

CRISIPPO E LE CITAZIONI POETICHE: IL CASO DELLA «MEDEA»

ABSTRACT

L'articolo, dopo una breve introduzione sul rapporto tra gli Stoici e la poesia, approfondisce la figura di Crisippo e in particolar modo perché lo stoico si sia servito copiosamente di testi poetici e di versi di autori differenti nelle sue trattazioni filosofiche. Tale problema verrà chiarito con l'esempio della citazione dei versi 1078-1079 della *Medea* di Euripide, citazione di cui Crisippo si serve per spiegare il concetto di ἀκρασία.

Starting from the interest of stoic philosophy in poetry, the paper outlines the figure of Chrysippus and the reason why he substantially cited poetical verses in his philosophical dissertations. This problem will be clarified using the example of the quote of the verses 1078-1079 from Euripides' *Medea*. This Crhysippean's quote explains the idea of ἀκρασία.

PREMESSA

Sin dal suo fondatore Zenone, i filosofi Stoici si sono sempre interessati alla poesia, servendosene nelle loro trattazioni filosofiche in modi diversi e per scopi differenti.¹ Non è del tutto chiaro però il motivo per cui questo costante uso delle citazioni poetiche sia nato tra gli Stoici. Il dibattito rimane aperto, non essendo stata trovata un'unica e convincente risposta al problema. Sembra strano infatti che un filosofo, nel bel mezzo della propria trattazione scientifica o durante una dimostrazione, senta la necessità di prendere come esempio un testo poetico o di rifarsi a un verso di un determinato autore. Le possibili spiegazioni sono numerose e molti studiosi hanno preso parte al dibattito esponendo idee e soluzioni differenti.

Zeller nel 1909 inaugura il filone apologetico spiegando che il principale scopo dell'interesse stoico verso i poeti è salvaguardare la religione tradizionale e i capolavori della letteratura greca dagli attacchi di chi rifiutava la poesia e ne rimproverava i miti blasfemi e poco edificanti.² Attraverso lo strumento dell'allegoria, infatti, gli Stoici possono dare una garanzia di verità alla religione tradizionale e salvare il mito dalle sue accuse. Qualche anno dopo Blönnigen³ espone un'altra visione, ossia quel-

* Vorrei ringraziare il professor Mauro Bonazzi per il costante aiuto e per i preziosi consigli, avendomi incoraggiato a scrivere questo contributo e pazientemente seguito nella sua elaborazione e stesura.

¹ L'interesse degli Stoici per la poesia è evidente dai titoli che ci rimangono delle opere perdute dei tre capi della scuola. Zenone scrive dei *Problemi omerici* in cinque libri, uno *Sulla lettura della poesia* e uno *Sugli stili* (D.L. VII 4). Cleante è autore dell'opera *Sul poeta* (D.L. VII 175), mentre di Crisippo rimangono i seguenti titoli: *Sulle poesie, a Filomate* in un libro; *Sul come bisogna ascoltare le poesie* in due libri e un *Contro i critici, a Diodoro* in un libro (D.L. VII 200).

² ZELLER - WELLMANN 1909, pp. 330-345.

³ BLÖNNIGEN 1922, p. 23.

la legittimatrice, secondo la quale gli Stoici avrebbero reinterpretato il pensiero dei poeti in base alle loro dottrine filosofiche non tanto per salvaguardare il patrimonio mitico ma per dare una base solida al proprio sistema filosofico. I successivi studiosi si rifaranno in gran parte a queste due teorie: Tate, alla fine degli anni venti, vede nel metodo allegorico uno strumento base per legittimare le teorie stoiche partendo dagli antichi poeti, che sono considerati una garanzia indiscutibile di verità.⁴ Nel 1948, con l'articolo *Stoic views of poetry*, De Lacy,⁵ accogliendo l'interpretazione di Blönnigen, aggiunge che gli Stoici vedono nelle figure dei grandi poeti, per esempio Omero, addirittura dei precursori del loro pensiero. Alcuni studiosi, pur appoggiando l'idea dell'uso della poesia a supporto delle teorie stoiche, pongono maggiormente la loro attenzione sulla saggezza insita nell'uomo primitivo grazie allo stretto contatto che esso aveva con il *λόγος* primordiale. È di questa idea Pfeiffer⁶ quando parla del *λόγος* presente nella poesia, seppur nascosto nella simbologia dei miti e delle leggende, un *λόγος* che Pohlenz descrive come universale a livello spaziale e temporale ma che si manifestò nella sua forma più pura solo all'inizio della storia dell'umanità.⁷ Ed è per questo motivo che i poeti antichi, essendosi in loro esplicito il *λόγος* nella maniera migliore di tutte, sono guide per andare nella giusta direzione, ossia la direzione della verità filosofica. Quest'ultima idea è ripresa più recentemente da Boys-Stones che, nel suo volume del 2001 *Post Hellenistic Philosophy*, dedica un lungo capitolo alla volontà di recupero della saggezza primitiva da parte dei capiscuola dello stoicismo.⁸ In un articolo del 1989 Most cerca di fare il punto della situazione degli studi sull'allegoria stoica e descrive le due teorie, quella apologetica e quella legittimatrice, come speculari dato che, se nel primo caso è il sistema stoico a doversi applicare a Omero per salvaguardarlo, nel secondo caso, al contrario, sono proprio i poeti e la religione tradizionale ad essere applicati al pensiero stoico per confermarlo.⁹

Agli inizi degli anni novanta parte invece dallo stesso presupposto apologetico di Zeller lo studioso inglese Long che si sofferma sulla figura di Omero, poeta per eccellenza della cultura greca e punto di partenza nell'educazione e nell'istruzione dei fanciulli. «Like the Bible for the Jews, Homer offered the Greeks the foundation of their cultural identity».¹⁰ Questo status di grande autorità che Omero possiede può rimanere tale nel corso dei secoli solo se i suoi testi vengono interpretati adattandoli di volta in volta alle diverse epoche storiche. In questo modo Omero viene difeso e salvaguardato tramite l'allegoria. Long però sottolinea anche il fatto che non è possibile definire una motivazione univoca del perché gli Stoici si servano della poesia e che non si può disgiungere la funzione apologetica da quella legittimatrice.¹¹ La spiegazio-

⁴ TATE 1929, p. 42; TATE 1930, pp. 3-4.

⁵ DE LACY 1948, p. 263.

⁶ PFEIFFER 1973, p. 366.

⁷ POHLENZ 1967, p. 192.

⁸ BOYS-STONES 2001, p. 32 e ss.

⁹ MOST 1989, p. 2019.

¹⁰ LONG 1992, p. 44.

¹¹ Ivi, pp. 52-53.

ne del problema sarebbe quindi basata su più fasi e sia la teoria apologetica sia quella legittimatrice sarebbero corrette. Partendo dall'idea che i primissimi poeti erano fonti sicure di verità filosofiche, quello che interessa agli Stoici, secondo Long, non è la figura del poeta in sé, ma quello di cui tratta per poter recuperare, attraverso l'allegoria, la verità, eliminando la patina di superstizione e finzione espressa dall'arte poetica.¹² Nel 1992 viene sviluppata una nuova prospettiva, quella revisionaria, una teoria con la quale Dawson¹³ coglie l'ampia portata culturale del metodo esegetico che non è più solo un modo per leggere i testi ma è un modo per reinterpretare la cultura e far sì che gli Stoici possano inserirsi all'interno di dibattiti e discussioni filosofiche cronologicamente precedenti il loro pensiero. Alla fine degli anni novanta Tieleman riprende la teoria legittimatrice ribadendo che l'utilizzo dei poeti non ha altro scopo se non quello di voler supportare le teorie stoiche e creare delle fondamenta indistruttibili perché basate sulla tradizione.¹⁴ Nel 2001 Blank¹⁵ propone una nuova lettura del problema per cui la poesia verrebbe ripresa dai filosofi stoici a motivo del suo valore educativo e propedeutico al pensiero filosofico. Della stessa idea risulterà qualche anno più tardi Nussbaum,¹⁶ secondo la quale per gli Stoici il verso poetico, dotato di persuasività e autorevolezza, è fonte di virtù, di lezioni morali, di esempi da ricordare e allontana dal vizio mostrando le situazioni negative in cui si ritrovano i personaggi mitici. Nel 2004 anche Ilaria Ramelli, come qualche anno prima Long, parte dal presupposto per cui non è possibile trovare un'unica risposta al problema e propone una nuova soluzione. Secondo Ramelli con il passare del tempo si sono trasformate le motivazioni che hanno spinto gli Stoici ad avere interesse per i versi poetici fino ad un unico scopo che è quello della rivalutazione del mito per «creare un'unità culturale organica il più possibile concreta e sistematica, incentrata sul λόγος».¹⁷ E il voler ricostruire questa unità culturale è possibile solo per mezzo della poesia perché detentrica delle originali verità filosofiche. Le idee di Long e di Ramelli hanno una maggiore attendibilità perché approfondiscono più aspetti della questione e non si fossilizzano su una sola ipotesi.

Sappiamo bene che il compito di trovare una soluzione al problema è ostacolato dal fatto che non si dispone di fonti stoiche sufficienti e i pochi passi che possediamo sono di tradizione indiretta e per lo più ostili e tendenziosi.¹⁸ Proprio per questo motivo

¹² Ivi, pp. 64-65.

¹³ DAWSON 1992 p. 13-14.

¹⁴ TIELEMAN 1996, p. 225.

¹⁵ BLANK 2001, p. 247 e ss.

¹⁶ NUSSBAUM 2006, p. 109 e ss.

¹⁷ RAMELLI - LUCCHETTA 2004, p. 473.

¹⁸ Quasi tutti i passi che possediamo sono raccolti nell'opera di Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Le fonti più importanti inerenti al problema della poesia sono Diogene Laerzio; Cicerone (*De Natura Deorum*, *Tusculanae Disputationes*, *De finibus bonorum et malorum*, *Academica*); Filodemo (*De pietate*, *De musica*); Galeno con il *De placitis Hippocratis et Platonis*; Plutarco (*De audiendis poetis*, *De communibus notitiis adversus stoicos*, *De stoicorum repugnantibus*, *De Iside et Osiride*); Cornuto con il suo *Theologiae Graecae compendium*. Altrettanto importanti Strabone, il *Contra Celsum* di Origene, il *De lingua latina* di Varrone, i *Saturnalia* di Macrobio e le *Noctes Atticae* di Aulo Gellio. La *Preparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, Seneca con le *Epistolae* e il

bisognerebbe pensare a diverse possibilità e ad una trasformazione dell'utilizzo della poesia in base a esigenze differenti per i tre capiscuola. Bisogna ricordare inoltre che l'attività stoica di citazione e interpretazione allegorica non è un qualcosa di nuovo, ma inserisce i filosofi del Portico in una tradizione secolare greca. Si suppone che la nascita del metodo allegorico risalga al VI secolo a.C. e alla figura di Teagene di Reggio, considerato il primo esegeta di Omero, probabilmente stimolato dagli attacchi di Senofane all'immoralità del pantheon tradizionale.¹⁹ Nel quinto secolo il metodo allegorico è attestato tra i filosofi presocratici come Anassagora e il suo discepolo Metrodoro di Lampsaco fino a diventare una vera e propria pratica intellettuale consolidata, come si evince da alcuni dialoghi platonici.²⁰

Il passo più interessante da ricordare è sicuramente quello tratto dal secondo libro della *Repubblica* dove compare il termine ὑπόνοια, che Platone utilizza per alludere direttamente all'interpretazione allegorica dei testi poetici che alla sua epoca veniva praticata soprattutto dal socratico Antistene.²¹ Ci sono buoni motivi, infatti, per credere che qui Platone si stia riferendo proprio ad Antistene,²² del quale rimangono ben diciassette titoli dedicati all'esegesi omerica.²³ Questo interesse per la lettura del mito in chiave simbolica si ritroverà in seguito anche in Zenone: Dione Crisostomo parla infatti di una continuità di metodo tra i due autori²⁴ che ci permette di pensare a una forte influenza del socratico Antistene sul fondatore del pensiero stoico.²⁵ Come Antistene, infatti, l'interesse di Zenone è soprattutto rivolto ad Omero ed Esiodo²⁶ e lo stoico lavora sul testo sia dal punto di vista filologico²⁷ sia da quello allegorico: analizza e interpreta i passi poetici²⁸ e introduce lo strumento dell'etimologia soprat-

De Beneficiis, l'Orazione LIII di Dione di Prusa, l'*Octavia* di Minucio Felice, le *Stromateis* di Clemente Alessandrino. Molti sono i frammenti che provengono dagli *scholia* ad Omero ed Esiodo.

¹⁹ TATE 1927, pp. 214-215 sostiene invece che prima di Teagene di Reggio tracce di interpretazione allegorica si possano già trovare nella figura di Ferecide di Siro da collocare tra VII e VI sec a.C.

²⁰ Plat. *Resp.* 378d; *Ion.* 530c-d; *Phaedr.* 229b-230a.

²¹ Plat. *Resp.* 378d. L'ὑπόνοια è il significato nascosto da ricercare nei versi poetici, pratica contro la quale si scaglia Platone nel suo progetto di rifondazione letteraria dello stato, progetto che comporta una radicale revisione della tradizione poetica imitativa. Il termine ὑπόνοια viene usato da Platone solo in questo passo. Nelle *Leggi* (III 679c) compare il verbo corrispondente (ὑπονοέω) riferito alla scarsa capacità interpretativa degli uomini in seguito al ricostituirsi della società dopo il diluvio.

²² TATE 1930, p. 5 non è d'accordo: «It is clear the Plato was not thinking of any allegorist in particular».

²³ D. L. VI 15-18.

²⁴ D. Chr. LIII 4.

²⁵ Possiamo supporre che Zenone abbia attinto dalle teorie di Antistene in molti ambiti. Si veda Epict. *Diss. ab Arr. Dig.* I 17,11; Phld. *Herc.* 155, 339.

²⁶ Zenone analizza l'*Iliade*, l'*Odissea* e il *Margite* (SVF I 274). Era inoltre particolarmente interessato ad Esiodo, come riportano Diogene Laerzio, Valerio Probo e Cicerone; scrive un commento alla *Teogonia* e lavora sul testo filologicamente (SVF I 5, I 103, I 167).

²⁷ SVF I 275.

²⁸ La pratica allegorica è volta all'interpretazione delle divinità in ambito fisico. Essendo gli dei tradizionali manifestazioni dell'unico dio-natura, questi vengono visti come un'estensione del dio-unico in una parte del mondo fisico e risolti in entità naturali (SVF I 166, I 169).

tutto per scopi teologici.²⁹ Da questo punto di vista lo seguirà Cleante, di cui si dice che tenterà di conciliare le tesi stoiche con il pensiero dei poeti³⁰ arrivando anche a correggere una parola, a cambiare una lettera o uno spirito, pur di avvicinare i concetti espressi dai poeti alle teorie filosofiche stoiche.³¹ Cleante allarga i suoi interessi e, oltre ad Omero ed Esiodo, cita i tragici³² e si sofferma molto di più sullo strumento dell'etimologia.³³ Le correzioni cleantee dei versi poetici a favore del pensiero stoico non esistono più con Crisippo che si limita a citare i poeti e a commentarli senza modificarne il testo.³⁴ Anche l'interesse filologico è scomparso e la poesia viene utilizzata per giustificare le sue teorie filosofiche. La funzione apologetica e l'idea di volersi rifare alla tradizione vengono oramai meno con Crisippo che si serve della citazione come di uno strumento naturale, un processo assodato per argomentare una teoria.³⁵ Crisippo non ha più motivo di salvaguardare la propria scuola, da tempo avviata, e non ha più esigenza di giustificarne il sistema, ma al contrario usa i versi poetici per illustrare nella maniera più semplice e immediata problemi e teorie, complessi se lasciati alla pura dissertazione filosofica.

È interessante a questo punto soffermarsi sulla sola figura di Crisippo e mostrare come egli, lontano dal metodo dei suoi predecessori, lavori sul testo e se ne serva per illustrare al meglio le sue teorie. Si analizzerà in maniera approfondita un esempio di citazione fatta dal filosofo stoico, a noi nota perché riportata da Galeno nel suo *De Placitis Hippocratis et Platonis*.³⁶ Sono due versi tratti dalla *Medea* di Euripide, ossia le parole finali del monologo che l'eroina pronuncia una volta presa la crudele decisione di vendicarsi del traditore Giasone, sebbene questa scelta comporti inevitabilmente

²⁹ La spiegazione etimologica dei nomi delle divinità ha come scopo sempre quello di dimostrare determinate teorie e salvaguardare la parola dei poeti, come in SVF I 100, I 103, I 118. Si tratta in realtà di paretimologie che ebbero comunque una notevole fortuna.

³⁰ SVF I 539.

³¹ Numerosi sono gli interventi testuali di Cleante che non sono più mossi da scopi filologici ma sono vere e proprie correzioni per far sì che il pensiero dei poeti si adegui a quello stoico, come in SVF I 535, I 549.

³² Plutarco, nel *De audiendis poetis*, cita una correzione di Cleante su un passo dell'*Elettra* di Euripide, SVF I 562.

³³ L'etimologia dei nomi delle divinità sono numerose, basti notare quelle dedicate ad Apollo e ai suoi epiteti (SVF I 540, I 541, I 542, I 543). Etimologie di altre divinità in SVF I 546, I 547.

³⁴ Grazie al *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno possiamo farci un'idea di come Crisippo lavorasse sul testo poetico. Un esempio interessante è il lungo passo riportato da Galeno in cui Crisippo cita e commenta, senza modificare il testo, i passi della *Teogonia* di Esiodo in cui si parla della nascita di Atena (SVF II 908, II 909). In questo modo Crisippo, nelle sue spiegazioni, dovendo far collimare il pensiero del poeta in questione con quello stoico, a volte forza il testo, come nota Plutarco (SVF II 101).

³⁵ Da alcuni passi della *Preparatio Evangelica* di Eusebio conosciamo le citazioni omeriche di Crisippo per dimostrare la natura ineluttabile del fato in un mondo in cui, secondo la visione stoica, tutto è dominato dalla necessità (SVF II 925). Euripide risulta invece un esempio perfetto per spiegare la differenza tra φαντασία e φανταστικόν. Questa volta è Aezio, con i suoi *Placita*, a informarci dell'interesse di Crisippo per l'*Oreste* euripideo (SVF II 54).

³⁶ Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* IV 6, p. 382.

l'uccisione dei figli avuti da lui.³⁷ Il passo viene scelto accuratamente da Crisippo, dal momento che Medea incarna bene il concetto di ἀκρασία, nozione sulla quale il filosofo stoico si sofferma. Parlare di Medea, prendendo come esempio proprio questi due versi, è, per Crisippo, un modo per dimostrare al meglio le sue idee inerenti all'anima e alle passioni e per giungere alla conclusione per cui anche in un'anima totalmente razionale le passioni possono manifestarsi.

Tale citazione crisippea viene riportata da Galeno, medico e pensatore di simpatie platoniche, totalmente in disaccordo con le idee del filosofo stoico. Galeno critica il metodo di Crisippo di approcciarsi ai testi e lo definisce fallimentare perché in realtà, invece di servirsi dei brani poetici per illustrare le sue teorie, non fa altro che auto-confutarsi mettendosi in ridicolo.³⁸ Per esempio, come vedremo in seguito in maniera più approfondita, questi due versi di Euripide non hanno nulla a che vedere con il concetto di ἀκρασία perché rispecchiano, secondo Galeno, la visione platonica della tripartizione dell'anima e della passionalità che ha la meglio sulla ragione. Così anche Galeno interpreta il passo euripideo e mostra la sua visione della Medea tragica,³⁹ in netto contrasto con l'idea di Crisippo. Questo passo ha spinto diversi studiosi ad appoggiare alcuni l'interpretazione stoica, altri quella di Galeno, dando origine ad un dibattito al quale si giungerà solo dopo aver introdotto brevemente cosa Crisippo intenda per anima e soprattutto per passione.

INTRODUZIONE ALLA PSICOLOGIA STOICA: L'ANIMA E LE PASSIONI

Il contributo della scuola stoica alla psicologia antica è il più interessante e originale per molti aspetti.⁴⁰ Primo tra tutti, la visione antiplatonica di un'anima corporea,⁴¹ razionale e unitaria. L'anima è costituita infatti da una sola componente e tutte le condizioni psicologiche sono riconducibili a questo suo unico elemento. La visione platonica della tripartizione in concupiscibile, irascibile e razionale è difatti rifiutata a priori e permette così l'unificazione delle funzioni mentali nell'unica parte direttiva e centrale dell'anima, ossia l'ἡγεμονικόν.⁴² Partendo dal presupposto che il λόγος, che è φύσις – che è dio ma anche ragione divina – pervada qualsiasi cosa, ne consegue che anche gli uomini, e quindi la loro anima, siano razionali proprio perché non possono essere altro se non questo, e non possono contenere nessun elemento che non sia

³⁷ Eur. *Med.* vv. 1078-1079, Καὶ μανθάνω μὲν, οἷα δρᾶν μέλλω κακά, / Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων. «E so il male che sto per fare, / ma la passione in me è più forte della ragione». (Traduzione mia, come tutte le successive).

³⁸ Galeno accusa Crisippo di servirsi eccessivamente delle citazioni poetiche e aggiunge che «queste cose non conducono a nulla ma consumano e perdono inutilmente il nostro tempo» (Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* II 2, p. 170.). Più avanti: «Crisippo, citando una moltitudine di versi, scrive molte cose in contrasto con le sue tesi, [...] Si contraddice da solo». (Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* III 5, p. 296).

³⁹ Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* III 3, p. 273.

⁴⁰ LONG 1999, p. 570.

⁴¹ D.L. VII 156.

⁴² LONG 1999, p. 572.

conforme al λόγος. Rifiutando l'idea che l'anima contenga parti irrazionali, Crisippo rifiuta così anche la possibilità che in essa si manifesti un conflitto interno. Si può invece parlare di conflitto tra scelte opposte, ossia il dare l'assenso a una proposizione o ad un'altra senza necessariamente ammettere un'opposizione tra parti dell'anima.⁴³

Se dunque quest'anima è totalmente razionale, da dove nascono e come si potrebbero considerare le passioni? Per Zenone non sono altro che affezioni, un grave pericolo per la sanità del λόγος e per la giusta vita morale da mettere in pratica, movimenti dell'anima contro la sua natura razionale, impulsi eccessivi e causa di instabilità.⁴⁴ La visione zenoniana implica che la passione sia un deliberato rifiuto della ragione.⁴⁵ Anche Crisippo parte da questo concetto, arrivando però alla teoria per cui la passione non è altro che un giudizio sbagliato e il suo manifestarsi è legato alla dottrina della conoscenza.⁴⁶ L'uomo è infatti, come si è già spiegato, un essere totalmente razionale, ma, se a questa ragione si ribella, lo fa solo nel momento in cui considera veritiere certe rappresentazioni false. L'errore si crea dentro l'uomo ma è scatenato dall'esterno: le percezioni e le sensazioni sono infatti gli strumenti attraverso i quali il mondo irrompe nell'individuo. Nel momento in cui si viene in contatto con qualcosa, la percezione in questione lascia un segno nella nostra anima, un'impronta, come diceva Zenone,⁴⁷ ossia la rappresentazione (φαντασία) che deve essere, per così dire, approvata dal λόγος che entra in azione. La ragione, a questo punto, o dà il suo assenso (συγκατάθεσις) ad una rappresentazione e la approva nella sua veridicità di significato, oppure la respinge. Se il giudizio quindi corrisponde alla significazione naturale dell'oggetto, esso è esatto e l'anima rimane nel suo stato razionale conforme a natura; se invece il giudizio non corrisponde, la ragione viene turbata e va contro la sua natura.⁴⁸ Un λόγος sano e vigoroso approverà le giuste rappresentazioni e respingerà quelle moralmente scorrette; se al contrario si avrà un assenso debole, ne nascerà un impulso irrazionale frutto di una facoltà dell'anima che non segue più il λόγος e va quindi a soffocare l'originaria natura razionale dell'anima stessa. Ed è qui che l'ὄρμη,⁴⁹ se eccede dalla sua giusta misura, diventa πάθος che non è più sotto la guida della ragione nel momento in cui «il λόγος rinuncia alla sua libertà, si arrende all'impressione esterna e le concede un'influenza dominante sull'anima dell'uomo, sui suoi sentimenti e sulle sue azioni».⁵⁰

⁴³ BOERI 2005, pp. 395-396.

⁴⁴ D. L. VII 110.

⁴⁵ Clem. Al., *Strom.*, II p.460.

⁴⁶ «La passione è una ragione di cattiva qualità e smodata, proviene da un giudizio cattivo e sbagliato che porta con sé impetuosità e forza». Plut., *De virt. mor.*, 3, 441c.

⁴⁷ Ὅταν λέγῃ ὁ Ζήνων φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, ἀκουστέον. «Bisogna ascoltare Zenone quando dice che la rappresentazione è un'impronta lasciata nell'anima». S. E. M, VII 236.

⁴⁸ Da ciò si deduce che una passione nasce necessariamente dal giudizio che a sua volta si crea grazie all'azione del λόγος. Ne consegue che chi non possiede la ragione non può avere passioni, come gli animali o i bambini.

⁴⁹ L'ὄρμη è l'impulso che si sviluppa nell'anima e che spinge verso la cosa rappresentata nel momento in cui il λόγος riconosca con l'assenso la rappresentazione.

⁵⁰ POHLENZ 1967, p. 286.

CRISIPPO CITA I POETI A SOSTEGNO DELLA PROPRIA TESI SULLE PASSIONI

Una volta illustrata la definizione di passione per Crisippo, si possono analizzare i molteplici esempi poetici che il filosofo stoico fa per comprovare la sua tesi.

Interessante è un verso di Euripide che ritroviamo in un passo di Stobeo nel momento in cui si sofferma sul concetto di passione.⁵¹ Il verso in questione recita:

Pur avendo la ragione, la natura mi costringe.⁵²

Stobeo spiega che chi la pensa come il filosofo stoico, vede ogni passione come costrittiva. Pur essendo un qualcosa contro la ragione, e quindi contro la natura dell'uomo che è razionalità, la passione spinge a tutti i costi a compiere un'azione negativa. Per quale motivo allora compiere un'azione che non procurerà giovamento? Se tutto nell'uomo è razionale, ed egli è sempre totalmente cosciente, lo sarà anche nel momento in cui si dà alle passioni e quindi il suo momentaneo allontanamento dalla vera ragione è una volontà coerente e consapevole, ossia un giudizio. E se le passioni sono giudizi, non possono che nascere nella parte ragionevole dell'anima, esse quindi sono a loro volta ragione ma ragione di un certo tipo perché, come si è visto, essa è priva di freno in seguito ad un giudizio cattivo e sbagliato. È proprio qui che risiede, se possiamo chiamarla in questo modo, una sorta di contraddizione intrinseca. L'uomo è razionale, sa se compie o meno un'azione contro natura, ma ugualmente la compie perché non può fare altrimenti.⁵³

Per mostrare in maniera ancora più concreta questa idea del turbamento interiore consapevole e l'allontanamento dalla retta via della ragione, Crisippo si serve anche di alcuni versi di Menandro. Il poeta comico scrive:

Ah me misero, dove la mia mente
era finita nel corpo
quella volta in cui ho scelto questo e non quello?⁵⁴

Tali versi sono tratti dal *De virtute morali*, dove Plutarco ci informa di come Crisippo, nei suoi libri *Sull'incoerenza*, spieghi: «E quando sopravvengono, le passioni respingono i ragionamenti e ciò che appare loro estraneo e con violenza spingono verso azioni contrarie». ⁵⁵ Egli riconosce il carattere spesso cieco e impetuoso delle emozioni che superano la giusta misura, ma tutto ciò avviene sempre nell'ambito della consapevolezza, come il personaggio di Menandro dimostra.⁵⁶ Questo infatti sa bene cosa

⁵¹ Stob. *Eclg.* II 89,4 W.

⁵² Eur. fr. 837 Nauck.

⁵³ «Ogni passione è dunque costrittiva, come spesso coloro che sono presi dalla passione pur vedendo che non giova compiere questa azione, trasportati dall'impetuosità, come da un cavallo non domato, sono spinti a compierla, [...]». Stob. *Eclg.* II 89,4 W.

⁵⁴ Men. fr. 567 Kock III p. 173.

⁵⁵ Plut., *De virt. mor.*, 10 p.450c.

⁵⁶ «Pur essendo l'animale razionale per natura portato a servirsi in ogni situazione della ragione e a essere guidato da essa, spesso noi la rifuggiamo servendoci di un altro impeto più violento». Plut., *De virt. mor.*, 10 p.450c.

ha fatto e si rende conto dell'errore di giudizio commesso in un momento in cui il suo debole λόγος non è stato in grado di far fronte agli impulsi esterni smodati. Menandro torna in aiuto di Crisippo ancora una volta con i seguenti versi:

Pur avendo la testa a disposizione,
l'ho messa in una botte.⁵⁷

Anche in questo caso si noti l'idea di base della consapevolezza dell'azione che si sta per compiere ma che viene comunque compiuta contro la nostra natura razionale. Ritroviamo tale citazione in Galeno che riporta le parole di Crisippo, utili per comprendere il passo di Menandro:

Così sono detti coloro che si adirano, si lasciano trasportare; e questi non differiscono da chi è travolto da una corsa sfrenata: per gli uni si va contro l'impulso del correre, per gli altri contro la propria ragione. Infatti di costoro non si potrebbe dire ciò che si dice di chi ha il controllo del proprio movimento, che si muove conformemente a se stesso, ma che si muove in base ad un certa forza esterna a sé.⁵⁸

Galeno spiega che Crisippo giustamente riconosce l'esistenza di una forza⁵⁹ che muove gli impulsi, ma sbaglia nel momento in cui afferma che tale forza sia esterna.⁶⁰

Nel passo appena citato di Galeno si fa inoltre riferimento all'idea della corsa, un concetto che Crisippo approfondisce con attenzione e di cui si serve per dare una definizione esauriente e dettagliata di passione. Sempre nel *De placitis Hippocratis et Platonis*, Crisippo, dopo aver spiegato che la passione è sia un movimento contro natura, sia un eccesso negli impulsi,⁶¹ passa infatti ad illustrare l'interessante esempio della corsa per mostrare come la passione possa turbare la simmetria degli impulsi oltrepassando il loro equilibrio naturale:

Per esempio nel camminare il movimento delle gambe non va mai oltre l'impulso ma corrisponde all'impulso stesso così che uno possa fermarsi se lo vuole e cambiare direzione. Questo non avviene nella corsa in base all'impulso, e il movimento delle gambe va oltre l'impulso, così che uno è trascinato e non può facilmente e all'improvviso cambiare direzione.⁶²

La stessa cosa avviene con le passioni quando un impulso rompe quell'equilibrio naturale che caratterizza l'uomo dato che, come nella corsa, chi agisce spinto dall'impulso oltre ragione non ha il controllo di se stesso e non può quindi modificare la sua decisione.

E quello che è detto un eccesso per la corsa relativo all'impulso, è detto un eccesso

⁵⁷ SVF III 478.

⁵⁸ Gal. *De plac. Hipp. et Plat.*, IV 6, p. 386.

⁵⁹ Galeno utilizza nel testo la parola βία, un termine molto pregnante e significativo che qui sta ad indicare la pressione del mondo esterno che, irrompendo nell'individuo dal debole λόγος, lo potrebbe portare alla formulazione di un giudizio sbagliato, un giudizio coercitivo dal quale non ci si può poi sottrarre.

⁶⁰ Galeno infatti, rifacendosi alle teorie platoniche, parla al contrario di una forza interna e quindi della formazione interna e innata delle passioni in seguito allo scontro tra parti dell'anima.

⁶¹ Gal. *De plac. Hipp. et Plat.*, IV 2, p. 338.

⁶² Ivi, p. 340.

per l'impulso relativo alla ragione. Infatti l'armonia naturale dell'impulso si manifesta secondo ragione e questa la giudica. Perciò l'impulso che va oltre il limite e che si genera in questo modo è detto moto contro natura e irrazionale dell'anima.⁶³

Chi cammina è in pieno possesso delle proprie facoltà motorie come chi si muove sotto la direzione della ragione guidando ogni singola scelta, ogni singolo movimento e potendo cambiare decisione e direzione a suo piacimento. Un uomo che, al contrario, corre non ha più, ad un certo punto, il pieno possesso di sé quando il movimento si protrae da solo. Egli non può fermarsi all'improvviso perché trascinato dal movimento incontenibile delle gambe ed è quindi quasi costretto, seppur le gambe facciano parte del suo corpo, a correre e a seguire quel moto impetuoso. Il movimento troppo veloce lo trascina via oltre il punto nel quale avrebbe voluto fermarsi, come il superamento dell'armonia razionale degli impulsi porta all'eccesso e a una smodatezza incontenibile. Commenta questo passo Nussbaum: «I giudizi veri della ragione stoica, come il camminare, sono governabili dalla volontà; la paura, l'ira, l'amore, anche quando possono essere bloccati, non è possibile bloccarli al punto esatto in cui si vorrebbe. Ci portano sempre più in là di quel che vogliamo».⁶⁴

Un uomo in preda ad una passione è paragonato dunque ad un uomo nel bel mezzo di una corsa incontenibile. A questo punto però sorge spontanea una domanda: perché quell'individuo ha iniziato a correre se era consapevole dell'impossibilità di fermarsi a suo piacimento? In altre parole: se esiste la consapevolezza che porta a essere coscienti del fatto che ogni emozione dipende solo da una valutazione soggettiva errata, perché le passioni continuano a manifestarsi?

ESEMPI DI ΑΚΡΑΣΙΑ

È a questo punto che possiamo tornare al nostro problema iniziale legato al concetto di ἀκρασία, ossia la risposta al perché si dia l'assenso, pur nella consapevolezza di quello che si sta per fare, a ciò che va oltre i limiti naturali della ragione.

Ἀκρατής rappresenta colui che è debole, che non ha forza ed è quindi impotente e di conseguenza, non sapendo fermare gli impulsi, diventa intemperante e sregolato. Boeri spiega il termine ἀκρατής facendo l'esempio di un'immaginaria persona X che intenzionalmente compie un'azione Y contro il suo giudizio razionale spinto da una condizione psicologica debole.⁶⁵ In altre parole, le passioni riescono ad avere la meglio sulla pura ragione solo grazie alla debolezza del λόγος che soggiace alle influenze esterne e «rinuncia ad autodeterminarsi e ad operare in modo conforme alla propria natura, cosicché anche l'intera armonia dell'anima, la quale può aversi solo sotto la sua salda guida, diventa irrealizzabile».⁶⁶ In questi casi siamo di fronte a persone che, pur possedendo la conoscenza delle rette azioni, formulano un giudizio che considera convenienti le passioni, un giudizio che rivela la debolezza dell'anima e la sua impossibilità a resistere alla violenza dell'impressione esterna.

⁶³ Gal. *De plac. Hipp. et Plat.*, IV 2, pp. 340-341.

⁶⁴ NUSSBAUM 1998, p. 411.

⁶⁵ BOERI 2005, p. 388.

⁶⁶ POHLENZ 1967, p. 303.

Un primo esempio mitico crisippeo di ἀκρατής è Menelao nel momento in cui, una volta finita la guerra di Troia, intenzionato a vendicarsi del tradimento di Elena, trovatosi di fronte alla donna e alla sua bellezza, non sa resisterle e cambia repentinamente idea. Crisippo cita due versi tratti dall'*Andromaca* di Euripide che recitano:

Alla vista del suo petto, lasciando la spada,
accettasti il suo bacio, accarezzando l'infida cagna.⁶⁷

La citazione di Crisippo ci è pervenuta sempre tramite Galeno⁶⁸ e rivela un cambiamento repentino nell'animo dell'eroe omerico. Questo cambiamento non è dovuto ad uno scontro etico tra parti dell'anima, perché non c'è nessun tipo di conflitto tra la ragione e la passione, ma si può al massimo ricondurre ad una opposizione «between different presentations (and their corresponding propositional formulations) of the form: the right thing to so is X».⁶⁹ Tutta l'anima, come si è più volte visto, è infatti completamente razionale e la ragione dunque è unica ma se vi sono delle passioni essa può oscillare tra giudizi diversi e in maniera così rapida che la stessa oscillazione non è avvertibile. Plutarco, nel *De virtute morali*, illustra bene questo fatto, spiegando che non ci sono né differenze né contrasti tra la ragione e la passione, ma vi è un unico principio razionale che si indirizza ora verso l'una, ora verso l'altra e che non si riesce ad avvertire, dato il cambiamento troppo repentino. In base a queste modificazioni si potrebbe pensare che le parti dell'anima siano diverse ed in contrasto, in realtà è sempre tramite la stessa che si prova un desiderio, che ci si arrabbia, si ha paura o si compie un'azione turpe.⁷⁰ Un'oscillazione di questo tipo è quindi ben visibile in Menelao e, ancora di più, nelle decisioni di Medea. Per spiegare poi il motivo di questa oscillazione, Crisippo parla di fiacchezza dell'anima che va giù di tono e non resta salda fino in fondo nel suo retto proponimento. Paragona così il tono dell'anima a quello muscolare che può essere ben allenato e sostenuto oppure del tutto assente allontanandosi dalla ragione.⁷¹ I motivi sono svariati, o per la paura o per un dolore causato da una perdita oppure per la passione amorosa, e questo è il caso di Menelao che all'improvviso cede e modifica la sua decisione ragionata di vendetta vinto dalla bellezza della donna.

Possiamo trattare a questo punto della figura di Medea, il miglior esempio che Crisippo possa fare di ἀκρασία, che però continua ad essere per Galeno una scelta poco felice. Galeno dichiara infatti che le citazioni dello stoico non fanno altro che auto confutarsi: «Non so come Crisippo faccia a non rendersi conto di menzionare a suo danno i versi di Euripide:

⁶⁷ Eur., *Andr.*, vv. 629-630.

⁶⁸ Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.*, IV 6, p. 376.

⁶⁹ BOERI 2005, p. 406.

⁷⁰ Plut. *De virt. mor.*, cp. 7, p. 446f.

⁷¹ Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.*, IV 6, p. 376.

E so il male che sto per fare
ma la passione in me è più forte della ragione».72

Tali versi, come si è già detto, appartengono al momento finale del monologo della protagonista, quando ormai la decisione è stata presa. Galeno analizza la situazione da un punto di vista platonico partendo dalla tripartizione dell'anima e dal mito del carro e dell'auriga:

Lei sapeva infatti di compiere un'azione nefanda e terribile accingendosi a uccidere i suoi figli, e perciò esitava e la tirava per le lunghe e non ha compiuto subito l'azione affrettandosi. Poi l'ira, come un cavallo disobbediente che ha la meglio sull'auriga, la trascinò con forza verso i suoi figli e poi di nuovo la ragione la tirò indietro e la ricondusse via, e poi ancora l'ira la tirò a sé e poi di nuovo la ragione. Così spesso trascinata da entrambe su e giù, cedette all'ira, [...]. Lei certo conosce la grandezza del male che sta per compiere perché istruita dalla ragione, ma dice che la sua ira è più potente e perciò è trascinata da quella con forza a questa azione.73

È evidente qui l'interpretazione platonica: le due parti dell'anima di Medea sono l'una contro l'altra e alla fine l'ira avrà la meglio sulla ragione, e ciò dimostra chiaramente che l'anima non è unica. Per Galeno tutto ciò è evidente, e anzi è Euripide stesso che presenta in questo modo la Medea tragica nella quale gli organi preposti alle tre parti dell'anima sono potenti e mossi da passioni intense, da desideri violenti ma anche da una ragione che cerca di riportare le altre sezioni sotto il suo controllo.⁷⁴ La razionalità qui non c'entra nulla, dice Galeno, e la decisione finale non è voluta dal λογισμός, ma al contrario la donna è spinta esclusivamente da una passione irrazionale fomentata dalla volontà di vendetta.⁷⁵ L'interpretazione di Galeno verrà portata avanti anche da studiosi moderni come Snell, che vede nell'animo di Medea un conflitto scatenato dalla passione che ha una forza maggiore rispetto alla ragione. Per Snell Medea si trova «under the compulsion of a calamitous passion»,⁷⁶ e la descrive stretta in una morsa da cui non può liberarsi. Sono tutte espressioni che rimandano ad una Medea passiva, vittima del suo θυμός, dal momento che la ragione è stata sconfitta a causa di quella «inner battle»⁷⁷ che risiede nell'animo umano. Snell riporta anche una traduzione dei due versi del monologo di Medea e la sua versione fa chiaramente riferimento all'interpretazione di Galeno. Traduce infatti θυμός con *passion* e τῶν ἐμῶν βουλευμάτων con *sound considerations*, dando così l'idea di uno scontro tra parti contrapposte dove l'ira ha il sopravvento perché è più forte (κρείσσων) della razionalità.⁷⁸

Knox, invece, inizia ad interpretare la scena in modo diverso perché non osserva più Medea dal dualistico punto di vista platonico, ma la analizza come un'eroina in lotta

⁷² Ivi, p. 382.

⁷³ Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.*, III 3, p. 273.

⁷⁴ Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.*, III 4, p. 283.

⁷⁵ Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.*, IV 2, p. 343.

⁷⁶ SNELL 1964, p. 51.

⁷⁷ Ivi, p. 52.

⁷⁸ *Ibidem*.

contro se stessa.⁷⁹ Aggiunge: «She is, as she admits herself, a clever woman, *sophe*, and this cleverness she uses to deceive everyone in the play, bending them to her frightful purpose».⁸⁰ L'intelligenza di Medea è ciò che la spinge a prendere determinate scelte, mascherando alcune decisioni in favore della sua vendetta finale, ma Knox non parla ancora di raziocinio e consapevolezza delle passioni alla maniera di Crisippo, perché il suo θυμός è sempre considerato come «her passionate heroic anger».⁸¹

Knox si rifà a sua volta all'idea di Conacher per cui «Medea herself is really the only one capable of resisting Medea».⁸² Conacher in realtà, andando avanti nella sua interpretazione, si avvicina sempre di più alla visione di Snell. Egli pone infatti la sua attenzione prima sulla freddezza e sulla determinazione che caratterizzano la protagonista, e poi sul suo cedimento di fronte agli sguardi sorridenti dei figli.⁸³ Giustifica così la sua caparbieta, apparentemente disumana, mostrando una Medea che ha un cuore e che ama, come tutte le altre madri, i propri figli ma che poi prosegue nell'attuazione del suo piano. La motivazione di questa decisione è però «the result of a conflict of her all-consuming passion for vengeance over her better counsels»,⁸⁴ dunque si riprende nuovamente il tema del conflitto tra parti dell'anima.

Interessante la visione di Rivier, sotto alcuni aspetti ancora legata a Snell, ma per altri innovativa. Egli parla sempre di conflitto interiore, causato però questa volta da due sentimenti e non da parti contrapposte dell'anima: l'odio per Giasone e l'amore per i figli.⁸⁵ Analizzando il monologo di Medea, spiega come esso non nasca soltanto da una tensione interiore, quanto dall'esame di possibilità concrete e risolutive del problema davanti al quale l'eroina si trova. Medea non è passiva perché questo esame «se développe à la faveur d'une lucidité grandissante».⁸⁶ Rivier poi continua ponendo l'attenzione sul verbo μανθάνω che indica come Medea comprenda e conosca la sua situazione e affronti la passione come un avversario distinto, come una potenza che cresce sempre di più. In base alla sua traduzione del v. 1079, per Rivier lo θυμός è «plus fort que les desseins de ma volonté»⁸⁷ e subito dopo traduce «le thymos est plus fort que moi».⁸⁸ La cosa interessante è come Rivier intenda τῶν ἐμῶν βουλευμάτων: non più come ragione ma come decisioni prese da una Medea che sa ma che in ogni caso alla fine soccombe alla forza dello θυμός. Rivier non parla comunque ancora in maniera chiara di presa di conoscenza dell'azione compiuta.⁸⁹

⁷⁹ KNOX 1979, p. 299.

⁸⁰ Ivi, p. 300.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² CONACHER 1967, p. 195.

⁸³ Eur. *Med.*, vv. 1040-1043.

⁸⁴ CONACHER 1967, p. 196.

⁸⁵ RIVIER 1960, Ginevra, p. 60.

⁸⁶ Ivi, p. 61.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 85.

⁸⁹ «Quant au verb μανθάνω, il ne désigne pas une prise de conscience tournée vers l'intérieur, où l'intelligence, en tant que faculté, s'opposerait à la passion qui la domine, mais un acte de connaissance dont le je indivis est le centre, où se découvrent le sens et l'enjeu réels de son action». RIVIER

Con Gill, invece, si inizia a considerare il passo di Euripide dal punto di vista crisippeo. La sua interpretazione parte dall'analisi del conflitto presente in Medea che non è più di tipo platonico tra due entità differenti, quali la ragione e la passione, perché tutti e due questi elementi ricadono sotto l'aspetto della razionalità. Gill spiega: «The pathos is unreasonable in the sense that it does not involve the kind of judgement that a fully reasonable man would make. But it involves some judgement, some exercise of human rationality».⁹⁰ Si riprende in questo modo il concetto crisippeo di passione e la consapevolezza razionale dell'essere irrazionale nel compiere un'azione che va oltre i limiti del λόγος. Anche Tieleman appoggia la visione di Gill mostrando come il concetto di θυμός non possa essere inteso come una sezione separata e distinta dell'anima ma come «a particular (vigorous) state of the soul, or personality, as a whole, one which does not preclude an awareness of correct reason».⁹¹ In questo modo si ha ben chiaro l'aspetto razionale e deliberativo nella decisione di Medea. Gill pone inoltre l'attenzione sulle diverse possibilità di traduzione dei due versi in questione dato che si possono rendere con termini diversi e quindi in due modi a tal punto discordanti da appoggiare l'uno la visione di Crisippo e l'altro quella di Galeno.⁹² La traduzione fatta da Snell, di cui si è già parlato, riprende senza dubbio la visione platonica.⁹³ Se invece, lasciando sempre per θυμός il significato di passione, si traducesse κρείσσων come chi è padrone e sa dominare, e τῶν βουλευμάτων come le decisioni prese precedentemente dal λόγος che però ora si fa soppiantare dall'ira, si leggerebbe: «ma la passione domina le mie decisioni». In questo modo verrebbe meno l'idea di uno scontro tra parti e si sottolineerebbe una Medea unica dove, se prima era la ragione ad aver preso delle decisioni, quelle, seppur errate, di uccidere i propri figli, ora è la passione ad avere la meglio perché riesce a fare da padrona a causa della debolezza del λόγος. La razionalità di Medea si manifesta invece nel verso precedente con il verbo μανθάνω che sta ad indicare la consapevolezza della donna di quello che sta facendo e di quello che sta per fare: lei sa che compirà un atto empio e imperdonabile ma andrà dritta per la sua strada in ogni caso.

Partendo dalla spiegazione di Gill,⁹⁴ si può quindi esaminare con più chiarezza questa situazione, quasi paradossale, di una donna che, in un forte stato emozionale, è in grado di rendersi conto che il suo θυμός non è più sotto controllo anche se l'impulso all'ira è stato stimolato e accettato deliberatamente da lei stessa. Oramai, presa la sua decisione, l'assenso è stato dato da Medea, il limite dell'equilibrio della ragione è stato superato e ora che la donna ha iniziato a correre non può più fermarsi. La sua posizione è certamente stata dettata in precedenza dal λογισμός e da questa dipenderanno le sue successive azioni.

Ciò che però vorrei esaminare con più attenzione, e che a mio parere è fonamen-

1960, pp. 61-62.

⁹⁰ GILL 1983, p. 140.

⁹¹ TIELEMAN 2003, p. 243.

⁹² GILL 1983, p. 138.

⁹³ Vd. p. 76.

⁹⁴ GILL 1983, p. 141.

tale per comprendere la visione psicologica crisippea, non è tanto il problema che nasce dall'errore di scegliere di uccidere i propri figli, quanto il problema dell'assenso dato a una precedente proposizione. L'impulso di uccidere i figli è infatti chiaramente irrazionale e innaturale, ma questo non è altro che un'inevitabile conseguenza di una scelta fatta in uno stato di debolezza dell'anima. Alla base di tutto c'è un errore di valutazione di Medea, perché ha dato il suo assenso ad un'impressione in realtà falsa, ossia quella per cui è giusto e vantaggioso vendicarsi di Giasone anche se questo implicherà la morte dei propri figli. Medea possiede quindi una ragione, ma questa è malata perché il suo λόγος, non sano, ha accettato e considerato corrette le cose come le sono apparse. A questo punto, basandosi su un assenso razionale, perché legato ad un giudizio e frutto del λόγος, ma irrazionale, perché contro natura e sbagliato, tutte le decisioni che Medea prenderà saranno a loro volta scorrette ma consapevoli. È lei ad iniziare a correre, è lei che vuole farlo dal momento che nessuno la costringe e, una volta presa velocità, ecco che supererà il limite. Medea inizia quindi a correre perché è spinta da una motivazione che, seppur scorretta, a lei pare vantaggiosa. L'idea di essere consapevoli di compiere un'azione malvagia ma di compierla ugualmente è dunque ben esemplificata dall'immagine della corsa: Medea sa di correre ma non può fermarsi all'improvviso e cambiare direzione perché non ne ha fisicamente la possibilità.

Credo quindi, per concludere, che il problema che sta alla base di tutto e che possa illustrare nella maniera migliore ciò che intendesse Crisippo citando tali versi, non è tanto il problema legato alla corsa, che non può più essere arrestata, quanto il problema dell'aver giudicato valido il motivo per iniziare a correre. Nel momento in cui si corre, infatti, si è già superato il limite imposto dalla ragione e non si può fare altro che seguire quell'impulso che ha portato fin lì e concludere ciò che lo θυμός, oramai padrone dell'anima, ha deciso di compiere.

Sofia Lombardi
sofialombardi10@googlemail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BLANK 2001 : David Blank, *Reading between the lies: Plutarch and Chrysippus on the uses of poetry*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XL (2001), pp. 237-262.

BLÖNNIGEN 1922 : Christoph Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt, 1922.

BOERI 2005 : Marcelo D. Boeri, *The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia*, in *Metaphysics, soul and ethics in ancient thought*, a cura di Ricardo Salles, Oxford, 2005, pp. 383- 412.

- BOYS-STONES 2001 : George R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford, 2001.
- CONACHER 1967 : Desmond J. Conacher, *Euripidean Drama*, Toronto, 1967.
- DAWSON 1992 : David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, 1992.
- DE LACY 1948 : Phillip De Lacy, *Stoic Views of Poetry*, «The American Journal of Philology» LXIX 3 (1948), pp. 241-271.
- GILL 1983 : Christopher Gill, *Did Chrysippus understand Medea?*, «Phronesis» XXVIII (1983), pp. 136-149.
- KNOX 1979 : Bernard Knox, *Word and Action, Essay on the Ancient Theater*, Baltimore and London, 1979.
- LONG 1992 : Anthony A. Long, *Stoic Readings of Homer*, in *Homer's Ancient Readers*, ed. by Robert Lamberton - John J. Keaney, Princeton, 1992, pp. 41-66.
- LONG 1999 : Anthony A. Long, *Stoic psychology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by Keimpe Algra - Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield, Cambridge, 1999, pp. 560-584
- LONG 2006 : Anthony A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and roman philosophy*, Oxford, 2006.
- MOST 1989 : Glenn W. Most, *Cornutus and the Stoic allegoresis*, «ANRW» XXXVI (1989), pp. 2014-2029.
- NUSSBAUM 1998 : Martha C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, Milano, 1998.
- NUSSBAUM 2006 : Martha C. Nussbaum, *Poetry and the passion: two Stoic views*, in *Passions and Perceptions*, ed. by Jacques Brunschwig - Martha Nussbaum, Cambridge, 2006, pp. 97-149.
- PFEIFFER 1973 : Rudolf Pfeiffer, *Storia della filosofia classica*, Napoli, 1973.
- POHLENZ 1967 : Max Pohlenz, *La Stoa, storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967.
- RAMELLI - LUCCHETTA 2004 : Iliaria Ramelli - Giulio Lucchetta, *Allegoria*, Milano, 2004.
- RIVIER 1960 : André Rivier, *L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428*, in *Euripide, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, VI, 1960, Ginevra, pp. 45-86.
- SNELL 1964 : Bruno Snell, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley, 1964.
- TATE 1927 : John Tate, *The Beginnings of Greek Allegory*, «Classical Review» XLI (1927), pp. 214-215.
- TATE 1929 : John Tate, *Cornutus and the Poets*, «The Classical Quarterly» XXIII 1 (1929), pp. 41-45.
- TATE 1930 : John Tate, *Plato and allegorical interpretation*, «The Classical Quarterly» XXIII-XXIV (1929-1930), pp. 142-154, pp. 1-10.

TIELEMAN 1996 : Teun Tieleman, *Galen and Chrisippus on the soul*, Leida, 1996.

TIELEMAN 2003 : Teun Tieleman, *Chrysippus' on affection*, Leida, 2003.

ZELLER - WELLMANN 1909 : Eduard Zeller - Eduard Wellmann, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, III 1, Leipzig, 1909.

