



HAL
open science

Come un ragno al centro della sua ragnatela.

Jean-Baptiste Gourinat

► To cite this version:

Jean-Baptiste Gourinat. Come un ragno al centro della sua ragnatela.. Melania Cassan, Barbara Castellani, Francesca Masi. Episteme e ratio, Tab Edizioni, pp.285-306, 2025, 979-12-5669-194-4. <hal-05220976>

HAL Id: hal-05220976

<https://hal.science/hal-05220976v1>

Submitted on 24 Aug 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

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.



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
MINISTERO
DELLA CULTURA



Università
Ca' Foscari
Venezia

tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.

viale Manzoni 24/c

00185 Roma

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, oggetti e metodi dell'*Episteme*

seconda parte

Come un ragno al centro della sua ragnatela

Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche¹

Jean-Baptiste Gourinat

Abstract: The ancient Stoics had a corporeal conception of the soul as a *pneuma* (breath), pervading through the whole body. This paper examines the nature and constitution of the soul, its parts and their relation to the 'hegemonikon' as the principal part of the soul, its consequences for epistemology and ethics, in particular the emotions or passions. The first principle of the Stoic conception of the soul is that an incorporeal cannot interact with a body, and thus the soul must be a body. Having identified it with the breath of the living being, the Stoics further divide it into eight parts, the five senses, the voice, the reproductive semen and the central part. This central part is compared to a spider at the centre of its net, or a king who receives messages from the outside (the sense impressions) and sends messages to its subjects (the impulses given to the body). This works for Stoic epistemology, in which the soul secures knowledge when the impressions it receives impress it in accordance with the outside objects, but also in the realm of the emotions. The emotions are described as inappropriate and excessive reactions of the soul to the impressions it receives, interpreting things as bad, though they are not. A close comparison of a text from Plotinus and a text of Marcus Aurelius shows that the Stoics did not deny the reality of

1. Una prima versione di questa relazione è stata presentata all'Università di Pisa, su invito di Maria Michela Sassi, il 28 ottobre 2024. Vorrei ringraziare Maria Michela Sassi e Gabriele Flamigni per i loro commenti e Gabriele Flamigni per il suo aiuto con la traduzione italiana di questo testo.

physical pain affecting the body but thought that it was possible to control the corresponding emotion in the mind by maintaining it in the distance, as the spider at the centre of its net.

Keywords: Stoicism, Soul, *Pneuma* (Breath), Epistemology, Ethics, Pain, Emotions, *Horme* (Impulse), *Katalepsis*, Plotinus, Marcus Aurelius.

Nella vita umana la durata è un punto, la sostanza è in flusso, la sensazione oscura, la compagine del corpo intero corruttibile, l'anima errante, la sorte enigmatica, la fama incerta. (2) Per dirla in breve, tutto ciò che riguarda il corpo è fiume, ciò che riguarda l'anima è sogno e fumo, la vita è una guerra e soggiorno in un paese straniero, la fama postuma è oblio.²

Se l'anima errante descritta da Marco Aurelio, che forse riecheggia il famoso verso dell'imperatore Adriano – *animula vagula blandula* –, non è altro che “sogno e fumo”, come in Pindaro³, è perché l'anima umana degli Stoici non ha nulla dell'anima incorporea e immortale dei Platonici: non è altro che un soffio, legato al corpo, che essa mantiene unito e al quale conferisce il movimento della vita; ma, alla morte, questo soffio si separa dal corpo, che si decompone rapidamente, e l'anima persiste per qualche tempo vagando, prima di dissolversi negli elementi da cui è nata. Mentre le anime dei saggi (che sono rare come la fenice) sopravvivono, vagando come le stelle fino alla prossima conflagrazione, le anime degli altri uomini si dissolvono rapidamente dopo la morte⁴. Il paragone con il fumo in Marco Aurelio ricorda che l'anima umana non è altro che un soffio che fugge dal corpo dopo la morte. Come gli Epicurei, anche gli Stoici sostenevano che l'anima è corporea. Ma invece di distinguerla dal corpo per la finezza dei suoi atomi e la configurazione della loro

2. M. Aurel. II 17 (traduzione dell'autore).

3. Pind. *Pyth.* VIII 85.

4. Arius Did. Fr. 39 Diels = *SVF* II 809; Aet. IV 7 899C = *SVF* II 810; *ad Lucan.* IX 1 = *SVF* II 817. Cfr. Hoven 1971: 48-51.

aggregazione, è la sostanza corporea propria del corpo, particolarmente volatile e poco densa, a distinguere l'anima dal corpo a cui è mescolata. La costituzione pneumatica dell'anima, il modo in cui l'anima è mescolata al corpo, il rapporto della parte direttrice dell'anima con le sue altre parti e il modo in cui le impressioni dei corpi esterni raggiungono l'anima hanno conseguenze sull'epistemologia e sull'etica degli Stoici: la conoscenza, il dolore e le emozioni dell'anima rispondono alle stesse regole, tutte legate alla sostanza materiale e all'organizzazione dell'anima. Per questo motivo esaminerò, in successione, (1) la natura e la costituzione dell'anima e (2) le sue parti, (3) le sue conseguenze per l'epistemologia stoica e (4) le sue conseguenze per la teoria stoica del dolore e, più in generale, delle emozioni o passioni.

1. La natura e la costituzione dell'anima

Gli Stoici definiscono l'anima come un soffio (πνεῦμα in greco, *spiritus* in latino), cioè un corpo altamente volatile, leggero e poco denso, composto da aria e fuoco⁵. È così che Crisippo definisce l'anima in una citazione del suo trattato *Sull'anima* trasmessa da Galeno:

Ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχές παντὶ τῷ σώματι διήκον, ἕστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὐπνοία παρῆ ἐν τῷ σώματι.

L'anima è uno pneuma connaturale unificato, che scorre per tutto il corpo, finché la buona respirazione vitale rimane presente nel corpo.⁶

Questa concezione si basa su due considerazioni, una che l'anima deve essere corporea, l'altra che il corpo che la compone deve essere identificato con ciò che lo anima, gli dà movimento e vita. Queste

5. Alessandr. Afrod. *de mant.*, p. 26, 13 Bruns = *SVF* II 786.

6. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* III 1, p. 170, 9-10 De Lacy = *SVF* II 885 (traduzione dell'autore).

due considerazioni risalgono al fondatore della scuola, Zenone, e sappiamo che furono particolarmente sviluppate dal terzo scolarca della scuola, Crisippo, il primo stoico ad aver scritto, come Aristotele prima di lui, un trattato *Sull'anima*.⁷ Zenone si discostava dai suoi predecessori, commenta Cicerone, «giudicando che una cosa priva di corpo, come Senocrate e altri prima di lui descrivevano l'anima, non potrebbe produrre alcun tipo di effetto»⁸. Cleante chiarisce questo argomento sottolineando che «un incorporeo non patisce con un corpo, né un corpo con un incorporeo»⁹. In altre parole, se l'anima deve comunicare un movimento al corpo e se, viceversa, il corpo deve trasmettere all'anima ciò che sente, essi devono essere omogenei tra loro; l'anima non può quindi essere incorporea. Se accettiamo queste argomentazioni, resta da vedere quale particolare tipo di corpo sia l'anima, diverso dal resto del corpo. Zenone, e con lui Crisippo, argomenta questa tesi a partire dalla constatazione che, non appena l'ultimo respiro lascia il corpo e l'animale smette di respirare, l'animale muore. Per loro, questa è dunque la prova che è il soffio a conferire la vita e ad animare il corpo. Diverse fonti riportano questa argomentazione, in particolare il peripatetico Alessandro di Afrodisia, ma anche Calcidio, autore di un commento al *Timeo*, che riporta argomenti simili a Zenone e Crisippo:

Zenone si spinge a considerare l'anima come pneuma: ciò che, ritirando dal corpo, determina la morte dell'animale, questo non può essere che anima. Ora se al ritrarsi del pneuma naturale l'animale muore, questo pneuma naturale è l'anima. Su posizioni analoghe è Crisippo il quale fa il seguente ragionamento. Certo, la causa che ci fa vivere e respirare è una e la medesima. Noi respiriamo grazie al pneuma naturale; pertanto anche viviamo grazie ad esso. Però ciò che fa vivere è l'anima, e dunque si deve concludere che l'anima è pneuma naturale.¹⁰

7. Sul trattato di Crisippo, cfr. Tieleman 1996 e Gourinat 2005.

8. Cic. *Acad.* I 39 = *SVFI* 90.

9. Nemes. *Nat. Hom.* 32 = *SVFI* 518.

10. Calcid. *In Timaeum*, 220 = *SVFII* 879 (traduzione di R. Radice).

Calcidio ha appena spiegato che diversi autori, tra cui Empedocle e gli Ebrei, ritengono che l'anima sia costituita da sangue. Inizia quindi spiegando che, per gli Stoici, l'anima non è sangue ma soffio (*pneuma*). Per gli Stoici, esistono tre forme di *pneuma* o soffio, che definiscono la scala degli esseri (*scala naturae*)¹¹:

1. lo *pneuma* “ectico” (ἐκτικόν) mantiene o “tiene uniti” i corpi inorganici; assicura la coesione dei minerali e del legno, ma anche delle ossa;
2. lo *pneuma* naturale (φυσικόν) assicura la nutrizione e la crescita ed è presente nelle piante, ma anche nei capelli e nelle unghie;
3. lo *pneuma* psichico (ψυχικόν) o *spiritus animalis* (“spirito animale”) si distingue per via della sensazione e dell'impulso, che è all'origine della locomozione. L'espressione “connaturale” (σύμφυτον) nella definizione di Crisippo citata sopra non deve trarre in inganno: non significa che l'anima sia uno *pneuma* naturale nel senso di φυσικόν, ma che appare e si sviluppa naturalmente nell'animale nel corso della sua vita. In stesso modo, lo *pneuma* ‘naturale’ nel testimonio di Calcidio è una traduzione di πνεῦμα σύμφυτον, e non di φυσικόν.

Infine, è la ragione che distingue l'uomo dagli altri animali. Essa non è una forma particolare di *pneuma*, ma solo una forma più elaborata di *pneuma* psichico, contraddistinta da una configurazione e da capacità specifiche.

L'anima ha una funzione comune a tutti gli *pneumata*: quella di unificare il corpo attraverso la sua tensione, motivo per cui Crisippo definisce l'anima come uno *pneuma* connaturale “unificato” (συνεχές) – si deve intendere che è anche unificante. In assenza di *eidos* come in Aristotele, è lo *pneuma* che mantiene coesi i corpi, e se ogni corpo ha questa o quella qualità, secondo le *Ricerche fisiche* di Crisippo, la «causa è l'aria che li tiene uniti (συνέχων), che si chia-

11. Cfr. [Galen.] *Introd. s. med.* 9, p. 375, p. 726 Wenkelbach = *SVF* II 716; Galen. *In Hipp. Epid.* Kühn, p. 273, 1-7 = *SVF* II 715.

ma durezza nel ferro, consistenza nella pietra, bianchezza nell'argento»¹². Ma, oltre a questa funzione unificante, comune per tutti gli *pneumata*, l'anima ha una funzione specifica, ovvero la sensazione e l'impulso, il quale dà origine al movimento¹³.

A differenza di Aristotele, gli Stoici non riconoscono l'esistenza di un'anima "vegetativa": ciò che governa le piante è una natura, una *phusis* o un soffio psichico, non un'anima. D'altra parte, ammettono pienamente che queste funzioni vegetative esistono negli animali con un duplice ruolo: le funzioni dello *pneuma naturale* sono integrate nello *pneuma psichico*, e in alcune parti del corpo c'è solo uno pneuma naturale, non psichico, nella misura in cui queste parti non sono senzienti. Anche se le nostre fonti non lo dicono esplicitamente, è chiaro che questo spiega perché possiamo tagliarci le unghie o i capelli senza provare alcun dolore: si tratta di parti del corpo infuse da uno *pneuma naturale*, che non ha sensazioni, e non da uno pneuma psichico.

Questo pneuma psichico appare alla nascita; non esiste nell'embrione, che non ha anima; esso ha solo uno *pneuma* naturale ed è simile a una pianta, che viene nutrita nel ventre della madre dal cordone ombelicale come una pianta dalle sue radici¹⁴. Alla nascita, lo *pneuma* fisico, raffreddato e "temprato" al contatto con l'aria, «si trasforma e diventa psichico»¹⁵. Gli Stoici, e in particolare Crisippo, spiegano questo fenomeno con l'analogia del ferro arroventato che il fabbro immerge nell'acqua per raffreddarlo rapidamente e solidificarlo. In questo modo, lo *pneuma* naturale del neonato, uscito dal calore dell'utero, paragonabile alla "fornace" del fabbro, entra in contatto con l'aria fredda e viene colpito e indurito dal rigore dell'aria: questo fa sì che il neonato emetta il primo vagito, perché lo *pneuma*, colpito dall'aria, risuona, e lo *pneuma* naturale si trasforma e diventa sensibile¹⁶.

Una volta nato il bambino, egli non è più dotato di uno *pneuma* naturale, ma di un'anima. È la respirazione a consentire il manteni-

12. Plutarc. *Contr. Stoic.* 43, 1053 F = *SVF* II 449.

13. Ierocl. *El. moral.*, 1a, 31-33 Bastianini-Long.

14. Aet. V 16.

15. Plutarc. *Prim. Frig.* 2, 946 C.

16. Tertulian. *de an.* c. 25, 2. Cfr. Gourinat 2008.

mento dello stato psichico dell'anima attraverso un processo dinamico: dopo essersi formata per raffreddamento e tempra, l'anima *si conserva* nutrendosi attraverso l'essalazione che si libera dal sangue caldo sotto l'azione dell'aria fredda assorbita dal corpo attraverso la respirazione. Per questo gli Stoici descrivono l'anima non solo come un soffio connaturato che attraversa il corpo, ma anche come un'essalazione (*ἀναθυμίασις*) del sangue¹⁷.

Come tutte le concezioni materialistiche dell'anima, quella stoica si confronta con l'obiezione di Aristotele alla concezione materialistica di Democrito: «poiché l'anima è in tutto il corpo sensibile, è necessario che ci siano due corpi nella stessa cosa, se l'anima è un corpo»¹⁸. Secondo Aristotele, l'anima non può essere corporea, poiché due corpi occuperebbero lo stesso spazio. La soluzione proposta da Crisippo è che l'anima è “mescolata” con tutto il corpo, in una particolare forma di mescolanza che egli chiama “mescolanza totale” (*κρᾶσις δι' ὅλων*). A suo avviso, occorre distinguere tra composizione per giustapposizione, composizione per fusione e composizione per mescolanza totale. La composizione per giustapposizione è come un mucchio di grano: i componenti rimangono totalmente indipendenti l'uno dall'altro, si toccano solo attraverso la loro superficie e conservano ciascuno le loro qualità proprie. Non è così per la composizione per fusione, in cui ogni sostanza viene distrutta per formare una nuova sostanza in modo irreversibile: è il caso di certi profumi o farmaci, che non hanno le proprietà delle sostanze di cui sono composti, ma nuove proprietà. La composizione per mescolanza è ancora diversa: i due corpi che entrano nella composizione non si toccano solo attraverso le loro superfici, ma si compenetrano del tutto e conservano le loro qualità proprie, e il processo è reversibile¹⁹. Contro Aristotele, nel suo trattato *De generatione et corruptione*, Crisippo sostiene che tale mescolanza è possibile anche quando c'è uno squilibrio tra le quantità iniziali: ad esempio, secondo lui, una goccia di vino può mescolarsi con tutto il

17. Galen. *In Hipp. Epid.*, p. 246, 14-247, 3 (*SVF* II 782).

18. Aristot. *de an.* I 5, 409b2-4.

19. Alessandr. Afrod. *Mixt.* 4, p. 216, 14 sq. Bruns = *SVF* II 473; Stob. *Eclog.* I, p. 153, 24 sq. Wachsmuth = *SVF* II 471.

mare, mentre Aristotele sosteneva che, in tal caso, la goccia di vino si dissolve. Sostiene anche che i componenti di una mescolanza possono essere separati: per esempio, secondo lui l'acqua mescolata al vino può esserne separata se vi si immerge una spugna impregnata d'olio, perché l'acqua viene assorbita dalla spugna. Secondo Crisippo, questo è il tipo di mescolanza che unisce l'anima e il corpo:

L'anima, pur avendo un modo d'essere autonomo – come del resto l'ha il corpo che la contiene – è diffusa in tutto il corpo, eppure nella mescolanza con esso non perde la sua propria sostanzialità.²⁰

Questo è ciò che permette allo *pneuma* psichico di circolare in tutto il corpo (tranne nelle parti del corpo in cui lo *pneuma* rimane naturale). Dopo la morte, l'anima si separa del corpo.

2. Le parti dell'anima

L'anima, diffusa in tutto il corpo e unita ad esso, è divisa in otto parti, ciascuna con un proprio ruolo. A differenza di Platone, gli Stoici non dividono l'anima in tre parti, ciascuna assegnata a una parte del corpo: la ragione nella testa, il *thumos* nel cuore e la parte desiderante nel fegato, il che di fatto porta a distinguere una parte razionale e una (o due) parti irrazionali dell'anima. Come spiegano Calcidio e altre fonti parallele, queste otto parti sono da un lato la parte centrale e direttiva, che chiamano parte "egemonica", e dall'altro lato la parte vocale, la parte riproduttiva e i cinque sensi²¹. La descrizione che Calcidio fa di queste otto parti è piuttosto suggestiva e mostra che la parte egemonica è al tempo stesso concentrata su sé stessa e origine di emanazioni che attraversano il corpo: è come un re che invia messaggeri, come la sorgente di un fiume, come il tronco di un albero, come il ragno al centro della sua tela, come una piovra che stende i suoi tentacoli:

20. Alessandr. Afrod. *Mixt.* 4, p. 217, 33-36 = *SVF* II 473 (traduzione di R. Radice).

21. Cfr. Aet. IV 21 = *SVF* II 836.

Tale anima – prosegue Crisippo – risulta divisa in otto parti: nell'egemonico, nei cinque sensi, nell'organo della fonazione e quello della riproduzione. Poi queste parti dell'anima dalla zona del cuore, come da un fonte originario, si diffondono in tutto il corpo, riempiono in ogni loro parte le membra di *pneuma* vitale, e le dirigono e le organizzano svolgendo un'infinita di funzioni: nutrendole, facendole crescere, tenendole in movimento, disponendole alla locomozione, spingendole ad operare per mezzo dei sensi. Così l'anima intera espande i sensi – i suoi collaboratori – dal suo egemonico come rami da un tronco, perché divengano in seguito messaggeri di ciò che percepiscono, ed essa possa giudicare come un re i messaggi che apportano. Le cose percepite sono composte, in quanto sono corporee, mentre i singoli sensi hanno percezioni specifiche: uno coglie i colori, un altro i suoni, un altro ancora distingue i sapori, un altro gli odori, e infine un ulteriore senso registra le sensazioni tattili del liscio e del ruvido. [...] Fra le creature mortali solo l'uomo può disporre di quel bene straordinario della mente che è la ragione. Così afferma lo stesso Crisippo: «Come il ragno collocandosi in mezzo alla tela con le zampe tira le fila di tutta la ragnatela, in modo da sentire vicino ogni urto di animaletti da qualsiasi parte vengano, così l'egemonico, situato nella zona centrale, cioè nel cuore, tira le fila dei sensi per riconoscere da vicino ciò che quelli comunicheranno».²²

Notiamo qui che la nozione di “parte” dell'anima non è statica: non si tratta di una porzione dell'anima localizzata e immobile in una parte del corpo, poiché il modello dell'attività di queste parti dell'anima è quello del flusso e dell'andare e venire. Così, ogni porzione dello *pneuma* psichico porta informazioni alla parte centrale, che le interpreta e in cambio dà istruzioni a tutto il corpo. Come il ragno che si trova al centro della sua tela e riceve informazioni non appena una preda atterra in un punto qualsiasi della tela, in modo da poter balzare su di essa per divorarla, la parte direttrice dell'anima riceve informazioni che interpreta e dà istruzioni al corpo per agire di conseguenza. Lo stesso vale per il Grande Re, al quale riferiscono

22. Calcid. *In Tim.*, 220 = *SVF* II 879 (traduzione di R. Radice).

i suoi messaggeri e che dà istruzioni ai suoi satrapi. Un aspetto degno di nota è che Calcidio sottolinea che le informazioni fornite dai sensi sono composite e che è la parte direttrice dell'anima a unificare queste informazioni per interpretarle e ricomporre l'oggetto.

La localizzazione della parte centrale dell'anima è stata oggetto di dibattito durante tutta l'Antichità. Può sembrare sorprendente che Crisippo non abbia adottato la posizione cefalo-centrica dopo la scoperta anatomica del sistema nervoso da parte di Erasistrato ed Erofilo intorno al 280 a.C., circa cinquant'anni prima della redazione del suo trattato *Sull'anima*²³. Pur essendo d'accordo con il medico greco Diocle di Caristo e con Aristotele – e con il fondatore della scuola Zenone –, Crisippo non seguiva il flusso della storia, si potrebbe dire. Ma non solo Crisippo sostiene che non c'è evidenza visibile della localizzazione e che c'è un'antilogia irrisolta, come testimonia Galeno, ma soprattutto che il punto non è accettare la tripartizione platonica dell'anima e separare la sede della ragione da quella delle emozioni. Galeno cita un passo di Crisippo, che commenta dicendo che «ciò che Crisippo intende dire in questo passo è che, anche se ammettiamo che la testa è il punto di partenza dei nervi, non ammetteremo senza dubbio che anche l'egemonico si trovi lì»²⁴. In altre parole, Crisippo riteneva che il fatto che la testa sia il centro del sistema nervoso non prova che quest'ultimo sia la parte direttrice dell'anima. In effetti, Crisippo usava due serie distinte di argomenti per dimostrare che la ragione e le emozioni provenivano dalla regione del cuore²⁵. Per le emozioni, l'argomentazione era facile: le palpitazioni del cuore in preda all'emozione, lo stringersi del cuore causato dal dolore provano che il cuore è la sede della parte principale dell'anima. Per la ragione, l'argomento era meno immediato, ma derivava dal fatto che la voce chiaramente non proviene dal cervello, ma dalla regione del cuore: la voce è aria che viene colpita, e questo suono viene colpito nella regione del torace, da dove

23. Come nota Tieleman 1996: 139.

24. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* II 5, 71, p. 140, 32-142, 1 De Lacy = *SVF* II 898.

25. Cfr. Gourinat 2005.

proviene la voce, e non è possibile pensare che la razionalità abbia altra fonte che la voce:

È ragionevole pensare che in questo caso il luogo verso cui sono indirizzati i significati, e ciò da cui deriva il discorso siano la medesima parte direttiva dell'anima, perché non può darsi che altra sia la fonte del discorso e altra quella della mente, oppure che una sia l'origine della voce, e un'altra diversa sia quella del discorso, oppure in generale che la voce abbia una fonte diversa della parte dominante dell'anima. [...] Tutto ciò, dunque, evidentemente si genera nella zona del cuore e dal cuore vengono emesse attraverso la gola la voce e il linguaggio.²⁶

La fisiologia stoica dell'anima avrà così importanti ripercussioni sull'epistemologia e sull'etica stoica. L'anima è un soffio psichico che percorre tutto il corpo e tutte le sue informazioni raggiungono la parte centrale, che è in grado di interpretarle ma anche di prendere decisioni a sua volta, assicurando così all'anima un controllo totale sulle sue impressioni e decisioni – senza dubbio, in un sistema deterministico, il margine di manovra dell'anima non è così grande, ma almeno in teoria lo è.

3. Le conseguenze per l'epistemologia stoica

La parte direttrice dell'anima, se non ha parti, ha diversi movimenti, che a volte sono descritti come “facoltà” (*δυνάμεις*)²⁷ e che sono tutti movimenti situati nella parte direttrice²⁸:

26. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* II 5, 15-20, p. 130, 24-132, 2 = *SVF* II 894 (traduzione di R. Radice).

27. Il termine «facoltà» (*δυνάμεις*) si trova nella testimonianza di Giamblico sulla concezione stoica dell'anima citata da Stob. *Eclog.* I, p. 367, 17-22 e p. 368, 12-20 = *SVF* II 826. Come osserva Tieleman 2003: 38, si può dubitare che gli Stoici abbiano usato il termine di “facoltà”. Cfr. anche la discussione di Goulet-Cazé 2011: 80-89. Si noterà tuttavia che il termine “facoltà” si trova frequentemente, in particolare l'espressione «facoltà sensoriale», nel testo dello stoico Ierocle, *El. Mor.* IV 24; IV 42; V 48; VI 11 (“facoltà egemonica”); VI_{1,18-19} (“la sensazione... è una facoltà”).

28. Plutarc. *Adv. Col.* 26, 1122 B.

- la rappresentazione (*φαντασία*), che è passiva, “è un’impressione nell’anima” come le impronte che si fanno nella cera con un timbro (Diog. Laert. VII 45);
- l’assenso (*συγκατάθεσις*) è un atto dell’anima che consiste nell’“aggiungere il prestar fede” alla rappresentazione (Cic. *Acad.* I 41);
- l’impulso (*ὄρμη*) è anch’esso un atto dell’anima: è “la ragione dell’uomo che gli dà l’ordine di agire” (Crisippo, citato da Plutarco, *Contr. Stoic.* II, 1037 F = *SVF* III 175).

Come Aristotele, gli Stoici sottolineano che il termine *φαντασία* deriva dalla parola che indica la luce, *φῶς*: «Così, come la luce mostra sé stessa e ciò che è in essa, così la *φαντασία*, che è la scaturigine della conoscenza nell’animale, deve, come la luce, rivelarsi e manifestare l’oggetto evidente che l’ha prodotta»²⁹. Ma soprattutto, a partire da Zenone, gli Stoici la descrivono come un’impressione nell’anima, prodotta dall’oggetto esterno. Se torniamo alla descrizione di Calcidio, possiamo vedere chiaramente come ciò avvenga: gli oggetti esterni toccano gli organi di senso sia direttamente, come nel tatto o nel gusto, sia attraverso i cambiamenti dell’aria che si trova tra noi e l’oggetto. Per esempio, nel caso del suono, ciò che accade è simile a un’onda³⁰: così come un sasso colpisce l’acqua e produce un’onda che si propaga sulla sua superficie in cerchi concentrici, l’oggetto che colpisce l’aria produce un urto che si propaga nell’aria come un’onda fino all’orecchio. Da lì, penetra nell’orecchio e viene propagato dallo *pneuma* interno fino alla parte direttrice dell’anima, in cui si imprime.

Tra i successori di Zenone nacque una controversia su come interpretare questa impressione nell’anima e il paragone con l’impressione nella cera, che ovviamente proviene dal *Teeteto* di Platone³¹. Cleante pensava che il termine dovesse essere preso alla lettera

29. SE, *M* VII 163 = *SVF* II 63.

30. Diog. Laert. VII 158.

31. Cfr. Long 2002.

e intendeva la rappresentazione «a guisa di sporgenza e rientranza, come nel caso dell'impronta del sigillo nella cera»³². Crisippo riteneva ciò assurdo: né il colore né l'odore possono essere impressi in sporgenze e rientranze come il sigillo nella cera, e soprattutto sarebbe impossibile per la parte direttrice dell'anima rappresentarsi più cose contemporaneamente o conservare un'impressione nella memoria. In queste condizioni non è possibile che «l'anima riceva molte forme allo stesso tempo» e la conseguenza dovrebbe essere che «l'ultimo movimento oscura sempre la rappresentazione precedente, così come l'impressione di un secondo sigillo cancella sempre il primo»³³. Questo punto preciso implica che Cleante deve aver utilizzato l'immagine del sigillo stampata su un bollo di cera, che è diverso dall'immagine platonica del blocco di cera. Di fatti, su un singolo blocco di cera c'è spazio sufficiente per stampare più impronte, contemporaneamente o in successione, mentre un bollo di cera può accogliere solo un'immagine alla volta. Da questo punto di vista, non è l'immagine dell'impronta nella cera a essere assurda, ma quella dell'impronta sulla superficie ridotta di un bollo di cera. Ma un'altra obiezione di Crisippo va oltre questo problema specifico. Gli sembra infatti assurdo supporre che qualcosa di così sottile come il soffio psichico possa ricevere un'impressione come la cera, dal momento che un corpo più denso del soffio, come l'acqua, non può assumere la forma di un sigillo. Per lui, quindi, la rappresentazione non è un'impressione in sporgenze e rientranze, ma una "modificazione" o "alterazione" dell'anima paragonabile al modo in cui l'aria, «quando diverse persone parlano contemporaneamente, viene colpita nello stesso momento con diversi e innumerevoli colpi, cioè modificazioni»³⁴.

L'intera epistemologia stoica si baserà sull'affidabilità di questa impressione. La garanzia dell'epistemologia stoica è fondata sulla possibilità che esista una *φαντασία* che essi chiamano *καταληπτική*.

32. SE, *M* VII 228 = *SVF* II 56.

33. SE, *M* 229 = *SVF* II 56.

34. SE, *M* 231 = *SVF* II 56.

Il termine “comprensione” (κατάληψις) è un uso metaforico di un termine che significa “afferrare con il pugno”:

Zenone quando mostrava il palmo della mano con le dita aperte, diceva: “ecco la rappresentazione”. Poi, con le dita di un po’ piegate, diceva: “ecco l’assenso”. Infine, col pugno completamente chiuso, affermava che quella era la comprensione. Ed è prendendo lo spunto da questo esempio che diede il nome di ‘*katalêpsis*’ a questa realtà fino ad allora inesistente.³⁵

La φαντασία καταληπτική è definita come segue:

La rappresentazione catalettica è quella che proviene da ciò che ha reale esistenza, e che è risultato dell’impronta e dell’impressione di ciò che è veramente, e d’altra parte non avrebbe i caratteri che ha se non provenisse da qualcosa che non c’è.³⁶

È (1) una rappresentazione che proviene da ciò che è, (2) che è impressa e segnata e raffigurata in conformità a ciò che è, e che è (3) tale da non poter provenire da ciò che non è³⁷. Come spiega Sesto, (1) significa: diverso da una “allucinazione”, un movimento a vuoto dell’anima, senza un oggetto esterno, ad esempio nei sogni; (2) significa: conforme all’oggetto, e precisa (come l’incisione di un sigillo sulla cera, che riproduce tutte le caratteristiche del sigillo); (3) significa: ha una proprietà che la distingue da una *phantasia* falsa o da un’allucinazione. Gli accademici hanno sollevato numerose obiezioni a questa dottrina:

1. l’argomento dei sogni, della follia e del delirio sotto l’effetto del vino;
2. il cosiddetto argomento degli indiscernibili, secondo il quale:

35. Cic. *Acad.* II 145 = *SVFI* 66 (traduzione di R. Radice).

36. SE, *M* VII 248 = *SVFI* 59 (traduzione di R. Radice).

37. SE, *M* 248 = *SVF* II 65.

- a. ci sono rappresentazione indistinguibili;
- b. ci sono oggetti indistinguibili (ad esempio gemelli).

Non entrerò nel dettaglio delle risposte stoiche a queste obiezioni³⁸, ma esse si riducono a questo: secondo gli Stoici, è sempre possibile distinguere un'impressione *kataleptikê* da un'altra, e non esistono due oggetti indistinguibili: per esempio, una madre è sempre in grado di distinguere i suoi gemelli.

L'atto dell'anima che è l'assenso gioca un ruolo considerevole. L'assenso consiste nell'accettare che l'impressione che ricevo dai sensi è conforme alla realtà esterna. Per esempio, se ho l'impressione che "questo è un uomo", l'assenso consiste nell'accettare che sia effettivamente così. La questione più delicata relativa all'assenso è che bisogna darlo solo alle impressioni comprensive. È su questo punto che si cristallizzeranno tutte le controversie con l'accademia scettica. Per gli Accademici, non c'è mai la garanzia che un'impressione sia comprensiva, e quindi non si può arrivare a una conoscenza certa. Per gli Stoici, invece, è sempre possibile ricevere impressioni comprensive e non assentire a quelle che non lo sono³⁹. Anche se tutta la nostra conoscenza non si riduce a impressioni comprensive, perché ne acquisiamo alcune attraverso dimostrazioni sillogistiche, l'impressione comprensiva proveniente dai sensi è così la base della conoscenza⁴⁰.

4. Applicazione in campo etico

Quando la parte direttrice dell'anima riceve messaggi attraverso i sensi, ha la possibilità di reagire in base ai messaggi ricevuti. Questa capacità si basa su un terzo movimento dell'anima che, come la sensazione e l'assenso, è specifico dell'anima: l'impulso (*ὄρμη*), che mette in gioco anche gli altri due movimenti (la rappresentazione e

38. Cfr. Gourinat 2012.

39. Cfr. Ioppolo 1986.

40. Cfr. Striker 1996: 57-68.

l'assenso). Come ho già detto, l'impulso è "la ragione dell'uomo che gli dà l'ordine di agire". È Seneca che descrive meglio il processo:

Ogni animale razionale agisce solo se stimolato dalla rappresentazione (*specie*) di qualcosa. In seguito a questa, ha un impulso (*impetum cepit*), a cui, infine, dà l'assenso a titolo di conferma (*adsensio confirmavit hunc impetum*). Ora spiego che cos'è l'assenso: devo camminare (*oportet mihi ambulare*), ebbene cammino, dopo essermi prospettato questa decisione dopo averla approvata.⁴¹

Le nostre fonti differiscono sulla posizione esatta dell'assenso nel processo, ma si può riassumere questo processo come segue. Alcune impressioni sono accompagnate dall'impressione dell'utilità o dell'appropriatezza del loro oggetto. Queste impressioni sono chiamate "impulsive". Ad esempio, la secchezza della gola o la vista di una bevanda mi dicono che è opportuno bere. Posso dare o meno il mio assenso all'impressione che è opportuno che io beva. Se do il mio assenso, allora do libero corso all'impulso, che ordinerà al mio corpo di compiere i movimenti che gli permetteranno di bere. Anche gli animali hanno impulsi, ma ci sono due differenze tra gli impulsi animali e quelli umani: la prima è che gli impulsi umani sono accompagnati da un assenso, mentre quelli animali sono automatici; la seconda è che gli impulsi umani assumono una serie di forme diverse da quelli animali. Ritoveremo adesso il nostro ragno, ma per illustrare una differenza con l'uomo: la "natura *phantastikè*" delle bestie stimola l'impulso in modo uniforme e regolare (*τεταγμένως*): ad esempio, «nel ragno sorge la rappresentazione di tessere la sua tela e ne consegue l'impulso a tessere»⁴². Gli esseri umani, invece, in quanto animali razionali, sono dotati di assenso: possono accettare certi impulsi e rifiutarne altri, per cui l'impulso è in potere dell'animale razionale come l'assenso. La seconda differenza sta nella grande varietà di forme di impulso che esistono nell'uomo ma non nelle be-

41. Sen. *Ep.* 113, 18 (*SVFI* 169, traduzione di R. Radice modificata).

42. Origen. *Princ.* III 1, 2 = *SVF* II 988.

stie. Gli esseri umani hanno di fatti tutta una serie di impulsi ragionevoli (*eulogoi*) e contrari alla ragione (*alogoi*) che sono sconosciuti agli animali. Gli impulsi ragionevoli sono quelli che obbediscono alla ragione: sono i tre “buoni sentimenti” (*eupatheiai*) e le loro varie forme⁴³. Gli impulsi contrari alla ragione sono quelli che non obbediscono alla ragione, cioè le quattro passioni (*pathê*) fondamentali e le loro varietà. Tra questi impulsi, alcuni sono movimenti di rilassamento (*eparsis*) dell’anima di fronte all’oggetto presente di una rappresentazione; altri sono movimenti di contrazione (*sustolê*) dell’anima di fronte a un oggetto presente; altri ancora sono inclinazioni (*orexis*) verso un bene che ci si aspetta; altri infine sono movimenti di ritrazione (*ekklisis*) di fronte a un male che ci si aspetta, e questo vale tanto per le passioni⁴⁴ quanto per le affezioni buone⁴⁵.

Le passioni non hanno origine in una parte irrazionale dell’anima⁴⁶. L’analisi stoica delle passioni (*pathos, perturbatio*) comprende tre aspetti:

- un giudizio errato (opinione falsa);
- un impulso eccessivo;
- i fenomeni di contrazione, espansione, rilassamento e ricaduta.

La passione è definita come segue: «un impulso strabordante (*ὄρμη πλεονάζουσα*), che non obbedisce a ciò che la ragione prescrive, o un movimento irrazionale (*ἄλογος*) dell’anima che è contrario alla natura»⁴⁷. I primi due aspetti della passione si trovano nella struttura di tutti gli impulsi: una rappresentazione “impulsiva” di ciò che è appropriato (ad esempio “devo camminare”), un assenso e un impulso (mi metto a camminare). Ciò che caratterizza la passione è che la rappresentazione contiene un giudizio di valore errato e che questo giudizio provoca un impulso “eccessivo” o “strabordan-

43. Diog. Laert. VII 116 = *SVF* III 431.

44. [Andronic.] *Pass.* 1 = *SVF* III 391.

45. Diog. Laert. VII 116 = *SVF* III 431.

46. Cic. *Acad.* I 39.

47. Stob. *Eclg.* II 7, p. 88, 8-10 = *SVF* II 378.

te”, paragonabile a quello di un corridore trascinato dal suo slancio. Queste passioni includono il dolore fisico o mentale, il primo dei quali ci colpisce quando subiamo un danno alla nostra integrità fisica e il secondo quando, ad esempio, perdiamo una persona cara. Gli Stoici descrivono le quattro passioni fondamentali, compreso il dolore, come segue:

Dicono che l'appetito (*ἐπιθυμία*) è un desiderio (*ἔρεξις*) disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione che sopravverrà qualcosa di buono e che, se fosse presente, ne saremmo sollevati, opinione che ha in sé qualcosa di stimolante (*κινητικόν*) in modo compulsivo (*ἀτάκτως*). La paura è un'avversione (*ἔκκλισις*) disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione che qualcosa è imminente, questa opinione che la cosa deve essere fuggita ha qualcosa che stimola (*κινητικόν*) in modo vivace (*πρόσφατον*). Il dolore è una contrazione (*συστολή*) dell'anima disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione vivace (*τὸ δοξάζειν πρόσφατον*) che sia presente un male, verso il quale è opportuno (*καθήκει*) <essere contratti. Il piacere è un rilassamento dell'anima che è disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione vivace che sia presente un bene, verso il quale è appropriato> essere euforici.⁴⁸

Nella definizione delle ultime due emozioni, dolore e piacere, esse sono le contrazioni ed espansioni dell'anima sperimentate da una persona soggetta alle emozioni che questa giudica appropriate o inappropriate. In altre parole, a differenza di ciò che accade quando abbiamo l'impulso pratico di camminare o quando, nelle prime due emozioni, ciò che giudichiamo appropriato è muoverci verso l'oggetto o allontanarci da esso, nel dolore ciò che giudichiamo appropriato è la nostra stessa reazione emotiva. Nel lutto, ad esempio, abbiamo «l'intima convinzione che sia opportuno [*oportere* = *καθήκει*] per ogni uomo buono mostrare il massimo dolore per la morte dei genitori»⁴⁹.

48. Stob. *Eclog.* II 7, p. 90, 7-18 = *SVF* III 394 (traduzione dell'autore).

49. Cic. *Tusc.* III 62-63.

Anche in questo caso, l'immagine del ragno al centro della sua tela e il modo in cui le affezioni dei sensi risalgono dagli organi di senso alla parte direttrice dell'anima indicano gli elementi coinvolti in emozioni come il dolore. Due autori tardivi, Marco Aurelio e Plotino, ci aiutano a capire questo aspetto.

Marco Aurelio spiega che sono le «parti del corpo a essere colpite dal dolore» e che spetta a loro parlare del loro dolore, non alla mente, che può rimanere a riposo senza essere colpita (VII 33). Ancora più chiaramente, dice questo:

Il principio dirigente e sovrano della tua anima (τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς) resti indifferente ai moti dolci o violenti della carne e non si lasci coinvolgere in essi, ma circoscriva se stesso e confini quelle passioni nei loro organi (περιγραφέτω αὐτὸ καὶ περιορίζειτω τὰς πείσεις ἐκείνας ἐν τοῖς μορίοις). Qualora invece si propaghino (ἀναδιδῶνται) fino alla mente attraverso l'altro genere di simpatia – come cioè avviene nell'ambito di un corpo che è unico –, allora non si deve tentare di contrastare il passo alla sensazione, che è naturale, ma l'egemonico non aggiunga di suo l'opinione che si tratti di bene o male.⁵⁰

In altre parole, la parte direttrice dell'anima deve cercare di circoscrivere le sensazioni corporee di sofferenza (o di piacere) alle parti del corpo che vengono colpite e danneggiate e, come ripete spesso Marco Aurelio, «le cose non toccano l'anima»⁵¹ in un senso effettivamente letterale: le cose colpiscono parti del corpo, la carne e gli organi di senso, ma non toccano l'anima, le vengono solo trasmesse. In realtà, Marco Aurelio riconosce chiaramente che non è sempre possibile circoscrivere le affezioni corporee alle parti del corpo in cui si manifestano, e che la sensazione fisica di essere danneggiati può quindi raggiungere la parte direttrice dell'anima, ma non si prova alcuna emozione di dolore a meno che non si accetti l'idea che questo dolore sia una cosa cattiva. La descrizione di Marco Aurelio riecheg-

50. Marc. Aurel. V 26 (traduzione di E. Maltese).

51. Marc. Aurel. IV 3, 10; V 19.

gia la visione stoica standard del processo del dolore, come si può vedere nella critica di Plotino:

Quando si dice che un uomo ha dolore (*ἀλγεῖν*) a un dito, sarà pur vero che la sofferenza (*ἡ μὲν ὀδύνη*) è nel dito, ma la sensazione del dolore (*ἡ δ' αἴσθησις τοῦ ἀλγεῖν*) – e su questo c'è pieno accordo – si genera certamente nell'egemonico. Anche se ciò che duole è un'altra parte dello pneuma, al dolore dell'egemonico è l'intera anima che soffre allo stesso modo. Come è possibile? Affermeranno che è per trasmissione (*διαδόσει*): prima sarà affetto (*παθόντος*) lo *pneuma* psichico dalle parti del dito, poi questo si trasmette alle zone contigue, e da qui in avanti, fino all'egemonico.⁵²

Sia Marco Aurelio che Plotino nella sua critica agli Stoici fanno una distinzione tra le affezioni nelle parti del corpo e la passione del dolore che si manifesta nella parte dominante dell'anima. La parola *παίσεις* in Marco Aurelio, come la parola *παθόντος* nella descrizione di Plotino, non significa “emozione” o “passione”, ma un'affezione fisica in una regione del corpo. Nella descrizione di Marco Aurelio, come in quella di Plotino, questa affezione è “trasmessa” (*ἀναδιδῶνται, διαδόσει*) da una parte del corpo alla sua parte direttrice, come nella teoria stoica della percezione sensibile, secondo la quale un'affezione è trasmessa dagli organi di senso alla parte direttrice dell'anima, come da dei messaggeri che consegnano un messaggio al re. Queste affezioni corporee possono essere dolci o irritanti, producendo piacere o sofferenza nel corpo. In quanto tale, il processo di percezione del dolore come danno nel corpo è solo un caso speciale della percezione sensibile in generale. Ciò che questo processo dimostra è che (contrariamente a quanto spesso si attribuisce allo Stoicismo) non si può negare la realtà della sofferenza fisica, ma ci si può astenere dal giudizio di valore secondo cui questo è un do-

52. Plotin. *Enn.* IV 7, 7, 1-10 = *SVF* II 858 (traduzione di R. Radice modificata). Su questo testo riguardante la polemica antistoica di Plotino, cfr. Koch 2009: 90-106 e Longo 2009: 150-154.

lore cattivo, e questo permette di non essere colpiti mentalmente. In altre parole, Marco Aurelio non nega la realtà delle lesioni fisiche o della sofferenza nelle parti del corpo: la sofferenza esiste, è naturale, ma ciò che possiamo evitare è il giudizio che il dolore sia qualcosa di cattivo, e allora non ne soffriremo mentalmente, non ne saremo eccessivamente colpiti. Plotino critica la teoria della trasmissione perché, secondo lui, una tale trasmissione delle affezioni non permetterebbe all'anima di percepire che il corpo è colpito dove è colpito, ma egli si comporta come se la sensazione di dolore fosse trasmessa da una parte all'altra, come una palla da biliardo che trasmette il suo movimento alla palla successiva e così via, fino a raggiungere la palla centrale. Ma nella teoria stoica si tratta di un flusso continuo, che si trasmette come un'onda al centro di un tessuto sensoriale continuo, capace di apprezzare il punto di origine dell'impatto esterno, come il ragno al centro della tela. È infatti questa circoscrizione della sofferenza alla parte in cui si viene colpiti che lo Stoicismo cerca di realizzare. In un certo senso, Marco Aurelio propone di mettere il proprio corpo a distanza: il dolore si verifica in una parte circoscritta del corpo e non colpisce direttamente l'anima, dove il dolore arriva solo come un'affezione che colpisce una parte distante del corpo.

Riferimenti bibliografici

- Goulet-Cazé, M.-O., 2001, *À propos de l'assentiment stoïcien*, in M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Vrin, Paris: 73-236.
- Gourinat, J.-B., 2005, *Le traité de Chrysippe* Sur l'âme, «Revue de Métaphysique et de Morale» 45: 557-577.
- Gourinat, J.-B., 2008, *L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoïciens*, in L. Brisson – M.-H. Congourdeau – J.-L. Solère (eds.), *L'embryon dans l'Antiquité et au Moyen-Âge*, Vrin, Paris: 59-77.
- Gourinat, J.-B., 2012, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, «Philosophie antique» 12: 43-88.
- Hoven, R., 1971, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Les Belles Lettres, Paris.

- Ioppolo, A.M., 1986, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Bibliopolis, Napoli.
- Koch, I., 2009, *Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne*, «Philosophie antique» 9: 81-113.
- Long, A.A., 2002, *Zeno's Epistemology and Plato's Theaetetus*, in T. Scaltsas – A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaca, Larnaca: 113-131 (= Long, A.A., 2006, *From Epicurus to Epictetus*, Oxford University Press, Oxford: 223-235).
- Longo, A., 2009, *Traité 2 (IV, 7)*, introduction, traduction, commentaires par A. Longo, Vrin, Paris.
- Striker, G., 1996, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in G. Striker (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge: 22-76.
- Tieleman, T., 1996, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis, Books II-III*, Brill, Leiden.
- Tieleman, T., 2003, *Chrysippus' On Affections*, Brill, Leiden.