

# La volontà come impulso diretto verso i predicati nella filosofia degli Stoici antichi

Barbara Castellani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

**Abstract** The reconstruction of the Stoic conception of *voluntas* is difficult, due to the scarcity of the sources. This paper intends to shed light on Stoic will via the much more attested notion of impulse, which is said to be directed towards predicates. A careful analysis of the fragments shows that βούλησις is, in fact, a ὄρμή; this ὄρμή is described as being directed towards something generic and this something coincides precisely with predicates. Thus, the very notion of will turns out to be an impulse directed towards predicates, a definition which enriches our understanding of voluntas and proves to be important within the theory of action and physics.

**Keywords** Ancient Stoicism. βούλησις. ὄρεξις. Impulse. Predicates.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 La βούλησις quale ὄρμή. – 3 L'impulso genericamente orientato. – 4 Intermezzo: le passioni. – 5 L'impulso orientato verso i predicati: frammenti. – 6 L'impulso orientato verso i predicati: teorie. – 7 Conclusione.

## 1 Introduzione

Una storia dei *paradeigmata voluntatis* che si sono affermati e succeduti nel corso del tempo risulterebbe parziale se non venisse preso in considerazione anche lo Stoicismo antico. Obiettivo del presente contributo è quello di ampliare e approfondire la nostra conoscenza relativa alla concezione stoica della βούλησις attraverso il ricorso alla nozione di ‘impulso’, di gran lunga più attestata nei frammenti a noi pervenuti. In particolare, si intende mostrare in che senso la βούλησις stoica possa essere considerata un impulso diretto verso i

predicati. Ciò può costituire il punto di partenza per ulteriori indagini in campo fisico-ontologico e nell'ambito della teoria dell'azione: infatti, la ὄρμη (quindi la βούλησις) è un movimento dell'anima (ovviamente corporea) rivolto verso i predicati, che sono invece incorporei, i quali finiscono dunque per orientare e dirigere il nostro agire, nonostante lo statuto ontologico dell'incorporeità.<sup>1</sup>

Alcune considerazioni preliminari di carattere linguistico-termologico prima di entrare nel vivo della trattazione: innanzitutto, per gli Stoici i predicati sono λεκτά (significati, esprimibili, dicibili), in particolare λεκτά ἐλλιπῆ, cioè λεκτά ellittici, a differenza dei λεκτά completi (αὐτοτελῆ), quali gli enunciati. Come è noto, nell'ontologia stoica, i λεκτά fanno parte dei cosiddetti 'incorporei canonici', insieme con il vuoto, il luogo e il tempo.<sup>2</sup>

Nel presente contributo, si è cercato di uniformare le traduzioni della terminologia afferente al campo semantico della *voluntas*, tenendo naturalmente conto della scarsità e dello stato frammentario delle testimonianze a nostra disposizione: abbiamo a che fare, infatti, con frammenti giunti per tradizione indiretta, da parte di fonti spesso ostili alla scuola stoica e discordanti tra loro. Dunque, in questa sede, il termine 'volontà' è la traduzione del greco βούλησις, mentre 'impulso' di ὄρμη; ὄρεξ viene reso indifferentemente con 'appetizione', 'appetito' o 'tendenza', ἐπιθυμία, invece, con 'desiderio'.<sup>3</sup>

## 2 La βούλησις quale ὄρμη

Esigono le occorrenze del lemma βούλησις nel *corpus* dei frammenti attribuiti agli Stoici antichi: soltanto 19, stando alla consultazione del *Thesaurus Linguae Graecae*.<sup>4</sup> Particolarmente arduo si rivela, quindi, il tentativo di ricostruire una compiuta e organica teorizzazione della concezione della *voluntas* da ascrivere all'antica Stoà. Vista l'oscurità dell'argomento, si procederà per gradi,

<sup>1</sup> Si tratta di aspetti che non saranno esaminati nel presente contributo, ma che ho indagato nel corso del mio dottorato di ricerca. Questo lavoro trae infatti origine dalla mia tesi dottorale, da cui ho ripreso parte delle riflessioni qui sviluppate e dei testi qui presentati e commentati. In questa sede, si intende giungere unicamente alla conclusione per cui la βούλησις stoica è un impulso diretto verso i predicati.

<sup>2</sup> Cf. Brunschwig 1994b, 92. Sui λεκτά, si vedano principalmente Frede 1994; Alessandrelli 2013; Bronowski 2019.

<sup>3</sup> Le traduzioni degli *Stoicorum Veterum Fragmenta* (cf. von Arnim 1903-05) qui impiegate sono di Roberto Radice (2018), con qualche leggera modifica. Sul lessico greco-latino della *voluntas*, del desiderio e delle passioni, si veda, in particolare, Maso 2021.

<sup>4</sup> Cf. Plu. *De comm. not.* 34.1076e (SVF 2.937); D.L. 7.87 (SVF 3.4); Stob. 2.97.15 (SVF 3.91); Stob. 2.58.5 (SVF 3.95); Stob. 2.87.14 (SVF 3.173); D.L. 7.115 (SVF 3.431); Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432); Cic. *Tusc.* 4.12 (SVF 3.438); Plu. *De virt. mor.* 9.449a (SVF 3.439); Stob. 2.7.105 (SVF 3.661); Diogenian *apud Eus. P.E.* 6.263c (SVF 3.914).

cercando di comprendere anzitutto in che senso la volontà possa dirsi una forma di impulso.

Ora, le fonti annoverano la βούλησις fra le passioni positive, le εὐπάθειαι, insieme alla gioia (χαρά) e alla prudenza (εὐλάβεια). Ciascuna di esse si contrappone a uno dei πάθη individuati dagli Stoici, da intendere in senso negativo quali passioni che eccedono la razionalità:<sup>5</sup> la gioia, infatti, si oppone al piacere, in quanto è un'esaltazione misurata; la prudenza alla paura, poiché evita i pericoli in maniera assennata; la volontà, invece, si contrappone al desiderio, dal momento che si tratta di un'appetizione ragionevole, una εὐλογος ὄρεξις. Inoltre, dalle tre passioni positive originarie ne scaturiscono altre: ad esempio, dalla βούλησις derivano la benignità (εὔνοια), la benevolenza (εὐμένεια), la socievolezza (ἀσπασμός) e l'amorevolezza (ἀγάπησις).<sup>6</sup>

Nello specifico, ciò che a noi interessa è la puntuale definizione di βούλησις in termini di εὐλογος ὄρεξις, appetito, appetizione, tendenza accompagnata da retta ragione. Ora, per gli Stoici l'ὄρεξις rappresenta una forma di impulso razionale (λογικῆς ὄρμῆς εἰδος), come testimoniato da Ario Didimo, secondo il resoconto di Stobeo:

A loro giudizio, quello che muove l'impulso altro non è che una rappresentazione impulsiva e diretta del dovere, mentre l'impulso [όρμη] è un moto dell'anima [φορὰν ψυχῆς] verso qualcosa [ἐπί τι] in generale. Quanto alle specie, si può distinguere l'impulso che si verifica negli esseri razionali dall'impulso che si verifica negli animali privi di ragione: questi, invero, non hanno una denominazione particolare. L'appetizione [ὄρεξις], pur non essendo l'impulso razionale, ne è comunque una forma specifica [λογικῆς ὄρμῆς εἰδος]. Qualcuno potrebbe ben definire l'impulso razionale come un moto dell'intelligenza [φορὰν διανοίας] in vista di un'azione pratica [ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν]. Opposta all'impulso è la repulsa, che è un moto dell'intelligenza che distoglie da una certa azione pratica. Anche lo slancio [ὄρουσιν] è un moto dell'intelligenza verso un evento futuro [ἐπί τι μέλλον]. Dunque, a questo punto, noi abbiamo quattro accezioni dell'impulso e due della repulsa. Come quinta accezione dell'impulso si può aggiungere la facoltà stessa dell'impulso da cui trae origine un tale atto, e a cui pure spetta il nome di impulso.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Torneremo più avanti sulla nozione stoica di πάθος; per il momento, mi limito a rimandare alla sterminata bibliografia su questo tema: si vedano, tra gli altri, Ioppolo 1972; 1995; Preus 1981; Inwood 1982; 1985a; Frede 1986; Long, Sedley 1987, 1: 410-23; Annas 1992, 103-120; Brennan 1998; 2003; Tieleman 2003; Graver 2007; Gourinat 2018; Maso 2018; Sauvé Meyer 2018; Klein 2021; Cassan 2022.

<sup>6</sup> Cf. D.L. 7.115 (SVF 3.431); Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432).

<sup>7</sup> Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]): Τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὄρμήν οὐδὲν ἔτερον εἴναι λέγουσιν ἀλλ' ἡ φαντασίαν ὄρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὄρμήν εἴναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος. ταῦτης δ' ἐν εἴδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὄρμήν καὶ

Nel frammento, Stobeo mette in evidenza la ‘polivocità’ della nozione di impulso, il quale è detto πενταχῶς, ovvero si vengono individuate ben cinque tipologie di ὄρμαι: gli impulsi razionali, tra cui sono citati l’appetizione (ὄρεξις) e lo slancio (ὄρουσις), gli impulsi propri degli animali irrazionali e la facoltà che dà origine all’impulso, denominata essa stessa ὄρμη.<sup>8</sup> Si noti che gli impulsi vengono sempre definiti come un movimento (φορά) dell’anima (ψυχή) o della mente (διάνοια) verso qualcosa (ἐπί τι), più specificatamente verso una qualche azione nel caso dell’impulso razionale (ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν) e verso un qualcosa di futuro (ἐπί τι μέλλον) nel caso dell’ὄρουσις.

Nel seguito del passo, sono presi in considerazione soltanto gli impulsi pratici, evidentemente coestensivi agli impulsi razionali,<sup>9</sup> di cui Stobeo riporta una lista più esaustiva, ma pur sempre incompleta:

L’impulso pratico [πρακτικῆς ὄρμης] è di varie specie, fra cui ricordiamo le seguenti: il proposito [πρόθεσιν], la determinazione [ἐπιβολήν], il progetto [παρασκευήν], l’esecuzione [ἔγχειρησιν], la scelta [αἴρεσιν], la scelta di fondo [προαίρεσιν], la volontà [βούλησιν], la decisione [θέλησιν]. Il proposito, secondo loro, è già un segno del compimento dell’opera; la determinazione è un impulso che ne precede un altro; il progetto è un’azione che precede l’azione; l’esecuzione è un impulso verso qualcosa che è già in nostra mano [ἐπί τινος ἐν χεροῖν ἥδη ὄντος]; la scelta è una volontà [βούλησιν] che viene da un ragionamento; la scelta di fondo è una scelta che viene prima della scelta; la volontà [βούλησιν] è un’appetizione ragionevole [εὐλογὸν ὄρεξιν]; la decisione una libera volontà [βούλησιν].<sup>10</sup>

---

τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις οὐ κατωνομασμέναι δ’ εἰσὶν· ἡ γάρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογική ὄρμη, ἀλλὰ λογικῆς ὄρμης εἶδος. τὴν δὲ λογικήν ὄρμην δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἶναι φοράν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτη δ’ ἀντιτίθεσθαι ἀφορμήν, φοράν τινα <διανοίας ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ πράττειν>. ιδίως δὲ καὶ τὴν ὄρουσιν ὄρμην λέγουσι, τῆς πρακτικῆς ὄρμης ούσαν εἶδος. εἶναι δὲ τὴν ὄρουσιν φοράν διανοίας ἐπί τι μέλλον. ὅστε μέχρι μὲν τούτων τετραχῶς ὄρμην λέγεσθαι, διχᾶς δ’ ἀφορμήν· προστεθείσης δὲ καὶ τῆς ἔξεως τῆς ὄρμητικῆς, ἦν δὴ καὶ ιδίως ὄρμην λέγουσιν, ἀφ’ οὗ συμβαίνει ὄρμᾶν, πενταχῶς.

<sup>8</sup> L’individuazione, nel testo, di cinque diverse accezioni di ὄρμη non è così perspicua (infatti, sembrano citate soltanto tre tipologie: l’impulso proprio degli esseri razionali, l’impulso degli animali privi di ragione e la facoltà stessa che dà origine all’impulso): cf. Inwood 1985a, 225-6; Goulet-Cazé 2011b, 117: «En fait, c’est comme si Arius, après avoir donné quatre sens évidents de l’όρμη, répondant tous les quatre à des impulsions-assentiments, en ajoutait (προστεθείσης) un cinquième, qu’il ne met pas sur le même plan que les quatre précédents, puisqu’il s’agit moins de l’όρμη en tant que telle que de ce qui permet l’avènement de l’όρμη».

<sup>9</sup> Sull’equivalenza tra gli impulsi pratici e gli impulsi razionali, cf. Inwood 1985a, 224; 321-2 nota 2.

<sup>10</sup> Stob. 2.87.14 (SVF 3.173): Τῆς δὲ πρακτικῆς ὄρμης εἴδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἔγχειρησιν, <αἴρεσιν>, προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημειώσιν ἐπιτελέσεως ἐπιβολὴν δὲ ὄρμην πρὸ ὄρμης παρασκευὴν δὲ πρᾶξιν πρὸ πρᾶξεως ἔγχειρησιν δὲ ὄρμην ἐπί τινος ἐν χεροῖν ἥδη ὄντος αἴρεσιν δὲ βούλησιν ἔξ αναλογισμοῦ· προαίρεσιν δὲ αἴρεσιν πρὸ αἱρέσεως βούλησιν δὲ εὐλογὸν ὄρεξιν. θέλησιν δὲ ἔκουσιν βούλησιν.

Innanzitutto, si noti che mancano da questa lista l’ὄρεξις e l’ὄρουσις precedentemente citate: con ogni probabilità, gli esempi qui riportati rientrano tutti nell’ambito dell’appetizione e dello slancio, i quali si configurano, dunque, come principali sottocategorie degli impulsi razionali, rivolti, rispettivamente, verso il bene e verso il futuro.<sup>11</sup>

Nel passo di Stobeo preso in esame, molteplici sono le occorrenze del sostantivo βούλησις, su cui occorre focalizzare l’attenzione: innanzitutto, la βούλησις è esplicitamente annoverata fra gli impulsi pratici; in secondo luogo, viene riportata la consueta definizione di volontà quale appetizione ragionevole; infine, sono definite in termini di βούλησις sia l’αἵρεσις (dunque, sebbene indirettamente, anche la προαἵρεσις) sia la θέλησις, poiché si tratta, in ogni caso, di impulsi rivolti verso il bene.<sup>12</sup> Ora, a distinguere la βούλησις e l’αἵρεσις è, essenzialmente, il loro diverso ambito di applicazione: se la prima è tematizzata quasi esclusivamente nel contesto della trattazione sui πάθη e le εὐπάθειαι,<sup>13</sup> la nozione di αἵρεσις è impiegata su larga scala nel sistema filosofico stoico, poiché rappresenta una delle più alte espressioni e manifestazioni dell’intelligenza pratica dell’uomo. Ogni nostro agire, infatti, deve essere finalizzato alla scelta dei beni<sup>14</sup> e, addirittura, senza la scelta fra le cose che sono secondo natura e le cose che sono contro natura viene meno qualsiasi forma di saggezza.<sup>15</sup> A differenza della βούλησις, il bene che scaturisce dalla θέλησις non proviene in alcun modo da situazioni difficili o circostanze gravose: in breve, si ha la θέλησις quando è facile compiere il bene.<sup>16</sup>

Pertanto, la βούλησις rientra a pieno titolo nel genere della ὄρμή, è essa stessa ὄρμη per più ragioni: anzitutto, è annoverata tra gli impulsi pratici, dunque razionali; in secondo luogo, è alla base delle nozioni di αἵρεσις (quindi, di προαἵρεσις) e di θέλησις, tutte ὄρμαι descritte in termini di volontà; infine, l’ὄρεξις, attraverso cui la βούλησις è definita, è essa stessa una forma di impulso razionale, nonché la principale sottospecie di ὄρμη, insieme all’ὄρουσις.

<sup>11</sup> Inwood 1985a, 224-37; cf. anche Inwood 1982; Klein 2021.

<sup>12</sup> Cf., in particolare, Inwood 1985a, 231-3.

<sup>13</sup> Inwood 1985a, 237.

<sup>14</sup> Plu. *De comm. not.* 26.1071a (SVF 3.195).

<sup>15</sup> Cic. *fin.* 3.31 (SVF 3.190). Al contrario, il successivo impulso pratico elencato da Stobeo, la προαἵρεσις, ovvero una scelta che ne precede temporalmente un’altra, non assume particolare rilevanza nell’etica degli Stoici antichi, bensì rivestirà un ruolo cruciale nella filosofia del neostoico Epitteto: cf., tra gli altri, Cassanmagnago 1977; Dobbin 1991; Sorabji 2007.

<sup>16</sup> Cf. Inwood 1985a, 237-8, il quale riporta il seguente esempio: «If one discovered that the right thing to do was to jettison the cargo in order to save lives, that might, if done by a sage, be a *boulésis* or *hairesis* but not a *thelésis*. If the right thing to do involves smooth sailing and the health of the crew and safety of the cargo, then one’s voyage would be carried out by a *thelésis*».

### **3 L'impulso genericamente orientato**

Come abbiamo sottolineato, secondo la testimonianza di Stobeo sopracitata, l'impulso è un moto dell'anima diretto verso un generico qualcosa ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota$ ); nello specifico, l'impulso razionale è un movimento della mente rivolto a una qualche azione pratica ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota\tau\omega\nu\epsilon\pi\iota\tau\iota\tau\epsilon\nu$ ), mentre l' $\circ$ pousis è diretta verso qualcosa di futuro ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota\mu\epsilon\ll\lambda\lambda\omega$ ).<sup>17</sup> Analogamente, Clemente Alessandrino testimonia che «L'impulso è un movimento della mente [φορὰ διανοίας] verso un qualche oggetto [ $\epsilon\pi\iota\tau\iota\tau\iota$ ]».<sup>18</sup> Su questa stessa linea, si consideri il resoconto di Filone di Alessandria:

Infatti l'essere vivente è superiore al non vivente per due aspetti: la rappresentazione e l'impulso. La rappresentazione consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione; l'impulso, fratello della rappresentazione, consiste nella tensione attiva dell'intelletto [κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν], che protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso [πρὸς αὐτὸ], lo raggiunge e, aderendovi, se ne impossessa.<sup>19</sup>

Come è manifesto, le fonti concordano nel definire l'impulso quale movimento dell'anima o, più specificatamente, della sua parte intellettiva (*διάνοια* o *νοῦς*): esso è dunque di natura indubbiamente corporea. In secondo luogo, tutte e tre le definizioni in esame descrivono la ὄρμη come un movimento, per così dire, orientato verso qualcosa: ἐπί τι nelle testimonianze di Stobeo e Clemente, πρός αὐτό in Filone. Evidentemente, si tratta di espressioni assai generiche e private di un referente preciso e ciò rende difficoltosa la stessa traduzione e la relativa interpretazione. In linea con le principali traduzioni di riferimento, è preferibile, per il momento, servirsi di formulazioni il più possibile 'neutrali', che considerino l'impulso come un movimento dell'anima verso qualcosa di generico.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cf. Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]).

<sup>18</sup> Clem. Al. Strom. 2.460 (SVF 3.377): 'Ορμὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἡ ἀπό του.

<sup>19</sup> Ph. Leg. Alleg. 1.30 (SVF 2.844): Τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζόντου δύσι προῦχει, φαντασία καὶ ὄρμη· ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυπούντος νοῦν δι' αἰσθήσεως· ἡ δὲ ὄρμη, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονίκην δύναμιν· ἦν δι' αὐτῆς δι' αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸν χωρεῖ γλιγόμενος ἐφίκεσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

<sup>20</sup> A titolo d'esempio, si vedano le seguenti traduzioni di Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]): «L'appetizione poi è un moto dell'anima verso qualcosa secondo il genere» (Isnardi Pariente 1989, 886); «In genus impulse is a movement of soul towards something» (Long, Sedley 1987, 1: 317); «El impulso es, en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo» (Boeri, Salles 2014, 550).

Sauvé Meyer ritiene che tale definizione di impulso sia caratterizzata da una struttura ‘teleologica’, espressa dalla cosiddetta *standard impulse formula*: nelle fonti, infatti, il sostantivo ὄρμη è quasi sempre seguito dalla preposizione ἐπί accompagnata da un termine in caso accusativo o da un verbo al modo infinito (preceduto o meno dall’articolo).<sup>21</sup> L’impulso come movimento dell’anima ἐπί τι costituisce dunque la definizione più ampia e onnicomprensiva di ὄρμη.

#### 4 Intermezzo: le passioni

Si prenda brevemente in considerazione la teoria stoica delle passioni: anzitutto, poiché rappresenta una specifica e rilevante applicazione della tesi generale per cui gli impulsi sono rivolti verso qualcosa; in secondo luogo, al fine di comprendere appieno la distinzione tra πάθη ed εύπάθειαι (fra cui la βούλησις) sopra delineata.

L’impulso è, in effetti, alla base della teoria stoica delle passioni, le quali sono definite proprio in termini di ὄρμα. In particolare, le fonti concordano nel considerare il πάθος<sup>22</sup> quale πλεονάζουσα ὄρμη, ovvero come una forma eccessiva di impulso, che travalica i limiti della razionalità, entrando in contrasto con la ragione. Il frammento di Clemente Alessandrino visto in precedenza pone in contrapposizione la definizione di ὄρμη quale movimento della mente, un moto razionale e conforme a natura, e la definizione di πάθος, che, al contrario, viene descritto così:

La passione è un impulso eccessivo [πλεονάζουσα ὄρμη] che infrange i limiti della ragione, oppure è un impulso deviante [όρμη ἐκφερομένη] che sfugge al controllo della ragione. Le passioni sono dunque moti psichici contrari a natura [παρὰ φύσιν] perché non seguono la ragione.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Sauvé Meyer 2018, 115-16; 123 e 132 per una lista di esempi. Si veda anche Inwood 1985b, 78: «All of our sources agree that an impulse is ‘directed at’ something (the expression is almost always *epi* plus the accusative case)».

<sup>22</sup> Su questo termine, così Maso 2018, 377-8: «Cosa intendere per *pathē*? Passioni, emozioni, affezioni, sentimento (*feeling*)? Nel linguaggio moderno queste traduzioni sono certamente corrette, eppure poggianno su alcuni tratti che le caratterizzano, distinguendole. In breve: se ‘passione’, attraverso il latino *patior*, mostra anzitutto un evidente aspetto *passivo*, proprio come ‘affezione’ (cf. *adficior*, *adfectus*), lo stesso non accade con ‘emozione’, dove è invece in evidenza l’aspetto *attivo*: cf. *emoveo* che in primo luogo rinvia al fatto che il soggetto stesso si ‘agită’ ed è in movimento così da produrre una serie di conseguenze. ‘Avere sentimenti’ o ‘provare sentimenti per qualcuno o per qualcosa’ comporta poi una forma di tensione in direzione di qualcuno o qualcosa di esterno, ma contemporaneamente implica la percezione interiore di un’esperienza soggettiva».

<sup>23</sup> Clem. Al. Strom. 2.460 (SVF 3.377): Πάθος δὲ πλεονάζουσα ὄρμη ἡ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα: ἡ ὄρμη ἐκφερομένη καὶ ἀπειθῆς λόγω. Παρὰ φύσιν οὖν κινήσεις ψυχῆς κατὰ τὴν πρός τὸν λόγον ἀπειθεῖαν τὰ πάθη.

Le quattro passioni fondamentali e originarie, all'interno delle quali è possibile ricondurre tutte le altre, sono il desiderio (*ἐπιθυμία*), il piacere (*ήδονή*), la paura (*φόβος*) e il dolore (*λύπη*). Ebbene, essendo forme di impulso, anche le passioni sono dirette verso qualcosa, in linea con la definizione generale di *όρμη*. In particolare, esse possono essere raggruppate a due a due proprio a seconda del *τί* a cui sono rivolte: dal punto di vista temporale, la paura e il desiderio sono forme di anticipazione, quindi sono rivolti verso il futuro, mentre il piacere e il dolore riguardano il presente; per quanto concerne i loro oggetti, il desiderio e il piacere hanno a che fare con il bene, la paura e il dolore, invece, con il male.<sup>24</sup> Pertanto, il desiderio e la paura consistono nell'aspettarsi, rispettivamente, un bene e un male futuri; il piacere e il dolore si provano quando si sperimentano, rispettivamente, un bene e un male presenti. Si veda, a tal proposito, questa testimonianza tratta da Stobeo:

Parliamo subito della passione [*πάθος*], perché essa nel suo generare rientra nel novero degli impulsi [*τῆς όρμῆς*]. Definiscono la passione come un impulso eccessivo [*όρμὴν πλεονάζουσαν*] indocile alla scelta della ragione, oppure come un moto irrazionale dell'anima [*κίνησιν ψυχῆς ἄλογον*] contro natura; e le passioni sono tutte inerenti alla parte dominante [*τοῦ ἡγεμονικοῦ*] dell'anima. Ogni forma di turbamento è una passione, e, viceversa, ogni specie di passione è un turbamento. Stando così le cose, si deve ritenere che alcune passioni sono originarie e principali, ed altre sono in relazione a queste. Quanto al genere, queste sono le quattro passioni originarie: desiderio [*ἐπιθυμίαν*], paura [*φόβον*], dolore [*λύπην*] e piacere [*ήδονήν*]. Desiderio e paura sono forme di anticipazioni: l'uno in relazione a qualcosa che sembra un bene [*τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*], l'altra in relazione a qualcosa che sembra un male [*τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν*]. Ci sono poi piacere e dolore: l'uno si ha quando realizziamo un nostro desiderio o sfuggiamo a qualcosa che temevamo, l'altro quando non riusciamo ad attuare un desiderio o incappiamo in qualcosa che temevamo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cicerone parla di articolazione simmetrica (Cic. *Tusc.* 3.11.24; *SVF* 3.385): *Quatuor perturbationes aequaliter distributae sunt*. Per una schematizzazione delle quattro passioni fondamentali, cf. Brennan 1998, 30.

<sup>25</sup> Stob. 2.88.6 (*SVF* 3.378): 'Ἐπεὶ δὲ ἐν εἴδει τὸ πάθος τῆς όρμῆς ἔστι, λέγωμεν ἔξῆς περὶ παθῶν. Πάθος δὲ εἴναι φασιν όρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱρούντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (εἴναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς), διὸ καὶ πᾶσαν πτοιάν πάθος είναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοιάν. Τοῦ δὲ πάθους τοιούτου δινος ὑπόληπτέον, τὰ μὲν πρῶτα εἴναι καὶ ἀρχηγά, τὰ δὲ εἰς ταῦτα τὴν ἀναφορὰν ἔχειν. Πρῶτα δὲ εἴναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἥδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἥδονήν καὶ λύπην, ἥδονήν μὲν ὅταν

Nel frammento, il desiderio e la paura sono definiti attraverso la preposizione πρός seguita dall'accusativo, a indicare il loro essere rivolti verso qualcosa, rispettivamente verso un bene e un male apparenti. Dunque, le passioni, specie di impulsi, sono, proprio come questi ultimi, diretti verso qualcosa, un qualcosa che viene precisandosi a seconda del πάθος considerato.

Sulle passioni, merita di essere citata anche una testimonianza di Andronico di Rodi, il quale, dopo aver fornito la consueta definizione di πάθος come ὄρμη πλεονάζουσα, descrive le quattro passioni fondamentali dal punto di vista specificatamente fisiologico, ovvero in termini di movimenti dello πνεῦμα psichico:

La passione è un moto irrazionale [πάθος ἐστὶν ἄλογος] dell'anima contro natura, oppure è un impulso eccessivo [ὄρμὴ πλεονάζουσα]. [...] Le passioni generali sono quattro: dolore [λύπη], paura [φόβος], desiderio [ἐπιθυμία], piacere [ήδονή]. Il dolore è una depressione [συστολή] irrazionale, oppure un'opinione viva di un male presente, che si pensa capace di deprimere. La paura è un ritrarsi [ἔκκλισις] irragionevole, una fuga dinanzi a ciò che si prevede terribile; il desiderio è una tendenza [ὄρεξις] non retta da ragione, o un'aspirazione [διώξις] ad un bene atteso; il piacere è un'esaltazione [ἔπαρσις] irragionevole, oppure la viva opinione di un bene presente, dal quale si pensa che l'animo debba sentirsi sollevato.<sup>26</sup>

La συστολή, l'ἔκκλισις, l'ὄρεξις e l'ἔπαρσις corrispondono ai quattro processi fisiologici che si accompagnano alle passioni fondamentali, nell'ordine, il dolore, la paura, il desiderio e il piacere.<sup>27</sup> È evidente, dunque, che quell'eccesso, quella devianza, che contraddistingue i πάθη riguarda anche i relativi movimenti psicofisici, tutt'altro che conformi a natura.<sup>28</sup> Ebbene, le tre εὐπάθειαι di cui si è discusso all'inizio della trattazione, ovvero la βούλησις, la χαρά e l'εὐλάβεια, sono anch'esse definite, rispettivamente, in termini di ὄρεξις, ᔁπαρσις ed ἔκκλισις. C'è, tuttavia, una differenza fondamentale: nel caso delle passioni positive, tali processi fisiologici sono sempre accompagnati

τυγχάνωμεν ὡν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἢ ἐφοβούμεθα· λύπην δέ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὡν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἵς ἐφοβούμεθα.

<sup>26</sup> Andronic. Rhod. *De pass.* 1.11 (SVF 3.391): Πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὄρμὴ πλεονάζουσα. [...] τὰ δὲ γενικότερα πάθη τέσσαρα: λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἥδονή. λύπη μὲν οὖν ἐστιν ἄλογος συστολή. ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ὃ οἰονται δεῖν συστέλλεσθαι. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις ἢ φυγὴ ἀπὸ προσδοκομένου δείνου. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις ἢ διώξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἥδονή δὲ ἄλογος ἔπαρσις ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ὃ οἰονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

<sup>27</sup> Cf. Sedley 1993, 329; Zanatta 1993, 222-3; Graver 2007, 30-4; Gourinat 2018, 356-9.

<sup>28</sup> Long, Sedley 1987, 1: 420.

da ragione, come testimoniato dall'aggettivo εὔλογος, che compare in tutti e tre i casi.<sup>29</sup>

Questo breve intermezzo sui πάθη è stato necessario al fine di mettere in luce il ruolo discriminante del λόγος nella definizione delle εὐπάθειαι, quindi della βούλησις: una tendenza che, se non retta da ragione, sfocia nel πάθος a cui la volontà si contrappone, vale a dire il desiderio.

## 5 L'impulso orientato verso i predicati: frammenti

Si è visto che le fonti concordano nel considerare l'impulso come un movimento dell'anima diretto verso un non meglio specificato qualcosa. Ebbene, un frammento tratto da Stobeo aiuta a gettare luce proprio sull'indefinitezza del qualcosa a cui le ὄρμαι sono rivolte:

Ogni impulso è un assenso, e quelli pratici hanno in più anche la capacità di determinare un movimento. L'assenso ha un certo oggetto, l'impulso ne ha un altro: infatti, gli assensi sono rivolti ai giudizi, gli impulsi ai predicati [όρμας δὲ ἐπὶ κατηγορήματα] che in un certo modo sono parte dei giudizi su cui si orienta l'assenso.<sup>30</sup>

Come è evidente, Stobeo asserisce esplicitamente che gli impulsi sono diretti verso i predicati, tesi sottesa anche ad altri frammenti attribuiti agli Stoici antichi. Ad esempio, secondo Clemente Alessandrino:

La preghiera si rivolge a quelle cose a cui si rivolgono le appetizioni [όρεξις], i desideri [έπιθυμίαι] e, per dirla in generale, gli impulsi [αἱ ὄρμαι]. Così nessuno ha il desiderio della bevanda [τόματος], ma del bere la bevanda [τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν]; e neppure si ha il desiderio dell'eredità [κληρονομίας], ma di ricevere un'eredità [τοῦ κληρονομῆσαι]; e così non della conoscenza [γνώσεως], ma del conoscere [τοῦ γνῶναι], non di una buona politica [πολιτείας ὁρθῆς], ma dell'esercizio di una buona politica [τοῦ πολιτεύεσθαι]. Insomma, c'è preghiera delle cose di cui c'è domanda; e delle cose di cui c'è domanda c'è anche desiderio. Dunque il 'pregare per', e l'avere impulso per' sono ugualmente diretti all'avere i beni e i vantaggi connessi.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Cf. D.L. 7.115 (SVF 3.431) e Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432), in cui, oltre all'ormai nota definizione di βούλησις come εὔλογος ὄρεξις, compaiono le definizioni di χαρά quale εὔλογος ἔπαρσις ed εὐλάβεια quale εὔλογος ἔκκλισις.

<sup>30</sup> Stob. 2.88.1 (SVF 3.171): Πάσας δὲ τὰς ὄρμας συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἡδη δὲ ἄλλον μὲν εἴναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὄρμάς καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι τισιν, ὄρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις.

<sup>31</sup> Clem.Al. Strom. 7.7 (SVF 3.176): Ὡν μὲν οὖν καὶ ὄρεξις εἰσὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ ὅλως εἰπεῖν αἱ ὄρμαι τούτων εἰσὶ καὶ αἱ εὐχαῖ· διόπερ οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πόματος, ἀλλὰ τοῦ πιεῖν

Clemente Alessandrino individua una caratteristica comune alle preghiere da una parte e agli impulsi, tra cui l’ὄρεξις e l’έπιθυμία, dall’altra: il loro oggetto è il medesimo, poiché sono rivolti verso i predicati, espressi con l’infinito sostantivato dall’articolo al caso genitivo. Così, ad esempio, non si ha il desiderio della bevanda, ma di bere la bevanda (τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν); non si ha l’appetito dell’eredità, ma di ricevere l’eredità (τοῦ κληρονομῆσαι): l’impulso non è infatti diretto semplicemente verso i beni, bensì verso ‘l’avere i beni’ (in quest’ultimo caso, l’infinito sostantivato è preceduto dalla preposizione di moto a luogo εἰς).

Su questa stessa linea, si consideri la seguente testimonianza di Origene, che pone a confronto il modo di agire automatico e istintivo del ragno e dell’ape con quello libero e spontaneo dell’uomo:

Degli esseri che hanno in sé il principio del loro movimento alcuni si dice che si muovono ‘da sé’, altri ‘di per sé’: che si muovono da sé sono gli esseri inanimati, di per sé gli esseri animati. Gli animali infatti si muovono ‘di per sé’ quando, al presentarsi di certe rappresentazioni, si risvegliano gli impulsi [όρμὴν]. Dunque, in certi animali le rappresentazioni suscitano l’impulso; ma questo è mosso da rappresentazioni preordinate dalla natura [φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως]. Ad esempio, nel caso del ragno si genera la rappresentazione del tessere la tela, e a questa segue l’impulso a tessere [ἐπὶ τὸ ύφαίνειν]. La capacità rappresentativa del ragno è preordinata [τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως] ad indirizzarlo a questa azione [ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν] e il nostro animale non può seguire nient’altro che tale rappresentazione, come del resto l’ape <non può seguire altra rappresentazione> che quella di produrre la cera [ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν]. L’essere razionale invece non ha solo la facoltà percettiva, ma anche la ragione con la quale, per natura, giudica le rappresentazioni, alcune scartandole, altre accettandole affinché il vivente possa agire in conformità con esse. Inoltre, poiché nella natura della ragione è compresa la tendenza a vedere il bene e il male, noi, seguendo questa tendenza, <di fatto> vediamo il bene e il male, e scegliamo l’uno e scartiamo l’altro, guadagnandoci la lode quando facciamo il bene, e invece il biasimo quando agiamo in senso opposto.<sup>32</sup>

τὸ ποτόν· οὐδὲ μὴν κληρονομίας, ἀλλὰ τοῦ κληρονομῆσαι· ούτωσὶ δὲ οὐδὲ γνώσεως ἀλλὰ τοῦ γνῶναι· οὐδὲ γὰρ πολιτείας ὄρθης, ἀλλὰ τοῦ πολιτεύεσθαι· τούτων οὖν αἱ εὐχαὶ, ὡν καὶ αἴτήσεις καὶ τούτων αἱ αἴτήσεις ὡν καὶ ἔπιθυμίαι· τὸ δὲ εὐχεσθαι καὶ ὄρεγεσθαι καταλλήλως γίνεσθαι εἰς τὸ ἔχειν τὰ ὄγαθα καὶ τὰ παρακείμενα ὠφελήματα.

<sup>32</sup> Orig. *De princ.* 3.108 (SVF 2.988): Τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τοῦ κινεῖσθαι τὴν αἰτίαν ἔχοντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι τὰ δὲ ἀφ’ ἑαυτῶν, ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ’ ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα· ἀφ’ ἑαυτῶν γὰρ κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὄρμὴν προκαλουμένης καὶ πάλιν ἐν τισι τῶν ζῴων φαντασίαι γίνονται ὄρμὴν προκαλούμεναι,

Se il ragno e l'ape non possono fare altro che, rispettivamente, tessere la tela e produrre la cera, l'uomo è invece dotato della facoltà di giudizio che gli consente di assentire al contenuto di certe rappresentazioni e di rifiutarne altre; da qui scaturiscono anche il biasimo e la lode di cui sono passibili gli esseri umani. Tuttavia, rilevanti in questa sede sono le formule ἐπὶ τὸ ὑφάσιν ed ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν impiegate nel frammento: gli impulsi del ragno e dell'ape, infatti, sono rivolti verso i predicati del tessere la tela e del produrre la cera, espressi, in ambo i casi, dalla preposizione ἐπὶ seguita dall'infinito sostantivato del verbo. Ciò è del tutto conforme alla tesi secondo la quale le ὄρμαι sono dirette verso i κατηγορήματα, di cui questo frammento costituisce dunque un'ulteriore preziosa testimonianza.

## 6 L'impulso orientato verso i predicati: teorie

Al di là dei singoli frammenti che attestano la tesi dell'impulso rivolto ai predicati, vi sono, più in generale, intere teorie del sistema stoico che poggiano su questo assunto. Ad esempio, esso è alla base di quella che Brunschwig chiama *POI thesis* (*it is a Predicate that is the Object of an Impulse*), come testimoniato da Cicerone:<sup>33</sup>

Pongono poi un'ulteriore differenza fra ingordigia e struggimento: l'uno è relativo a quelle cose che si dicono di taluno o di taluni – quelli che i dialettici chiamano κατηγορήματα – come possedere ricchezze [*habere divitias*], guadagnarsi onori [*capere honores*]; l'altra riguarda invece le cose stesse come gli onori [*honorum*] e le ricchezze [*pecuniae*].<sup>34</sup>

Secondo Brunschwig, viene qui riportata la cosiddetta *POD thesis*, ovvero la tesi per cui il predicato è oggetto del desiderio, una versione più ristretta della *POI thesis* (come abbiamo visto, il desiderio è infatti una specie di impulso) e a essa antecedente, elaborata da antichi

φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὄρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασίᾳ τοῦ ὑφάσιν γίνεται, καὶ ὄρμῇ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφάσιν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλούμενης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζώου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν. Τὸ μέντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τὴν φανταστικὴν φύσιν τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινάς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινάς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἀγγηται τὸ ζῶον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἷς ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἴροντες μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν· ἐπαινετοὶ μὲν ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον.

<sup>33</sup> Cf. Brunschwig 1994c.

<sup>34</sup> Cic. *Tusc.* 4.21 (SVF 3.398): *Distinguunt illud etiam, ut libido sit earum rerum, quae dicuntur de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores, indigentia rerum ipsarum sit, ut honorum, ut pecuniae.*

dialettici e dalla quale, per l'appunto, la *POI thesis* deriverebbe. Il desiderio (*libido*) è infatti rivolto verso predicati quali 'possedere le ricchezze' (*habere divitias*) e 'guadagnarsi onori' (*capere honores*), in contrapposizione a ciò che riguarda propriamente gli onori e le ricchezze. Pertanto, Brunschwig sostiene che già tali dialettici anteriori agli Stoici abbiano attribuito uno statuto predicativo agli oggetti del desiderio; gli Stoici, da parte loro, avrebbero esteso tale 'grammatica del desiderio' a tutti i casi di impulso in generale, determinando una transizione dalla *POD thesis* prestoica alla *POI thesis* stoica.<sup>35</sup>

Analogamente, si consideri la dottrina stoica concernente la πρώτη ὄρμη, il primo impulso, anch'esso, com'è ovvio, rivolto verso i predicati. A tal proposito, Diogene Laerzio si esprime così:

Sostengono che il primo impulso [πρώτην ὄρμήν] dell'animale è quello di avere cura di sé stesso [ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό], in quanto la natura fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi [οἰκειούσης] di sé stesso; così dice Crisippo nel primo libro de *I fini*, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha.<sup>36</sup>

Non appena un animale nasce, è animato da una πρώτη ὄρμη che lo induce a salvare se stesso e il proprio essere, ad avere cura di sé, per seguendo quelle cose che contribuiscono a tutelarlo e ad allontanare la propria fine. Tale primo impulso all'autoconservazione e all'appropriazione viene fatto risalire dagli Stoici alla natura universale, che nulla fa invano: dall'amore di sé, infatti, consegue necessariamente che ogni ente tende verso ciò che si accorda con la propria natura, ovvero con la natura universale.<sup>37</sup> Ebbene, la πρώτη ὄρμη, proprio in quanto specifica categoria di impulso, nonché impulso primario, originario e fondamentale, è diretta verso un predicato: ancora una volta, si tratta di un concetto espresso dalla preposizione ἐπί seguita dall'infinito sostantivato τὸ τηρεῖν. Come volevasi dimostrare, dunque, anche l'importante teoria stoica della πρώτη ὄρμη conferma la tesi dell'impulso rivolto ai predicati.

Si consideri ora un passo tratto da Stobeo, in cui viene operata una distinzione grammaticale assai utile ai nostri fini:

<sup>35</sup> Brunschwig 1994c, 160-2.

<sup>36</sup> D.L. 7.85 (SVF 3.178): Τὴν δὲ πρώτην ὄρμήν φασι τὸ ζῶον ἵσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδήσιν.

<sup>37</sup> Cf. Kühn 2011, 315-24.

A loro giudizio corre una bella differenza fra il ‘preferito’ [αἱρετὸν] e il ‘preferibile’ [αἱρετέον], fra il ‘desiderato’ e il ‘desiderabile’, fra il ‘preteso’ [= ciò che si pretende di avere] e il ‘pretendibile’ [ciò che si pretende di essere], fra l’‘accettato’ [= ciò che si accetta di avere] e l’‘accettabile’ [= ciò che si accetta di essere]. Preferiti, desiderati, pretesi e accettati sono i beni. Invece, le condizioni vantaggiose sono stati che sono preferibili, desiderabili, pretendibili e ammissibili, in quanto sono predicati [κατηγορήματα] che si connettono ai beni. Noi infatti preferiamo <essere> le cose preferibili, vogliamo <essere> ciò che si vuole <essere> e desideriamo <essere> ciò che è desiderabile <essere>. Le scelte [αἱρέσεις], gli appetiti [όρεξεις], le volontà [βουλήσεις] fanno parte dei predicati [κατηγορημάτων], e così pure gli impulsi [όρμαι]. Analogamente, noi vogliamo possedere e scegliamo i beni, e per questo i beni sono preferiti, pretesi e desiderati. Insomma, noi preferiamo avere la saggezza [τὴν γὰρ φρόνησιν] e la temperanza [τὴν σωφροσύνην], ma per Zeus, non preferiamo avere l’essere saggi e temperanti [τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν], perché questi sono incorporei [ἀσώματα] e predicati [κατηγορήματα].<sup>38</sup>

Gli impulsi, tra cui vengono esplicitamente annoverati gli appetiti, le volontà e le scelte, sono qui assimilati a ciò che è preferibile, desiderabile, pretendibile e accettabile: tutti hanno come oggetto predicati incorporei, in contrapposizione a ciò che è preferito, desiderato, preteso e accettato, i quali corrispondono invece a beni corporei. A distinguere queste due categorie è, dal punto di vista grammaticale, la diversa desinenza che caratterizza il preferibile, il desiderabile, il pretendibile e l’accettabile da una parte, e il preferito, il desiderato, il preteso, l’accettato dall’altra: si tratta di aggettivi verbali che terminano in -τεος nel primo caso e -τος nel secondo. Si prendano, ad esempio, τὸ αἱρετόν e τὸ αἱρετέον: il primo aggettivo verbale è dotato della desinenza -τον, la quale indica il bene, la disposizione, lo stato corporeo (come la virtù) che noi scegliamo di possedere; invece, con τὸ αἱρετέον si intende il beneficio, espresso attraverso un predicato, che si ricava dal bene corporeo corrispondente (come ‘l’essere virtuosi’), a cui noi miriamo e verso cui siamo rivolti. Pertanto, gli

<sup>38</sup> Stob. 2.97.15 (SVF 3.91): Διαιφέρειν δὲ λέγουσιν, ὕσπερ αἱρετὸν καὶ αἱρετέον, οὔτω καὶ ὄρεκτὸν καὶ ὄρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἱρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τάγαθά· τὰ δ’ ὠφελήματα αἱρετά καὶ βουλητά καὶ ὄρεκτά καὶ ἀποδεκτά, κατηγορήματα ὅντα, παρακείμενα δ’ ἀγαθοῦς. Αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετά καὶ βουληθεῖ τὰ βουλητά καὶ ὄρεγεθαι τὰ ὄρεκτά. Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἱρέσεις καὶ ὄρεξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὕσπερ καὶ αἱ ὄρμαι· ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ δομίως ὄρεγόμεθα τάγαθά, διὸ καὶ αἱρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ τάγαθά ἔστι. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὅντα καὶ κατηγορήματα. Cf. anche Stob. 2.78.7 (SVF 3.89).

impulsi sono diretti verso i predicati così come il preferibile, il desiderabile e tutti gli aggettivi verbali in *-τεος*, i quali costituiscono allora ulteriori modalità attraverso cui è possibile esprimere il concetto di ὄρμη ἐπὶ κατηγορήματα.

La distinzione grammaticale tra gli aggettivi verbali in *-τος* e *-τεος* si rivela molto importante nella filosofia stoica, poiché è alla base della distinzione concettuale tra *σκοπός* e *τέλος*,<sup>39</sup> una delle applicazioni più rilevanti della tesi stoica per cui gli impulsi sono rivolti verso i predicati. A tal proposito, si consideri la seguente testimonianza tratta da Stobeo:

Dicono che il fine [*τέλος*] consiste nell'essere felici [*τὸ εὐδαιμονεῖν*], e che appunto a ciò si dirige ogni nostra azione, mentre l'essere felici non si attua in vista di nient'altro. Questo equivale a vivere secondo virtù, o a vivere in modo coerente, oppure, che è lo stesso, secondo natura. Zenone dà questa definizione della felicità: la felicità è una vita dal corso prospero; Cleante nelle sue opere adotta la medesima definizione e Crisippo e quelli dopo di lui, pur sostenendo che felicità e vita felice non sono cose fra loro estranee, dicono poi che la felicità [*τὴν μὲν εὐδαιμονίαν*] è lo scopo [*σκοπὸν*], e invece vivere in condizioni di felicità [*τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας*], cioè essere felici [*τῷ εὐδαιμονεῖν*], è il fine [*τέλος*]. Da ciò risulta chiaramente che espressioni del tipo 'vivere secondo natura', 'vivere una bella vita', 'vivere bene', 'vivere una vita bella e buona', 'virtù e ciò che partecipa di virtù' sono sinonime. E poi ogni cosa bella è anche buona, e ogni cosa brutta è cattiva. Pertanto anche per gli Stoici il fine [*τέλος*] equivale ad una vita secondo virtù.<sup>40</sup>

La differenza tra *τέλος* e *σκοπός* risulta evidente: il primo consiste nell'effettivo raggiungimento della felicità, nella sua stabile e permanente acquisizione. Nel frammento appena considerato, il *τέλος* è definito infatti quale bene ultimo e massima aspirazione a cui tutto

<sup>39</sup> Mentre *τέλος* è reso unanimemente con 'end' (cf. Long, Sedley 1987, 1; Brunschwig 1994c; Boeri 2001), *σκοπός* viene tradotto con 'target' da Long, Sedley 1987, 1, con 'aim' da Brunschwig 1994c e con 'goal' o 'target' da Boeri 2001. Sulla nozione di 'end', cf., in particolare, Long, Sedley 1987, 1: 394-410.

<sup>40</sup> Stob. 2.77.16 (SVF 3.16): Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐ̄ ἔνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δέ πράττεται μὲν οὐδενός δέ ἔνεκα· τοῦτο δέ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμοιογουμένως ζῆν, ἔτι, ταῦτον ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δὲ ἐστὶν εὔροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπό τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἔτεραν τοῦ εὐδαιμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκενοῦσι, τέλος δὲ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. Ἀλλον δὲν ἔκ τούτων, διτὶ ισοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τὸ καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν 'τὸ καλὸν κἀγαθόν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'· καὶ διτὶ πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρὸν κακόν· δι' ὃ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ίσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ.

può essere ricondotto, oggetto ultimo del desiderio, ciò a cui si dirige ogni nostra azione, ma che a sua volta non è in vista di altro. Il τέλος consiste, dunque, nel vivere secondo natura tipicamente stoico, seguendo sempre la virtù e assecondando la ragione, frammemento del λόγος universale. Lo σκοπός, invece, è un obiettivo immediato, funzionale o meno al raggiungimento del τέλος. Tale distinzione semantica si riflette sul piano logico e ontologico: infatti, il τέλος è espresso da un predicato incorporeo (τὸ εύδαιμονεῖν, τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ovvero l’essere felici), mentre lo σκοπός corrisponde a un corpo (εὐδαιμονία, la felicità). Ebbene, riprendendo la distinzione tra gli aggettivi verbali in -τος e -τεος, è evidente che essa corrisponde, rispettivamente, alla distinzione tra σκοπός e τέλος. Infatti, gli aggettivi in -τος esprimono uno scopo immediato, uno σκοπός come la prudenza, che è un bene corporeo che noi intendiamo possedere qui e ora; invece, gli aggettivi verbali in -τεος denotano il fine ultimo, il τέλος, ovvero un predicato incorporeo quale ‘agire in modo prudente’ o ‘essere prudenti’, che noi desideriamo ci appartenga stabilmente. Il τέλος è dunque costruito sul modello della ὄρμη, poiché entrambi hanno il medesimo oggetto, ovvero il predicato incorporeo; d’altra parte, come risulta massimamente evidente dalla dottrina stoica della πρώτη ὄρμη, l’impulso primario e naturale dell’essere umano coincide proprio con il suo fine ultimo, con il τέλος, ovvero vivere conformemente al λόγος.

## 7 Conclusionе

Si riprenda, un’ultima volta, la definizione generale di ὄρμη quale impulso diretto verso un non meglio precisato qualcosa: ebbene, nel presente contributo, si è cercato di mostrare che gli impulsi sono rivolti specificatamente ai predicati (ἐπὶ κατηγορίματα), come testimoniato da Stobeo e, più sotterraneamente, dagli altri frammenti e teorie stoiche considerate. Come abbiamo visto, infatti, molteplici sono le attestazioni di quella che Sauvé Meyer definisce *standard impulse formula*, ovvero la preposizione ἐπί seguita dal predicato, espresso con un verbo al modo infinito, preceduto o meno dall’articolo;<sup>41</sup> oppure, più semplicemente, si trova di frequente l’infinito sostanzivato del verbo senza preposizione. Allora, ecco che per gli Stoici il primo impulso dell’animale è quello di avere cura di se stesso (ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό), mentre il ragno ha l’impulso a tessere la ragnatela (ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν) e l’ape a produrre la cera (ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν); noi esseri umani non abbiamo il desiderio o l’appetito della bevanda, ma di bere la bevanda (τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν), non dell’eredità, ma di ricevere

<sup>41</sup> Sauvé Meyer 2018, 115-23; 132.

l'eredità ( $\tauοῦ κληρονομῆσαι$ ), non della conoscenza, ma di conoscere ( $\tauοῦ γνῶναι$ ) e così non della buona politica, ma dell'esercizio della buona politica ( $\tauοῦ πολιτεύεσθαι$ ). I predicati, dunque, entrano a buon diritto nella definizione stessa di ὄρμή, poiché costituiscono l'oggetto precipuo a cui gli impulsi sono rivolti: siamo infatti diretti verso i predicati che esprimono le azioni che vogliamo compiere, lo stato di cose che intendiamo realizzare, il fine che ci proponiamo di raggiungere.

Ciò trova conferma nella distinzione precedentemente illustrata tra gli aggettivi verbali in *-τος* e *-τεος* (ad esempio,  $\tauὸ \alphaἱρετόν$  e  $\tauὸ \alphaἱρετέον$ ), a cui corrisponde quella tra *σκοπός* e *τέλος* e, quindi, tra bene corporeo e predicato incorporeo: noi preferiamo possedere beni corporei come la felicità, la saggezza o la temperanza, che sono tutti scopi immediati, finalizzati o meno all'effettivo raggiungimento del *τέλος*, di ciò che noi preferiamo essere stabilmente, ovvero noi preferiamo che si realizzino 'l'essere felici' ( $\tauὸ \εὐδαιμονεῖν$ ), 'l'essere saggi' e 'l'essere temperanti' ( $\tauὸ \φρονεῖν$  καὶ  $\sigmaωφρονεῖν$ ), tutti predicati incorporei. Difatti, come abbiamo visto, la ὄρμή, il *τέλος* e gli aggettivi verbali in *-τεος* condividono la medesima costruzione, che è proprio quella dell'essere diretti verso i predicati.

Tutti questi ragionamenti possono essere applicati, per transitività, anche alla nozione di *βούλησις*, dalla quale siamo partiti. Si è mostrato, infatti, che la volontà è un impulso a tutti gli effetti; in quest'ottica, cioè proprio in quanto ὄρμή, anche la *βούλησις* è allora un movimento dell'anima rivolto verso un *λεκτόν*, un predicato incorporeo, il quale corrisponde, ripetiamolo in chiusura: all'azione che intendiamo compiere; a ciò che vogliamo si attualizzi e si predichi come vero di noi (come nel caso degli aggettivi verbali in *-τεος*); al *τέλος* verso cui la nostra azione è orientata.

---

## Bibliografia

- Alessandrelli, M. (2013). *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Annas, J.E. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Boeri, M.D. (2001). «The Stoics on Bodies and Incorporeals». *The Review of Metaphysics*, 54(4), 723-52.
- Boeri, M.D.; Salles, R. (eds) (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag.  
<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/23016>
- Brennan, T. (1998). «The Old Stoic Theory of the Emotions». Sihvola J.; Engberg-Pedersen, T. (eds), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 21-70.
- Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 257-94.  
<https://doi.org/10.1017/CBO978052177005X.011>
- Bronowski, A. (2019). *The Stoics on Lekta: All There is to Say*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198842880.003.0005>
- Brunschwig, J. (ed.) (1994a). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393>
- Brunschwig, J. (1994b). «The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology». Brunschwig 1994a, 92-157.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511518393.007>
- Brunschwig, J. (1994c). «On a Stoic Way of Not Being». Brunschwig 1994a, 158-69.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393.008>
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Cassanmagnago, C. (1977). «Il problema della prohairesis in Epitteto». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69(2), 232-46.
- Doebbin, R. (1991). «Προάίρεσις in Epictetus». *Ancient Philosophy*, 11(1), 111-35.  
<http://doi.org/10.5840/ancientphil199111138>
- Frede, M. (1986). «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul». Schofield, M.; Striker, G. (eds), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-110.
- Frede, M. (1994). «The Stoic Notion of a Lekton». Everson, S. (ed.), *Language. Companions to Ancient Thought*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 109-28.
- Goulet-Cazé, M.-O. (éd.) (2011a). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2011b). «À propos de l'assentiment stoïcien». Goulet-Cazé 2011a, 73-236.
- Gourinat, J.-B. (2018). «The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a 'Pathetic Syllogism'?». *Elenchos*, 39(2), 349-75.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2018-0020>
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inwood, B. (1982). «A Note on Desire in Stoic Theory». *Dialogue*, 21(2), 329-32.  
<http://doi.org/10.1017/s0012217300016450>
- Inwood, B. (1985a). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Clarendon Press: Oxford.  
<http://doi.org/10.2307/2185267>
- Inwood, B. (1985b). «The Stoics on the Grammar of Action». *The Southern Journal of Philosophy*, 23(5), 75-86.

- Ioppolo, A.M. (1972). «La dottrina della passione in Crisippo». *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 27(3), 251-68.
- Ioppolo, A.M. (1995). «L'horme pleonazousa nella dottrina stoica della passione». *Elenchos*, 16(1), 25-55.
- Isnardi Parente, M. (a cura di) (1989). *Stoici antichi*. Torino: UTET.
- Klein, J. (2021). «Desire and Impulse in Epictetus and the Older Stoics». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 103(2), 221-51.  
<https://doi.org/10.1515/agph-2017-0113>
- Kühn, W. (2011). «L'attachement à soi et aux autres». *Goulet-Cazé* 2011a, 237-366.
- Long, A.A.; Sedley, D.N. (eds) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maso, S. (2018). «Seneca e la passione come esperienza fisica». *Elenchos*, 39(2), 377-401.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2018-0021>
- Maso, S. (2021). «Desiderium voluntas non est». Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 73-96.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/003>
- Preus, A. (1981). «Intention and Impulse in Aristotle and the Stoicks». *Apeiron*, 15(1), 48-58.  
<https://doi.org/10.1515/APEIRON.1981.15.1.48>
- Radice, R. (2018). *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani.
- Sauvé Meyer, S. (2018). «Passion, Impulse, and Action in Stoicism». *Rhizomata*, 6(1), 109-34.  
<https://doi.org/10.1515/rhiz-2018-0006>
- Sedley, D.N. (1993). «Chrysippus on Psychophysical Causality». Brunschwig, J.; Nussbaum, M.C. (eds), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 313-31.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511470325.013>
- Sorabji, R. (2007). «Epictetus on Proairesis and Self». Scaltsas, T.; Mason, A.S. (eds), *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 87-98.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199233076.003.0007>
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' on Affections: Reconstruction and Interpretation*. Leiden; Boston: E.J. Brill.
- Von Arnim, H. (Hrsg.) (1903-05). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 Bde. Lipsiae: Teubner.
- Zanatta, M. (a cura di) (1993). *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*. Milano: BUR Rizzoli.

