

Cosa è esterno alla mente stoica?*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.20

MICHELE ALESSANDRELLI

/ Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee /

In questo contributo voglio prendere in esame a grandi linee il modo in cui si declina e articola il rapporto che l'anima stoica intrattiene con ciò che è "esterno" ad essa.

A tale scopo bisogna stabilire cosa è esterno all'anima stoica in un senso non banale ma filosoficamente rilevante.

Questo senso filosoficamente rilevante di ciò che è esterno all'anima stoica si definisce in relazione alle proprietà fisiche e cognitive più importanti dell'anima stoica medesima.

È opportuno, pertanto, prendere le mosse da un resoconto di queste proprietà. Come punto di partenza voglio assumere la tesi stoica dell'origine "esterna" dell'anima.

In Plutarco leggiamo:

Pensa (Crisippo) poi che il feto (βρέφος) per natura sia nutrito nell'utero come un vegetale (φυτόν): ma che quando esso venga partorito, raffreddato dal contatto con l'aria e temprato muti

* Questo saggio è stato presentato sotto forma di talk al Seminario 'Aristotele e gli Stoici: prospettive sull'anima' (14–15 Giugno 2021) organizzato da Università Ca' Foscari di Venezia e coordinato da Melania Cassan e Flavia Farina. Ringrazio in particolare Francesca Alesse, Melania Cassan, Jean-Baptiste Gourinat e Diego Zucca per le loro osservazioni.

lo spirito vitale e divenga un essere animato (τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον); per cui l'anima (ψυχή) non ha questo nome per convenzione ma dal termine "raffreddamento" (ψύξις)¹.

Il passaggio dall'interno all'esterno corrisponde al passaggio dall'essere lo pneuma un φύτόν all'essere lo pneuma una ψυχή. Ierocle stoico, sulla scia di Crisippo, afferma qualcosa di simile all'inizio dei suoi *Elementi di etica*:

Per tutto questo tempo – intendo il tempo dal concepimento fino alla nascita – rimane natura (l'embrione), cioè pneuma, che si è trasformato da seme che era e si sviluppa sistematicamente dal suo inizio al suo fine. In effetti, nel suo stadio iniziale la natura è pneuma di tipo piuttosto compatto, notevolmente distante dall'anima; ma più tardi, quando si avvicina al momento della nascita, si assottiglia, in quanto viene ventilata dai continui sforzi, e, per quel che riguarda la quantità, è anima. Perciò dunque, quando arriva alla soglia, si adegua all'ambiente circostante, così che, come temprata da quello, si trasforma in anima (...) la natura del feto, ormai divenuto maturo, non è tarda a trasformarsi in anima allorché si imbatte nell'ambiente circostante².

Questi due passi presuppongono la versione stoica della dottrina della *scala naturae*³.

La *scala naturae* stoica rappresenta una gerarchia di livelli ontologici basata sull'attività e sulla struttura dello pneuma. A un livello inferiore di organizzazione e concentrazione, lo pneuma genera una semplice coesione nella materia in cui si trova, mantenendo l'integrità dei singoli corpi e unificandoli. Questo stato di coesione e stabilità è definito *hexis*, o stato coesivo. Il flusso dello pneuma all'interno di ciascun corpo segue un movimento interno bidirezionale, andando dal centro dell'oggetto alla sua periferia e viceversa, in modo continuo. Secondo gli Stoici, anche gli oggetti più stabili sono caratterizzati da questo movimento interno. Il legno e le pietre sono esempi di oggetti che possiedono *hexis*.

Quando lo pneuma in un corpo raggiunge un grado più elevato di attività, si manifesta come *physis*, o natura. Gli esseri che possiedono la *physis* hanno la capacità di crescere e riprodursi, ma non possiedono facoltà cognitive. Lo pneuma che si identifica con la *physis* garantisce inoltre la stabilità e la coesione proprie della *hexis*. Secondo gli Stoici, nella *scala naturae* ogni livello ontologico superiore integra e utilizza le funzioni del livello sottostante. Le piante sono chiari esempi di organismi che hanno sia *hexis* sia *physis*. È a questo livello che si colloca il feto intrauterino, vero e proprio organismo vegetale.

Lo stadio successivo di questa gerarchia di livelli pneumatici è l'anima. I segni caratteristici di questo livello di organizzazione sono la presenza dell'impulso e della *phantasia*

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1052F (SVF 2.806 [Arnim 1964]).

² Hierocl. col. 1, 12-27 (trad. Bastianini leggermente modificata).

³ Una ottima sintesi della dottrina stoica della *scala naturae* è contenuta nella voce di Rubarth (2023), che qui riassume.

(qui da intendersi nel senso di percezione). Gli animali non razionali hanno *hexis*, stato coesivo, *physis*, una natura organica, e *psyche*, anima. Questo livello si produce grazie al contributo dell'ambiente circostante esterno. Questo significa che la *psyche*, comune ai viventi razionali e non razionali, non preesiste al mondo esterno. Il mondo esterno, inteso come ambiente circostante, ha pertanto un ruolo costitutivo nei confronti dell'anima basicamente intesa. Va subito detto che l'anima era concepita dagli Stoici in due modi: come ciò che tiene unito l'intero composto (il composto per l'appunto di anima e corpo) e come egemonico, la parte superiore dell'anima, preposta nei viventi razionali all'adempimento delle funzioni cognitivamente più elevate⁴. Due sono le osservazioni da fare a proposito di questa distinzione. La prima è che l'anima intesa nel primo senso, quando il composto è un composto umano, era chiamata "uomo" da Cleante⁵. La seconda ha a che fare con il fatto che a questo livello, il terzo, le funzioni più elevate (connesse nei viventi razionali all'insorgenza del *logos*) ancora non ci sono. Questo ha come conseguenza importante che tutti i viventi, sia razionali sia non razionali, abbiano un egemonico⁶. L'egemonico ha diverse qualità intrinseche corrispondenti a impulso, *phantasia* e assenso⁷. Queste tre qualità o capacità sono proprie di tutti i viventi.

Solo gli esseri umani e gli dèi possiedono il più alto livello di attività pneumatica, la ragione (*logos*). La ragione era concepita dagli Stoici come un insieme di nozioni e prenozioni⁸; questo livello è caratterizzato dall'uso del linguaggio⁹. In effetti, la differenza tra gli animali e gli umani è che gli umani sono capaci di pensiero e che questo pensiero è linguistico¹⁰. Il pensiero umano esibisce una struttura sintattica e proposizionale al modo del linguaggio. Gli Stoici concepivano il pensiero nei viventi razionali come una forma di discorso interno¹¹.

Sulla base della *scala naturae* è evidente e persino scontato che ha un senso parlare di ciò che è esterno all'anima unicamente in riferimento ai livelli terzo e quarto. È solo a questa altezza, infatti, che entrano in scena le facoltà o qualità (se possiamo chiamarle così) che consentono l'accesso a ciò che è esterno all'anima, compreso il proprio corpo¹².

Si tratta allora di capire cosa è esterno all'anima propria di tutti i viventi e cosa invece è esterno all'anima propria dei soli viventi razionali, cioè all'egemonico trasformato

⁴ S.E. M. 7.234.

⁵ Epiph. *Adv. haeres.* 3.2.9 (SVF 1.538 [Cleante]).

⁶ Sen. *Ep.* 121.

⁷ LS 53K (Long, Sedley1987).

⁸ LS 53V.

⁹ LS 53T e 53U.

¹⁰ LS 53T.

¹¹ *Ibidem.*

¹² In S.E. M. 7.234, come visto, si trovano le due accezioni stoiche di anima, la prima delle quali intende l'anima come ciò che tiene unito il composto di anima e corpo. C'è quindi un senso di anima, non il più importante (il più importante essendo quello di egemonico), un senso in cui l'anima sembra per lo meno comprendere il corpo. Da questo punto di vista il corpo non è certo esterno all'anima così intesa o almeno non lo è come lo è un oggetto esterno. Andrebbe invece meglio indagato il rapporto tra il corpo e l'anima come egemonico. Qui forse un principio di exteriorità si intravede e palesa.

dall'insorgenza del *logos*. Vedremo che in relazione all'anima umana si caratterizzano come esterne diverse cose che sono tali solo per essa (sia nella sua condizione prerazionale sia nella sua piena maturità razionale).

Per quanto riguarda il terzo livello della *scala naturae* si è visto che esso è caratterizzato dalla presenza di impulso, *phantasia*/percezione, e (in un certo senso qualificato) assenso¹³. Queste qualità caratterizzano tutti i viventi. Bisogna però fare subito una distinzione. Anche se nei viventi umani immaturi la razionalità non si è ancora manifestata e questo permette di accostarli ai viventi irrazionali, non si deve mai perdere di vista il fatto che i primi acquisiranno la ragione a un certo momento stabilito, mentre i secondi non raggiungeranno mai quel livello. Questo fatto si ripercuote sul modo in cui l'esteriorità si declina per gli uni e per gli altri.

Per i viventi costitutivamente irrazionali, l'accesso all'esterno ha a che fare principalmente con la ricerca dei mezzi di salvezza e l'evitamento delle minacce e dei pericoli esistenziali. In altre parole, l'egemonico irrazionale riceve una *phantasia* di un oggetto o stato di cose esterno. Se questo oggetto o stato di cose è funzionale all'autoconservazione del composto percipiente, allora la *phantasia* corrispondente sarà una *phantasia* impulsiva che induce il vivente a procacciarsi quell'oggetto o a integrarsi o permanere in quello stato di cose. Se invece l'oggetto o lo stato di cose in questione è una minaccia esistenziale per il vivente irrazionale, allora questi ne riceve una *phantasia* repulsiva che lo spinge a fuggire/distruocere tale oggetto o a dissociarsi/allontanarsi da quello stato di cose. L'assenso a questo livello è mera funzione del binomio di impulso (che può prendere una forma appetitiva o repulsiva) e *phantasia*. A dire il vero, a questo livello non è facile distinguere nemmeno tra impulso e *phantasia*, visto che quest'ultima, in quanto funzione dell'autoconservazione del vivente, ha sempre un carattere appetitivo o repulsivo. Potremmo forse ammettere, a questo livello, anche l'esistenza di *phantasiai* né appetitive né repulsive, cioè indifferenti. Si tratta di tutte quelle impressioni che hanno come oggetto cose che né favoriscono né minacciano l'autoconservazione del vivente in questione. In questo caso la differenza con l'impulso risalta forse maggiormente.

Per i viventi non ancora razionali¹⁴ l'esteriorità si configura in modo diverso e decisamente più problematico, soprattutto alla luce di quanto segue. Secondo gli Stoici, ogni anima umana è partecipe della natura divina e tende sempre al bene in virtù di un impulso naturale¹⁵. L'appropriazione che è sua prerogativa, l'*oikeiosis*, non è infatti mai diretta al piacere e il fenomeno ad essa inverso, l'*allogtriosis*, non rifugge il dolore e la fatica¹⁶. La natura fornisce sempre a ogni anima umana retti impulsi¹⁷. I suoi sensi non possono essere pertanto sviati da fonti esterne e il *consensus multitudinis* non può separarla dal

¹³ LS 530; LS 62G6.

¹⁴ SVF 3.229a.

¹⁵ SVF 3.229.

¹⁶ D.L. 7.85–86.

¹⁷ D.L. 7.89.

vero¹⁸. Tuttavia, versando la costituzione dei viventi non ancora razionali in un assetto transitorio e incompiuto, il rapporto con ciò che è esterno alle loro anime acerbe è in misura significativa mediato dalle cosiddette figure di accudimento e di formazione. Le prime provvedono o dovrebbero provvedere in modo vicario alla loro autoconservazione, le seconde favoriscono o dovrebbero favorire nel migliore dei modi la loro transizione alla piena razionalità. Gli Stoici hanno cura di sottolineare che ciò che non va per il verso giusto non riguarda (o raramente riguarda) l'accudimento e la protezione degli umani ancora immaturi, neonati e bambini, per tutto ciò che riguarda la loro autoconservazione materiale. Accudimento e protezione della prole rientrano infatti nell'*oikeiosis* e raramente vengono meno nei viventi razionali adulti in quanto espressioni tipiche dell'*amor sui*. A fare problema è invece tutto ciò che attiene all'educazione dei bambini e alla preparazione del loro passaggio alla piena razionalità¹⁹. Questo passaggio richiede infatti per i *futuri sapientes*²⁰ una istruzione appropriata che decentri piacere e dolore quali fattori primari e fondamentali dell'esistenza, i primi da ricercare a tutti i costi, i secondi da evitare a tutti i costi.

Si tratta in altri termini di sconfessare, attraverso una severa e rigorosa *eruditio a vulgo separata*²¹, le prepotenti e persuasive impressioni del mondo esterno circostante, nella pretesa che esse avanzano di accreditare piacere e dolore rispettivamente come bene e come male. Compito di questa *eruditio*, di questa istruzione, è porre al centro della vita e della formazione dei bambini precetti liberali che conducano alla piena acquisizione della virtù, l'*honestas*, di cui gli esseri umani hanno la prima *notitia* con la conquista della ragione. Questa istruzione è tanto più necessaria perché essa deve contrastare non soltanto lo sbandamento arrecato dalle impressioni persuasive con il loro nucleo edonistico, provenienti dalle cose esterne esperite come piacevoli o sgradevoli, ma anche quello dovuto alla cosiddetta catechesi dei conviventi, genitori compresi, che conferma erroneamente, a livello proposizionale, quelle impressioni introducendo *da fuori* nei viventi non ancora razionali la *opinio* che il piacere è il bene e il dolore è il male, *opinio* che diventa poi molto difficile da eradicare. Questa catechesi è il trionfo dell'esteriorità travicante: "tutto il male viene alle nostre anime dall'esterno"²²; "Non c'è parola che al nostro orecchio non sia foriera di male"²³. Essa è alimentata e diffusa da genitori, balie, poeti, scrittori, scultori, pittori, attori²⁴.

Come si vede, nel caso dei viventi non ancora razionali l'esteriorità si declina in termini fondamentalmente ambivalenti. Dal lato positivo, c'è l'esteriorità selezionata providenzialmente dai retti impulsi naturali e procacciata dalle figure di accudimento,

¹⁸ SVF 3.229b.

¹⁹ SVF 3.229–231.

²⁰ SVF 3.229.

²¹ *Ibidem*.

²² SVF 3.235.

²³ SVF 3.234.

²⁴ SVF 3.229, 229b.

necessaria all'autoconservazione di bambini e neonati, e l'esteriorità esigente e benefica rappresentata dalla *eruditio a vulgo separata*, posta in essere da educatori severi e non compiacenti. Dal lato negativo, c'è l'esteriorità che si colora delle impressioni soggettive di piacere e dolore e, soprattutto, quella che si cristallizza nella *opinio* intersoggettiva che identifica il primo con il bene e il secondo con il male.

Il passaggio dal terzo al quarto livello della *scala naturae*, cioè dall'anima al *logos*, evidenzia un fatto molto importante. Sappiamo che per gli Stoici la *dianoia*, che è un altro modo di indicare l'egemonico, raggiunge la perfezione intorno al quattordicesimo anno di età²⁵. Questa perfezione consiste nel pieno sviluppo del suo *logos*. Il *logos* a un certo punto, tra i sette e i quattordici anni, sopraggiunge nell'egemonico come *technites* di impulso, *phantasia* ed assenso²⁶. Come scrive Anthony Long: "The Stoic doctrine is not that *logos* comes into being as a new faculty to be set alongside impulse etc. What they claim rather is that the three psychic faculties which humans share with other animals all became modified, in human beings, by *logos*"²⁷. Questa trasformazione trova una conferma nei seguenti fatti: tutte le *phantasiai* degli esseri umani maturi sono chiamate *logikai* e come tali sono *noeseis*²⁸, l'impulso umano anche è descritto come *logike*²⁹, mentre l'assenso governato dal *logos* ha come proprio oggetto i *lekta*³⁰. Su questo dovremo tornare perché la corretta identificazione degli oggetti propri rispettivamente di *phantasiai logikai*, impulsi *logikai* e assenti *logikai* è decisiva ai fini della nostra indagine e ci fornirà informazioni rilevanti sul modo in cui l'esteriorità entra in scena a questa altezza.

Se allora consideriamo la definizione crisippea di *logos*, ci accorgiamo, come dicevo, di un fatto molto interessante. Il *logos* era concepito da Crisippo come un insieme organico di nozioni e prenozioni. È stato giustamente sottolineato che nozioni e prenozioni costituiscono la pasta e la materia di cui il *logos* è fatto³¹. Ora, nozioni e prenozioni non erano per gli Stoici qualcosa di innato. Le prime sorgono in noi grazie all'insegnamento ricevuto (dall'esterno) e all'attenzione da noi riservata a tale insegnamento³², mentre le seconde sono invece il risultato di un processo naturale selettivo e astrattivo, basato sul confronto tra molteplici *phantasiai* di qualità corporee esterne³³. In altre parole, la stoffa di cui il *logos* è fatto deve moltissimo al rapporto che l'anima discende e in stato di formazione cognitiva intrattiene con l'esteriorità rappresentata dai corpi qualificati con cui entra in commercio e dall'insieme degli insegnamenti ricevuti i quali sono costituiti da *logoi* veicolanti e significanti *lekta*. Come l'anima si forma grazie al contributo dell'ambiente circostante che la raffredda e raffina, così il *logos* si forma grazie a preno-

²⁵ D.L. 7.55.

²⁶ D.L. 7.86.

²⁷ Long (1996: 246).

²⁸ D.L. 7.51.

²⁹ SVF 3.169.

³⁰ SVF 3.171.

³¹ Tieleman (2003: 151).

³² LS 39E3.

³³ LS 39D e 39E3.

zioni e nozioni che hanno la loro origine rispettivamente nei corpi esterni e nei *logoi* esterni, cioè nei *logoi* degli altri. In altre parole, si manifesta, ai livelli superiori della *scala naturae*, quelli riguardanti anima e *logos*, un debito ontologico sempre più rilevante verso l'esterno che è totalmente assente nei primi due livelli. È però degno di nota che il ruolo costitutivo che ha l'esterno nei confronti dell'anima e del *logos* non comprometta minimamente la loro integrità strutturale, ma ne sia anzi solo la condizione necessaria. Se infatti ascendiamo la *scala naturae*, troviamo, insieme a una sempre maggiore apertura verso l'esterno e a una sempre maggiore capacità di interazione con esso, un sempre più alto e sofisticato livello di integrazione, unificazione e autonomia ontologiche e cognitive. Si potrebbe pertanto dire che l'esterno, al terzo livello e al quarto livello della *scala naturae*, costituisce rispettivamente l'anima e il *logos* per poi, in modi e tempi diversi, contrapporsi all'una e all'altro.

All'ultimo livello della *scala naturae* l'esteriorità si presenta per l'anima in quanto *phantasia* principalmente sotto forma di oggetti esterni moralmente neutrali, per l'anima in quanto impulso sotto forma di beni o mali esterni, e per l'anima in quanto assenso sotto forma di causalità antecedente esterna. Prima di approfondire queste declinazioni cruciali dell'esteriorità nel quarto ed ultimo livello della *scala naturae*, è opportuno riassumere velocemente il modo in cui gli Stoici concepivano l'anima. Farò riferimento alla fondazione zenoniana di questo concetto, che rimarrà paradigmatica per i suoi discepoli diretti e indiretti.

Da Ario Didimo apprendiamo che Zenone, in accordo con Eraclito, definiva l'anima come una esalazione percipiente³⁴. La ragione per cui essa è detta 'percipiente' deve ricercarsi nel fatto che 'la sua parte egemonica si rivela in possesso tanto della capacità di accogliere, attraverso i sensi, le impronte degli oggetti esterni quanto della capacità di conservarle³⁵. Capacità di conservazione delle impronte e capacità di ritenzione delle medesime sono dette *idia psyches*³⁶. La sostanza di cui essa è composta è lo pneuma³⁷, più precisamente, uno pneuma "intelligente"³⁸, sottilissimo e di qualità molto pregevole³⁹. La natura duttile dell'egemonico assomiglia alla cera accogliente ogni tipo di impronta⁴⁰. Esso è come un foglio di carta bene approntato per la scrittura, sul quale vengono trascritte, una per una, tutte le intellezioni⁴¹. Il paragone con il foglio di carta ben disposto ad accogliere i caratteri della scrittura ricorda da vicino quello con la tavoletta di cera capace di ricevere le impronte. Da tutto ciò dovrebbe risultare evidente che Zenone attribuiva all'esalazione percipiente, in cui faceva consistere l'egemonico, le proprietà della cera. Pertanto, l'anima non è propriamente una tavoletta di cera, ma un'esalazione munita

³⁴ SVF 1.141.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. SVF 2.773–789.

³⁸ SVF 2.443.

³⁹ SVF 2.781, 785.

⁴⁰ SVF 2.843, secondo brano.

⁴¹ LS 39E.

delle proprietà della cera. Queste proprietà sono sostanzialmente due, ovvero la proprietà di accogliere impronte e quella di trattenerle e conservarle.

Ai fini dell'esatta comprensione della natura del rapporto sussistente tra anima umana e facoltà del senso ritengo che si possa fare riferimento a una testimonianza di Aezio, davvero illuminante, in cui l'egemonico viene paragonato alla testa di un polipo, e le restanti sette parti in cui l'anima si divide ai tentacoli che si protendono dalla sua testa⁴². Aezio riferisce che l'egemonico è quella parte dell'anima in cui si producono le impressioni, gli assensi, le percezioni (da intendersi qui come comprensioni che si realizzano attraverso i sensi) e gli impulsi; che sette sono le parti dell'anima che dall'egemonico hanno origine e che questo estende per tutto il corpo; che delle sette parti dell'anima cinque sono i sensi, mentre le rimanenti due sono dette rispettivamente da Zenone "spermatica" e "fonetica". In particolare, i sensi sono definiti come correnti di pneuma che si estendono dall'egemonico fino ai rispettivi organi. La suddivisione dell'anima in otto parti non ne pregiudica affatto l'unità, che viene anzi garantita dalla funzione svolta dall'egemonico che è propriamente quella di coordinare e unificare le funzioni o facoltà facenti capo agli organi del senso e a quelli della riproduzione e della fonazione. Riscontriamo nella concezione dell'anima ottuplice attribuita da Aezio a Zenone la più assoluta continuità ontologica tra l'egemonico e le facoltà del senso, che si manifesta nel fatto che la sostanza di cui questo è composto è la medesima che va a riempire gli organi diversamente conformati assicurandoli ad un pieno esercizio delle loro funzioni. Per Zenone i sensi si configurano come messaggeri di ciò che percepiscono affinché l'anima, in veste di regina, possa giudicare i dati che apportano. Essi in quanto correnti di pneuma "intelligente" sono concepiti come dotati di un'elevatissima capacità discriminatoria o diagnostica che consente loro di cogliere la realtà nelle sue differenze. L'affermazione che i sensi sono in grado di cogliere la realtà ci permette di svolgere alcune considerazioni sullo statuto conoscitivo assegnato da Zenone alla percezione. Poiché lo pneuma di cui è composto l'egemonico è dotato delle proprietà della cera, delle stesse proprietà devono essere dotati anche i sensi, in quanto correnti di pneuma "intelligente" che scaturiscono dall'egemonico. In quanto correnti di pneuma intelligente i sensi saranno in grado di afferrare la realtà, cioè di identificare e distinguere le qualità dei sensibili pertinenti al dominio sensoriale di competenza di ciascuno di essi. Le differenze specifiche che caratterizzano e individuano le cose sono colte e riprodotte dai sensi con precisione artistica, ed è proprio la fedeltà con cui sanno adeguarsi alla realtà che fa di essi la fonte principale di ogni nostra conoscenza. Da tutto ciò dovrebbe emergere con evidenza il fatto che è proprio

⁴² LS 53H.

la continuità ontologica di cui si parlava prima a far sì che i sensi siano in grado di renderci consapevoli della realtà esterna.

Alla luce di questo, passiamo adesso alle operazioni dell'anima in quanto percezione/*phantasia*.

La percezione è concepita⁴³ come un movimento proveniente dall'esterno che ha luogo in una parte, verosimilmente uno dei cinque sensi, e che si estende fino al principio dell'anima (l'egemonico). Non è chiaro se in questo passo 'percezione' sia sinonimo di '*phantasia*'. In ogni caso sembra qui descritto il versante passivo della percezione con l'enfasi sullo stimolo proveniente dall'esterno che raggiunge la parte superiore dell'anima. La meccanica della *phantasia* era descritta dagli Stoici assumendo la visione quale suo paradigma⁴⁴. Uno dei passi che ci informa sul funzionamento della visione è il seguente:

L'anima vede, quando la luce, che si trova tra l'organo visivo e l'oggetto, si stende in forma di cono, come affermano Crisippo nel secondo libro della *Fisica* e Apollodoro. L'apice del cono d'aria è nella pupilla, la base è nell'oggetto della vista. Così che il cono d'aria formatosi tra l'occhio e l'oggetto ci comunica ciò che si vede, quasi come un bastone⁴⁵.

La visione è pneuma che si estende dall'egemonico all'occhio. Il suo contatto con l'aria illuminata esterna è dovuto al medium visivo avente forma di cono che gli Stoici chiamavano *synentasis*⁴⁶. Perché la visione sia buona, ossia chiara e distinta, le cose esterne non devono stare né troppo vicine alla vista né troppo lontane da essa⁴⁷. Se troppo vicine occupano non la base del cono ma riempiono indebitamente il suo apice (in cui una porzione minima dell'oggetto satura l'intera visione), se troppo lontane lo pneuma non riesce a raggiungerle e a proiettare il cono visivo su di esse. Viene meno pertanto la sua capacità di coglierle distintamente. In entrambi i casi la base del cono è vuota e non può trasmettere nulla alla sua punta o estremità, che connette esterno ed interno. I sensi sono qui concepiti come "reporters", gli "inviati" dell'anima nel mondo esterno.

In un passo di Filone di Alessandria leggiamo:

Le percezioni introducono le cose che appaiono all'esterno annunciandole e rivelandole; così facendo esse imprimono i caratteri di ciascuna, suscitando come reazione una passione

⁴³ SVF 1.151; 2.882.

⁴⁴ Chalcid. *In Ti.* 266.

⁴⁵ D.L. 7.157.

⁴⁶ SVF 2.864.

⁴⁷ Chalcid. *In Ti.* 237.

corrispondente. In ciò non diverso dalla cera, l'intelletto riceve le *phantasiai* tramite i sensi, e grazie ad esse coglie i corpi⁴⁸.

In questo passo è abbastanza chiara la sostanziale identità di percezione e *phantasia*. Degno di nota è il fatto che a ogni impressione proveniente da un oggetto esterno corrisponda un *pathos* di un qualche tipo. Questo significa che il rapporto dell'anima razionale (*nous*) con il mondo esterno non è mai o quasi mai affettivamente neutrale. In un altro passo il rapporto tra affezioni e oggetti esterni è descritto nei termini del rapporto tra primi sensibili (le affezioni) e secondi sensibili (oggetti esterni)⁴⁹. Potrebbe essere presente, sullo sfondo di questo passo, la tesi stoica del primato dell'auto-percezione (percezione di sé e dell'interno) sull'etero-percezione (percezione di ciò che è altro da sé e dell'esterno).

Da Sesto Empirico si ricava che le *phantasiai* provengono o dalle cose esterne (τὰ ἐκτός) o dalle affezioni che sono in noi⁵⁰. Il fenomeno cognitivo che ha luogo in questo secondo caso era chiamato dagli Stoici vuota attrazione (*diakenos elkysmos*). Si ha un caso di *diakenos elkysmos* quando l'impressione di una affezione interna si presenta o si spaccia, o è ritenuta dall'anima razionale presentarsi o spacciarsi, per *phantasia* di una cosa esterna. In situazioni di questo tipo, l'esterno è garanzia di *plenitudo realitatis* per la *phantasia*. In questo modo esso adempie al ruolo di truth maker per le *phantasiai* e per gli *axiomata* ad esse correlati⁵¹.

Come si diceva, tutte le *phantasiai* degli esseri umani adulti sono *logikai*, razionali. Razionale è la *phantasia* in connessione con la quale sussiste un *lekton* e conformemente alla quale il *phantasthen*, cioè il rappresentato, ciò che nella *phantasia* si dà a vedere, può essere espresso attraverso il linguaggio significativo (*logos*)⁵². In altre parole, ciò che ci rappresentiamo si presenta sempre con un contenuto 1) immediatamente concettualizzato⁵³, 2) il più delle volte (ma non necessariamente) riferibile a un corpo esterno qualificato in un certo modo, 3) sempre o quasi sempre affettivamente caratterizzato e 4) sempre passibile di essere estrinsecato, reso pubblico, attraverso *logoi* significanti *lekta*. Più in generale, *logike* è ogni *phantasia* ricevuta da un vivente fornito di *logos*, la cui mente, nei confronti del contenuto esibito nella *phantasia*, è sempre attiva. Questa attività si esprime principalmente attraverso l'impulso e l'assenso.

Come documento relativo alla transizione dalla *phantasia* all'impulso propongo il seguente passo di Filone di Alessandria nel quale si riferisce quanto segue:

⁴⁸ SVF 2.57.

⁴⁹ SVF 2.79.

⁵⁰ SVF 2.64.

⁵¹ D.L. 7.65.

⁵² S.E. M. 8.70.

⁵³ D.L. 7.42.

L'essere vivente è superiore al non vivente per due aspetti: l'impressione e l'impulso. L'impressione consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione; l'impulso, fratello dell'impressione, consiste nella tensione attiva dell'intelletto, che protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso, lo raggiunge, e, aderendovi, se ne impossessa⁵⁴.

In questo passo si manca di menzionare l'assenso che consente il passaggio dalla *phantasia* all'impulso. L'intelletto si protende e procede verso l'oggetto per raggiungerlo e impossessarsene perché ha assentito alla *phantasia* dell'oggetto in questione. È infatti dottrina stoica quella secondo cui nei viventi razionali senza l'assenso non si dà né impulso né azione. È pertanto impossibile che:

avutasi una impressione appropriata, subito ci si muova verso qualcosa senza cedere ed assentire all'impressione⁵⁵.

Alla luce di questo intreccio di *phantasia*, assenso e impulso, come si declina l'esteriorità per l'anima pienamente razionale? Della *phantasia* abbiamo già parlato. Giova almeno ripetere che essa offre all'anima razionale un esterno già concettualizzato, affettivamente connotato e passibile di essere descritto e reso pubblico linguisticamente. Il modo in cui entrano in scena assenso e impulso dipende dalla salute dell'anima razionale, ossia, come affermano Long e Sedley, "upon a concordant relationship between these faculties, such that a person makes correct use of impressions, avoids excessive impulses, knows when to give or withhold assent, and, in general, acts in rational agreement with nature"⁵⁶. L'esteriorità con cui assenso e impulso hanno a che fare è costituita rispettivamente dalle *phantasiai* e da ciò che le *phantasiai* dischiudono. Sembra essere documentato nelle fonti un assenso di tipo automatico (avente come oggetto l'impressione catalettica)⁵⁷ e un assenso cognitivamente e moralmente rilevante. Solo il secondo sembra avere come oggetto un *lekton*. Il primo tipo di assenso garantisce automaticamente la corretta formazione delle prenozioni. Il secondo viene esercitato invece volontariamente. Dire che l'assenso ha per oggetto un *lekton* non implica né richiede che il *lekton* sia il contenuto dell'impressione che fa da causa antecedente dell'assenso stesso⁵⁸. Quando una *phantasia* cattura l'attenzione del percipiente per la sua rilevanza cognitiva o morale, questi, pensando che le cose stanno così e così, articola in forma proposizionale, cioè

⁵⁴ SVF 2.844.

⁵⁵ Plut. *Stoic. rep.* 1057A.

⁵⁶ Long, Sedley (1987: II 320 – nota a LS 53V = SVF. 2.841).

⁵⁷ SVF 2.70, 90–91, 97; *PHerc.* 1020, col. 112, 9–11 (Alessandrelli, Ranocchia 2017: 59).

⁵⁸ Cic. *Fat.* 39–43.

in forma di *axioma*, il *phantasthen* in essa esibito. È a questo *axioma* che il percipiente concede o ricusa deliberatamente l'assenso.

La *phantasia* che innesca la risposta dell'anima razionale in termini di assenso è espressione della causalità fatale antecedente ed esterna all'anima razionale. Al riguardo leggiamo in Gellio quanto segue:

Se le nostre menti all'origine sono naturalmente benevole e di buona lega, tutta la forza del fato che le assale dall'esterno, le attraversa senza danno e con sufficiente tranquillità. Ma se esse sono dure, incolte, rudi, non sorrette da alcuna buona disciplina in funzione di ancella, anche se a opprimerle è un piccolo contrattempo, una fatalità da nulla, per la loro rozzezza e per volontario impulso cadono in continuazione in errori e delitti⁵⁹.

La vis fatale che *extrinsecus ingruit* è, verosimilmente, trasmessa con violenza da una *phantasia* o da una serie di *phantasiai* alle buone menti le quali, si legge in Gellio, *inoffensius tractabiliusque transmittunt*, la fanno passare senza traumi e facilmente. Cosa vuol dire che le buone menti fanno passare senza traumi e facilmente la vis fatale che, sotto forma di *phantasia*, proviene dall'esterno? Può aiutare a rispondere a questa domanda la descrizione di quello che succede alle menti incolte e rudi. Esse, sprovviste del sostegno dei buoni principi, vengono messe alle strette da un colpo modesto del fato o si confondono e imbrogliano persino in assenza di un simile colpo. Sarà la loro goffaggine e il loro impulso volontario a precipitarle in una successione compulsivamente inarrestabile di colpe e di errori. Cosa distingue le buone menti da quelle cattive? Nel comportamento cognitivo di queste ultime non è menzionato l'assenso, il che autorizza il sospetto che le menti cattive siano più simili ad animali, in cui l'assenso è subordinato all'impulso, che ad esser umani, nei quali l'impulso non si dà senza previo assenso. Se è così, è forse proprio l'assenso e il suo esercizio consapevole a distinguere le prime dalle seconde. Ora, abbiamo visto che l'esercizio consapevole dell'assenso richiede che il suo oggetto non immediato sia un *axioma* incorporeo, vero o falso, corrispondente al contenuto esibito nella *phantasia*. Attraverso l'articolazione di tale contenuto in termini di un *axioma*, l'anima razionale *pensando* prende le distanze dalla *phantasia* ricevuta nella quale si concentra tutta la forza della fatalità esterna. In questo modo essa pone tra sé e il fato esterno qualcosa di incorporeo, l'*axioma* correlato alla sua *noesis*. E poiché tale *axioma* in quanto incorporeo è impassibile, la vis fatale lo attraversa lasciandolo integro e inalterato. In questo contesto, i *lekta* sembrano svolgere un ruolo cruciale dal punto di vista fisico garantendo il darsi di una sorta di porosità cognitiva all'interno del cosmo che non ne compromette la sua natura di plenum corporeo integrale. Da questo punto

⁵⁹ LS 62D2.

di vista i *lekta* sono sottratti al potere della causalità fatale⁶⁰. Fanno come le veci del vuoto all'interno del cosmo.

Le anime rudi e incolte non sanno fare questo o non hanno imparato a fare questo, ossia fermarsi a pensare davanti alla *phantasia* ricevuta, estrarre da essa un *lekton* vero o falso corrispondente al suo *phantasthen* e deliberatamente concedere e ricusare ad esso l'assenso. Le anime brute si consegnano immediatamente, senza riflessione e mediazione alcuna, alle *phantasiai* ricevute dall'esterno o autoindotte e agiscono di conseguenza sulla base degli impulsi attivati da una tale adesione immediata.

L'esterno selezionato dall'impulso senza freni e senza disciplina delle anime brute è costituito di beni apparenti, perseguiti in quanto fonti di piacere, e mali apparenti, fuggiti in quanto fonti di dolore⁶¹. A questi bisogna aggiungere quelli che gli Stoici chiamavano "beni esterni": l'amico, il sapiente, i figli virtuosi, i genitori⁶². Si tratta, come si può vedere, di cose cui siamo per natura affiliati da quella tendenza innata nei viventi che gli Stoici chiamavano *oikeiosis*. Si tratta di beni cui per esempio Antipatro riconosceva una certa, seppur limitata, importanza⁶³. La tradizione stoica più rigorista non li considerava affatto beni autentici, in quanto incapaci di influenzare la felicità, legata al possesso della virtù, il solo vero bene⁶⁴. Senza entrare adesso nei dettagli della concezione stoica dei beni esterni, che presenta comunque incertezze ed oscillazioni⁶⁵, importa qui evidenziare che l'esteriorità caratterizzante questi "beni" si definisce in contrapposizione all'interiorità dei cosiddetti beni psichici nel cui novero rientrano le virtù e le azioni buone⁶⁶. Se quindi in ambito epistemologico, l'interno, rappresentato dalla tensione cognitiva dell'egemonico, è in funzione dell'esterno, che va colto e conosciuto in modo chiaro e distinto (grazie alle *kataleptikai phantasiai*), in ambito morale, al contrario, l'esterno è in funzione dell'interno, che si caratterizza per il suo essere qualificato o al modo del vizio o al modo della virtù. L'interno, ovviamente, si caratterizza nell'uno o nell'altro modo a seconda del rapporto che l'anima razionale intrattiene con l'esterno affollato di beni apparenti, compresi quelli "esterni". Nel primo caso, quello epistemologico, si va in cerca dell'esterno per afferrarlo con la maggior precisione possibile, nel secondo caso, quello morale, ci si difende dall'esterno e dalle sue fallaci lusinghe. Ci si appropria dell'esterno conoscitivamente per non essere schiavi di esso moralmente. Tale appropriazione scientifica è la base della tassonomia normativa del reale decisiva per il successo dell'impresa morale stoica. È interessante da questo punto di vista come le descrizioni stoiche delle mansioni difensive della logica la presentino come guscio esterno o siepe esterna⁶⁷

⁶⁰ Harven (2025) parla al riguardo di 'gap' tra impressione (*phantasia*) e espressione.

⁶¹ SVF 3.229–231.

⁶² SVF 3.33, 96–98, 505, 596.

⁶³ SVF 3.53 [Antipatro].

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ SVF 3.122, 140, 153, 764: beni esterni come indifferenti; SVF 3.127; 3.136: i beni esterni come preferiti e dispreferiti.

⁶⁶ SVF 3.95, 97–97a, 105.

⁶⁷ D.L. 7.40.

a protezione dell'anima razionale e del suo nucleo più interno, costituito dalle sue preziose e cruciali conoscenze fisiche e morali.

È importante porre in risalto il fatto che l'impulso non è rivolto direttamente ai beni, che sono corpi, reali o apparenti che siano, ma ai predicati incorporei correlati a questi beni⁶⁸. L'impulso, per intenderci, non è diretto al denaro ma all'averne, non è diretto alla virtù ma all'essere virtuoso. In altre parole, l'impulso sembra essere una funzione dello stato dell'anima razionale nel suo rapporto con beni, intrinseci ed estrinseci. Per gli Stoici solo i primi possono far fare all'egemonico un vero e proprio salto di qualità (con il primato dell'essere sull'averne). I secondi lo lasciano così com'è, cioè stolto, oppure ne peggiorano addirittura lo stato rendendolo incapace, di fatto, di acquisire la virtù.

I *lekta* sembrano essere funzioni dell'autonomia dell'anima razionale. Sono i significati veicolati dal *logos*, sia silenzioso sia espresso, sono quindi la sostanza, il cuore del pensiero e del linguaggio⁶⁹. Sono afferrati con la mente attraverso una *metabasis*, un passaggio (dal corporeo all'incorporeo)⁷⁰ e stanno alla base delle connessioni che l'anima razionale stabilisce tra le varie *phantasiai*⁷¹. Sono ciò cui viene dato l'assenso (*axiomata*), nel suo esercizio volontario, e ciò cui gli impulsi sono diretti (predicati). Il fine addirittura è detto essere un predicato⁷². Sono connessi alle nostre *phantasiai* quali loro correlati incorporei passibili di verbalizzazione da parte dell'anima razionale⁷³. Per questa sua capacità essa era descritta dagli Stoici, forse con una punta di ironia, come "chiacchierona", "ciarliera", *eklaletike*⁷⁴. Sono ingredienti essenziali dell'analisi dei processi causali e quindi elementi decisivi nelle valutazioni e attribuzioni dei gradi di responsabilità che riguardano gli esseri umani implicati in tali processi⁷⁵. Non sono mai descritti come ciò che è esterno alle anime razionali, sebbene i *logoi* degli altri che li significano possano essere caratterizzati come esterni all'anime razionali che ne sono i destinatari. In un famoso passo di Sesto Empirico la qualifica dell'oggetto come esterno (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον) consente di affermare che i *lekta*, da cui per l'appunto i *tynchanonta/hypokeimena* esterni sono distinti, non sono esterni alla mente⁷⁶.

Il fatto che non siano esterni alle anime razionali non significa tuttavia che siano interni e immanenti ad esse. Essi non sono né interni né esterni, come i pensieri fregeani. Se fossero interni, sarebbero identici alle *phantasiai*, se fossero esterni finirebbero col collas-

⁶⁸ SVF 3.171; LS 33J2.

⁶⁹ LS 53T.

⁷⁰ *Ibidem* e D.L. 7.53.

⁷¹ LS 53T.

⁷² LS 63A-B.

⁷³ S.E. M. 8.70.

⁷⁴ D.L. 7.49.

⁷⁵ LS 55A.

⁷⁶ SVF 2.166.

sare sui corpi. Sono, forse, come dei limiti oggettivi incorporei tra stati interni e stati di cose esterni, con i quali questi ultimi due, entrambi corporei, non possono interagire.

In generale, degno di menzione è il fatto che un'anima compiutamente matura, nell'esercizio della sua piena autonomia morale e razionale, abbia che fare soprattutto con *lekta*. In questo fatto io vedo una prova o almeno un indizio del mutato rapporto con l'esteriorità che caratterizza il quarto ed ultimo livello della *scala naturae*. Potremmo descrivere questo mutato rapporto con l'esteriorità come indiretto. Tale esso diventa grazie al *logos* e ai *lekta*. Siffatto rapporto indiretto genera una discontinuità a livello cognitivo rispetto alla causalità antecedente, determinando quello che si potrebbe chiamare un allentamento psicologico della pressione corporea esterna che non può scaricarsi sui *lekta* in quanto entità impassibili. Questo allentamento si rivela decisivo ai fini dell'attribuzione di responsabilità ai viventi razionali. Le anime adulte che in modo ferino non esercitano l'assenso con riguardo ai *lekta* correlati ai contenuti delle loro impressioni sono ritenute responsabili in ragione precisamente di questa grave omissione.

Grazie ai *lekta*, che escono immuni e inalterati dalle interazioni causali, agli esseri umani è dato modo di non essere meri meccanismi soggetti alla inesorabile dinamica di azione e reazione. L'integrità cognitiva del vivente razionale che esercita l'assenso volontariamente non è minacciata dalla causalità antecedente esterna perché i *lekta*, su cui essa si basa, sono impassibili e quindi non implicati nei processi causali. Ecco perché l'autonomia della risposta allo stimolo esterno è preservata. Essa si basa su entità che lo stimolo esterno non può modificare o alterare.

Quelle stesse entità non sono solo impassibili ma anche inattive. Esse nemmeno sono responsabili causalmente della risposta data dall'anima razionale allo stimolo esterno. C'è un senso, pertanto, in cui si può affermare che tale risposta è incondizionata, ossia essa non è condizionata dallo stimolo esterno e non è condizionata dai *lekta*. Essa dipende solo dall'anima razionale.

Vorrei concludere questa ricognizione con il rapido esame del ruolo che ha l'esterno nei confronti del cosmo. Sappiamo che il cosmo era per gli Stoici un essere vivente e che in quanto essere vivente esso era concepito come anima nei due sensi stoici già considerati: come composto di anima e corpo (unione del principio attivo e di quello passivo) e come egemonico⁷⁷. Il cosmo comprende al proprio interno tutti i corpi esistenti dal cui insieme organico, fatalmente ordinato e provvidenzialmente orientato, esso è costituito. Il cosmo è uno e finito. Esso è delimitato unicamente da una forza intrinseca, ossia dalla vis tensiva e coesiva che lo attraversa tutto la quale si estende dal centro del fino alla sua periferia e viceversa, incessantemente. Al di fuori del cosmo si trova il vuoto incorporeo e sussistente⁷⁸. Il vuoto esterno, in quanto inattivo e impassibile, non svolge alcun ruolo delimitante e quindi costitutivo nei confronti del cosmo ma permette ad esso di crescere indisturbato fino alla conflagrazione, durante la quale la sua massa sferica infuoca-

⁷⁷ LS 53X e 53Y.

⁷⁸ SVF 1.95; SVF 2.503, 524, 529, 535–536, 538–539, 552.

ta raggiunge l'estensione più grande prima di contrarsi e dare inizio a un nuovo ciclo cosmico. Questo sembra essere l'unico caso, tra tutti quelli considerati, in cui l'esteriorità si presenta come qualcosa di incorporeo, sebbene, dire il vero, anche i *lekta* vengano in certo senso esteriorizzati quando sono fatti oggetto di *phantasia*⁷⁹ a misura del loro essere i significati dei *logoi* uditi o letti.

Arrivati alla fine della nostra breve indagine possiamo riassumerne i risultati nel modo seguente: l'esterno si presenta 1) come fattore costitutivo dell'anima (terzo livello della *scala naturae*), sotto forma di ambiente esterno, e del *logos* (quarto livello), sotto forma di oggetti esterni qualificati che fanno da base al processo astrattivo e di insegnamenti provenienti da fonti esterne, 2) con il ruolo di truth maker per le *phantasiai* e per gli *axiomata* ad esse correlati, 3) come elemento cui contrapporsi (beni esterni) per l'anima votata alla ricerca della virtù; 4) come condizione di possibilità, in quanto vuoto esterno incorporeo, per lo sviluppo del cosmo, per la sua conflagrazione e per la sua ricostituzione.

⁷⁹ S.E. M. 8.409–410.

BIBLIOGRAFIA

- ALESSANDRELLI, M., RANOCCHIA, G., 2017, *Scrittore stoico anonimo Opera incerta, Pherc. 1020, col. 104–112, s.l.*
- ARNIM, H. VON, 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I–IV, Stuttgart.
- HARVEN, V. de, 2025, *The Unity of Stoic Metaphysics: Everything is Something*, Oxford (forthcoming)
- LONG, A. A., SEDLEY D. N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, Cambridge.
- LONG, A. A., 1996, *Stoic Studies*, Cambridge.
- RUBARTH, S., 2023, “Stoic Philosophy of Mind”, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, J. Fieser, B. Dowden (eds.), <https://iep.utm.edu/stoicmind/> (04.09.2023).
- TIELEMAN, T., *Chrysippus on Affections*, Leiden 2003.

MICHELE

ALESSANDRELLI
/ CNR ILIESI, Roma, Italy /
michele.alessandrelli@cnr.it

What is External to the Stoic Mind?

This paper explores the role of external factors in the constitution of the Stoic mind. It will show how the external influences the Stoic mind in several crucial ways: 1) Constitutive Role: The external world acts as a constitutive factor for the soul (the third level of the *scala naturae*), shaping its development. At the fourth level, the logos (rational principle) interacts with qualified external objects. These objects form the basis of abstract reasoning and teachings derived from external sources; 2) Truth-Making Function: The external world serves as a truth-maker for *phantasiai* and the *axiomata* associated with them, providing validation and substance to internal representations and core beliefs; 3) Opposition to External Goods: For the Stoic soul dedicated to virtue, external goods are elements to be opposed or transcended. The Stoic perspective emphasizes the pursuit of virtue as independent of external goods, which are considered indifferent or secondary to moral development; 4) Condition of Possibility: the external void or incorporeal space is a necessary condition for the growth of the cosmos, including its periodic conflagration (destruction) and subsequent reconstitution.

KEY WORDS

external; mind, stoicism, lekta, void

