbe evitato di fare altri riferimenti precisi a esse riproponendo la teoria dei tre movimenti anche in altri luoghi del *de ira* e in generale delle sue opere. Ma questo, invece, non accade mai: non c'è un solo altro passo senecano da cui traspaia la consa-

8. Cfr. specialmente la p. 61 di Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit.: «a later device by Seneca or his source».

9. In *de plac.Hipp.et Plat.* V 1,4.

Non parlerò, per il momento, del caso particolare di Medea, che era ben noto, come ognuno sa, anche a Crisippo: ci ritorneremo presto. Mi chiedo invece, già a questo punto, quale diritto avrebbe una simile concezione di essere considerata una conciliazione di Crisippo con chiunque altro, Zenone o chichessia, e, inoltre, una difesa di Crisippo da difficoltà che gli si sarebbero potute obiettare; continuo infatti a pensare che ci troviamo davanti a un fraintendimento e a un sostanziale tradimento dell'opinione di Crisippo. Mi sembra che Sorabji non prenda in alcuna considerazione il fatto che nel passo in esame Seneca dice subito all'inizio chiaramente di voler presentare una teoria generale delle passioni, della loro struttura e del loro sviluppo, una teoria in cui l'ira non è altro che un esempio particolare di grande evidenza: *ut scias quemadmodum incipiant affectus aut crescant aut efferantur*. Ne consegue che ogni caso di qualsiasi passione dovrebbe poter essere analizzato nei tre movimenti descritti, perché da essi ognuno sarebbe essenzialmente costituito. Ma Crisippo avrebbe tutte le ragioni per insorgere e protestare immediatamente dato che la nuova teoria, con l'aggiunta del terzo movimento, escluderebbe che una passione possa nascere semplicemente perché – e subito dopo che – uno ha giudicato di trovarsi in presenza, o in attesa, di un qualche bene o male, per la cui presenza, o attesa, una certa reazione è da lui giudicata opportuna. Dunque, o si dimostra a Crisippo, con ragionevoli argomenti, che in nessun caso di crisi passionale le due proposizioni sono sufficienti a spiegare lo scatenamento della passione, oppure Crisippo avrebbe il diritto di obiettare almeno questo, che, dovendosi qui definire il caso più generale e, per così dire, «normale» della passione, l'aggiunta del «terzo movimento» è sia superflua che fuorviante, perché la sua spiegazione, che prevede soltanto le due proposizioni, quella relativa al bene o al male presente o imminente e quella che dice l'opportunità della corrispondente reazione, dice già tutto quel che è necessario dire per spiegare l'origine e il corso della passione: p.es., io ritengo di essere stato offeso, penso che l'offesa sia un male immeritato e che il rivalermi sia un bene e dunque ritengo conseguente e opportuna la mia reazione, lo scoppio d'ira. Oppure: sono stato colpito dalla perdita di una persona cara, penso che questo sia un male per il quale è conseguente una mia reazione (l'afflizione, o, più concretamente, come certe fonti lasciano intendere – e come è perfettamente comprensibile nella dottrina stoica che considera corporea anche l'anima¹⁵ – una contrazione del pneuma psichico) e così appunto reagisco. Non c'è alcun bisogno di un «terzo movimento» che dovrebbe, nel caso dell'ira, «volersi vendicare in ogni caso», anche senza più pensare alla supposta opportunità della reazione: se si aggiunge questo movimento, semplicemente si distrugge la dottrina di Crisippo. E infatti, si consideri l'assurdità che risulterebbe subito evidente se si abbandonasse lo schema crisippeo e si pretendesse di aggiungere il «terzo movimento» di Seneca a un caso di passio-

15. Come giustamente più volte insiste a ricordarci il libro di Tieleman. Per la contrazione come reazione appropriata all'afflizione, si vedano p. es. il testo citato sopra, in n. 1, e quello tradotto più avanti, p. 451, a proposito della remissione delle passioni.

ne differente da quello dell'ira: si adduca invece l'esempio del lutto. Avrebbe qualche senso dire che uno vorrebbe affliggersi «in ogni caso», anche se non pensa (più) che sia opportuno? Oppure, per fare anche un esempio relativo all'opinione di un qualche (supposto) bene: nell'ipotesi che la squadra nazionale di calcio abbia vinto il campionato mondiale e che questo sia un bene, avrebbe qualche senso pretendere che uno decide di abbandonarsi all'esultanza «in ogni caso», anche se non pensa (più) che la cosa sia opportuna? Lo schema prospettato da Seneca ha qualche parvenza di attendibilità soltanto perché l'esempio addotto è quello dell'ira, un'emozione in cui forse sembra particolarmente plausibile supporre un accecamento o una totale abdicazione del soggetto alle funzioni della razionalità; ma è privo di ogni buon senso e sfigura malamente la teoria di Crisippo quando sia pensato come universalmente valido, come pur dovrebbe, se davvero si trattasse di una spiegazione generalmente valida per le passioni di qualsiasi tipo.

Qualche ragione per l'aggiunta del «terzo movimento» si potrebbe tuttavia, forse, credere ancora di trovarla altrove. La difficoltà che Crisippo doveva fronteggiare con la sua teoria delle passioni non era infatti soltanto quella di spiegare le crisi passionali nei termini di una psicologia monistica e di un giudizio della razionalità, ma anche quella di rendere conto del linguaggio già usato da Zenone e da lui stesso, a quanto pare, accettato quando, anche nei suoi testi, si parla della passione nei termini di una «disobbedienza alla ragione» o, addirittura, di un «voltare le spalle alla ragione»¹⁶. Se ci si limita ad analizzare la passione secondo lo schema crisippeo delle due proposizioni, che sono entrambe frutto di un'attività giudicatrice della razionalità (sebbene sia un'attività che cade in errore), non è per nulla chiaro, anzi, è problematico dire dove si situi un'eventuale «disobbedienza» alla ragione¹⁷. Ma il «terzo movimento» che compare in Seneca a prima vista risponderebbe bene a questa difficoltà; con esso diverrebbe chiaro che l'agente respinge persino quel residuo di razionalità che persisteva nel «secondo movimento», quando ci si diceva (sia pure già ragionando a sproposito) che una certa reazione era la risposta opportuna a una certa situazione. La ragione funzionava allora, sì, già male, ma funzionava comunque ancora operando il collegamento delle due proposizioni: un male, o un bene, è presente, o atteso, dunque una certa reazione è op-

16. Come indubbiamente a volte Crisippo fa, p. es. nel passo (citato da Galeno, *de placitis* IV 2,10-18 = SVF III 462) in cui presenta la sua interpretazione delle definizioni della passione date da Zenone. Sorabji insiste molto su questa presunta difficoltà in cui cadrebbe Crisippo (*Emotion and Peace of Mind*, cit., pp. 55-57).

17. Di fatto, la letteratura critica moderna si è molto adoperata su questo problema: quasi tutti gli autori citati sopra, in n. 3, lo affrontano. La soluzione che sembra essere la più accreditata è probabilmente quella di Inwood, *Ethics and Human Action*, cit., specialmente pp. 156-161: la ragione a cui chi cade nella passione disobbedisce è innanzitutto la Retta Ragione universale, che è però identica alla ragione personale dell'agente considerata dal punto di vista della sua condizione ideale che sarebbe anche quella normativa. Come si vedrà dal seguito della mia analisi, pur rimanendo fermo (e ovvio) che l'agente passionale disobbedisce anche alla Retta Ragione cosmica, si può dare un'interpretazione più precisa della «disobbedienza» dell'agente alla sua stessa ragione individuale.

portuna. Nel «terzo movimento» scomparirebbe anche quest'ultima espressione di un pensiero articolato e avrebbe senso, finalmente, parlare di disobbedienza alla ragione (con Zenone e Crisippo), o di una razionalità che è stata sconfessata (Crisippo), o totalmente sconfitta (Seneca)¹⁸.

Io non posso certamente escludere la possibilità che chiunque sia stato a escogitare il «terzo movimento» testimoniato nel *de ira* lo abbia fatto per aver ragionato nei termini che sono stati ora prospettati. Mi sento tuttavia di escludere che, se il problema era quello di rendere ragione del linguaggio accettato da Crisippo quando anch'egli parla di «disobbedienza» e di un «voltare le spalle alla ragione», ci fosse veramente bisogno di introdurre il «terzo movimento». Nelle testimonianze che possediamo relativamente alla dottrina delle passioni in Crisippo c'è materiale sufficiente a farci capire in quale senso egli poteva parlare di «disobbedienza alla ragione» pur rimanendo strettamente legato alla sua teoria della struttura biproposizionale delle passioni; in particolare, c'è la testimonianza di Origene a proposito del libro *Terapeutico* (ovvero il quarto libro *Sulle passioni*¹⁹): secondo lo scrittore cristiano Crisippo si serviva della sua analisi biproposizionale del *pathos* per ricavarne la conclusione che «ogni passione è qualcosa di incoerente»²⁰. Crisippo dunque metteva in luce l'arbitrarietà del collegamento che la vittima della passione opera tra le due proposizioni: è incoerente e non è logico – suggeriva – affermare che, anche ammesso che si sia davvero in presenza o in attesa di un bene o di un male, una certa reazione sia nella situazione data quella opportuna e dovuta, p.es. l'ira per chi si ritiene offeso, il pianto e il lutto per chi ha perduto o sta per perdere una persona cara. L'arbitrio nel collegamento compiuto tra le due proposizioni, che non sono tra loro logicamente coerenti, si configura dunque facil-

18. Questo appunto mi pare il senso del ragionamento di Sorabji.

19. In SVF III 474 (= Orig. *Contra Celsum* I 64 e VIII 51) su cui si vedano il mio saggio già cit. *Struttura delle passioni e del vizio* e Tieleman, *Chrysippus' On Affections* pp. 166-169. È da notare, per contro, che nella ricostruzione di Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 178 n. 52, questo testo ottiene pochissima attenzione.

20. In *Contra Celsum* VIII 51 Origene si esprime così: «Crisippo, nel libro *Terapeutico sulle passioni* ha voluto curare le passioni in quanto opprimono e disturbano l'anima umana curandole preferibilmente con i discorsi che a lui sembrano sani, ma in secondo e in terzo luogo anche con le dottrine che egli non accetta. E dice: anche se ci sono tre generi di beni, anche così bisogna curare le passioni; senza affannarsi, nel momento dell'infiammazione passionale, a lavorare sulla convinzione preconcepita della vittima della passione – e questo perché l'inopportuna lezione mirante a demolire le convinzioni preconcepite non comprometta la cura possibile. E Crisippo dice che anche se il piacere fosse il bene e questo sia il pensiero di chi è dominato dalla passione, nondimeno bisogna venirgli in aiuto e suggerirgli che anche per coloro che pongono il piacere come bene e come fine ogni passione è qualcosa di incoerente». Cioè: avendo a che fare con un peripatetico o con un epicureo, Crisippo non si curerebbe, inizialmente, di confutare la loro convinzione preconcepita circa la natura dei beni e dei mali (corrispondente alla «prima proposizione» dello schema crisippeo della passione), ma mostrerebbe che anche con quella premessa (certo errata dal suo punto di vista) non segue che sia opportuno reagire emotivamente (come vorrebbe la «seconda proposizione» dello stesso schema, quella che la vittima della passione adotta come motivo immediato della sua reazione).

mente come una «disobbedienza alla ragione», come il rifiuto di far funzionare questa correttamente secondo le sue regole e le sue possibilità. Non c'è dunque alcun bisogno di ricorrere al «terzo movimento» per poter parlare di «disobbedienza».

Si potrebbe tuttavia ancora voler obiettare²¹ che l'analisi condotta secondo lo schema biproposizionale di Crisippo rischia di non essere adeguata almeno per alcuni casi particolari e difficili che anche Crisippo conosce bene²², come quello di Medea in primo luogo, colei che si lascia andare alla vendetta pur sapendo quanto sia grande il male che compirà; e inoltre come quelli di coloro che si abbandonano alla passione (ira, amore, o qualsiasi altra) ben sapendo che potrebbero riceverne anche un male o, comunque, sentendosi e talora dicendosi disposti ad accettare qualsiasi conseguenza negativa ne dovesse derivare. Si ricorderà, infatti, che Seneca sembra alludere proprio a quest'ultima situazione quando usa le parole «*non si oportet...sed utique*»²³. Almeno in questi casi, si può pensare, l'aggiunta del «terzo movimento» alla schema crisippeo risulterebbe pertanto opportuna.

Si può essere d'accordo con questa obiezione o no. Ma, se si è d'accordo, bisognerebbe anche riconoscere francamente che un conto è la soluzione di alcune difficoltà particolari, un altro una definizione generale e universalmente valida delle passioni; e se il «terzo movimento» potrebbe (forse) avere una sua giustificazione nella spiegazione di alcuni casi difficili, tuttavia esso non potrebbe mai, in una prospettiva correttamente crisippea, essere introdotto nella definizione generale della natura e della struttura delle passioni. Nei casi «normali», cioè nella grande maggioranza dei casi della passione, le due proposizioni di Crisippo dicono da sole tutto ciò che c'è da spiegare. Rimarrebbe dunque il fatto che l'invenzione del «terzo movimento» potrebbe essere uno sviluppo e una difesa della teoria di Crisippo solo al livello di certi casi particolari, ma ne sarebbe comunque un tradimento qualora sia introdotta nella definizione generale delle passioni, come accade nel testo di Seneca.

Ma io credo che in realtà Crisippo non si sarebbe comunque mai trovato d'accordo con l'introduzione del «terzo movimento», nemmeno in vista della spiegazione dei casi che si suppongano particolari e difficili; e che avrebbe avuto una sua risposta pronta anche per tutti i casi obiettatigli dai suoi critici antichi e moderni. E sarebbe stata una risposta per lui facile e ovvia, che risulta evidente persino dalla relazione del suo critico antico più noto a noi, Galeno, che crede di potersi qui appoggiare a Posidonio, come risulta dalla citazione di questo filosofo in un passo del *de placitis Hippocratis et Platonis* (IV 5,42-44):

di seguito a ciò Posidonio dice anche queste cose: «ma il fatto che non solo una perso-

21. E mi sembra evidente dalla sua esposizione che Sorabji vorrebbe davvero obiettare qualcosa del genere.

22. Egli cita infatti due versi celebri della *Medea* di Euripide (1078-1079) presso Galeno, *de placitis* IV 6,19.

23. Sorabji traduce costantemente queste parole con «come what may».

na volti le spalle²⁴ (alla ragione) nei casi di desiderio – come (Crisippo) dice – ma supponga in più che, anche se non è cosa vantaggiosa, anche così debba essere accettata, implica una contraddizione: muoversi come verso un grande vantaggio e a motivo della sua grandezza anche se è svantaggiosa, e ritenere degno della sua grandezza anche se non presenta alcun vantaggio, bensì, anzi, il contrario, inclinare nondimeno a essa in questo modo. Si conceda infatti che coloro che dicono che la cosa non è vantaggiosa siano respinti e coloro che annunciano che mostreranno che è svantaggiosa siano dei folli²⁵ e, questo, a motivo del fatto che ciò che è perseguito²⁶ sarebbe un grande vantaggio; ma almeno questo è incredibile, che per il fatto di supporlo un grande bene, anche se è un grandissimo male, si ritenga tuttavia di doverlo avere esclamando: lasciami andare in rovina: questo è ora il mio vantaggio. Non è convincente²⁷ che la causa di ciò risieda nel supporre che sia un grande bene ciò a cui sono spinti; ma bisogna esaminare la questione».

Credo che, davanti a questo testo trascritto da un avversario di Crisippo e contenente la riflessione critica²⁸ di un buon conoscitore del maestro stoico come era l'altro stoico Posidonio, sia inevitabile riconoscere che Crisippo aveva la risposta adeguata anche per quelli che abbiamo sopra definito i «casi difficili»: è quella implicita nelle parole che seguono la citazione poetica nelle ultime due linee del testo, che Posidonio giudica tuttavia «non convincenti». È chiaro da esse, innanzitutto, che l'intero processo della passione è secondo Crisippo sempre orientato e guidato da giudizi e che non c'è nessun momento (o «movimento») in cui l'agente abbandoni l'uso della razionalità, come sembrerebbe suggerire Seneca, soprattutto secondo la lettura dello studioso moderno che lo commenta: Posidonio dice infatti, riferendo Crisippo, che l'agen-

24. Posidonio cita così un'espressione, *apostrephesthai ton logon*, che effettivamente risulta usata da Crisippo per esprimere la «disobbedienza alla ragione» che si manifesterebbe in ogni caso della passione: cfr. Crisippo stesso come è citato in Galeno, *de placitis* IV 2,12.

25. La mia traduzione e l'interpretazione sono qui conformi alla versione di De Lacy nell'edizione del *Corpus medicorum graecorum* del *de placitis* di Galeno; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 59, intende in qualche particolare in modo leggermente diverso. A mio modo di vedere, l'allusione di Posidonio è a una situazione (si direbbe quella stessa immaginata anche da Crisippo) in cui il soggetto passionalmente turbato respinge i consigli di qualcuno che cerca di convincerlo a comportarsi in altro modo: Posidonio ritiene evidentemente possibile che uno, in preda al *pathos*, respinga i consigli e gli ammonimenti altrui, ma che sia del tutto implausibile invece che la vittima della passione sia da se stessa convinta dello svantaggio che avrà e tuttavia disposta ad accettarlo come un male inferiore al bene che verrà dal seguire l'impulso (cioè, stoicamente, il giudizio) della passione.

26. Ovviamente, dalla persona vittima della passione.

27. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 59, stranamente omette nella sua versione queste due ultime righe, cioè il § 44, cui tuttavia sembra fuggevolmente accennare nella presentazione del passo: direi senza però tenerne poi conto nell'interpretazione.

28. Critica è indubbiamente, ma è davvero anche polemicamente ostile, come vorrebbe Galeno? Sull'atteggiamento di Posidonio verso Crisippo è in corso una discussione accesa sulla quale non mi sento (né avrei lo spazio) di pronunciarmi qui. Mi limito a rinviare, come al documento più recente, al libro di Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, cit., pp. 198-287 (il saggio di Christopher Gill, *Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?*, in «Phronesis» LII, 2007, pp. 88-120 non affronta direttamente la questione).

te passionale «suppone» di dover accettare lo svantaggio pur riconoscendolo come tale e costui continua poi in tutta la relazione di Posidonio a «sopperire» e a «ritenere», dunque sempre valutando e pesando i supposti, o sperati, vantaggi della passione rispetto ai suoi effetti riconosciuti come svantaggiosi. Questa era evidentemente la spiegazione di Crisippo, sempre interamente razionalistica. Se dunque Medea uccide i suoi figli pur consapevole del male che fa, se l'amante si abbandona alla sua passione e l'irato al suo desiderio di rivalsa, pur sapendo l'uno e l'altro che ne avranno gravi svantaggi, è perché secondo Crisippo nella parte dirigente della loro anima si è formato un giudizio che dice che «qualunque grave conseguenza ne possa poi derivare, reagire (=«vendicarmi», se il soggetto è Medea; oppure «cercare di avere i favori della persona amata», se è un amante) rappresenta per me un bene maggiore del danno». Certo uno può non essere soddisfatto di questa spiegazione, come sembra che non fosse Posidonio, un altro grande filosofo che a sua volta merita rispetto; ma risulta pur sempre chiaro che Crisippo non era affatto disarmato davanti a eventuali obiezioni e ai casi difficili che gli potevano essere contestati e poteva spiegarli senza dover ammettere di aver bisogno del «terzo movimento» di Seneca per renderne conto.

È tuttavia vero che, in casi come quelli ora prospettati, lo schema biproposizionale del giudizio della passione non gli bastava più e che altre proposizioni avrebbero dovuto essere da lui introdotte per dare conto della ponderata valutazione dei vantaggi e dei danni che l'agente avrebbe dovuto compiere; ma il punto è che si sarebbe trattato sempre di giudizi e di proposizioni articolate, linguisticamente e logicamente, senza che ci fosse bisogno di immaginare stadi, o movimenti, della passione in cui la razionalità sarebbe stata sopraffatta o messa totalmente fuori giuoco, come Seneca sembra implicare e come induce a credere il suo interprete odierno. E forse si può capire, a questo punto, come sia nata nella mente di Seneca (o più probabilmente del suo informatore) l'idea di allargare lo schema di Crisippo con l'introduzione del preteso «terzo movimento». Davanti alle spiegazioni dei casi difficili che abbiamo immaginato anche sulla traccia degli accenni reperibili in Galeno e in Posidonio, spiegazioni date nella forma di una concatenazione multiproposizionale di giudizi, i giudizi aggiuntivi rispetto alla seconda proposizione possono essere stati interpretati come i segnali di una progressiva abdicazione alle funzioni della razionalità ed essere stati incautamente riassunti poi nel «terzo movimento» che compare in Seneca (aggiungendosi inoltre l'ulteriore ed enorme errore già segnalato, di fare del nuovo schema invece che la spiegazione di qualche caso speciale la definizione generale valida per tutti i casi di passione).

Ma il passo di Galeno da ultimo citato e discusso è anche per altri aspetti rilevante e ci aiuta a capire la situazione storica del testo di Seneca da cui ha avuto inizio il nostro discorso. Infatti, immediatamente di seguito a quanto finora ne è stato tradotto, Galeno continua così:

io non ho alcuna risposta da dare a Posidonio per queste domande e ritengo che neppure qualcun altro la abbia, se devo indurlo dalla natura stessa delle cose e dagli stoici dei nostri giorni. Di essi ve ne sono stati nei nostri tempi non pochi e non di poco con-

to; ebbene, non ho mai udito alcuno di loro dire qualcosa di plausibile contro le difficoltà sollevate da Posidonio (*de plac.Hipp. et Plat.* IV 5, 45-46).

Questo testo induce a pensare che, se la teoria del «terzo movimento» fu introdotta come possibile soluzione dei casi difficili sopra prospettati (e ben chiari già nella mente di Posidonio), allora essa fu trovata posteriormente a Posidonio da qualche stoico che poi la trasmise a Seneca (o, meno plausibilmente, da Seneca stesso); e che tale teoria non si inserì tuttavia stabilmente nella tradizione stoica posteriore perché Galeno non la conosce, o meglio non mostra di conoscerla: se poi per caso la conosceva, evidentemente anch'egli non la considerava una risposta attendibile e all'altezza del problema²⁹.

Ritorniamo ora al commento di R.Sorabji³⁰ per il testo senecano del *de ira*: «Seneca enables us to answer Galen's question how emotion can be "without reason and judgement" if it consists of judgements of reason. The answer which emerges from Seneca is that in the third stage anger lacks the judgement which reason had earlier supplied with its reference to appropriateness». Questo commento, direi, conferma che nel giudizio dello studioso moderno il «terzo movimento» di cui è questione nel testo del *de ira* deve essere interpretato come uno stadio della passione a cui la partecipazione della razionalità è ormai del tutto estranea. Forse però non c'è alcun bisogno di cercare nelle parole di Seneca la risposta per un problema piuttosto artificiosamente costruito da Galeno. Con le parole che abbiamo ora trascritto, infatti, Sorabji fa riferimento ai numerosi casi in cui Galeno rimprovera come autocontraddittorio l'uso che Crisippo avrebbe fatto della formula, probabilmente di origine zenoniana, «senza ragione e giudizio» come qualificazione del comportamento passionale; su quei casi Sorabji aveva appunto insistito piuttosto severamente nelle sue pagine precedenti³¹ spiegando, in accordo con le critiche di Galeno, come Crisippo, quando si esprime in quel modo, contraddirebbe la propria concezione fondamentale che vede le passioni come giudizi falsamente formulati dalla ragione stessa – perché non si potrebbe coerentemente sostenere una simile teoria e poi affermare che la passione si manifesta e si sviluppa «senza ragione e giudizio». Io ho invece l'impressione che Galeno forzi la situazione e così inganni il critico moderno, che ne è indotto ad aggravare ingiustamente la posizione di Crisippo. Infatti, nessuno dei cinque casi in cui, nel testo di Galeno, compare la formula «senza ragione e giudizio» autorizza a riferire a Crisippo in persona propria l'uso di tale espressione, *aneu logou kai kriseos*. In quattro dei passi addotti da Sorabji³² è solo e sempre Galeno che afferma che Crisippo si esprime in quel modo e usando quelle parole; e nel quinto passo (*de plac.* IV 2.12), che è l'unico che, con una citazione testuale da Crisippo, potrebbe sembrare autorizzare tutte le altre accuse, è sì Crisippo che parla, ma sempli-

29. Preciso così il mio precedente saggio, *Pathos nello stoicismo romano*, cit., p. 208 e n. 23.

30. Cito sempre da p. 62 di *Emotion and Peace of Mind*.

31. Ivi, specialmente pp. 58-59.

32. Vale a dire in *de placitis* IV.2.8; IV.2.24; IV 4.5; IV 5.54.

cemente per dire che, quando *nel linguaggio comune (en ethei)* si dice di atti compiuti «senza ragione e giudizio», si esprime allora precisamente la stessa concezione del *pathos* che egli sostiene e in cui la ragione è sempre, come si è visto, ben presente, sia pure mal funzionando. L'espressione «senza ragione e giudizio» è insomma da Crisippo messa sul conto del linguaggio abituale³³ e non è formulata dal filosofo come una sua personale definizione del fenomeno passionale. Le parole di Crisippo, letteralmente citate da Galeno, sono infatti queste:

...questa irrazionalità (della passione) deve essere intesa come una disobbedienza alla ragione e un voltare le spalle alla ragione, quel movimento secondo cui anche nel linguaggio comune diciamo di alcuni che sono sospinti e si muovono irrazionalmente, senza ragione e giudizio.

È forse vero che si potrebbe qui obiettare a Crisippo di voler arbitrariamente piegare l'espressione del linguaggio comune forzandola a un significato paradossale, quello stesso che Crisippo assegna all'altra espressione «disobbedienza alla ragione» e che quasi sicuramente, a mio avviso, non era quello del linguaggio quotidiano. Ma è anche una forzatura e un completo travisamento da parte di Galeno sostenere che così Crisippo contraddice la propria concezione; si può, se si vuole, accusare il filosofo stoico di paradossale e di arbitrio nel riferimento al linguaggio comune, ma non si può parlare di una sua contraddittorietà.

Il passo successivo dell'argomento di Sorabji è importante. Egli osserva infatti, sempre in riferimento al testo di Seneca, *de ira*, che «there is, however, still a judgement operating at the third stage, because willing (*vult*) is conceived, as we saw in chapter 2³⁴, as a kind of judgement. Only the judgement is now something like "I must be avenged, come what may"». L'osservazione è quanto mai opportuna nel caso che la teoria dei tre movimenti esposta da Seneca debba, o voglia, essere ancora considerata una teoria stoica, come si può essere quasi certi che Seneca la voleva. Ma si può essere altrettanto certi che Seneca avesse veramente capito la posta che era in giuoco con l'introduzione del terzo movimento e con la formulazione che egli stesso ne dava in quel suo passo? Così come qualche altro interprete moderno Sorabji non sembra fare attenzione al commento che nel testo del *de ira* segue immediatamente il passo tradotto e finora discusso (cioè II 4,2). Dopo aver dedicato qualche riga all'esame della possibilità che l'uomo forse avrebbe di controllare in qualche modo anche il *primus motus* non volontario, Seneca aggiunge:

alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur

e qui chiude il suo discorso, senza nulla più dire del *tertius motus*. Se si tiene conto di questo silenzio, del fatto che nel § 1 aveva detto che il terzo movi-

33. Simile alla mia è anche la spiegazione di Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, cit., p. 99.

34. Cioè in *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 44 e più in generale 42-44.

mento è quello che *rationem evicit* e del fatto, infine, che nel § 2 connette ancora il secondo movimento (e solo quello) con il *iudicium*, l'impressione che tutto lo sviluppo del suo discorso suscita in me è che Seneca sia convinto del fatto che il terzo movimento non ha ormai più nulla a che fare con il giudizio della razionalità. E lo stesso Sorabji non è – a ragione – del tutto soddisfatto della formulazione scelta da Seneca perché prosegue il suo commento così: «there is a small oddity because, strictly speaking, judgements which constitute willing ought themselves to be judgements of appropriateness: it is appropriate to be avenged “come what may”. If Seneca had noticed this, it would simply have enhanced his account of disobedience to reason, for such a judgement would be even more obviously at odds with the earlier judgement it is appropriate to be avenged, because I have been injured». Tutto ciò è detto benissimo, ma, in primo luogo, il risultato finale è la scoperta di un'altra imperfezione³⁵ nel ragionamento di Seneca, il che concede ancora maggior spazio all'ipotesi che l'intera questione della struttura proposizionale del *pathos* non gli fosse perfettamente chiara; e, eventualmente, concede spazio anche al sospetto che sulla formulazione da lui adottata pesassero certe sue tendenze dualistiche nella psicologia, tendenze che gli studi più recenti³⁶ inclinano a negare, ma che, a mio avviso, non è facile smentire completamente. In secondo luogo, se la riformulazione in termini più correttamente stoici di quelli usati da Seneca deve essere quella proposta da Sorabji, «it is appropriate to be avenged, come what may», ricomparirebbe così anche nel terzo movimento quell'«appeal to appropriateness» nel rifiuto del quale lo stesso Sorabji aveva creduto in precedenza di poter indicare la spiegazione e la natura della «disobbedienza alla ragione»; ma se è stoico questo appello (e lo è indubbiamente), non può più essere stoicamente corretto cercare nel suo rifiuto la spiegazione della disobbedienza alla ragione. O l'una o l'altra delle interpretazioni offerte da Sorabji dovrebbe comunque essere abbandonata: sono mutuamente incompatibili.

Il commento di Sorabji al testo di Seneca aiuta probabilmente a portare alla luce un altro problema e un particolare davvero piuttosto oscuro della teoria di Crisippo. A conclusione della sua analisi del passo del *de ira* Sorabji osserva infatti che «Seneca's account even leaves room for the possibility of an oscillation or fluttering³⁷. But it will be an oscillation not like Medea's between a correct and an incorrect judgement, but between an incorrect judgement and an even more incorrect judgement». Se ammettiamo che la formulazione non

35. E un'altra ancora è segnalata, anche in questo caso giustamente, dallo stesso Sorabji, quando osserva che le parole con cui Seneca nel § 1 offre una formulazione alternativa per il secondo movimento (*oporteat... scelus fecerit*) contengono un errore, perché introducono una valutazione morale del tutto estranea alla teoria stoica della passione.

36. Cfr. specialmente B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford 2005 (su cui anche la mia nota *Leggendo Seneca*, in questa stessa rivista, 2006, pp. 371-377).

37. Che è, a quanto si suole ritenere, uno dei modi (in greco, *ptoia*) in cui Zenone e Crisippo parlavano della passione. Cfr. infatti qui sotto, p. 445.

particolarmente felice che il «terzo movimento» ha in Seneca sia emendata e riproposta nel modo suggerito da Sorabji e qui sopra ricordato, l'osservazione dello studioso sembra pertinente: il processo dello scatenamento dell'ira in un soggetto che sia disposto a vendicarsi «qualsiasi cosa poi avvenga» sembra infatti ammettere di essere descritto o riassunto nei termini di un'oscillazione, poiché la persona in questione trapasserebbe, certo molto rapidamente, a questo giudizio corrispondente al «terzo movimento» da quello corrispondente al «secondo movimento» della presentazione di Seneca. Ma allora, almeno in questo caso, anche Crisippo potrebbe essere costretto a riconoscere che l'introduzione di un «terzo movimento» (inteso però correttamente come l'espressione di un ulteriore giudizio di opportunità) e l'ammissione di un'oscillazione, cioè di un rapido trapassare tra giudizi differenti nella mente dell'iracondo³⁸, sono cose opportune. Così, l'iracondo che sa bene di andare incontro a qualche danno se darà libero corso al suo desiderio di rivalsa dovrà formulare, molto rapidamente e quasi istantaneamente, una sequenza di giudizi che esprimano le sue valutazioni pro e contro l'adozione del comportamento passionale e questa sequenza di giudizi pro e contro potrebbe effettivamente essere descritta come un'oscillazione, un rapidissimo trapassare dall'uno in altro giudizio: «sono stato offeso e questo è un male» / «è opportuno e appropriato che mi vendichi dell'offesa» / «ma vendicarmi comporterebbe per me anche qualche svantaggio o danno» / «tuttavia la vendetta è pur sempre un bene maggiore di qualsiasi danno futuro» / «è dunque opportuno che io mi vendichi qualsiasi cosa debba poi accadere».

In questi limiti e in questi termini, dunque, Crisippo potrebbe essere indotto ad ammettere – e forse senza gravi difficoltà da parte sua – che nell'anima della persona soggetta alla passione che sa di andare incontro a qualche danno è presente un'oscillazione tra giudizi differenti, un'oscillazione che può essere compendiata nell'allargamento dello schema logico-linguistico della passione in modo da comprendervi tutti i molteplici e differenti giudizi. Potrebbe invece discutere – e a mio avviso presumibilmente respingerebbe – l'idea che questo processo di successione dei giudizi sia riassumibile nell'introduzione di un «terzo movimento» nei termini ammessi dalla presentazione che troviamo in Seneca; questo, perché la scansione di Seneca introduce una cesura troppo radicale in un processo che invece, nella tesi di Crisippo, manterrebbe una sua continuità e, soprattutto, un chiaro e mai interrotto collegamento con le funzioni della razionalità, mentre in Seneca esso si presta a essere finalmente riassunto nell'antitesi radicalmente semplificatrice di presenza/assenza della razionalità. Ma, quali che siano le concessioni che Crisippo potrebbe essere indotto a fare sul punto dell'«oscillazione», una cosa sembra rimanere ferma: l'oscillazione riguarderebbe pur sempre, secondo lui, una classe limitata dei casi della passione, quelli in cui il soggetto è consapevole di far male o di poter incorrere in qualche danno e, nonostante ciò, decide tuttavia di dar corso alla rea-

38. E anche, ovviamente, di qualsiasi altra persona che decida di abbandonarsi a una qualsiasi passione pur sapendo bene che ne avrà anche un danno.

zione passionale. Nella maggioranza dei casi, invece, cioè nei casi per dire così «normali» della passione, quelli descrivibili con il semplice schema biproposizionale dei giudizi, non si ha nessuna oscillazione e non c'è alcun bisogno di ampliare lo schema fondamentale: uno ritiene di trovarsi in presenza, o in attesa, di un bene o di un male e semplicemente per questa ragione trova opportuno dar corso alla reazione prevista dalla dottrina.

Ora però incontriamo effettivamente una notevole difficoltà. «Oscillazione» (oscillation) è il termine con cui Sorabji traduce il greco *ptoia*, che dallo stesso studioso³⁹ è anche, più letteralmente, a volte reso con «fluttering»⁴⁰: e la *ptoia*, a quanto pare, serviva già a Zenone per caratterizzare in generale la passione. Leggiamo infatti in una testimonianza a lui relativa (SVF I 206) che «Zenone diede anche questa definizione: la passione è una *ptoia* dell'anima». Crisippo approvò questa definizione; secondo una citazione di lui conservata da Galeno⁴¹, egli avrebbe infatti scritto che «appropriatamente al genere delle passioni si attribuisce la *ptoia*». Sicché, se *ptoia* è correttamente interpretato come «oscillazione» e se essa definisce il genere delle passioni, e se, inoltre, l'oscillazione deve essere tra giudizi differenti e in qualche misura contrastanti, anche per Crisippo, oltre che per Zenone, ogni caso di passione comporterebbe un'oscillazione tra almeno due giudizi: contrariamente a quanto ho argomentato finora. D'altra parte, in che cosa consisterebbe l'oscillazione in tutti i casi della passione che finora ho definito «normali» è davvero difficile vedere⁴²: se infatti il caso normale e generale della passione è quello schematizzabile secondo la struttura biproposizionale dei giudizi, allora non c'è alcuna oscillazione tra giudizi contrastanti.

Sembra che non ci siano che due vie di uscita da questa difficoltà. O 1) Crisippo è veramente contraddittorio e il suo consenso alla definizione di Zenone rappresenta un caso in cui egli tenta, infelicitemente, di adottare almeno il linguaggio del maestro (in questo caso, *ptoia*: ma, allora, quale era l'oscillazione a cui pensava Zenone?) senza troppo badare al rischio di introdurre un'incongruenza nella propria concezione; oppure 2) *ptoia* non significa affatto, almeno nella concezione di Crisippo, «oscillazione» e, ancora più precisamente, non «oscillazione tra differenti giudizi». Forse questa seconda via è effettivamente quella praticabile.

Infatti, se uno studioso moderno si sente autorizzato a interpretare la *ptoia* come un'oscillazione tra giudizi differenti, «tra pensieri opposti»⁴³, è anche

39. E in generale da quanti trattino in lingua inglese della *ptoia*. Cfr. p. es. Inwood, *Ethics and Human Action*, cit., pp. 142 e 165.

40. E questo con riferimento alla spiegazione di Zenone, in SVF I 206.

41. *De placitis* IV 5, 6, citato qui sotto, p. 447, più ampiamente.

42. Sorabji stesso, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 314, non sembra contento dell'idea che nello stoicismo ogni passione comporti un'oscillazione. E già a p. 57, dove sembra sposare la tesi che sia in Zenone, sia in Crisippo *ptoia* appartenga alla definizione generale delle passioni, osserva (correttamente) che l'idea di un'oscillazione si adatterebbe al caso di Medea ma non ad altri, p. es. quello di Agamennone (in occasione del sacrificio di Ifigenia): si veda la n. 7 di p. 56.

43. Sorabji parla infatti di «opposed thoughts» più volte (ivi, p. 57). In lui, poi, il riferi-

perché è influenzato dal ricordo di un passo piuttosto celebre di Plutarco, in cui sembra che si attribuisca agli stoici in generale una tesi di questo modo:

alcuni dicono che la passione non differisce dalla ragione e che non c'è distinzione e dissenso tra due cose, ma il rivolgersi di una ragione unitaria verso l'una e l'altra direzione senza che noi ce ne avvediamo a causa della repentinità e della velocità del cambiamento. Noi non vediamo che è la stessa funzione dell'anima cui naturalmente spetta di desiderare e di pentirsi, di adirarsi e di provare paura, di essere trasportata dal piacere verso la turpitudine e, mentre è trasportata, di riprendersi⁴⁴ nuovamente. E infatti il desiderio e l'ira e la paura e tutti gli stati di questo genere sono opinioni e giudizi scorretti che non hanno luogo in qualche singola parte dell'anima, ma sono delle inclinazioni, dei cedimenti, degli assensi e degli impulsi, in breve: sono attività dell'intera parte dirigente, attività suscettibili di trasformarsi in poco tempo – proprio come le corse dei fanciulli hanno in sé il rischio e l'instabilità della violenza e dell'impetuosità a motivo della loro debolezza (*de virt. mor.* 446F-447A).

Si deve tuttavia notare subito che in questo testo non ricorre affatto la parola *ptoia* e che non c'è alcun riferimento esplicito a un'oscillazione della parte dirigente dell'anima tra giudizi o pensieri differenti. L'unico particolare che potrebbe far pensare a qualche cosa di quel genere è l'accento alla capacità dell'anima unitaria di «essere trasportata verso la turpitudine e, mentre è trasportata, di riprendersi nuovamente»: come sarebbe il caso di Medea, se, diversamente che nella tragedia di Euripide, dopo aver furiosamente deciso di uccidere i figli essa si ritraesse invece dal crimine riprendendo il controllo di sé. Ma è quello l'unico accenno che ammetta una simile interpretazione e nemmeno quello conduce necessariamente all'idea di un'oscillazione tra giudizi differenti come un carattere generale di tutte le passioni⁴⁵: nel passo di Plutarco è infatti soltanto una voce particolare nell'elenco dei casi molteplici e diversi della passione e la rapidità del cambiamento di cui due volte parla il testo potrebbe allora semplicemente alludere alla volatilità della passione, alla facilità con cui istantaneamente si trapassa dal normale e razionale autocontrollo a uno stato in cui non si è più padroni di sé, ma anche, poi, alla facilità con cui una crisi emozionale, p.es. uno scatto d'ira, una crisi di pianto, è soggetta a spegnersi e a scomparire in poco tempo⁴⁶.

Forse, allora, in assenza di una conferma chiara che venga dal testo di Plutarco, è davvero una cosa saggia rinunciare a vedere nella *ptoia* di Crisippo l'idea che ogni passione implichi un'oscillazione tra giudizi differenti e opposti. Se si considerano anche il contesto e il modo della citazione di Galeno da Crisippo nell'unico caso in cui *ptoia* sia esplicitamente attestata per il filosofo

mento al testo di Plutarco *de virtute morali* (su cui dirò subito qualcosa) è esplicito, sempre nella medesima pagina.

44. Il testo è qui difficile; seguo l'interpretazione di D. Babut in Plutarque, *De la vertu ethique*, Les belles Lettres, Paris 1969, la cui nota 156 è illuminante.

45. Così sembra giudicare anche Tieleman, *Chrysippus' on Affections*, cit., p. 104 n. 61.

46. Mi chiedo se qualcosa del genere sia implicito anche nel commento di Long-Sedley, *The hellenistic Philosophers*, cit., I, p. 422.

stoico, le conclusioni che si possono trarre vanno in tutt'altro senso che in quello dell'oscillazione. Purtroppo la citazione è brevissima e il commento che Galeno le dedica⁴⁷ è tanto ciecamente polemico che dubito che qualcuno sia disposto a prenderlo veramente sul serio: tanto più che Galeno si guarda bene dal far questione precisamente della *ptoia* e dallo spiegarne qualcosa. In ogni caso, la citazione è questa ed è presentata così nel *de plac.Hipp. et Plat.* IV 5, 6:

di seguito ai passi che ho trascritto poco fa, (Crisippo) dice: «appropriatamente alla classe delle passioni si attribuisce anche la *ptoia* in conformità di questa interna⁴⁸ agitazione e del muoversi a caso».

A causa della brevità della citazione e della mancanza del contesto da cui essa fu tratta non risulta affatto chiaro il riferimento del dimostrativo «questa». Tuttavia Galeno introduce le parole di Crisippo dicendo che esse, nel testo del filosofo stoico, venivano «di seguito» ai passi poco prima da lui citati. Ora, l'ultimo testo che egli aveva trascritto da Crisippo nel *de placitis* prima di IV 5, 6 si leggeva in IV 4, 24-25⁴⁹ e aveva a che fare con il carattere sregolato e intemperante della passione rispetto al *logos*, un carattere illustrato ancora una volta con la ben nota immagine del corridore che non riesce più a controllare l'impulso del suo movimento – la medesima immagine, si noterà, che ricorre anche nel testo di Plutarco dal *de virtute morali* che era stato ricordato poco sopra come quello che forse potrebbe spiegare il significato della *ptoia*. Se ora ammettiamo (certo, senza avere alcuna possibilità di verifica: ma è pur sempre la cosa più plausibile) che nella troppo breve citazione di Galeno in IV 5, 6 «questa interna agitazione» si riferisca proprio alla situazione disegnata da Crisippo nella precedente citazione di IV 4, 24-25 e, quindi, all'immagine del corridore, se ne indurrà che la *ptoia* come carattere generale della passione non ha davvero niente a che fare con un'oscillazione tra una pluralità di giudizi contrastanti⁵⁰, ma è l'agitazione scomposta e incontrollata (*ensesobemenon, pheresthai eike*⁵¹) dell'anima della vittima della passione che non domina più lo strumento logico della razionalità e senza fondamento, con ragioni vane

47. In *de placitis* IV 5,7 sgg. (in parte trascritto in SVF III 476).

48. Traduco così *en-sesobemenon*, leggermente dissentendo da Tieleman, *Chrysippus' on Affections*, cit., p. 105 n. 64.

49. «Quali sono, privi di un freno, gli stati simili a quelli, come se (gli agenti) non controllassero se stessi ma si lasciassero trasportare, così come coloro che corrono a precipizio sono trasportati non controllando più un siffatto movimento. Ma coloro che si muovono confomandosi alla ragione come a una guida e da questa si fanno pilotare, quale che essa sia, dominano – o non vi sono soggetti – un simile movimento e gli impulsi che sono propri di questo».

50. Benissimo fa Tieleman, *Chrysippus' on Affections*, cit., p. 104, quando sottolinea il fondamento fisico dell'agitazione: «we should bear in mind that the term «fluttering» denotes the physical motions characteristic of the emotional soul».

51. Che è l'espressione usata da Crisippo nel passo citato da Galeno in *de placitis* IV 5,6 (e tradotto qui sopra).

(*eike* non significa «senza una causa», come assurdamente pretende Galeno nella sua critica!⁵²) collega alla sua prima proposizione che «ho patito un' offesa, un male» la seconda «dunque è opportuno che mi adiri». La *ptoia* sarà dunque questa agitazione interiore, che è prima di tutto (nella teoria di Crisippo e nella sua concezione dell'anima corporea) uno scomposto movimento del pneuma psichico. Non è possibile, naturalmente, avere certezza di tutto ciò, ma nemmeno è possibile che le cose stessero semplicemente come pretendeva Galeno nella sua polemica così carica di pregiudizi.

La mia conclusione è dunque che è molto forte la possibilità che in Crisippo *ptoia* non implichi affatto un'oscillazione tra giudizi, ma un'agitazione interiore e fisico-psichica incontrollata, la stessa più volte illustrata dal filosofo con il paragone così celebre del corridore. In tal caso, anche il testo di Plutarco dal *de virtute morali* può aver a che fare con la *ptoia*, ma con una intesa prima di tutto nel senso ora illustrato e non come «oscillazione». Il significato che aveva l'espressione in Zenone, se non fosse stato il medesimo che ha in Crisippo, ci sfugge.

Sembra dunque abbastanza probabile che nel I e nel II secolo la dottrina di Crisippo e la teoria della struttura biproposizionale del *pathos* non fossero più vitali, anzi, non fossero più correttamente comprese tanto dagli stessi stoici, quanto dagli avversari della loro scuola: Seneca non ne faceva più uso e, dove per una volta ne accenna qualcosa, riesce soltanto a sfigurare la dottrina; Plutarco non una sola volta, né nella lunga discussione del *de virtute morali* né altrove, ricorda con precisione la tesi di Crisippo o la illustra con esempi espliciti. La posizione comune era ormai diventata quella che riduceva il giudizio passionale al solo possesso e all'uso della proposizione relativa al bene e al male. Naturalmente, non implico con questo che chi così pensava fosse ormai fuori dallo stoicismo: anche la convinzione relativa al bene e al male rimaneva una posizione corretta e fondamentalmente stoica, perché quel tipo di proposizione era effettivamente ammesso anche da Crisippo. Ma si trattava di una versione fortemente semplificata della dottrina.

E Galeno? Il caso di questo importantissimo testimone delle teorie psicologiche di Crisippo è veramente singolare: egli non poteva non essere a conoscenza dei testi del filosofo stoico e nel *de placitis Hippocratis et Platonis* ne ha conservato documenti preziosi con le sue citazioni dalle opere *Sull'anima* e, soprattutto, *Sulle passioni*; ma il suo grado di comprensione non sembra maggiore di quello di qualsiasi altro filosofo stoico o platonico di quei secoli: riferisce, trascrive, ma sembra non prestare alcuna attenzione al significato originario di quel che viene citando.

Una volta nel *de placitis*, e una sola, se non mi inganno, sembra avvicinarsi a rendere giustizia alla tesi di Crisippo e parla del giudizio passionale che la teoria di questo filosofo ammetterebbe in termini che, almeno nella loro struttura sintattica se non nella precisione tecnica del linguaggio, ricordano la tesi

52. Cfr. *de placitis* IV 5.5 e anche IV 4.35 (anche su questo punto concordo con Tieleman).

del suo avversario: si tratta del testo di IV 5,19-29, dove dapprima Galeno cerca di condurre all'assurdo la tesi di Crisippo che le «malattie dell'anima», gli *arrostemata*, che sono gli stadi inveterati e ormai incurabili della passione, siano anch'esse costituite da giudizi scorretti. Poiché Crisippo esemplifica questo caso adducendo l'esempio degli uomini che, vittime della passione amorosa, sono detti comunemente «maniaci delle donne», Galeno crede di obiettarli che, essendo la follia (*mania*, in greco) un prodotto delle facoltà irrazionali dell'anima e del corpo, allora non ci potrebbe essere niente di meno razionale della malattia (e quindi anche della passione). Insomma: secondo la strategia usuale di lui, Galeno obietta a Crisippo che lo stesso linguaggio che egli usa (qui, la parola *mania*) scoprirebbe in realtà l'insostituibile presenza del modello dualistico dell'anima, platonico e aristotelico, anche nella concezione del filosofo stoico. Ma – e si tratta di un caso abbastanza eccezionale nell'opera di Galeno – egli sembra rendersi anche conto onestamente, qui, che Crisippo potrebbe avere delle difese e almeno una di queste gli viene in mente. Continua infatti così il suo ragionamento:

ma forse, per Zeus, qualcuno potrebbe dire che la follia non si origina a causa della facoltà irrazionale, ma perché il giudizio e l'opinione sono stati trascinati in eccesso rispetto a quel che conveniva, come se appunto Crisippo dicesse che nell'anima ci sono malattie non perché, semplicemente, qualcuno ha formato l'opinione che certe cose sono beni o mali; infatti non sarebbe ancora una malattia opinare a proposito delle ricchezze che sono un bene, ma lo è quando si pensi *che sono un bene grandissimo e che non vale neppure la pena di vivere a chi sia privato di esse*: in questo infatti consisterebbero l'avidità di ricchezze e quella di denaro, che sono malattie (*de plac.Hipp. et Plat. IV 5,24*).

Qui finalmente il giudizio relativo alla falsa convinzione a proposito dei beni e dei mali sembra completato da una seconda proposizione che esprime l'atteggiamento che il soggetto ritiene confacente assumere in conseguenza della convinzione espressa nella proposizione precedente: il linguaggio della seconda proposizione non è certo quello tecnicamente appropriato secondo la teoria di Crisippo, ma la cosa importante rimane il fatto che questa seconda proposizione sia comunque presente e operante e sia, inoltre, a quanto pare, anche ritenuta essenziale per esprimere il punto di vista dello stoico. Dunque Galeno, per una volta, intuisce quasi del tutto correttamente il punto di vista del suo avversario? Ma ci riesce, probabilmente, soltanto perché vi è stato indotto da Posidonio, come appare dal seguito immediato della sua pagina: all'argomento che potrebbe essere avanzato in difesa di Crisippo egli fa infatti immediatamente seguire una controargomentazione critica che trae (e apparentemente trascrive) da Posidonio:

ma a chi dica queste cose Posidonio si oppone dicendo all'incirca così: «tali essendo le cose che Crisippo dice, uno potrebbe in primo luogo sollevare questa difficoltà, come mai i saggi, pur ritenendo che le cose oneste siano beni grandissimi e insuperabili, non sono da esse passionalmente mossi provandone desiderio quando vi aspirano e diventando folli di gioia quando le ottengono. Se infatti è la grandezza dei beni e dei mali,

che si presentano evidenti, che muove *a ritenere che sia appropriato e dovuto essere passionatamente mossi quando sono presenti, o quando essi arrivano*, e a non accettare alcun discorso razionale che dica che bisogna essere altrimenti affetti da essi, coloro che ritengono che le cose che a loro interessano sono di un'insuperabile grandezza dovrebbero cadere in questa condizione, il che invece non si vede avvenire. E ugualmente anche per i progredienti⁵³ e per coloro che sono convinti che danni grandissimi sono procurati dalla malvagità: dovrebbero anch'essi essere soggetti al timore e cadere in affezioni non moderate – ma neppure questo avviene» (*de plac.Hipp. et Plat. IV 5, 26-29*).

Posidonio riproduce con precisione, in questo testo, la struttura del giudizio passionale e, con ciò stesso, probabilmente suggerisce a Galeno la formulazione sua precedente, che ci era apparsa avvicinarsi a quella più adeguata alla concezione di Crisippo. Ma Posidonio sembra anche, o è effettivamente, critico verso Crisippo e adduce due casi che parrebbero contrastare con l'interpretazione razionalistica della passione e con la spiegazione di questa come un giudizio a struttura biproposizionale: il caso del saggio, che non si esalta per il possesso raggiunto del massimo bene, la virtù; e quello dei progredienti, che essendo ancora in una condizione viziosa dovrebbero aver paura di continuare a far male e affliggersi per lo stato loro presente. L'argomentazione può apparire addirittura ingenua⁵⁴ ed è tutt'altro che certo che come un'obiezione fosse intesa da Posidonio: secondo alcuni interpreti moderni, è infatti probabile che egli fosse interessato soltanto a segnalare qualche difficoltà, apparente o reale, della dottrina di Crisippo senza alcuna intenzione distruttiva nei riguardi di essa⁵⁵ – la questione è tuttora in discussione e non è né possibile, né necessario tentare di dirimerla qui. Ma è evidente che Galeno, invece, intendeva l'argomento di Posidonio nel senso più critico e più negativo verso la dottrina di Crisippo: evidentemente, nel suo giudizio, la strana e aberrante teoria della

53. Si ricorderà che nella concezione stoica si tratta di coloro che, ancora immersi nel vizio, sono tuttavia onestamente convinti di doversi migliorare e quindi «in cammino, in progresso verso la virtù».

54. Tieleman, *Chrysippus' on Affections*, cit., pp. 252-255 ne discute ampiamente. Per conto mio, non ho nulla da aggiungere alle ragionevoli considerazioni con cui egli risolve il problema del saggio; quanto a quello relativo ai progredienti, invece, credo che si potrebbe semplicemente tenere presente la terapia che Crisippo consigliava per le passioni: procedere innanzitutto alla demolizione della «seconda proposizione» (per tutto ciò, devo rinviare al mio studio citato, *Struttura delle passioni e del vizio*, con cui, del resto, Tieleman mostra più volte di concordare). Mi sembra dunque ragionevole supporre che un progrediente, se veramente tale, sarebbe già stato convinto da Crisippo dell'inopportunità di reagire emotivamente ai supposti casi buoni o negativi della vita: sarebbe così già in possesso di «seconda proposizioni», cioè di corrette regole di azione. Dunque non rischierebbe più di affliggersi per la condizione tuttora viziosa in cui si trova, né di temere di cadere ancora in azioni scorrette: semplicemente, si adopererebbe volenterosamente a far sempre meglio. Suppongo che questa sarebbe la facile risposta di Crisippo e non nascondo che trovo piuttosto strano che Posidonio potesse realmente vedere delle difficoltà nei casi da lui addotti come esempio.

55. Questa è appunto la tesi generale di Tieleman, *ivi*.

passione come giudizio composito e multiproposizionale era stata già sconfessata da uno stoico autorevole come Posidonio. Galeno doveva pertanto sentirsi esentato dall'occuparsene più accuratamente: e la più assoluta mancanza di interesse, la disattenzione è infatti precisamente l'atteggiamento suo che traspare in un altro caso in cui, con una citazione letterale, egli ci ha conservato un testo capitale della teoria di Crisippo, quello in cui questo filosofo affrontava coraggiosamente il problema di spiegare la remissione delle passioni nel tempo, una difficoltà indubbiamente rilevante per una teoria così estremamente razionalistica come la sua. Anche questo testo di Crisippo tramandato nel *de placitis* è molto celebre e molto discusso nella storiografia moderna; ma non si è forse mai concessa troppa attenzione al modo in cui Galeno lo presenta e a certi aspetti del suo commento. Eccone la versione:

che le passioni si attenuino con il tempo, anche se permangono le opinioni che è accaduto qualcosa di male, lo testimonia anche Crisippo nel secondo libro *Sulle passioni* scrivendo in questo modo: «anche a proposito della remissione dell'afflizione si potrebbe porre il problema del modo come avviene: se è perché si modifica una delle opinioni, oppure pur persistendo tutte quante; e per quale motivo questo avverrà». Di seguito Crisippo aggiunge queste parole: «a me sembra che questa opinione permanga – che cioè è un male quel che è attualmente presente – ma, andando essa avanti nel tempo, che si atteni la contrazione e, a mio modo di vedere, l'impulso verso la contrazione. Ma forse, persistendo anche questo, le conseguenze non vi si conformano più perché sopravviene un'altra disposizione che non ragiona sulla base di quegli avvenimenti⁵⁶. Così appunto le persone che piangevano smettono e altre che non volevano piangere scoppiano in pianto, quando le situazioni esterne non suscitano impressioni simili e qualcosa, o niente, si oppone. Infatti allo stesso modo in cui i lamenti cessano e si incomincia a piangere, similmente è probabile che avvenga anche in quegli altri casi perché nei loro principi le cose commuovono di più, come dicevo a proposito di ciò che muove al riso e dei casi simili a questo» (*de plac.Hipp.et Plat.* IV 7,12-17)⁵⁷.

A rivelarci il grado di comprensione, o quanto meno di attenzione, da parte di Galeno per la teoria di Crisippo sarebbe sufficiente il modo in cui la citazione del filosofo stoico è introdotta. Galeno dice che anche Crisippo è disposto ad ammettere che le passioni si attenuino con il tempo benché permangano «le opinioni»: dove si potrebbe pensare che in quel plurale si nasconda un'allusione alla struttura multiproposizionale della passione. Ma non è in realtà affatto così: perché immediatamente di seguito Galeno precisa il contenuto delle opinioni ricordando quello di una sola di esse, che nella situazione in discussione è anche la meno importante delle due ammesse da Crisippo, quella che dice «che è accaduto qualcosa di male». È vero che il testo poi citato da Crisippo

56. La mia interpretazione è qui conforme al testo greco e alla spiegazione che ne danno Long e Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, cit., I, p. 416 e II p. 413. Le letture del testo greco e le versioni alternative di interpreti più recenti secondo il mio giudizio hanno tutte il medesimo difetto, di non rendere cioè adeguatamente conto del genitivo *touton ginomenon*.

57. Testo reperibile anche in SVF III 466.

rende a sua volta esplicita soltanto questa proposizione, ma un'elementare conoscenza della dottrina del filosofo rende evidente a un lettore non superficiale o disattento che la «seconda proposizione» si annida nell'accento all'«impulso verso la contrazione»: poiché in una teoria stoica l'impulso è sempre conseguente a un giudizio, il linguaggio usato da Crisippo implica che l'impulso alla contrazione sia stato preceduto dal giudizio che la contrazione è opportuna⁵⁸. Sicché, al di là di tutte le difficoltà (pur ben reali e anche gravi) che si incontrano nel tentativo di chiarire i particolari della spiegazione prospettata da Crisippo, almeno la struttura generale del ragionamento del filosofo rimane evidente: egli avanza due ipotesi alternative, 1) che la passione (qui, l'afflizione) scompaia pur conservandosi la sola «prima proposizione», quella relativa alla presenza di un male, e dunque indebolendosi o venendo a cadere la «seconda proposizione», quella che dichiara l'opportunità della reazione; oppure 2) che la passione scompaia benché siano conservate nel soggetto entrambe le proposizioni.

Di tutto questo non si troverà però la minima traccia nel commento critico che Galeno fa seguire alla citazione (in *de placitis* IV 7, 18-46): dove non c'è alcun cenno alla distinzione di Crisippo tra i due casi possibili; nessuna esplicitazione della proposizione di opportunità e nemmeno un'allusione a essa; c'è invece un linguaggio che, nel riferirsi alla dottrina di Crisippo, continua a oscillare tra il singolare («l'opinione»): senza tuttavia dire quale, nel § 18) e il plurale («le opinioni», ma spiegandole solo come «le opinioni e i giudizi che è presente ed è accaduto un male» nel § 24; e così ancora al § 44); e c'è la polemica condotta semplicemente contrapponendo alla teoria di Crisippo la tripartizione platonica delle anime e più in generale la dottrina degli «antichi», Pitagora, Platone, Aristotele, con la ripetuta dichiarazione che a essa si sarebbe richiamato anche Posidonio. Non si può nemmeno dire, in questa situazione, che Galeno fraintende la posizione di Crisippo: la realtà è che non la prende nemmeno in considerazione e l'accecamento polemico non è, credo, una spiegazione sufficiente per questa così ostinata chiusura. Galeno doveva evidentemente pensare che la vecchia teoria stoica non meritasse più alcuna attenzione seria; e poteva pensarlo se era convinto – come proprio pare che fosse – che già lo stoico Posidonio aveva provveduto a confutarla. Il compito più urgente dell'interpretazione sarebbe perciò ormai quello di accertare che cosa veramente ne avesse pensato e detto Posidonio; ma si tratta di una questione molto impegnativa, che non è più possibile trattare in questa sede⁵⁹.

58. Si tenga presente infatti la definizione dell'*aegritudo* in Cicerone, ricordata sopra, nella n. 1.

59. Per il momento, l'analisi più ricca e approfondita per tutto il problema rimane quella di Tieleman nel volume più volte citato.