

La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di
Fulvia de Luise e Irene Zavattero

STUDI
E RICERCHE

22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 22
Direttore: Andrea Giorgi
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-864-5

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
Presso Supernova S.r.l. – Trento

La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di
Fulvia de Luise e Irene Zavattoni

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, IRENE ZAVATTERO, Agire responsabilmente. Aspetti di un problema dall'Antichità al Medioevo	7
EVA CANTARELLA, Tra libertà dagli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere	27
MARIA MICHELA SASSI, Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale	63
FULVIA DE LUISE, L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il <i>Protagora</i> e il mito di Er	87
SILVIA GASTALDI, Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele	131
CARLO NATALI, Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi	157
FRANCESCA MASI, Epicuro e la formazione del sé: <i>pathologikos e aitiologikos tropos</i>	183
PHILLIP MITSIS, Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke	205
STEFANO MASO, <i>Mentes caecus instiget furor</i> : 'akrasia' in Seneca?	239
ENRICO PIERGIACOMI, Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini	263
GIULIA GUIDARA, Il demone e la libertà di scelta dell'anima in Plotino: l'eredità del mito di Er in <i>Enneadi</i> III 4 [15]	295

GIOVANNI CATAPANO, La volontarietà del peccato e del retto agire nelle <i>Retractationes</i> di Agostino	321
LUIGI CATALANI, Il concetto di <i>voluntas propria</i> nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta	343
RICCARDO SACCENTI, <i>Potentia, ratio e liberum arbitrium</i> . Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo	361
PASQUALE PORRO, Si può mangiare involontariamente? <i>Contingentia ad utrumlibet</i> e <i>contingentia in paucioribus</i> in Avicenna, Averroè e Alberto Magno	395
IRENE ZAVATTERO, Elementi dell' <i>akrasia</i> aristotelica nella ricezione duecentesca dell' <i>Ethica Nicomachea</i>	423
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Vivo ego, iam non ego</i> . Un caso singolare di <i>incontinentia</i> in Tommaso d'Aquino e le sue fonti	453
GUIDO ALLINEY, Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati	481
MARIALUCREZIA LEONE, <i>Propter vehementiam passionis</i> : la debolezza acratice in Goffredo di Fontaines	505
FRANCESCO FIORENTINO, Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto	539
VALENTIN BRAEKMAN, Ockham et la possibilité de vouloir le mal <i>sub ratione mali</i>	569
<i>Indice dei nomi</i>	599

STEFANO MASO

MENTES CAECUS INSTIGET FUROR: 'AKRASIA' IN SENECA?

Nel *Tieste*, la tragedia che coinvolge la stirpe dei Pelopidi, i discendenti di Tantalo, sia Atreo sia il fratello Tieste mostrano di non essere – almeno inizialmente – pienamente consapevoli di quello che sta loro accadendo.

Esclama Atreo, 260-262:

Fateor. tumultus pectora attonitus quatit
penitusque uoluit; rapior et quo nescio,
sed rapior.

L'ammetto. Un tumulto che stordisce scuote il mio cuore,
lo sconvolge nel profondo; mi sento trascinato via non so verso dove,
ma mi sento trascinato.¹

Confessa Tieste, 434-439:

Causam timoris ipse quam ignoro exigis.
nihil timendum uideo, sed timeo tamen.
placet ire, pigris membra sed genibus labant,
alioque quam quo nitor abductus feror.
sic concitatam remige et uelo ratem
aestus resistens remigi et uelo refert.

Tu mi chiedi la causa di una paura che io stesso ignoro.
Non vedo nulla che sia da temere, eppure ho paura.
Voglio andare, ma le mie membra vacillano per colpa delle pigre ginocchia
e sono portato in altro luogo rispetto a dove mi sforzo di andare.
Così una barca spinta in avanti dai remi e dalle vele
la marea resistendo ai remi e alle vele riporta indietro.

¹ Per il testo, ho seguito l'edizione di Zwierlein 1986; nella traduzione ho tenuto conto sia di quella di Giardina e Cuccioli Melloni 1987 (2009²); sia di quella di Viansino 1993 (2007²). Una recente importante lettura del *Tieste*, in chiave psicoanalitica post-freudiana, è quella di Schiesaro 2003. Quanto al modo in cui Seneca ripropone nella tragedia le teorie fondamentali della scuola stoica, cfr. Maso 2017, 3-31.

Che si sia di fronte al manifestarsi dell'ira oppure della paura, sembra che entrambi i protagonisti siano indifesi e sorpresi: non appaiono in grado di contrapporre la propria *voluntas* all'esperienza della passione. Sempre che si sia d'accordo nell'intendere, con *voluntas*, la facoltà e insieme la tensione a decidere in modo consapevole il da farsi e a trarne di conseguenza la motivazione per agire.²

1. *Che cosa davvero dipende da noi?*

In realtà la questione è piuttosto complessa. Non solo Aristotele aveva approfonditamente affrontato, nel libro III dell'*Etica Nicomachea* e nel libro II dell'*Etica Eudemia*,³ il problema dell'agire volontario e consapevole, ma la stessa scuola stoica si era interrogata al riguardo.

Per Aristotele, la distinzione tra ciò che è volontario (ἐκούσιον) e ciò che è involontario (ἀκούσιον) dipende da fattori ben precisi: anzitutto occorre che l'azione volontaria non sia compiuta sotto costrizione (βίαι); quindi, che il soggetto che la compie sia consapevole di quello che fa e non agisca per ignoranza (δι' ἄγνοιαν). Inoltre Aristotele considera che alcune azioni possono essere compiute per evitare mali peggiori: si tratta di azioni miste (μικταί) nelle quali comunque un qualche momento decisionale rimane al soggetto che agisce. Esiste certamente un fine al quale si punta, ma la decisione di 'puntare', e

² Intorno alla valorizzazione in ambito classico e poi cristiano della nozione di *voluntas* sono da vedere anzitutto Kenny 1963 e 1965; Dihle 1982; Frede 2001. Dihle tuttavia si segnala per il modo in cui sottostima la novità e l'apporto della cultura romana. In particolare, sorprende che sia praticamente assente un serio richiamo agli apporti di Cicerone e di Seneca. In riferimento a Seneca, cfr. Voelke 1973, 161-190; Inwood 2005, 132-156; Monteils-Laeng 2014, 339-410, 460-464.

³ Da tenere presente anche il cap. 10 del primo libro della *Retorica*, nel quale il problema dell'azione volontaria o involontaria è affrontato in prospettiva giuridica.

quindi di eseguire azioni che in altre circostanze avremmo evitate, dipende da noi. Ecco allora che si può agire in un certo modo (un modo altrimenti non evocato e praticato) a causa del piacere o del bello che confidiamo così di ottenere. Aristotele poi insiste espressamente sul fatto che atti compiuti a causa dell'impetuosità o del desiderio (διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν) non possono essere considerati involontari (*EN* 1110b 17-1111b 3).

In *EE* 1223a 21-1223b 36 Aristotele si chiede se la volontarietà sia conforme principalmente all'appetizione (κατ' ὄρεξιν), oppure alla decisione (κατὰ προαίρεσιν), o al pensiero (κατὰ διάνοιαν). E insieme Aristotele pone la questione se il desiderio e l'appetizione possano spingere a scegliere e a decidere di agire contro la ragione e, dunque, ingiustamente. A suo parere, «è evidente che la volontarietà non consiste nell'agire in conformità all'appetizione», ma aggiunge che «non è involontario il contrastarla» (1223b 36-38). Ne consegue che è volontario contrapporsi all'appetizione; d'altra parte non si può escludere che sia volontario anche il non contrapporsi all'appetizione, dato che di per sé «tutto quel che uno vuole è anche volontario» (πάν ὃ βούλεται καὶ ἐκούσιον, 1224a 1), per cui il momento decisionale (προαίρεσις) diventa cruciale. E si decide in base al fine che ci si propone e alla padronanza che si ha di sé e della situazione in cui ci si trova. Precisa per l'appunto Aristotele:

τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ.

Quel che è in suo potere (il punto a cui si riconduce tutta la questione) è ciò che la natura della persona è capace di tollerare; e quel che non è capace, né è riconducibile al suo naturale desiderio o ragionamento, non è in suo potere.⁴

⁴ *EE* 1225a 25-27. Per la traduzione dell'*Etica Eudemia* ho seguito, con qualche leggera modifica, quella di Donini 1999. Per l'*Etica Nicomachea*, quella di Natali 1999.

È un'importante sottolineatura, poco oltre ribadita in riferimento alla decisione:

ὥστε τοῦτο μὲν φανερόν, ὅτι ἀνάγκη τὸ προαιρετὸν τῶν ἐφ' αὐτῷ τι εἶναι

È manifesto che quel che è oggetto di decisione è necessariamente una parte di quel che dipende da noi.⁵

Di fatto non è possibile o deliberare per qualsiasi cosa o in qualsiasi situazione. Occorre che chi decide sia padrone di sé e della situazione: cioè che abbia guadagnato un livello di consapevolezza adeguato perché conosce ciò intorno a cui delibera. Per questo Aristotele sottolinea che:

δῆλον ὅτι ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική. [...] λέγω δὲ βουλευτικήν, ἧς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσις ἐστὶ, καὶ ὀρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι.

È chiaro che la decisione è un'appetizione deliberativa di quelle cose che dipendono da noi; [...] dico deliberativa quell'appetizione di cui è principio e causa la deliberazione e dove si ha appetizione per aver deliberato.⁶

E aggiunge che:

βουλεύεται ἀεὶ ὁ βουλευόμενος ἔνεκα τινός, καὶ ἐστὶ σκοπός τις ἀεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον.

Chi delibera delibera sempre in vista di qualcosa e c'è sempre, per chi delibera, uno scopo in rapporto al quale egli esamina quel che è utile.⁷

⁵ *EE* 1225b 36-37.

⁶ *EE* 1226b 16-17; 19-20. A proposito di 'ciò che dipende da noi' secondo Aristotele, cfr. Sauvé Meyer 2014, 75-89, per la quale la possibilità di decidere di fare o di non fare qualcosa non esprime solo il versante 'contingentistico' del problema, ma deve ricondursi alla effettiva capacità di 'controllo' di chi decide e agisce. In Maso 2019, 57-58, è indagata invece l'interrelazione tra la volontà, 'ciò che dipende da noi' e la responsabilità, nel tentativo di verificare su quale base essa poggi.

⁷ *EE* 1227a 5-7.

Interessa qui rilevare come il problema della decisione e della volontarietà fosse stato affrontato, oltre che da Aristotele, anche dai maestri della scuola stoica. In questo caso però la questione si mostrava estremamente più delicata da risolvere perché si intrecciava con la prospettiva decisamente deterministica all'interno della quale si pone il rapporto di causa/effetto e, di conseguenza, la possibilità o l'eventualità di contemplare uno spazio per il libero arbitrio. Se per Aristotele la volontarietà è strettamente connessa con il potere decisionale autonomo del soggetto agente, per gli Stoici il problema è quello di spiegare come sia possibile immaginare un potere decisionale autonomo del soggetto agente all'interno della catena causale che caratterizza il destino. I paragrafi 41-45 del *De fato* di Cicerone costituiscono una delle fonti principali per la ricostruzione della dottrina stoica della causalità;⁸ da essi ricaviamo fondamentalmente due cose: anzitutto Crisippo (o, quantomeno, l'antica scuola stoica) distinse differenti tipi di cause; in questo modo si riteneva, in una prospettiva che oggi si definirebbe di tipo 'compatibilista', di *confermare il destino* e, insieme, di *non soggiacere alla necessità*.⁹ In secondo luogo, appare fondamentale che alla causalità sia connessa la dottrina dell'*assenso*. Certamente l'*assenso* è connesso alla rappresentazione che lo richiede per essere avvalorata (e, da questo punto di vista, dipende da qualcosa di esterno); tuttavia la rappresentazione, che Crisippo ritiene causa 'immediata' e 'contigua' dell'*assentire*, non è comunque la causa 'necessaria' dell'*assentire*. Secondo Cicerone, Crisippo insisterebbe (con evidente incoerenza sul piano teoretico) nel

⁸ A questo passo del *De fato* vanno affiancate le fonti più tarde, in lingua greca, di Plutarco, Alessandro di Afrodisia, Sesto Empirico, e i materiali che si ricavano da Giovanni Stobeo e da Clemente Alessandrino. La migliore discussione generale di queste testimonianze si trova nel volume di Bobzien 1998.

⁹ Cic., *fat.* 41: «Chrysippus autem, cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum». Sul fondamento dell'interpretazione compatibilistica, cfr. ora Gómez 2014, 121-139.

ricondere al soggetto agente la possibilità di decidere se assentire o meno:

visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate.

La rappresentazione, quando si presenta, si imprimerà e in un certo senso fisserà nell'animo la sua impronta, ma l'assenso rimarrà in nostro potere.¹⁰

Lo Stoico vuole che rimanga in nostro potere l'assenso, dando così ragione dell'esistenza dell'*hegemonikon*; in parallelo vuole pure che rimanga in nostro potere anche l'*impetus*, cioè quella tensione o volontà che spinge ad agire. Così però il problema si complica, al punto che ci si può chiedere se, in realtà, anche l'assentire o meno non rientri in una struttura causale di più ampio orizzonte che finisce per decretare la necessità di tale o tal'altra decisione.

È indicativo comunque che all'interno della scuola stoica si cerchi di trovare un qualche modo e momento per ammettere una forma di autonomia decisionale. Secondo l'epicureo Diogeniano (II sec. d.C.), Crisippo avrebbe discusso la questione nel II libro del suo *Περὶ τῆς εἰμαρμένης*. La testimonianza di Diogeniano¹¹ ci è riportata nella *Praeparatio evangelica* del vescovo Eusebio di Cesarea (III-IV sec. d.C.):

È ovvio che molte cose sono in nostro potere (ἐξ ἡμῶν), ma ciò non di meno sono pure esse sottoposte, per volere del fato, all'ordinamento del tutto (συγκαθεμιάρθαι καὶ ταῦτα τῆ τῶν ὅλων διοικήσει). [...] Che il mio mantello non vada in brandelli non dipende solo dal fato (καθείμαρτο), ma anche dalle cure che gli si prestano

¹⁰ *Fat.* 43. Per il testo e la traduzione del *De fato* rinvio alla recente edizione Maso 2014.

¹¹ Parallelamente a questa testimonianza, il vescovo Ippolito di Cesarea, *Ref. Haer.* 1.21 (SVF 2.975; L.S. 62A), II-III sec. d.C., propone il celeberrimo esempio del carro cui è legato un cane, trascinato e insieme non trascinato. Si verificherebbe un atto di autonoma libertà (τὸ αὐτεξούσιον) peraltro conforme a necessità (μετὰ τῆς ἀνάγκης). In questo caso il 'compatibilismo' si esplicita nel fatto che l'onnipervasività del fato è evocata insieme alla possibilità di molteplici modalità per assecondarlo.

(φυλάττεσθαι); e così lo scampare alla guerra dipende anche dall'essere sfuggito ai nemici; e l'aver figli non si darebbe senza la volontà (μετὰ τοῦ βούλεσθαι) di giacere con una donna. Come infatti [...] l'espressione «Egesarco se ne esce indenne dall'incontro di pugilato» non significa che egli se ne sia stato a guardia abbassata per tutto l'incontro, perché tanto era destino (καθεΐμαρτο) che ne sarebbe uscito illeso, ma sta ad indicare, da parte di chi la pronuncia, la straordinaria abilità a schivare i colpi di questo atleta, così vale anche in altri campi. Molte cose infatti non si realizzano senza che noi le vogliamo (πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γένεσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι), approfondendo in esse uno straordinario impegno ed entusiasmo: d'altra parte è fissato dal destino (καθεΐμαρτο) che tali cose avvengano proprio con questo impegno e con questo entusiasmo (μετὰ τοῦτο).¹²

È questo un testo che giunge alla fine di un processo piuttosto lungo, durato almeno 5 secoli: esso testimonia comunque quale esito è stato possibile, in merito al problema del determinismo e della *libera voluntas*, in conseguenza alle originarie premesse della dottrina stoica. Meritano di essere sottolineate in particolare due cose:

1) l'affermata contemporanea dipendenza di ciò che compiamo dalla nostra volontà (ἐξ ἡμῶν) e dal volere del destino (συγκαθεΐμαρθαι);

2) il fatto che ciò sembri possibile solo a una condizione: che anche la nostra volontà – e quindi ciò che si decide di fare – in qualche modo sia compresa nel destino; per destino insomma sarebbe fissato non solo ciò che accade, ma anche quale dev'essere il contributo dell'uomo nella realizzazione di ciò che accade. Tutto questo però evidenzia che in realtà il problema posto da Crisippo non ha trovato una soluzione efficace, dato che appare contraddittorio per un verso insistere sull'assurdità di una concezione deterministica che escluda la volontà del soggetto agente, dall'altro pretendere che questa volontà possa esercitarsi sempre e comunque in conformità con l'ordine predestinato dell'universo.

¹² Diogenianus apud Euseb. *Praep. evang.* 6.8-9, *SVF* 2.998; L.S. 62F., trad. Radice in Arnim 1998.

La difficoltà teorica di una forma di compatibilismo di questo tipo è chiara e già il *De fato* di Cicerone l'aveva esplicitata, allorché la posizione di Crisippo non era apparsa sostenibile più di quanto non lo fosse quella antideterministica completamente opposta attribuita a Epicuro. In un frammento tratto dalle *Notti attiche* di Gellio e riconducibile al *De fato* ciceroniano, si legge infatti:

Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.

Crisippo, agitandosi e affaticandosi, si è imbrogliato nel tentativo di spiegare fino a che punto, in questo modo, tutto accada per destino e, insieme, qualcosa rimanga in nostro potere.¹³

Occorre tuttavia notare che, nonostante la precisazione di Diogeniano, non è tuttavia decidibile facilmente quanto effettivamente Crisippo e l'antica Stoa si siano mossi in questa direzione; certo per Cicerone si trattava di una spiegazione inaccettabile anzitutto dal punto di vista logico. In ogni caso non è da escludersi una progressiva evoluzione della dottrina stoica: un'evoluzione che avrebbe visto tra i suoi protagonisti, oltre che Posidonio,¹⁴ proprio Seneca.

Orbene: nella prospettiva aristotelica, la responsabilità di chi decide e agisce trova riscontro nella volontarietà, e i desideri e le passioni appaiono come affezioni che possono essere controllate. Di conseguenza l'*akrasia* – cioè la mancanza della capacità di controllo e quindi una forma evidente di debolezza della vo-

¹³ Cic., *fat.* fr. 1 = Gell., *N.A.* 7.2.15.

¹⁴ Sul contributo di Posidonio cfr. Cooper 1998, 71-111. La tesi che l'influenza di Posidonio su Seneca sia determinante e particolarmente evidente nel secondo libro del *De ira* è oggi fortemente ridimensionata; cfr. Donini 1995, 206-210; Inwood 2005, 27-30. Secondo Cooper 1998, 99, da ricondurre a Posidonio è almeno il modo in cui Seneca spiega la genesi dell'atto volontario nell'uomo in *ep.* 113.17-18.

lontà – acquisisce una particolare importanza¹⁵ dato che finisce per essere una cattiva attitudine dell'uomo: una disposizione (*diathesis*) che può compromettere la sua capacità di ragionare, le sue decisioni e, in generale, il suo carattere (*hexis*). Tuttavia Aristotele precisa che possono esserci forme diverse di *akrasia*: si va dalla forma più grave, l'*akolasia* (cioè il vizio sfrenato), alla meno grave, vale a dire la mancanza di controllo del *thumos* (cioè dell'impetuosità); nel mezzo stanno la mancanza di controllo del desiderio (*epithumia*) e la bestialità (*thêriotês*). L'*akrasia* relativa al *thumos* è interessante,¹⁶ nell'interpretazione aristotelica, per il fatto che non è del tutto sconnessa dalla ragione: sembra piuttosto un fraintendimento, dovuto alla fretta e all'impulsività, che spinge ad agire o a reagire impetuosamente. Il collerico è colui che intenderebbe seguire una motivazione razionale ma finisce per agire in modo incontrollato.¹⁷ In questo senso si scorge comunque un profilo volontaristico nell'azione di chi ha perso (o sta perdendo) il controllo rispetto a ciò che è virtuoso e saggio compiere. Accanto a questo, si rileva in Aristotele quell'indulgenza nei confronti dell'*akratês* per *thumos* che invece è assente nell'*akratês* per *epithumia*.

¹⁵ All'*akrasia* Aristotele dedica fundamentalmente i capitoli 1-10 del libro VII dell'*Etica Nicomachea*. Sulla problematica connessa all'*akrasia* lungo lo sviluppo del pensiero greco da Socrate a Plotino, cfr. Bobonich, Destrée 2007.

¹⁶ Su questa distinzione si veda ora Viano 2019, 161-163. Natali 2009, 114-121, illustra con chiarezza gli argomenti aristotelici per cui l'*akrasia* relativa al *thumos* è meno vergognosa che quella relativa all'*epithumia*. In generale, va tenuto presente che Aristotele, in *EE* 1223a 26-27, ritiene l'impetuosità (*thumos*) una delle specie in cui si può distinguere l'appetizione (*orexis*); le altre due sono la volontà (*boulêsis*) e il desiderio (*epithumia*). Solo la volontà è una forma razionale di appetizione; quanto alle altre, non solo l'*epithumia* è abitualmente proposta come forma irrazionale di appetizione, riscontrabile nell'uomo e negli animali: come in *De an.* III 9 432b 5, e in *Rhet.* I 10 1368b 37 (e contrariamente a *EN* VII 7), anche *thumos* è senz'altro svincolato dalla razionalità.

¹⁷ Cfr. *EN* 1149a 25-26: «Infatti parrebbe che l'impetuosità ascolti qualcosa di ciò che dice il ragionamento, ma lo fraintenda», εἰοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ.

Nella prospettiva stoica, invece, più radicalmente l'*akrasia* non può essere in alcun modo accompagnata alla ragione o alla virtù, almeno nella concezione originaria della scuola. Ciò vale senz'altro nell'interpretazione dualistica della dottrina psicologica, per cui la facoltà che genera le passioni è alternativa a quella logico-razionale; ma, a maggior ragione, vale anche nel caso dell'interpretazione monistica, in base alla quale ciò che è irrazionale semplicemente è estraneo alla natura dell'uomo. Ne risultano escluse sia una δύναμις ἐπιθυμητική e, ugualmente, una δύναμις θυμοειδής, per cui le passioni altro non sarebbero che la conseguenza di un giudizio (κρίσις) sbagliato e del conseguente impulso eccessivo (ὀρμή πλεονάζουσα).¹⁸

2. *Akrasia senecana?*

All'avvio della tragedia *Thyestes* è in campo l'ombra di Tantalò. Consapevole di aver osato ciò che non doveva osare (*inausa audeat*, 20), esprime l'orgoglio di chi vuole nonostante tutto continuare la propria opera malvagia (*complebo*, 22). Interviene la Furia, materializzazione e personificazione della passione estrema, vera e propria attrice e potenza alternativa all'uomo saggio. La Furia incita Tantalò nel suo intento: non deve esserci misura nel manifestare la propria ira; in pratica, un cieco furore istighi le menti dei discendenti (*nec sit irarum modus / pudorue, mentes caecus instiget furor*, 26-27).

¹⁸ Per la prospettiva stoica cfr. Galen., *PHP* IV 1, 16-17 (= *SVF* III 461); *PHP* IV 6, 23-24 (= *SVF* III 475); *PHP* V 2, 2 (= *SVF* III 465.1); Plutarch., *De virt. mor.* 441d (= *SVF* III 459); Diog. Laer., VII 110 (= *SVF* I 205; III 412). Per una loro discussione cfr. Ioppolo 1995, 25-55; Maso 2018, 377-401. Ioppolo 1987, 449-466, rimarca che la prospettiva monistica dello Stoicismo antico rimane il riferimento decisivo anche in ambito romano; Inwood 2005, 23-64, al contrario, si impegna a mostrare – soprattutto in Seneca – l'affermarsi di una forma di dualismo psicologico.

Il quadro fosco che si va disegnando peraltro appartiene al destino: e si tratta di un destino 'incerto' (*dubia uiolentae domus / fortuna reges inter incertos labet*, 33-34) perché sembra arridere ora all'uno ora all'altro dei fratelli e, insieme, tramutarsi in atroce delitto per l'uno ma anche per l'altro.

La Furia insiste: Tantalo deve spargere questo furore per tutto il casato, cosicché Atreo e Tieste, nemici, abbiano reciprocamente sete del rispettivo sangue (*hunc, hunc furorem diuide in totam domum. / sic, sic ferantur et suum infensi inuicem / sitiant cruorem*, 101-102).

A questo punto entra in campo il coro che ripercorre la storia dei Pelopidi e i castighi che il destino ha assegnato loro di volta in volta. Il tutto in una terrificante logica di oltrepassamento dei limiti di volta in volta raggiunti.

Esclama Atreo:

Age, anime, fac quod nulla posteritas probet,
sed nulla taceat. aliquod audendum est nefas
atrox, cruentum, tale quod frater meus
suum esse mallet – scelera non ulcisceris,
nisi uincis.

Orsù, animo mio, fa' ciò che nessuno che verrà dopo di noi mai proverà,
ma che non passerà sotto silenzio. Occorre osare qualche nefandezza
atroce, sanguinosa, tale che mio fratello
avrebbe preferito fosse opera sua. – Non ti vendicherai dei crimini
se non li superi. [192-196]

A questo punto Atreo avverte un tumulto eccitato scuotergli il cuore (260-286). Una forza estranea lo trascina. Per parte sua, anche Tieste si accorge che la mente e il corpo stanno rispondendo a due forze contrastanti (423-428): non c'è chiarezza su cosa stia accadendo.

Poi improvvisamente tutto precipita: il Nunzio dà la notizia ferale, Atreo ha deciso di dare il via alla sua azione (622ss.). Eccolo agire in prima persona senza trascurare alcuna parte del cerimoniale (*attendit ipse: nulla pars sacri perit*, 695). È padrone di sé (*solus sibi / immotus Atreus constat*, 703-704). Ha

una sola incertezza: quale dei nipoti ucciderà per primo? Infatti una forma perversa di razionalità criminale lo guida, dato che gli fa piacere dare regole di svolgimento ordinato a un delitto che richiede impeto e violenza (*saevum scelus / iuuat ordinare*, 715-716).

Compiuti i primi due assassinii, tocca al terzo figlio di Tieste. Il Nunzio fa capire che si tratta di un delitto particolarmente odioso perché, in realtà, quel terzo ragazzo è il frutto dell'adulterio consumato dalla moglie di Atreo stesso con Tieste. Atreo al momento non se lo rammenta (*oblitus*):

Silua iubatus qualis Armenia leo
 in caede multa uictor armento incubat
 (cruore rictus madidus et pulsa fame
 non ponit iras: hinc et hinc tauros premens
 uitulis minatur dente iam lasso inpiger),
 non aliter Atreus saeuit atque ira tumet,
 ferrumque gemina caede perfusum tenens,
 oblitus in quem fureret, infesta manu
 exegit ultra corpus, ac pueri statim
 pectore receptus ensis in tergo exstitit;
 cadit ille et aras sanguine extinguens suo
 per utrumque uulnus moritur.

Come un leone dalla folta criniera nelle foreste dell'Armenia, vincitore, in mezzo a una grande strage, ancora incombe sull'armento (le fauci ancora intrise di sangue e, pur cacciata, la fame non lascia cessare la furia: di qua e di là preme sui buoi e minaccia i vitelli con le zanne ormai affaticate), in modo non diverso Atreo infierisce. È gonfio d'ira, e la spada che tiene in mano bagnata dal doppio assassinio, senza pensare contro chi esercita il proprio furore, con mano criminale la fa trapassare attraverso quel corpo; e la lama subito penetrata nel petto del fanciullo fuoriesce dalla schiena. Quello cade e muore spegnendo i fuochi dell'altare con il suo sangue che fuoriesce da entrambe le ferite. [732-743]

Tra i versi 760 e 788 in rapida successione il Nunzio racconta che Atreo prepara il pasto per Tieste, scarnificando le carni e infilzandole negli spiedi poi messi a cuocere e sfrigolare sugli alari; quindi descrive brevemente ma crudamente il pasto di

Tieste che, appesantito dal vino, mastica e ingoia la carne dei figli.

Segue un commento del coro e quindi ecco Atreo che, superbo, raccoglie i frutti del suo criminale piano:

libet uidere, capita natorum intuens,
quos det colores, uerba quae primus dolor
effundat aut ut spiritu expulso stupens
corpus rigescat. fructus hic operis mei est.
miserum uidere nolo, sed dum fit miser.

Godo all'idea di vedere quali colori assumerà il suo volto nel vedere le teste dei suoi figli, quali parole esprimerà il dolore al suo spuntare o come il suo corpo stupefatto, senza fiato, si irrigidirà. Questo è il premio della mia opera. Non tanto voglio vederlo infelice, quanto piuttosto mentre diventa infelice. [903-907]

Con uno spettacolare rovesciamento di prospettiva, Seneca presenta immediatamente di seguito Tieste che descrive la drammatica trasformazione che sta sperimentando (920-969) nella percezione di ciò che accade. È qualcosa di fisico e insieme mentale:

uenit in medias uoces gemitus.
Maeror lacrimas amat assuetas,
flendi miseris dira cupido est.
libet infaustos mittere questus,
libet et Tyrio saturas ostro
rumpere uestes, ululare libet.
Mittit luctus signa futuri
mens ante sui praesaga mali.

Un gemito affiora in mezzo alle parole.
La sofferenza si compiace delle lacrime cui è abituata,
nei disgraziati c'è un amaro desiderio di piangere.
Vorrei emettere lamenti lugubri,
vorrei stracciare queste mie vesti imbevute
della porpora di Tiro. Vorrei ululare!
La mente manda segnali di un lutto imminente,
presagendo per tempo il suo male. [951-958]

La situazione raggiunge un'acme parossistica: da un lato Tieste avverte che non riesce più a bere e che lo stomaco vuole vomitare; dall'altro Atreo si rimprovera perché reputa di esser stato troppo frettoloso nel procedere: *uerba sunt irae data dum propero* (1056-1057). Il suo cruccio è che Tieste ha masticato con la bocca empia i suoi figli «senza saperlo» e che «senza saperlo» questi sono stati masticati: *scidit ore natos impio, sed nesciens, sed nescientes* (1067-1068).

La conclusione della tragedia aggiunge un ulteriore tocco spaventoso, eppure comprensibile nella sua aberrante logica: nello scontro verbale tra i due, Atreo rinfaccia a Tieste che, in realtà, questi è angosciato non tanto per quello che ha subito, quanto piuttosto per non esser stato lui a preparare il banchetto per il fratello!

Scio quid queraris: scelere praerepto doles;
nec quod nefandas hauseris angit dapes:
quod non pararis!

So di che ti lamenti: ti duole che questa scelleratezza ti sia stata sottratta;
né ti angoscia di aver ingerito un cibo nefando,
ma di non avermelo preparato tu! [1104-1106]

Riassumendo le trame della tragedia, si riconoscono – rispetto alla relazione tra *akrasia* ed *enkrateia* – alcuni elementi precisi:

- a) il conflitto dinamico tra sapere e non sapere, al di là della prospettiva socratico-platonica;
- b) la volontà di agire. Atreo intende compiere qualcosa «di grande». Nel far questo sa di inserirsi in un percorso già tracciato anche rispetto al futuro;
- c) l'ira si gonfia: *tumet*. Acquisisce in ciò una sua autonomia;
- d) l'estrema lucidità nell'agire perverso: *saeuum scelus iuvat ordinare*;
- e) in Tieste: la schizofrenia tra mente e corpo;

- f) la smoderatezza di Atreo: per quanto si tratti di un delitto immane, avrebbe voluto compiere qualcosa di ancora più scellerato.

Tenendo conto di questo e rispetto anche all'originaria dottrina stoica – che puntava a ritenere 'intellettualisticamente' incompatibile il male con la ragione e considerava le passioni come conseguenza del turbamento della ragione¹⁹ – come si pone Seneca?

E poi, come si pone Seneca di fronte all'alternativa posta da Aristotele?

Qualcuno potrebbe domandarsi come sia possibile che uno, pur giudicando correttamente, non si domini (ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις). Certuni non ammettono che ciò sia possibile, se si ha scienza (ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασί τινες οἷόν τε εἶναι): sarebbe strano infatti – come pensava Socrate – che, quando è presente la scienza, qualcos'altro la domini (ἄλλο τι κρατεῖν) e la trascini qua e là come una schiava [...].

Altri accettano una parte di quella tesi, e una parte la rifiutano: ammettono che nulla è superiore alla scienza, ma non ammettono l'idea che nessuno agisce contro ciò che ritiene migliore (τὸ δὲ μῆθ' ἕνα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσιν), quindi affermano che chi non si domina (τὸν ἀκρατῆ) cade sotto l'impero del piacere, non quando ha scienza, ma quando ha solo un'opinione (οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν).²⁰

¹⁹ Cfr. Galen., *PHP* 4.4.6-7 (= *SVF* 3.462.4): «Una volta che si affermi che le passioni si generano per un atto di ribellione e di turbamento della ragione (ἀπειθῶς τε καὶ ἀπεστραμμένως τοῦ λόγου), non si può non cercare un'altra facoltà psichica (τὸ μηδεμίαν ἐπιζητεῖν ἑτέραν ἐν τῇ ψυχῇ δύναμιν) che con la sua attività determini le passioni come disobbedienza alla ragione. E però, quest'altra facoltà – quella che alcuni filosofi indicano col nome di concupiscibile e irascibile (ἐπιθυμητικὴν τε καὶ θυμοειδῆ) –, a lui [cioè a Crisippo] manca, mentre rimane che tutto l'egemonico dell'uomo si riduca alla funzione razionale (λογικόν)». Per un'aggiornata riflessione sui testi di Galeno e sulla trattazione dell'ira da parte dell'antica scuola stoica, cfr. Alesse 2018.

²⁰ *EN* 1145b 21-36.

L'approccio socratico, che risolveva nella dimensione della conoscenza scientifica l'urgenza dell'agire etico, non è adeguato né nella prospettiva aristotelica né in quella dell'interpretazione stoica di Seneca. Coerentemente con lo Stoicismo Seneca mantiene al centro il ruolo della ragione,²¹ al punto da considerare esterno e autonomo l'insorgere della passione. Nell'*ep.* 106.5-7 Seneca sottolinea questa estraneità della passione – dei vizi in generale e dell'ira in particolare – reinterpretrandoli come entità fisicamente esistenti: corpi autonomi che solo in quanto tali sono in grado di affliggere un essere umano. Le cosiddette 'malattie dell'animo' (come peraltro il loro contrario: i 'beni dell'animo') sono dunque qualcosa che è in grado di produrre il cambiamento fisico nelle persone cui si applicano:

Non puto te dubitaturum an adfectus corpora sint [...] tamquam ira, amor, tristitia, nisi dubitas an vultum nobis mutent, an frontem adstringant, an faciem diffundant, an ruborem evocent, an fugent sanguinem. Quid ergo? tam manifestas notas corporis credis inprimi nisi a corpore? Si adfectus corpora sunt, et morbi animorum, ut avaritia, crudelitas, indurata vitia et in statum inemendabilem adducta; ergo et malitia et species eius omnes, malignitas, invidia, superbia; ergo et bona, primum quia contraria istis sunt, deinde quia eadem tibi indicia praestabunt.

Non credo che tu dubiterai che le passioni come l'ira, l'amore, la tristezza siano corpi [...], se non dubiti che ci fanno mutare l'aspetto del volto, corrugare la fronte, distendere la faccia, arrossire, impallidire. E allora dunque? non credi che tali manifeste reazioni del corpo non possano essere provocate che da un corpo? Se le passioni sono corpi, lo saranno anche i mali dell'anima, come l'avarizia, la crudeltà, i vizi incalliti pervenuti a uno stadio di inemendabilità; e quindi anche la malvagità in tutte le sue forme, cioè la malignità, l'invidia, la superbia. Di conseguenza anche i beni: anzitutto perché sono i loro contrari, poi perché si presentano con le stesse caratteristiche.²²

²¹ Ci si può interrogare sulle caratteristiche della ragione e delle diverse varianti che pare assumere la razionalità in Seneca; un primo tentativo in questa direzione è in Inwood 2005, 42-47.

²² Per il testo dell'epistolario e dei dialoghi senecani ho seguito le edizioni oxoniensi di Reynolds 1965 e Reynolds 1977. Per le traduzioni ho tenuto presenti quella di Barone 1989 e di Viansino 1988.

Se nella tragedia la Furia era a tutti gli effetti evocata come un'entità esterna, in questo passo della lettera 106 ne è teorizzata la motivazione e spiegata la funzione.²³ Il quadro si completa se si riprende ora quanto Seneca ha elaborato nel dialogo dedicato all'ira; lì anzitutto apprendiamo come egli non ritenga che la propria definizione dell'ira sia molto diversa da quella di Aristotele (*ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi*).²⁴ Ma poi, nel libro secondo del medesimo dialogo, 2.4.1, si impegna in una analisi sintomatologica e ontologica dell'ira.²⁵

Questi i tre stadi che scandiscono il generarsi e l'affermarsi dell'ira:

- (A) *Primus motus non voluntarius* ('non volontario'), *quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio*. In esso la capacità di controllo non è chiamata in causa; è da interpretarsi come una situazione che può preludere al manifestarsi dell'ira. Una sorta di situazione a rischio, ovviamente gravida di minacce.
- (B) *Alter cum voluntate non contumaci* ('volontario ma non pervicace'), *tamquam oporteat me vindicari, cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit*. In questo caso c'è una forma di parziale controllo da

²³ Nella forma di una metafora militare, la 'reificazione' dell'ira (e delle passioni in generale) è presentata, in *ira* 1.8.2: il nemico si fa avanti nel nostro territorio ma dev'essere bloccato fin da subito. Non deve esser lasciato introdursi, perché chi è fatto prigioniero non può più limitarne l'avanzata.

²⁴ Cfr. Sen., *ira* 1.3.3; l'affermazione senecana, a causa di una lacuna nel testo tradito, purtroppo non è accompagnata dalla definizione dell'ira che Seneca stesso proponeva. Tuttavia è possibile ricostruire questa definizione grazie a un passo di Lattanzio, *ira dei* 17.13: *Nescisse autem philosophos quae ratio esset irae apparet ex finitionibus eorum quas Seneca enumeravit in libris quos de ira composuit. Ira est, inquit, cupiditas [= ἐπιθυμία] ulciscendae iniuriae* (cfr. *ira* 2.32.1: *ira habet aliquam voluptatem et dulce est dolorem reddere*; e 4.19.44: *ulciscendi libido*). Il desiderio di vendicare un'offesa corrisponde all'aristotelica ὄρεξις ἀντιλυπήσεως, *De an.* 403a 30; cfr. *Rhet.* 1382a 12-15.

²⁵ Inwood 2005, 41-64, rilegge questo passaggio del *De ira* sottolineando il mutevole ruolo che vi svolge la razionalità in riferimento ai tre diversi stadi in cui Seneca schematizza l'avvento della passione.

parte del soggetto agente. C'è stato un dolo ed è comprensibile l'esigenza della vendetta: in ogni caso è ammissibile una forma di punizione per il colpevole.

- (C) *Tertius motus est iam impotens* ('incapace di contenersi') *qui non si oportet ulcisci vult sed utique, qui rationem evicit*. In questo caso, la perdita di controllo e dunque la completa forma di *akrasia* sono raggiunti. A quest'ultimo livello il movimento prodotto dall'ira è riuscito a vincere la ragione e la vendetta non segue a una qualche forma di necessità dipendente dalla legge, ma si palesa comunque. Significativamente Seneca, per descriverne le caratteristiche, usa il vocabolo *feritas*:²⁶ indica così l'animalità totalmente dissociata dalla ragione (*ira* 2.5.2: *haec non est ira, feritas est*). La *feritas* è *inhumana* (*ira* 1.6.4) e, in questo senso, può essere attribuita a chi non è civilizzato (*ira* 3.17.1: *haec barbaris regibus feritas in ira fuit*), cioè a chi non appartiene a un qualche sistema di diritto.

Il secondo stadio è quello più delicato perché è quello in cui si esplicita la volontà e insieme si manifesta la capacità razionale. È il momento della decisione: si può decidere di 'lasciar perdere' e quindi di resistere al desiderio di vendetta, controllando l'ira e lasciando vincere la ragione e la sua virtù; oppure si può decidere di passare al terzo stadio, nel quale si rinuncia alla ragione e ci si abbandona all'ira incontrollata.

Secondo l'ortodossia stoica è una situazione che non dovrebbe mai coinvolgere il *sapiens*, in quanto contraddittoria.²⁷ Tut-

²⁶ Cfr. il quarto stadio dell'*akrasia* nella concezione aristotelica: la bestialità (*thêriotês*), *EN* 1148b 15-1149a 24. Su questo, Natali 2009, 104-113. Si osservi che uno degli esempi di 'umana' bestialità che Aristotele riporta è quello di «uomini che mangiano le carni umane [...] che si scambiano reciprocamente i figli per farne banchetto», *EN* 1148b 22-23.

²⁷ Secondo Gourinat 2007, 247, stando alle sole testimonianze pervenute, lo Stoicismo standard avrebbe riferito self-control e incontinenza solamen-

tavia, secondo Seneca, può coinvolgere chi ancora non ha raggiunto il livello della sapienza: in questo caso il riferimento è al *proficiens*, a colui che è in cammino verso la sapienza ma che ancora non ha guadagnato la sicurezza che da essa promana. Sarebbe in realtà questa la condizione abituale non solo del giovane adolescente, ma anche dell'uomo che mira a esser saggio ma che non sempre sa mantenere la condizione nella quale la volontà si è perfettamente conformata alla ragione.

Nel primo stadio la condizione di *akrasia* è dovuta alla non consapevolezza di quanto accade. Precisa Seneca:

Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sunt, ut horror frigida adpersis, ad quosdam tactus aspernatio; ad peiores nuntios surriguntur pili et rubor ad inproba uerba suffunditur sequiturque uertigo praerupta cernentis: quorum quia nihil in nostra potestate est, nulla quominus fiant ratio persuadet.

Tutte le reazioni che non avvengono per nostra volontà sono invincibili e inevitabili, come la pelle d'oca per quelli che sono bagnati d'acqua fredda e il ribrezzo a certi contatti; di fronte a notizie peggiori del previsto si rizzano i peli e il rossore si diffonde di fronte a parole di rimprovero e la vertigine segue a quelli che guardano i burroni. Dato che nessuna di queste reazioni è in nostro potere, nessuna ragione le può persuadere a non avvenire.²⁸

Come si coglie facilmente, il controllo manca perché ciò che accade non dipende dal soggetto agente (*nihil in nostra potestate*). La ragione non solo non è responsabile, ma non può nemmeno intervenire.

Nel secondo stadio invece la condizione di *akrasia* sembra negata: il soggetto agente è comunque responsabile di ciò che sceglie. Da lui dipende la decisione di accogliere gli inviti esterni e gli ammonimenti che possono indirizzarlo alla scelta saggia e di non lasciar spazio all'ira. Seneca precisa che non c'è nulla

te ai piaceri. L'allargamento a tutte le passioni sarebbe più tardo o, comunque, da non connettersi a Crisippo.

²⁸ *Ira* 2.2.1.

di predestinato in quello che il soggetto agente decide: egli è di fronte ad accadimenti accidentali che possono interessare e colpire qualsiasi persona, ma rispetto ai quali tutti possono reagire controllando l'ira (e, in generale, le passioni):

Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet. Hic subit etiam inter ludicra scaenae spectacula et lectiones rerum uetustarum.

L'ira invece è messa in fuga dagli ammonimenti; essa è infatti un vizio volontario dell'animo, non è qualcosa che accade in conseguenza di una certa condizione della sorte umana e che, per questo, può capitare anche alle persone più sagge: tra cose di questo tipo va posto anche quella prima spinta dell'animo che ci mette in movimento una volta che abbiamo creduto di essere stati ingiuriati. Questa spinta si palesa anche durante gli spettacoli di teatro e le letture delle vicende del passato.²⁹

Il fatto che Seneca sottolinei che l'ira è un vizio dell'animo volontario significa esattamente questo: esso può essere controllato dalla ragione perché alla ragione di per sé non appartiene. E può essere controllato (o trattenuto) anche l'*ictus animi* che è prodotto artificialmente: quello che può colpire chiunque assista a una rappresentazione teatrale oppure che stia rammemorando vicende del passato.

L'esito della scelta che a questo stadio il soggetto agente compie può condurre però al terzo stadio: in questo caso l'*akrasia* si ripresenta e si fa dominante. Ma si tratta di una forma di *akrasia* che consegue a un atto volontario e che, di conseguenza, di quest'atto volontario e razionale porta le conseguenze.

Paradossalmente si può allora parlare di *akrasia* controllata: in altre parole, si tratta di una forma di lucida follia, in virtù della quale il soggetto agente persevera consapevolmente in azioni nelle quali la passione determina il contesto dell'azione. È esattamente questo il caso di Atreo, per il quale – come si è visto –

²⁹ *Ira* 2.2.2

saevum scelus iuuat ordinare (715-716). Una vera e propria θηριότης λογική.

In conclusione, nella prospettiva senecana:

- a) rimane attiva la dinamica tra sapere e non sapere: la ragione può essere in grado di capire che cosa sta accadendo: anzi, è convinta di guidare il corso degli avvenimenti;
- b) la ragione percepisce il farsi avanti dell'ira (e di qualsiasi altra passione) e ne ha un'immagine reificata;
- c) non è esclusa una forma di schizofrenia tra l'attività razionale e quella fisica;
- d) si prospettano due forme di *akrasia*: inconsapevole (= il primo stadio dell'insorgere della passione); consapevole (= il terzo stadio in cui la passione domina definitivamente);
- e) il *proficiens* è il vero protagonista della vita sociale: sta a lui decidere (= il secondo stadio in cui la passione è controllabile);
- f) Atreo e Tieste (come qualsiasi altro eroe negativo della tragedia senecana) esemplarmente rappresentano l'esito ultimo della perdita di controllo. In essi la razionalità è divenuta strumento della passione.

Seneca sembra rileggere la dottrina stoica delle passioni alla luce dell'interpretazione aristotelica; procedendo nell'ottica dell'alternativa secca che si deve al monismo della versione crisipea, Seneca fa delle passioni qualcosa di esterno e alternativo al soggetto agente. Tuttavia, seguendo poi una dinamica prospettiva di tipo dualistico, evoca il ruolo decisionale e responsabilizzante del soggetto agente, il quale ha il compito di optare per la ragione o per l'opinione³⁰ e quindi di mantenere o meno la pro-

³⁰ La posizione senecana sembra collimare con quella suggerita da Aristotele e più sopra citata: «Chi non si domina (τὸν ἀκρατῆ) cade sotto l'impero del piacere, non quando ha scienza, ma quando ha solo un'opinione (οὐκ

pria *enkrateia*. Da ciò dipende che questa si trasformi o meno in uno strumento nelle mani della passione: in una sorta di $\theta\eta\rho\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ λογική.

Bibliografia

- F. Alesse, *La trattazione vetero-stoica dell'ira: componenti logiche e caratteri fisiologici*, «Elenchos», 39 (2018), pp. 323-348.
- H. Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da H. von A.*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.
- C. Barone, *Seneca. Lettere a Lucilio*, Garzanti, Milano 1989.
- C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- J. Cooper, *Posidonius on Emotions*, in J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Springer, Dordrecht 1998, pp. 71-111.
- P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia, Sankt Augustin 2014.
- A. Dihle, *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982.
- P.L. Donini, 'Pathos' nello Stoicismo romano, «Elenchos», 16 (1995), pp. 195-216.
- P.L. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*, introduzione, traduzione, e note di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999.
- M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2001.

- G. Giardina, R. Cuccioli Melloni, *Seneca. Tragedie*, UTET, Torino 1987 (2009²).
- L.L. Gómez, *Chrysippean Compatibilistic Theory of Fate, What is up to Us, and Moral Responsibility*, in Destrée, Salles, Zingano 2014, pp. 121-139.
- J.B. Gourinat, *Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?*, in Bobonich, Destrée 2007, pp. 215-247.
- B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- B. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, in Inwood 2005, pp. 23-64.
- B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, in Inwood 2005, pp. 132-156.
- A.M. Ioppolo, *Il monismo psicologico degli stoici antichi*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 449-466.
- A.M. Ioppolo, *Λόγῃ πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 25-38.
- A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1963.
- A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Blackwell, London 1975.
- A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- F. Masi, S. Maso, C. Viano (a cura di), *Ἐθικὴ Θεωρία. Studi sull'Etica Nicomachea, in onore di Carlo Natali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019.
- S. Maso, *Cicerone. Il fato*, introduzione, edizione, traduzione e commento di S. Maso, Carocci, Roma 2014.
- S. Maso, *Teorie stoiche in Seneca tragico*, in F. Alesse, A. Fermani, S. Maso (a cura di), *Studi su Ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 3-31.
- S. Maso, *Seneca e la passione come esperienza fisica*, «Elenchos», 39 (2018), pp. 377-401.
- S. Maso, *Volontà, scelta e responsabilità: l'anello virtuoso*, in Masi, Maso, Viano 2019, pp. 57-78.

- L. Monteils-Laeng, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Classiques Garnier, Paris 2014.
- C. Natali, *Aristotele. Etica Nicomachea*, testo greco rivisto, introduzione, traduzione e note a cura di Id., Laterza, Roma-Bari 1999.
- C. Natali, *NE VII. 5-6: Beastliness, Irascibility, akrasia*, in Natali 2009, pp. 103-129.
- C. Natali (ed.), *Aristoteles 'Nicomachean Ethics', Book VII*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, recognovit et adnotatione critica instruxit Id., Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1965.
- L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri XII*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Id., Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1977.
- S. Sauvé Meyer, *Aristotle on what is up to us and what is contingent*, in Destrée, Salles, Zingano 2014, pp. 75-89.
- A. Schiesaro, *The Passions in Play: 'Thyestes' and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003.
- C. Viano, *L'akrasia del thumos: quattro tessere del puzzle: EN VII, 7, 1149a 25-b26*, in Masi, Maso, Viano 2019, pp. 159-177.
- G. Viansino, *Seneca. Dialoghi*, Mondadori, Milano 1988.
- G. Viansino, *Seneca Teatro*, testo critico, traduzione e commento, Mondadori, Milano 1993 (2007²).
- A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1973.
- O. Zwierlein, *L. Annaei Senecae Tragoediae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Id., Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1986.

Dalla notte (omerica) dei tempi la nostra cultura riflette sul problema dell'attribuzione di responsabilità, le cui implicazioni in termini di consapevolezza, intenzione, libertà, costrizione, consenso, volontà sono così complesse da sfuggire a una soluzione univoca, così impegnative che ogni definizione dei termini coinvolti dà luogo a un modo diverso di intendere i soggetti umani, la loro virtù, la qualità dei loro caratteri e delle loro interazioni: cioè, in una parola, a una differente antropologia. A questa unità tematica si è ispirato un progetto di ricerca comune, tra filosofia antica e medievale, con l'obiettivo di indagare le radici e la prima elaborazione di un dibattito secolare, tutt'ora aperto e al centro della riflessione contemporanea internazionale.

FULVIA DE LUISE, già professoressa di Storia della filosofia antica all'Università di Trento, si occupa in particolare di ermeneutica dei testi platonici e degli sviluppi antichi e moderni di alcune problematiche di carattere etico e politico (modelli antropologici, felicità e virtù, forme del potere politico, questioni di genere in filosofia). Ha pubblicato numerosi saggi su Platone, un manuale di storia della filosofia per i Licei (2010); per Einaudi, con G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001) e *I filosofi parlano di felicità* (2014). Tra i suoi saggi recenti: *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (2014), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien* (2020).

IRENE ZAVATTERO, è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla Facoltà delle Arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana *Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale* (Aracne editrice). Nella serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, prop. 66-107 (2003), e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).