





# *Episteme e Ratio*

a cura di MELANIA CASSAN, BARBARA CASTELLANI  
e FRANCESCA MASI

*Studio condotto nell'ambito del Progetto Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU – PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA (PNRR) – MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) – CUP N. H53D23007130006. I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione europea né la Commissione europea possono essere ritenute responsabili per essi.*



tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.

viale Manzoni 24/c

00185 Roma

[www.tabedizioni.it](http://www.tabedizioni.it)

Prima edizione settembre 2025

ISBN versione cartacea 979-12-5669-193-7

ISBN versione digitale open access

(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-194-4

Stampato da The Factory s.r.l.

via Tiburtina 912

00156 Roma

per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore. Tutti i diritti sono riservati.

# Indice

- p. 9 *Introduzione*  
Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi
- 31 *Bio-bibliografia di Stefano Maso*  
a cura di Melania Cassan e Barbara Castellani
- Prima parte  
*Le origini dell'Episteme*
- 47 ΑΡΙΣΤΟΣ ΑΧΑΙΩΝ. *La parola libera di Achille, la metis di Atena*  
Alberto Camerotto
- 71 Episteme tes aletheias. *Il contributo dei Pluralisti, dopo Parmenide*  
Davide Spanio
- 93 Πράττειν τὰ πολιτικά. *La filosofia politica di Socrate e la democrazia*  
Francesco Verde
- 115 'Come se nulla fosse'. *La nozione di vuoto nell'atomismo antico*  
Francesca Masi

Seconda parte  
*Forme, oggetti e metodi dell'Episteme*

- p. 141 *Pistis ed eikos logos nel Timeo di Platone*  
 Franco Ferrari
- 157 *Logoi arcaici. Le matematiche antiche fra esattezza e approssimazione*  
 Elisabetta Cattanei
- 173 *Lato e diagonale negli Analitici di Aristotele. Un caso di apagogia*  
 Paolo Pagani
- 195 *Aristotele fondatore della scienza biologica*  
 Giulia Mingucci
- 229 *Ruoli e limiti dell'ἐπιστήμη nell'Etica aristotelica*  
 Arianna Fermani
- 247 *Hoti e dioti nell'etica di Aristotele*  
 Carlo Natali
- 267 *À quelle science appartient la transmutation des substances ? Pour une épistémologie de l'alchimie grecque*  
 Cristina Viano
- 285 *Come un ragno al centro della sua ragnatela. Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche*  
 Jean-Baptiste Gourinat
- 307 *Le φαντασίαι δι'λεκτά. Questioni di epistemologia e ontologia stoiche*  
 Barbara Castellani
- 327 *Alessandro di Afrodisia sulla differenza specifica. Un argomento "dialettico"*  
 Riccardo Chiaradonna

## Terza parte

*Forme, limiti e applicazioni della razionalità*

- p. 341 *Naturae congruens. Cicéron contre Épicure sur la politique*  
Pierre-Marie Morel
- 363 *La lex come ratio summa nel De legibus di Cicerone*  
Iker Martínez Fernández
- 383 «*Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?*» (Cic. Fin. III 15). *Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali in Cicerone*  
Chiara Torre
- 403 *Seneca on the Concept of Will*  
Christoph Horn
- 427 *Forme della ragione nelle Naturales quaestiones di Seneca*  
Matteo Cosci
- 439 *Pline le Jeune, philosophe romain ? Sa pensée de la volonté*  
Carlos Lévy
- 459 *Romana exempla. Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico*  
Emidio Spinelli
- 475 *Indice dei nomi antichi*  
a cura di Barbara Castellani
- 479 *Indice dei nomi moderni*  
a cura di Barbara Castellani
- 483 *Autrici e autori*



# Forme, limiti e applicazioni della razionalità

terza parte



# «Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?» (Cic. *Fin.* III 15)

Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali  
in Cicerone

Chiara Torre

**Abstract:** This paper offers an investigation into Cicero's glossary of terms related to desire, will, and impulse, focusing on a well-known passage from the fourth book of the *Tusculanae Disputationes* (IV 11-15). In light of the Stoic framework of reference, the analysis explores both the psychological and physiological implications of the terms employed, as well as the expressive strategies that contributed to the emergence of new conceptual paradigms.

**Keywords:** Cicero, Stoic Ethics, Theory of Impulse, Will.

## 1. Introduzione

In un contributo presentato a un convegno veneziano<sup>1</sup> e intitolato *Desiderium voluntas non est*, Stefano Maso propose una riflessione sul rapporto tra desiderio e volontà in Cicerone e in Seneca, partendo dall'imperfetta corrispondenza semantica che i termini *desiderium* e *voluntas* intrattengono, rispettivamente, con *epithymia* e *boulēsis* e con la loro ricca tradizione filosofica. Maso dimostrò che lo sforzo degli autori latini di supplire, mediante accorti espedienti les-

1. "Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà" (Venezia, 28-29 novembre 2019). Il contributo è stato poi rielaborato e pubblicato in Cattanei-Maso 2021: 73-96.

sicali, la *egestas patrii sermonis* aveva di fatto stimolato l'elaborazione di nuovi paradigmi di pensiero anche in assenza di un compiuto quadro teoretico.

Il presente contributo intende porsi sulla stessa linea, adottando il medesimo approccio lessicale: non quale arido esercizio di catalogazione terminologica ma, appunto, come stimolo per una riflessione in merito al contributo che Cicerone offrì all'evoluzione del concetto di desiderio e di volontà.

Dopo un doveroso richiamo al quadro stoico di riferimento, già esaustivamente ricostruito da altri<sup>2</sup>, ci focalizzeremo su alcuni, ben noti capitoli del quarto libro delle *Tusculanae*, allo scopo di definire il glossario dei termini con cui Cicerone esprime il rapporto tra desiderio, volontà e impulso nei suoi risvolti non solo psicologici ma anche fisiologici.

## 2. La teoria dell'impulso: il background stoico

Com'è noto, la più compiuta (ancorché discussa) testimonianza sulla dottrina stoica dell'impulso (*hormē*)<sup>3</sup> in relazione alla teoria dell'azione è rappresentata da un passo attribuito ad Ario Didimo e riportato in Stobeo<sup>4</sup>. Pur non essendo l'unica sul tema, questa fonte risulta particolarmente utile, nella sua schematicità, per tentare alcune puntualizzazioni di tipo lessicale all'interno della vasta galassia semantica del desiderio in Cicerone; più specificamente, la sua natura dossografica è compatibile con l'impaginazione ciceroniana delle *quaestiones* e la strategia di inglobamento delle fonti stoiche nelle *Tusculanae*.

La teoria stoica dell'impulso, fondata su un modello responsivo (a un determinato stimolo corrisponde una reazione) e incardinata

2. Inwood 1985 (in particolare, 224-242).

3. Il termine, tradotto solitamente con impulso ("impulse" in inglese), non designa meramente un istinto ma, come puntualizza molto bene Inwood 1985: 45, ha una specifica accezione teoretica, indicando un evento mentale e linguistico nel suo saldarsi costitutivo alla sfera dell'agire pratico: in altre parole, "a theoretical term posited to do a theoretical job".

4. Stob. *Ecl.* II 7, 9-9a: 86, 17-88, 2 = *SVF* III 169, 171, 173; LS 53Q; BS XXIV 1.

in una psicologia materialista che pure conferisce molta importanza alle entità linguistiche immateriali (i predicati), identifica la causa dell'azione in un evento psicologico, cioè in un movimento o in un cambio nel materiale psichico dell'anima (più precisamente, della ragione negli esseri razionali). Secondo la testimonianza conservata in Stobeo, ciò che muove l'impulso è una rappresentazione (*phantasia*) di per sé stessa<sup>5</sup> impulsiva (*hormētikē*), vale a dire una alterazione dello pneuma psichico, che non solo si configura come immagine interiore del suo correlato nel mondo sensibile, ma il cui corrispettivo verbale (a cui viene dato l'assenso che genera l'impulso o che è l'impulso<sup>6</sup>) è di tipo imperativo, avendo già in sé un contenuto di appropriatezza o di dovere. La fonte insiste sul fatto che *hormē* sia un termine generale, valido per entrambe le specie di impulso, sia degli animali razionali sia degli animali irrazionali; e, passando a definire l'impulso razionale (*logikē hormē*), ne precisa l'equivalenza con l'impulso ad agire. In tal modo, nel passo riportato in Stobeo, la teoria dell'azione viene saldata all'agire etico dell'uomo, nel momento stesso in cui viene introdotto il concetto di *logos*.

Quanto poi alla suddivisione successiva della *hormē* in specie e sottospecie, pur tenendo conto che il passo diventa alquanto succinto e, forse, lacunoso, è possibile estrapolare un primo schema generale (figura 1)<sup>7</sup>.

La *hormē* si declina dunque in quattro accezioni (due *hormai*, razionale e non razionale, e due ulteriori specie della *hormē* razionale,

5. Secondo l'interpretazione di Long-Sedley 1987, I: 317, condivisa da Boeri-Salles 2014: 559-560.

6. Senza negare la strettissima connessione di impulso e di assenso, Inwood 1985: 53, 61 è tuttavia restio ad attribuire all'ortodossia stoica la loro identificazione; piuttosto, sulla scorta di varie testimonianze (*in primis*, quella di Stobeo che stiamo analizzando), ritiene che, secondo la concezione ortodossa, l'impulso e l'assenso siano due elementi teoreticamente distinti, anche se simultanei: proprio questa simultaneità avrebbe portato alcune fonti (ad esempio Sen. *Ep.* 113, 23) ad enfatizzare la coincidenza tra impulso ed assenso, ma solo in via strumentale, per esprimere in modalità per così dire compendiarica quello che doveva essere il nucleo della tesi stoica, il fatto cioè che l'impulso non possa verificarsi senza l'assenso a una proposizione di tipo impulsivo. Per l'articolazione tra impulso e assenso nell'azione e nella passione si veda anche, tra gli altri, Gourinat 1996: 63-79.

7. Inwood 1985: 224-230.

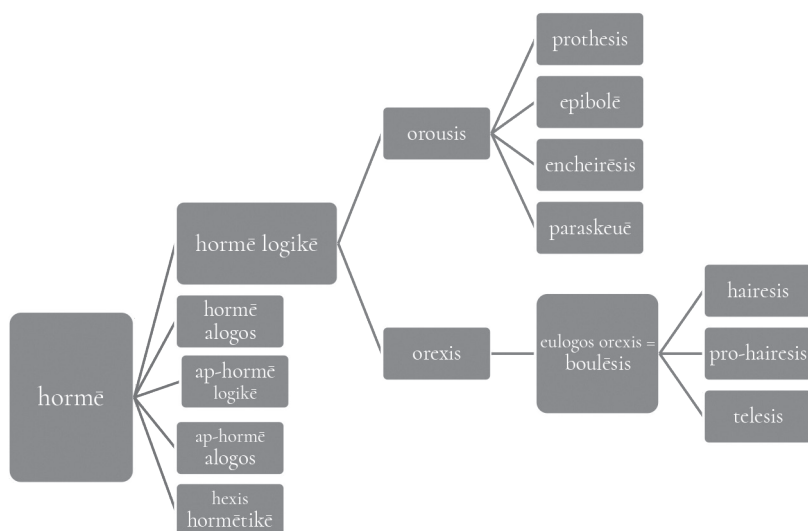


Figura 1. *Specie e sottospecie della hormē secondo Stob. Ecl. II 7, 9-9a.*

cioè *orouisis* e *orexis*); il suo antonimo *ap-hormē* (repulsione) si declina ugualmente in due accezioni (*ap-hormē* razionale e non razionale); a ciò, si aggiunge la cosiddetta *hexis hormētikē* (o disposizione impulsiva), vale a dire l'assetto innato dell'anima, che in tutti gli animali regola la risposta selettiva agli stimoli; e più specificamente, negli esseri umani, definisce il carattere morale di cui ogni individuo è equipaggiato, ovvero quella dotazione di giudizi e opinioni che si sviluppano a partire dalle prime innate tendenze verso ciò che è bene secondo la propria natura e che si costituiscono progressivamente in un assetto stabile tramite l'esperienza e le sue varie sedimentazioni<sup>8</sup>. Per quanto riguarda, poi, le due principali specie della *hormē logikē*, dal testo si ricava l'impressione che la *orexis* definisca un tipo di desiderio connesso con l'immediatezza, mentre la *orouisis* sia più decisamente orientata al

8. Graver 2007: 152-153. Per designare queste tendenze innate verso ciò che è bene secondo natura, gli Stoici usano ancora il termine *ap-hormai*, ma in un diverso significato rispetto a quello utilizzato nel passo sopracitato di Stobeo. In tale, diversa accezione, le *ap-hormai* indicano i modi innati di funzionamento con cui la nostra mente riconosce la naturale preferenza per l'auto-conservazione ed è portata a comprendere e a fare connessioni tra i concetti appresi. Le *ap-hormai* concorrono perciò a stabilire nella vita di ciascun individuo un sistema coerente di concetti, di giudizi e di azioni che costituiscono il bene.

futuro, cioè ad azioni da progettare in seguito. Le cose si complicano ulteriormente per quanto riguarda la classificazione delle sottospecie degli impulsi razionali, che nel testo è parziale e poco perspicua. Solo per quanto riguarda la *boulēsis* la nostra fonte specifica che si tratta di una *eulogos orexis* (desiderio secondo ragione) e che, a sua volta, si suddivide in *hairesis* (*boulēsis* basata sull'analogia), *pro-hairesis* (scelta prima della scelta), *telēsis* (*boulēsis* volontaria)<sup>9</sup>.

Senza addentrarci in un terreno assai controverso e spinoso, è possibile ricavare dal testo riportato in Stobeo almeno un dato significativo: nella galassia semantica dei termini che definiscono l'impulso nelle sue varie sottospecie, la *boulēsis* spicca per la sua definizione più articolata. Nell'ambito della teoria stoica dell'azione, pertanto, sembra essere assegnato un ruolo significativo a questa forma di desiderio, inteso come sforzo indirizzato verso la corretta ragione, cioè verso la virtù. E che tale importanza non sia una distorsione ottica prodotta dallo stato compendiaro e probabilmente lacunoso del testo di Stobeo viene confermato proprio dal confronto con il passo delle *Tusculanae* che a breve analizzeremo.

### 3. Dalla teoria dell'azione alla dottrina delle passioni e delle *eupatheiai*

Nel prosieguo del passo tramandato da Stobeo, la teoria dell'azione viene connessa alla dottrina delle passioni, ovvero quella categoria particolare di impulsi che, com'è ben noto, gli Stoici definiscono "eccessivi" (*hormē pleonazousa*)<sup>10</sup> e riconducono a giudizi errati della ragione. La scelta, operata fin dalla fase più antica dello Stoicismo, di trattare le passioni come parte intrinseca della dottrina dell'azione nasce probabilmente dall'esigenza, sentita come primaria, di spiega-

9. Per esclusione, dunque, Inwood cataloga le altre sottospecie, citate nel testo, sotto la *orosis*. Per queste ultime, come per le tre specie di *boulēsis* citate a testo, si rimanda alla sua esauriente analisi (Inwood 1985: 230-242).

10. Sull'impulso eccessivo, con l'esame approfondito delle fonti stoiche sul tema, si rimanda a Inwood 1985: 155-173.

re le azioni e le reazioni sbagliate attraverso quel modello di responsabilità e di controllo, su cui si fonda appunto la teoria dell'impulso razionale.

Per quanto riguarda i quattro *pathē* primari, nel testo di Stobeo si specifica che l'*epithymia* (bramosia) è una forma di *orexis*, il *phobos* (paura) è una forma di *ekklisis*, la *lypē* (dolore) una forma di *systolē*, l'*hēdonē* (piacere) una forma di *eparsis*. Seguendo l'interpretazione di Brad Inwood, è dunque possibile includere nello schema sopra definito (figura 1) anche le quattro passioni primarie e i corrispettivi *eidē* a cui esse si riferiscono (figura 2), che vengono pertanto ad aggiungersi alla *orexis* e alla *orosis* quali specie di *hormē* o *ap-hormē* razionali, ma non obbedienti alla ragione<sup>11</sup>.

Come si vede, alla *boulēsis* la nostra fonte attribuisce un *pathos* perfettamente antitetico, la *epithymia*, una forma di *orexis* non obbediente alla ragione (*apeithēs logōi*); quindi, almeno per una delle quattro specie (*eidē*) della *hormē logikē*, viene individuata una struttura binaria (un impulso “corretto” vs impulso eccessivo).

Che tuttavia la struttura binaria non si limitasse alla *orexis*, ma fosse propria di tutti gli *eidē*, si può effettivamente ricavare da un (altrettanto noto) passo di Diogene Laerzio, relativo alle cosiddette *eupatheiai* o reazioni affettive del saggio (tra cui si cita appunto anche la *boulēsis*), cioè la versione corretta e normativa delle emozioni che, a differenza dei *pathē*, non dipendono da falsi giudizi, ma dai giudizi necessariamente veri, aventi per oggetto i veri beni e i veri mali<sup>12</sup>. Dall'incrocio di questa testimonianza con il passo di Stobeo sopra considerato, emerge un quadro complessivo così strutturato (figura 2): tre degli *eidē* (*orexis*, *eparsis* ed *ekklisis*), in

11. Stob. *Ecl.* II 7, 9b-10b: 88, 3-90 = *SVF* III 378, 389, 394; LS 65A, 65C; BS XXV 2. Le passioni sono opinioni (*doxai*) nel significato di assenso debole (*asthenēs hypolēpsis*), che induce una contrazione o una espansione non secondo ragione (*systolē alogos/eparsis alogos*): pertanto le espressioni “irrazionale” (*alogos*) e “contro natura” (*para physin*) non vengono utilizzate nel loro significato comune (*koinōs*), ma “irrazionale” significa piuttosto “non obbediente alla ragione” (*apeithēs tōi logōi*).

12. Diog. Laert. VII 116. Inwood 1985: 173-175; Graver 2007: 51-59. Cfr. anche Andronico di Rodi, *De pass.* VI 1-4 (= *SVF* III 432 = BS XXV 24). Il termine *eupatheia* è assai controverso quanto alla sua origine e a quando sia entrato in uso nello Stoicismo, anche se il concetto risale plausibilmente già alla fase ellenistica della scuola (Graver 2007: 230 n. 31).

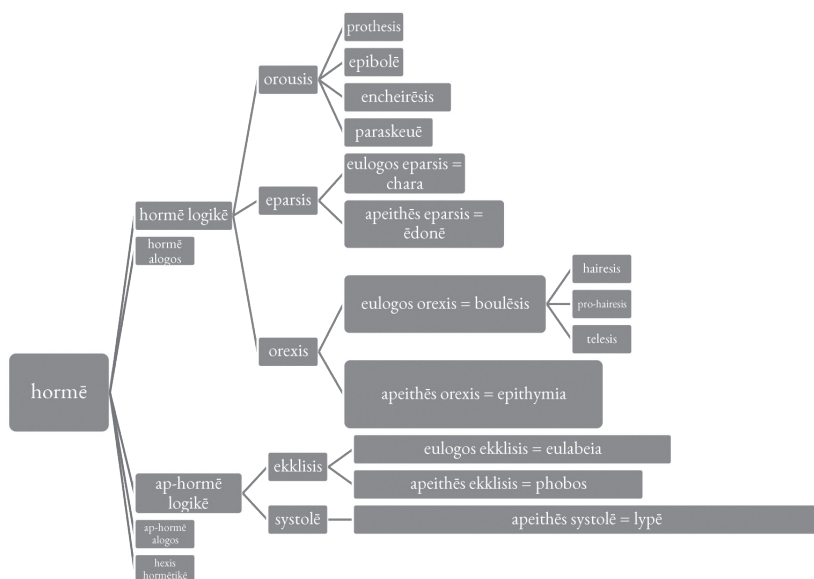


Figura 2. Specie e sottospecie della *hormē*, ivi incluse i quattro *pathē* e le tre *eupatheiai*.

cui si ripartiscono la *hormē logikē* e la corrispondente *ap-hormē*, presentano ciascuno due specifiche ed opposte sottospecie (un *pathos* e una *eupatheia*), rispettivamente obbediente o non obbediente alla ragione; mentre per il quarto *eidos* (*systolē*), non si dà corrispondente *eupatheia*: secondo gli Stoici, infatti, il saggio non può in alcun modo concepire dolore per un male, perché il vero male è soltanto quello morale, da cui il saggio, in quanto essere umano perfetto, non può essere afflitto.

#### 4. Cicerone alla prova del lessico: passioni, *eupatheiai* e impulso in *Tusc.* IV 11-15

Dopo aver ricostruito la versione dossografica della teoria stoica dell'impulso, è ora il momento di confrontarla con un passo del quarto libro delle *Tusculanae disputationes* in cui Cicerone, richiamandosi alla classificazione stoica delle passioni, di cui apprezza

particolarmente l'efficacia in funzione etica<sup>13</sup>, offre un quadro ben articolato della stessa in relazione all'impulso, mostrando un considerevole sforzo di adeguamento e, insieme, di innovazione dal punto di vista lessicale.

Nell'esposizione ciceroniana è possibile individuare una scansione strutturale di questo tipo: la prima e più lunga sezione (§§11-14a) contiene la definizione generale di *pathos*, seguita da due enunciazioni del sistema della quattro passioni, una più schematica (§11), l'altra per così dire "dinamica" in quanto ricondotta nell'alveo della teoria dell'impulso (§§12-14). La seconda sezione, molto più breve (§§14b-15), contiene un'ulteriore, e più stringente definizione dei *pathē* che, da un lato, li raccorda più strettamente ai giudizi, dall'altro ne rinsalda il rapporto con i movimenti psichici e gli effetti che provocano nell'anima.

Procederemo ora per ordine, evidenziando i principali interventi lessicali da parte dell'autore latino rispetto al vocabolario della tradizione dossografica.

#### 4.1. La definizione generale di "passione"

Cic. *Tusc.* IV 11: *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πᾶθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia.*

Per quanto riguarda la definizione generale di *perturbatio* (equivalente di *pathos*<sup>14</sup>) viene adottata la duplice formula che si trova

13. Cic. *Tusc.* IV 7: *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae sed etiam quam in nostra sint potestate.*

14. Su questa scelta lessicale Cicerone interviene diverse volte, rivendicando la maggiore appropriatezza del termine latino, più onnicomprensivo rispetto a *pathos* (inteso come "morbo"): alcune passioni infatti non hanno le caratteristiche di una malattia, pur essendo fonte di turbamento pernicioso (ad esempio Cic. *Tusc.* III 22-23: *itaque praeclare nostri, ut*

anche nel passo di Stobeo e che, fin da subito, connette le passioni all'impulso: da un lato, l'espressione *commotio animi ... aversa a recta ratione* corrisponde a *kinēsis psychēs alogos para physin*, dall'altro, la definizione di passione come *adpetitus vehementior* rimanda senz'altro alla formula *hormē pleonazousa*<sup>15</sup>. Ma non solo: Cicerone pare esibire un atteggiamento quasi scolastico nei confronti delle definizioni stoiche. Ad esempio, il termine *adpetitus*, più che l'equivalente di *hormē*, sembra costituirne una vera e propria glossa, poiché recupera, compendiandola (*brevius*), quella definizione di *hormē* “secondo il genere” quale movimento (*phora*) dell'anima verso qualcosa, come si legge anche in Stobeo<sup>16</sup>; inoltre, la scelta di tradurre *alogos* con (*commotio*) *aversa a recta ratione* ricalca la precisazione, anch'essa presente nella fonte dossografica, che “irrazionale” (*alogos*) e “contro natura” (*para physin*) non vengono utilizzate nel loro significato comune (*koinōs*), ma nel senso di “non obbediente alla ragione” (*apeithēs tōi logōi*)<sup>17</sup>.

Il lessico ciceroniano, d'altra parte, rivela anche una chiara tendenza espressionistica: il comparativo assoluto *vehementior* interpreta l'eccesso di impulso, insito nella passione, in un senso spiccatamente “intensivo” ed “energetico”, un senso che tuttavia non fu l'unico né il prevalente nelle fonti stoiche; mentre il termine *commotio*, attestato proprio a partire da Cicerone, affonda le sue radici nel campo della manipolazione affettiva della retorica, analogamente al suo sinonimo *perturbatio*<sup>18</sup>.

*alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt. Hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim πάθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. nos melius: aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo, at non similis aegrotationis est libido, non inmoderata laetitia, quae est voluptas animi elata et gestiens).*

15. Stob. *Ecl.* II 7, 10: Πάθος δ' εἶναι φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰρούντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς).

16. Stob. *Ecl.* II 7, 9: Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος.

17. *Supra*, n. II.

18. Cic. *Inv.* II 19: ergo accusator, cum impulsione aliquid factum esse dicet, illum impetum et quandam commotionem animi affectionemque verbis et sententis amplificare debet et ostendere, quanta vis sit amoris, quanta animi perturbatio ex iracundia fiat aut ex aliqua causa earum, qua impulsus aliquem id fecisse dicet. hic et exemplorum commemoratione,

Quanto alle passioni come deviazioni dalla *constantia*, si può interpretare quest'ultima, di primo acchito, come equivalente della *tranquillitas animi*, cioè quello stato di equilibrio calmo e sereno che tocca alla parte dell'anima partecipe della ragione, come Cicerone stesso afferma in apertura della trattazione sulle passioni<sup>19</sup>. Tuttavia, la precisazione che la passione si allontani dalla *constantia* della *natura* potrebbe suggerire per il termine una più specifica accezione nel senso di *systasis*, vale a dire una misura in accordo con la ragione individuale e con il Logos universale. Cicerone potrebbe cioè restituire qui una labile, ma preziosa traccia di quella particolare declinazione del concetto di "impulso eccessivo" come impulso "senza riserva" o "senza misura rispetto alla natura universale", di cui altri studiosi hanno ravvisato qualche tenue indizio in Crisippo (e, più marcato, in Epitteto)<sup>20</sup>: finché gli impulsi saranno commisurati alla ragione e, insieme, saranno determinati da un assenso in accordo con la provvidenza della Natura, allora gli esseri umani saranno in grado di adattare questi stessi impulsi agli eventi e di regolare appropriatamente la propria vita in accordo ai limiti e ai valori stabiliti dal Logos universale; in caso contrario, tali impulsi sproporzionati eccederanno non solo l'armonia interiore della ragione individuale, ma anche l'ordine delle cose e degli eventi dell'universo, regolato dal Logos, a cui ogni essere è chiamato ad adeguarsi.

*qui simili impulsu aliquod commiserint, et similitudinum conlatione et ipsius animi affectionis explicatione curandum est, ut non mirum videatur, si quod ad facinus tali perturbatione commotus animus accesserit.*

19. Cic. *Tusc.* IV 10: *Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in partecipe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa latera motus turbidos, cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.* Graver 2002 (*ad Tusc.* IV 14) nota che sia nel libro terzo, sia nel quarto, Cicerone fa precedere la trattazione stoica delle passioni da un richiamo a Platone e ai Pitagorici sulla distinzione delle parti dell'anima, in funzione di "etichetta" di autorità filosofica: tale etichetta gli conferisce un vantaggio retorico nel dibattito con i Peripatetici, permettendogli di inserire lo Stoicismo in quello che la studiosa definisce "the philosophic mainstream", anche se naturalmente induce un rischio (ma calcolato) di aporia da un punto di vista strettamente teoretico.

20. *SVF* III 476, 2: Διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλλοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, ἅτ' ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν. Inwood 1985: 167-168.

#### 4.2. Il sistema delle quattro passioni: definizione statica e definizione dinamica

Cic. *Tusc.* IV 11-12: *Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem presentibus; quae enim venientia metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia. Laetitia autem et libido in bonorum opinione versantur, cum libido ad id quod videtur bonum inlecta et inflammata rapiatur, laetitia ut adepta iam aliquid concupitum ecferratur et gestiat.*

Subito dopo aver rappresentato il sistema delle quattro passioni in base alle quattro variabili futuro/presente, bene/male e aver conferito ad esso, grazie al magistrale uso dei parallelismi e dei chiasmi, una robusta e statica impalcatura secondo la formula canonica, Cicerone introduce un elemento dinamico, ridefinendo lo stesso sistema in base alla teoria dell'impulso. Infatti, tramite l'utilizzo di verbi di uso comune e figurato, le due passioni dipendenti dalla *opinio bonorum*, cioè *libido* e *laetitia*, vengono collegate alle rispettive specie (*eidē*) di *hormē* che si ritrovano anche nel passo sopracitato di Stobeo: la *libido* è associata al sedurre e all'adescare (*inlicere*), al bruciare e al trascinare/essere trascinati (*inflammare, rapere/rapi*), cioè a verbi che rimandano alla sfera dell'amore o dell'ira e quindi al desiderio, cioè alla *orexis*; la *laetitia*, all'esultare e al desiderare (*ecferre, gestire, concupiscere*), quasi a significare che la gioia sia da un lato da ricondurre alla *eparsis*, dall'altro, sia una sottospecie del desiderio (*orexis*)<sup>21</sup>.

A questo punto, avendo introdotto, ancorché indirettamente e dinamicamente, grazie all'uso delle forme verbali, due delle specie (*eidē*) principali di impulso (*hormē*), Cicerone passa ad articolare tutto il sistema dei *pathē* e delle corrispondenti *eupatheiai*.

21. Sull'accentuazione di questi aspetti affettivi torneremo a breve (*infra*: 398 e n. 27).

#### 4.3. *Eupatheiai* (*constantiae*) vs *pathē* (*perturbationes*)

Cic. *Tusc.* IV 12-14: *Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eiusmodi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat, quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. Itaque cum ita movemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. Quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus <a> ratione aversa cautio. Praesentis autem mali sapientis adfectio nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes. Itaque haec prima definitio est, ut aegritudo sit animi adversante ratione contractio. Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur.*

L'articolazione completa degli impulsi e delle corrispondenti sottospecie di *pathē* vs *eupatheiai* comincia con la *orexis* (che Cicero chiama *adpetitio*) e con la *eparsis* (*elatio*); prosegue quindi con la *ekklisis* (*declinatio*) e la *systolē* (*contractio*).

Rispetto all'articolazione dossografica presente in Stobeo, nelle *Tusculanae* l'intero sistema della teoria dell'azione viene esplicitamente ricondotto al primo impulso naturale, cioè alla tendenza all'autoconservazione propria di tutti gli animali (*oikeiōsis*), che negli esseri umani si configura più precisamente come riappropriazione della propria natura razionale in perfetta armonia con il Logos uni-

versale<sup>22</sup>. Tale richiamo sintetico alla teoria della *oikeiōsis* in rapporto alla teoria dell'impulso ha un suo corrispettivo speculare in un passo del terzo libro del *De finibus*, dove lo stoico Catone, esponendo la dottrina della *conciliatio*, richiama sinteticamente la teoria dell'impulso<sup>23</sup>. In entrambi i passi, si riscontra una sorta di catena lessicale, che grazie alla disposizione retorica, procede dal piano universale della Natura a quello individuale dell'agire morale e dei suoi meccanismi psicologici, per finire con la *ratio* che è individuale e, insieme, parte del Logos universale:

Tabella 1. *Teoria dell'impulso e dottrina della conciliatio in Cicerone (Tusc. IV 12 e Fin. III 23).*

|                    | Natura                                                                                | Virtù/<br>Saggezza                            | Impulso/<br>Desiderio                                  | Desiderio/<br>Volontà                                              | Ragione                                               |
|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|--------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| <i>Tusc. IV 12</i> | ad id<br>(= quod<br>bonum vi-<br>deatur) adi-<br>piscendum<br>inpellit ipsa<br>natura | id cum<br>constanter<br>prudenter-<br>que fit | adpetitio-<br>nem                                      | Stoici<br>βούλησιν ap-<br>pellant, nos<br>appellemus<br>voluntatem | Voluntas est<br>quae quid<br>cum ratione<br>desiderat |
| <i>Fin. III 23</i> | ab initiis<br>naturae                                                                 | Nos sapien-<br>tiae com-<br>mendari           | sic appetitio<br>animi, quae<br>ὁρμή Graece<br>vocatur |                                                                    | Ratio et<br>perfecta<br>ratio                         |

22. Non si può peraltro escludere che lo spunto per questo sviluppo provenga ancora dalla tradizione dossografica, nello specifico dalla menzione, tra i tipi di *hormē*, della *hormetikē hexis*, che in effetti è un portato della *oikeiōsis* (*supra*, p. 386 e n. 8).

23. Cic. *Fin.* III 16, 23: «Non è affatto da meravigliarsi che noi veniamo fatti affezionare alla saggezza dalle tendenze naturali primarie (*primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae*) e che in seguito la saggezza in sé stessa ci diventi più cara di quanto lo siano quelle tendenze da cui ci siamo mossi verso di essa (*post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri quam illa sint a quibus ad hanc venerimus*). E proprio come le membra ci sono state date così conformate, come se lo fossero (in vista di un certo modo di vivere), allo stesso modo l'impulso dell'anima (*adpetitio animi*), che i Greci chiamano ὁρμή, sembra esserci stato dato non in vista di un qualsivoglia genere di vita, ma di una determinata forma del vivere, proprio come la ragione e la ragione pienamente acquisita (*et ratio et perfecta ratio*)».

Dai due passi emerge soprattutto la valenza paradigmatica attribuita al desiderio (*orexis*) e alla sua sottospecie (*voluntas/boulēsis*): Cicerone pare proprio aver individuato in esso la forma archetipica dell'impulso come evento mentale e, insieme, come azione (una forma, cioè, in grado di far comprendere intuitivamente la natura dell'impulso nelle sue varie articolazioni e in relazione all'agire morale). In ciò probabilmente risiede anche la ragione dello slittamento semantico del termine *adpetitio*, che nel passo delle *Tusculanae* oscilla tra *orexis* e *boulēsis*, mentre nel passo del *De finibus* (ma anche altrove in Cicerone) si attesta al livello superiore della *hormē*<sup>24</sup>. Si potrebbe quasi pensare che *adpetitio* sia una sorta di antonimo, utilizzato da Cicerone per designare o la *hormē logikē* o le *species (eidē)* di essa.

Torniamo ai §§12-14 del passo delle *Tusculanae Disputationes*. Dopo aver illustrato (§12) la coppia *voluntas* vs *libido* (*boulēsis* vs *epithymia*), riportandola al *desiderium* o *adpetitio eiusmodi* (la *orexis*) e fondandola sul primo impulso naturale verso il bene, Cicerone presenta più sinteticamente la seconda coppia di *eupatheia* vs *pathos*, ovvero *gaudium* vs *laetitia gestiens vel nimia* (*chara* vs *ēdonē*), entrambi dipendenti da quella specie di impulso che è la *elatio* (*eparsis*), cioè un moto di esaltazione dell'anima. Quindi, Cicerone torna ancora al primo impulso naturale, in questo caso la generale repulsione (*ap-hormē*) verso ciò che è male, per definire la coppia *cautio* vs *metus* (*eulabeia* vs *phobos*), entrambi dipendenti da quella specie di impulso che è la *declinatio* (*ekklisis*) cioè un ritirarsi dell'anima.

Infine, per quanto riguarda la quarta specie dell'impulso, la *contractio* (*systolē*) o contrazione dell'anima, Cicerone cita soltanto il *pathos* corrispondente (la *aegritudo/lypē*), in quanto, coerentemente con la dottrina stoica, non esiste una *eupatheia* ad essa riconducibile.

La sezione si chiude (§14) con una formula che sintetizza un siste-

24. Così anche in *Tusc.* IV 22: *Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est tota mente a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.*

ma emozionale costituito da quattro *perturbationes* (cioè i quattro *pathē* fondamentali: gioia, dolore, desiderio e paura) e da tre *constantiae*, che esprimono la forma positiva delle emozioni umane, in quanto proprie del saggio. Il termine *constantia*, usato da Cicerone in senso evidentemente tecnico, ha suggerito che l'originale stoico equivalente non fosse *eupatheia* (termine di per sé assai controverso), ma piuttosto *eustatheia* ("stabilità", "buona costituzione"), che è appunto corradicale di *constantia* (\**sta/stē*)<sup>25</sup>. Anche senza spingersi ad accettare questa ipotesi (che in assenza di prove testuali è destinata a rimanere indimostrabile), è comunque opportuno osservare che il termine *constantia* nel brano ciceroniano definisce una significativa *Ring Composition*: dalla *constantia naturae* (§11), che indica l'assetto costitutivo della natura, garantito dalle proporzioni e le leggi del Logos, alle *constantiae* (§14) in cui si esprime la vita psichica ed emotiva del saggio, la cui mente è pienamente commisurata al Logos, non soffrendo di quella sproporzione che determina, nella mente "asimmetrica" degli stolti, l'origine della passione quale, appunto, impulso in eccesso.

#### 4.4. Passioni ed effetti psicosomatici

Cic. Tusc. IV 14-15: *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse et adesse. Sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam. Opinationem autem,*

25. L'ipotesi risale a Inwood 1985: 305-306 (da un precedente spunto di F.H. Sandbach).

*quam in omnis definitiones superiores inclusimus, volunt esse inbecillam adensationem.*

Concludendo l'esposizione sul sistema stoico delle passioni, Cicerone fornisce una definizione più stringente (*pressius*) di queste ultime, che da un lato le raccordi strettamente ad atti di assenso (cioè a giudizi e opinioni)<sup>26</sup> e, dall'altro, ne rinsaldi il rapporto con l'esperienza affettiva e con i movimenti fisiologici dell'anima: un'affettività peraltro già evocata poco prima, come si è visto, grazie all'uso espressionistico dei verbi associati a ciascuno dei quattro *pathē*<sup>27</sup>.

Nello specifico, ai quattro *pathē* principali, raccordati alle rispettive specie di impulso, vengono associati anche quattro corrispettivi effetti sull'anima:

Tabella 2. *I quattro pathē, le specie di impulso e i movimenti fisiologici dell'anima in Cicerone (Tusc. IV 14-15).*

| Perturbatio | Specie di <i>hormē</i> | Quod efficitur perturbatione |
|-------------|------------------------|------------------------------|
| Laetitia    | Elatio                 | Profusa hilaritas            |
| Aegritudo   | Contractio             | Morsus doloris               |
| Metus       | Declinatio             | Recessus animi et fuga       |
| Libido      | Adpetitio              | Effrenata adpetentia         |

Come si può osservare, le specie degli impulsi (seconda colonna) a cui ciascuna passione viene canonicamente ricondotta (*eparsis, systolē, ekklesis, orexis*) e che descrivono dei movimenti dell'anima indotti da giudizi e opinioni, vengono lessicalmente distinte dalle reazioni prodotte dalle stesse passioni (terza colonna), che ne rappresentano piuttosto un effetto fisico e sensibile, al punto che i termini qui utilizzati sfiorano quasi la loro personificazione (l'afflizione “morde”, il piacere “ride” ecc.). Con una doverosa precisazione: non si tratta di elementi

26. Particolarmente martellante risulta la sequenza di *opinio* e corradicali e di *videor*.

27. *Supra*, 393 e n. 21.

in aggiunta o in conseguenza agli impulsi, ma piuttosto degli stessi impulsi considerati anche nella loro natura di eventi psicofisici<sup>28</sup>.

Ora, la menzione ciceroniana di questi effetti psicofisici si intreccia con una questione, piuttosto controversa, relativa alla presunta differenza esistente, nel sistema stoico delle passioni, tra due coppie di *pathē*: rispettivamente, quelle orientate verso il futuro (*epithymia* e *phobos*) e quelle riguardanti il presente (*ēdonē* e *lypē*).

Nel brano di Stobeo già ampiamente citato (di fatto, l'unica testimonianza che tratti nel complesso il quadro delle quattro passioni e delle loro relazioni con gli impulsi), le due coppie vengono distinte tra passioni primarie (*epithymia/phobos*) e passioni secondarie (*ēdonē* e *lypē*).

Secondo Inwood, tale distinzione implicherebbe una diversità tra gli effetti causati da queste due coppie di passioni, come sembra potersi ricavare dal prosieguo del testo, se viene letto, tuttavia, al netto di due interventi (di integrazione e di espunzione) proposti da Wachsmuth (e respinti da Inwood)<sup>29</sup>.

La prima coppia (*epithymia/phobos*) rappresenterebbe degli impulsi volti a raggiungere o a evitare presunti beni o presunti mali: in questi due casi, è l'opinione in sé stessa (relativa al bene o al male che ci si aspetta) a costituire l'elemento cinetico (*kinētikon*) nel caso del desiderio, e cinetico impellente (*kinētikon prosphaton*) nel caso della paura (elementi, cioè, che agiscono direttamente sull'anima).

28. Graver 2002, *ad Tusc.* IV 15.

29. Inwood 1985: 146-155; 297 n. 85. Il testo in questione è il seguente, come riportato nell'edizione di Wachsmuth (in corpo minore sono sottolineate l'integrazione e l'espunzione dell'editore, che Inwood respinge): Stob. *Ecl.* II 7, 10-10b: Πρώτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονήν καὶ λύπην, ἡδονήν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἃ ἐφοβούμεθα. λύπην δὲ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβούμεθα [...] Τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν εἶναι ἀπειθὴ λόγῳ· αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν ἀγαθὸν ἐπιφέρεισθαι, οὐ παρόντος εὖ ἀπαλλάττομεν, τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινήτικόν <πρόσφατον τοῦ ὄντως αὐτὸ ὄρεκτόν εἶναι>. Φόβον δ' εἶναι ἐκκλίσιν ἀπειθὴ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακόν ἐπιφέρεισθαι, τῆς δόξης τὸ κινήτικόν [καὶ] πρόσφατον ἐχούσης τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτόν εἶναι. Λύπην δ' εἶναι συστολήν ψυχῆς ἀπειθὴ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακόν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει <συστέλλεσθαι. Ἡδονήν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθὴ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει> ἐπαίρεσθαι.

Nel caso, invece, della seconda coppia (*epithymia/lypē*), si darebbe un meccanismo più mediato, vale a dire dolore e gioia costituirebbero un impulso rivolto alla corrispondente alterazione psicofisica dell'anima nella sua corporeità pneumatica (contrazione o espansione), provocata dal giudizio sulla presenza di un bene o un male impellente.

In questo contesto, assume un particolare valore l'aggettivo *prosphatos*, a designare la componente "fresca" o anche "intatta" della rappresentazione e/o del giudizio e del conseguente impulso passionale: una freschezza che prescinde dal fattore temporale, ma piuttosto ne esalta la loro vividezza e la loro speciale appropriatezza, che possono conservarsi a lungo.

Venendo ora al passo ciceroniano, osserviamo anzitutto la scelta dell'aggettivo *recens* come equivalente tecnico di *prosphatos*<sup>30</sup>, applicato però alla sola coppia di passioni relative al presente, *aegritudo* e *laetitia*: la formula *opinio recens mali praesentis/boni praesentis* richiama, da un lato, l'espressione τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν/ἀγαθὸν παρεῖναι, che nel passo di Stobeo designa appunto l'azione del dolore e del piacere; dall'altro, in modo più stringente ancora, la formula *doxa prosphatos* con cui dolore e piacere vengono definiti in un passo di Andronico di Rodi<sup>31</sup>.

Per quanto riguarda la coppia di passioni orientate al futuro (*metus* e *libido*), Cicerone non fa invece cenno alla vividezza, come avviene in Andronico, ma contrariamente a Stobeo, che menziona *prosphatos* anche per la paura.

Dalle considerazioni fin qui svolte, si potrebbe pensare, come suggerisce Inwood, a una originaria differenziazione tra passioni pri-

30. Una scelta sostenuta anche da un precedente passo del terzo libro (*Tusc.* III 75) dove Cicerone esemplifica questo significato attraverso il bellissimo esempio di Artemisia e della forza del suo lutto per Mausolo, introducendolo con questo preambolo: *Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens.* Cfr. anche *Tusc.* III 24.

31. Andron. *De pass.* I (= *SVF* III 391, part.; *LS* 65B): λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἡ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. Φόβος δὲ ἄλογος ἐκκλις· ἡ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἡ διώξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἡ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

marie e passioni secondarie, di cui il passo ciceroniano conserverebbe effettivamente una traccia: salvo poi, però, depotenziare quella stessa differenza nel momento in cui – ed è qui che, come diremo a breve, troviamo l'intervento lessicale più significativo – Cicerone classifica tutte e quattro le passioni (e non solo quelle di tipo secondario, come avviene nel passo di Stobeo) in base alla corrispondente reazione psicofisica sull'anima<sup>32</sup>.

L'ipotesi che, in conclusione, vorrei suggerire è che Cicerone abbia effettivamente percepito una asimmetria tra le due coppie di passioni, ma abbia voluto correggerla almeno in parte, per sottolineare una più organica connessione tra giudizio, impulso e reazioni emotive a vasto spettro, dal materiale pneumatico a più evidenti effetti fisici. Particolarmente significativo risulta lo sforzo compiuto per esprimere il corrispettivo psicofisico della *libido*, introducendo il termine *adpetentia* (usato in senso assoluto)<sup>33</sup> quale termine tecnico specifico, in aggiunta ai corradicali *adpetitio* (= *orexis*) e *adpetitus* (= *hormē*) che, come si è visto, si riferiscono a livelli superiori della classificazione degli impulsi. Inoltre, la saldatura più organica delle quattro passioni e dei loro corrispondenti effetti psicofisici richiede un'espansione lessicale, per così dire, del termine *opinio* (= *doxa*) in *opinatio*<sup>34</sup>: con questo neologismo, Cicerone si sforza di definire lessicalmente, se non teoreticamente, un evento mentale (giudizio) allargato a comprendere tutto il processo psicogenetico dall'assenso alle reazioni più propriamente affettive.

32. Che la classificazione ciceroniana, comprensiva di effetti psicofisici per tutte e quattro le passioni, contraddica di fatto una presunta differenza originaria tra passioni primarie e passioni secondarie è quanto sostiene Graver 2002, *ad Tusc.* III 24-26; IV 10-14, 23-32, ridimensionando la tesi di Inwood. Naturalmente quest'ultimo (Inwood 1985: 297 n. 85) aveva a suo tempo contestato la lettura "simmetrica" della classificazione ciceroniana, sostenendo che *effrenata adpetentia* (associata a *libido*) sia solo un generico riferimento all'impulso in eccesso, non a una reazione affettiva. Al contrario, *bilaritas* e *morsus* introdurrebbero (solo per due passioni su quattro) la reazione psicofisica corrispondente. Per quanto riguarda *metus*, Inwood è cautamente possibilista: se *fuga* rimanda al corrispondente *eidos* (*ekklisis/declinatio*), *recessus* potrebbe suggerire, seppure implicitamente, l'aspetto affettivo.

33. Raramente usato in seguito (tra le pochissime occorrenze, cfr. Plin. XIX 8, 38; XXIII I, 22).

34. Cicerone lo riprende anche in *Tusc.* IV 26, a designare la cronicizzazione delle passioni in *arrōstēmata*.

Non è facile valutare se e fino a che punto tale sforzo lessicale sia sostenuto da un'elaborazione teoretica sufficientemente matura; ma è indubbio che proprio l'approccio lessicale rappresenti un originale contributo ciceroniano al tema dell'impulso, nel suo rapporto con il desiderio e la volontà. Questo, del resto, è il suo approccio alle fonti filosofiche greche, come lui stesso dichiara per bocca dello stoico Catone nel terzo libro del *De finibus*, all'inizio (e non sarà un caso) della sezione dedicata al primo impulso: "Se a Zenone, quando scopriva qualche nuovo concetto, era lecito escogitare un nome mai sentito, perché mai questo non dovrebbe essere lecito a Catone?".

### Riferimenti bibliografici

- Boeri, M.D. – Salles, R., 2014, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Gourinat, J.-B., 1996, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, Paris.
- Graver, M., 2002, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3-4*, The University Chicago Press, Chicago-London.
- Graver, M., 2007, *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford.
- Long, A.A. – Sedley, D.N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maso, S., 2021, "Desiderium voluntas non est", in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia: 73-96.