

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

'Desiderium voluntas non est'

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Starting from the definition of Cic. *Tusc.* 4.12, *voluntas* appears as the most suitable Latin translation for βούλησις. But βούλησις only partially corresponds to what both Cicero and Seneca mean by *voluntas*. From the Roman perspective it seems that 'wanting' is immediately connected to 'desiring', provided that a rational dimension is recognised in 'desiring'. But this is a stretch, because *desiderium*, and even more *cupiditas* or *adpetitio*, in themselves refer to an irrational dimension. From the Greek perspective, then, this juxtaposition does not appear so obvious at all. The act of will (or, better, the exercise of a choice intended to produce an action) maintains its own identity with respect to 'desiring' precisely by virtue of its autonomous manifestation in immediate consonance with reason; especially Aristotle and the Stoic school insist on this. Therefore, *desiderium* and *cupiditas* approximate rather to ἐπιθυμία (while *adpetitio* to ὄρμη), that is to say to an area where the absence of reason prevails: here are the θυμός and the πάθος. Both Cicero and Seneca, when they must refer to the *voluntas* avoiding any misunderstanding involving the irrationality of deciding, specify that in those cases it is a question of *recta voluntas*: the will expressed in a rational way.

Keywords Will. Desire. Cicero. Seneca. *Voluntas*. βούλησις.

Sommario 1 La definizione ciceroniana di *voluntas*. – 2 La definizione senecana di *voluntas*. – 3 Conclusione.

1 La definizione ciceroniana di *voluntas*

Nel libro quarto delle *Tusculanae* Cicerone affronta un argomento fondamentale per chiarire il carattere dell'uomo sapiente: la 'passione'. In che relazione sta il sapiente con tale moto dell'anima che, a prima vista, costituisce il tratto massimamente antitetico al suo modo di pensare e di agire? Può, il sapiente, essere immune da ogni



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/003

passione (intesa come *perturbatio*), nel modo in cui invece sembra esserlo dall'afflizione (*aegritudo*), studiata nel terzo libro?

Sullo sfondo stanno le tesi e la ripartizione degli Stoici. Anzitutto Zenone, di cui Cicerone riporta la seguente definizione: *πάθος, ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio* (4.11).

Precisa ancora Cicerone:

Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse qui longius discesserit a naturae constantia. (4.11)¹

Già da qui si comincia a capire che l'Arpinate, pur seguendo gli Stoici, ha presente l'approccio peripatetico che non solo evoca la natura, ma ne sottolinea il fondamentale 'equilibrio' tra diverse forze contrapposte per carattere e intensità. Da qualsiasi parte essa sia considerata, la passione si presenta come un moto squilibrato perché *tropo* violento, tale per cui viene meno la corrispondenza con l'equilibrio naturale. Si abbia a che fare con la *laetitia praesentium bonorum* che può trasformarsi in *libido futurorum*, oppure con la *aegritudo praesentibus* che coincide con il *metus futuris*: comunque appare perduto quell'equilibrio che pareva garantire la distinzione tra presunti beni e presunti mali. Semplicemente 'si suppone' (*in opinione versantur*) di aver a che fare con il bene e di rifuggire il male (4.12). La partizione stoica cui si fa riferimento era già stata presentata in 3.24. Anche in quell'occasione Cicerone aveva sottolineato la centralità del giudizio per cui riteniamo che qualcosa sia un bene oppure un male, e determiniamo un'azione piuttosto che un'altra:

Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudini solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures. Nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt.²

¹ «Certuni si esprimono in modo più stringato: la passione è un impulso particolarmente violento; ma per 'particolarmente violento' essi intendono quello che si è troppo scostato dalla condizione naturale di equilibrio». Le traduzioni dalle *Tusculanae disputationes* e dal *De finibus* sono di N. Marinone, Torino 1955, con qualche leggera modifica dell'Autore.

² «La causa sta tutta nell'opinione, e non solo quella dell'afflizione, ma anche di tutte le altre passioni. Esse sono di quattro specie con più ripartizioni. Dato che ogni passione è un moto dell'anima che o è privo di ragione o trascura la ragione o non obbedisce alla ragione, e tale moto vien suscitato in duplice maniera dall'opinione di un bene o dall'opinione di un male, le passioni sono quattro, simmetricamente ripartite».

Scriva Diogene Laerzio (7.110) che: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωννα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἡ ὄρμη πλεονάζουσα («secondo Zenone la passione è questo: o un moto dell'anima irrazionale e contro natura oppure un impulso eccessivo», SVF 1.205).

Cicerone insiste sulla *constantia* (cf. §§ 10; 11; 12; 13), cioè sull'equilibrio tra le tensioni che dovrebbe costituire la normalità, stando alla prospettiva peripatetica. Rispetto a ciò la natura stessa spinge l'uomo a impegnarsi. E il filosofo così riassume:

Natura enim omnes ea quae bona videntur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. (*Tusc.* 4.12)³

È questo un passo importante per quattro indicazioni che ci offre. Anzitutto evinciamo la conferma del ruolo guida della natura. L'uomo, che alla natura appartiene, non può che essere predisposto a procurarsi ciò che per lui costituisce un bene. Certo è ribadita la concezione che fa dell'οἰκείωσις il quadro di riferimento, ma si segnala anche il ruolo attivo della natura: è proprio la natura che «spinge» (*impellit*) l'uomo a ottenere ciò che per lui è un bene.

In secondo luogo, Cicerone suggerisce che la pulsione al bene è più o meno controllata. Corrisponde al 'desiderare' (*adpetitio*). Poiché gli Stoici hanno chiamato βούλησις questo moto dell'animo quando si manifesta in modo equilibrato e ponderato (*constanter prudenterque*), ecco che una buona traduzione in latino potrebbe essere, secondo l'Arpinate, 'voluntas'.

In terzo luogo: gli Stoici, proprio perché ritengono che la 'voluntas' sia connessa a un agire controllato, ne fanno l'appannaggio del sapiente. E poiché nel sapiente massimamente si esprime la razionalità, ecco allora che la 'voluntas' può essere definita come ciò che desidera qualcosa in modo conforme alla ragione: *quae quid cum ratione desiderat*.

3 «Tutti per natura inseguono ciò che sembra un bene e fuggono il contrario. Perciò, appena si presenta l'apparenza di qualche cosa che sembri un bene, la natura stessa spinge a conquistarlo. Quando ciò avviene con equilibrio e senno, gli Stoici chiamano tale atto di desiderare in greco βούλησις, e noi lo chiameremmo 'voglia'. Essi ritengono che abbia luogo solo nel sapiente, e ne danno la seguente definizione: la voglia è un desiderio conforme a ragione. Invece il desiderio contrario a ragione e troppo violentemente eccitato è la brama ovvero il desiderio sfrenato, che ricorre in tutti gli stolti».

Da ultimo: per converso, desiderare in modo non conforme alla ragione - e dunque in modo 'sfrenato' - è certamente possibile, ma non appartiene al sapiente, bensì allo stolto.

Da un lato dunque il 'volere' (*voluntas*), inteso come 'voglia': è cioè un desiderio che si traduce in una pulsione, che si fa volontà controllata e che è dunque un *moto razionale*; dall'altro abbiamo la 'brama' (*libido*): un desiderio che si traduce in una pulsione sfrenata (ὄρμη πλεονάζουσα), violentemente eccitata, e che è un moto contrario a ragione (ἄλογος κίνησις).

Ma è corretto intendere il 'volere' come 'voglia'?

Solo in parte: solo finché ci si riferisce a uno degli aspetti che caratterizzano la 'voluntas', quello che l'accosta all'atto di desiderare, all'*adpetitio*. Ovviamente *voluntas* e *adpetitio* non coincidono;⁴ ma è forte la tendenza all'assimilazione, se non si tengono in evidenza anche le altre valenze che *voluntas* possiede: in particolare quella che l'avvicina all' 'impulso' (il greco ὄρμη) e quella che evoca la capacità decisionale mirata all'azione e che, per questo, implica la razionalità.

È proprio il richiamo alla ragione che, nel IV libro delle *Tusculanae disputationes*, si fa esplicito. Cicerone, evocando il pensiero stoico, precisa che:

mihi quidem in tota ratione ea, quae pertinet ad animi perturbatio-
nem, una res videtur causam continere, omnis eas esse in nostra
potestate, omnis iudicio susceptas, omnis voluntarias. (*Tusc.* 4.65)⁵

Poco oltre, in riferimento all'*inconstantia* e alla *mutabilitas mentis*, ripete che:

nullam esse [*scil.* perturbationem] nisi opinabilem, nisi iudicio
susceptam, nisi voluntariam. (*Tusc.* 4.76)⁶

La *voluntas* sembra dunque sempre presente, allorché ci si riferisce alle passioni. Tuttavia, essa si manifesta in due forme: a) quella che si esprime in un desiderio equilibrato (perché controllato dalla ragione); b) quella che si esprime in un desiderio eccessivo/squilibrato (perché ostile al controllo della ragione). Il problema, a questo punto, è proprio qui: la volontà corrisponde o no al 'desiderio' di per sé?

⁴ In *fat.* 9 Cicerone nega che delle nostre volontà e dei nostri desideri (*nostrarum voluntatum atque adpetitionum*) esistano cause naturali e precedenti. In un passo di *Rhet. Her.* 3.7 si precisa che se, nel perseguire ciò che è giusto, si ottiene la lode, la volontà di tendere al giusto raddoppia, *duplicatur recti adpetendi voluntas*.

⁵ «A mio parere, in tutta la nostra riflessione relativa alle passioni, un solo punto è decisivo: sono dipendenti da noi, tutte assunte deliberatamente, tutte volontarie».

⁶ «Non esiste passione se non frutto dell'opinione, se non assunta consapevolmente, se non volontaria».

Se essa ha a che fare esclusivamente con il 'desiderio controllato dalla ragione' e non con il 'desiderio ostile alla ragione', allora la volontà non coincide con il desiderio di per sé, ma ne è solo una specie. In questo senso possiamo dedurre che, all'opposto del 'desiderio controllato dalla ragione', stia il 'desiderio ostile alla ragione': qualcosa di 'troppo violento', *adpetitus vehementior* (4.47).

È il caso, a questo punto, di ricapitolare la situazione secondo le fonti stoiche: si veda in particolare D.L. 7.110 e 116; ma anche Ario Didimo in Stob. 2.7.10. p. 88.10-89.3; lo Pseudo Andronico *De affectibus* 6.1-4; Nemesio *De natura hominis*, 19-21 (cf. SVF 3.377-442).

Da un lato sono quattro le passioni (πάθη = *perturbationes*); esse sono ritenute giudizi (δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι), nella loro relazione con la ragione:

<p>ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ὄρεξις (irrazionale 'brama')</p>
<p>ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ἔπαρσις (irrazionale 'esaltazione')</p>
<p>φόβος (<i>metus</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ἔκκλισις (irrazionale 'fuga')</p>
<p>λύπη (<i>aegritudo</i>)</p>	=	<p>ἄλογος συστολή (irrazionale 'contrazione')</p>

Dall'altro lato abbiamo tre εὐπάθειαι: da intendere come movimenti dell'animo i quali accolgono solo un aspetto di πάθη, quello positivo. Se πάθος è intesa come *perturbatio* (cioè come un moto squilibrato), allora εὐπάθεια allude a un moto non squilibrato; di conseguenza, se lo stato di equilibrio è perfetto, si può intendere che il 'moto' (il disturbo) si sia acquietato. Esso dunque si può interpretare come *constantia*, ed è questo il vocabolo che sembra usare Cicerone: *placida et quieta constantia* (4.10); *naturae constantia* (4.11); *constantier* (4.12); *constantiae, constantia* (4.14). Con termine moderno potremmo considerare questo stato di equilibrio come una 'disposizione': una sorta di διάθεσις, di attitudine a un certo comportamento. Siccome poi, per natura, tale attitudine mira al bene, ecco il vocabolo tecnico εὐπάθεια.

Queste le tre εὐπάθειαι distinguibili nella prospettiva stoica: βούλησις, χαρά, εὐλάβεια (D.L. 7.116).

Cicerone stila una precisa corrispondenza tra 'passioni' e 'disposizioni':

πάθη (<i>perturbationes</i>)	vs	εὔπᾶθειαι (<i>constantiae</i>)
ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)	vs	βούλησις (<i>voluntas</i>)
ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)	vs	χαρά (<i>gaudium</i>)
φόβος (<i>metus</i>)	vs	εὐλάβεια (<i>cautio</i>)
λύπη (<i>aegritudo</i>)	vs	-----

Quindi precisa (*Tusc.* 4.14): «Quattro sono le *perturbationes*, e tre le *constantiae*, giacché all'afflizione (*aegritudo*/λύπη) non si contrappone alcuno stato normale (*quoniam aegritudini nulla constantia opponitur*)»: non è infatti possibile che il sapiente abbia bisogno di disporsi in un 'qualche modo' alternativo all'*aegritudo*, cioè alla 'presenza del male', allo 'star male': egli *incarna di per sé* la naturalità dello 'star bene' e il male gli è, per assunto, estraneo.

Ora, se le *perturbationes* dipendono dal giudizio e dall'opinione, giustamente Cicerone ricorda che da tali alterazioni mentali gli Stoici fanno dipendere anche gli effetti, analogamente contrapposti alle 'disposizioni' positive. Di qui:

ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)	>	<i>effrenata adpetentia</i>
ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)	>	<i>profusa hilaritas</i>
φόβος (<i>metus</i>)	>	<i>recessus quidam animi et fuga</i>
λύπη (<i>aegritudo</i>)	>	<i>morsus doloris</i>

Come si coglie facilmente, la classificazione stoica (che procede in modo analitico e che lo stesso Cicerone cerca di riprendere e rendere efficace introducendo la terminologia latina, 4.16-21) mira a dare un quadro definitorio 'statico' della situazione. Questo comporta che le passioni e le loro conseguenze possono essere compiutamente

te descritte nei loro caratteri distintivi. Si perde così la dinamica del processo passionale e la *voluntas* rimane inquadrata come una sorta di *constantia*, vale a dire come una 'disposizione d'animo positiva'. Il suo legame con il *desiderium* quale tensione originaria e determinante è, a tutti gli effetti, scisso.

In 4.22 Cicerone ricorda ancora che, per la scuola stoica, l'origine di tutte le passioni è l'*intemperantia*, *quae est tota mente a recta ratione defectio*. Si tratta di una condizione che è *sic aversa a praescriptione rationis ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant*: la 'mancanza di controllo', cioè, è talmente contraria a quanto prescrive la ragione che, in tale condizione, gli 'impulsi del desiderio' non si lasciano né dominare né trattenere.

Si osservi: riappaiono le *adpetitiones*. Tenute sotto controllo, esse si fanno obbedienti alla ragione. Come al § 12 (*id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem*), pure ora la *temperantia* (che si manifesta nella *dispositio* equilibrata [*constanter* = εὐστάθεια], e nella *cautio* prudente [*prudenter* = εὐλάβεια] e che in greco è σωφροσύνη, cioè 'ragionevolezza/sobrietà')⁷ diviene esplicitamente ciò che:

sedat adpetitiones et efficit, ut eae rectae rationi pareant, conservatque considerata iudicia mentis. (4.22)⁸

Al contrario invece l'intemperanza:

omnem animi statum inflammat conturbat incitat. (4.22)⁹

Ed è proprio dall'intemperanza che, stando alla dottrina stoica, hanno origine le affezioni, i timori e le altre forme di passione che angustiano l'uomo.¹⁰

Il quadro che Cicerone ci sta rappresentando si segnala per la sua estrema coerenza, ma anche per la sua problematicità; da un lato, in riferimento alla dottrina stoica, non deve sfuggire che la

⁷ Cicerone vorrebbe tradurre σωφροσύνη con *frugalitas* (3.16), ben conscio però che il concetto latino ha un'estensione più ampia del diretto corrispettivo greco, che è χρήσιμον, 'utile'.

⁸ «Ciò che calma gli impulsi e li rende obbedienti alla retta ragione, e preserva i ponderati giudizi della mente».

⁹ «Infiamma, turba, eccita tutto lo stato dell'anima».

¹⁰ 4.22 *et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea*. Ovviamente, i *sapientes* sono liberi da tutto ciò; cf. 5.16 *contra illi beati, quos nulli metus terrent, nullae aegritudines exedunt, nullae libidines incitant, nullae futiles laetitiae exultantes languidis liquefaciunt voluptatibus*, «Al contrario sono felici quelli che nessun timore spaventa, che nessuna afflizione divora, che nessuna forma di lussuria eccita, che nessun esaltante godimento superficiale rammollisce con i suoi languidi piaceri».

voluntas è ricondotta immediatamente alla βούλησις, cioè alla *constantia* positivamente caratterizzata (= εὐπάθεια) perché ancorata al 'giudizio' o all'opinione'. Dall'altro la *voluntas* ciceroniana eccede la βούλησις.

Se infatti gli Stoici insistono nel sottolineare che βούλησις è una tendenza/brama (ὄρεξις) ragionevole che proprio per questo si oppone al desiderio,¹¹ la *voluntas* ciceroniana ha invece una valenza più originaria e più ampia; da un certo punto di vista essa si innesta *simpliciter* sull'*adpetitio* e si coniuga così a quello che per gli Stoici è piuttosto ὁρμή, l'impulso: il moto non ancora temperato.

Ma ancora per altri motivi *voluntas* eccede βούλησις.

In *acad.* 1.39, Cicerone osserva che se i filosofi antichi collocavano da un lato la ragione e dall'altro il desiderio appassionato (*cupiditas*), Zenone non era d'accordo con loro:

nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.¹²

In questo caso è evidente che la volontarietà è connessa alla consapevolezza e alla capacità decisionale. Dire che le *perturbationes* (πάθη) sono volontarie significa dire che esse sono sotto il controllo della ragione. Ma allora da un lato la *perturbatio* vorrebbe essere la negazione della ragione; dall'altro, essere la conseguenza di un certo uso della ragione.

Per questa strada, affermare che esiste una 'causa volontaria' delle *perturbationes* (πάθη), significa dire che la *voluntas* è al di là della dimensione razionale, nel senso che la dimensione razionale può dipenderne, ma non necessariamente.

Dunque, la *voluntas* in Cicerone né coincide con il 'desiderio' (ἐπιθυμία) o la tendenza/brama (ὄρεξις) o l'impulso (ὁρμή) controllati dalla ragione', né con la 'ragione che controlla l'agire e il decidere, e dunque anche desideri ed emozioni'.

In *Tusc.* 4.79 si ritrova una conferma di ciò allorché Cicerone prende a esempio una specifica passione, l'ira. Osserva infatti che non c'è nessuno che possa dubitare che anche tale moto dell'anima (cioè l'*iracundia*) dipenda totalmente «dall'opinione e dalla volontà»:

quis est qui dubitet quin hic quoque motus animi sit totus opinabilis ac voluntarius?

¹¹ D.L. 7.116 τῆ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὗσαν εὐλογον ὄρεξιν.

¹² Zenone «pensava infatti che pure i turbamenti fossero volontari: e si introducesero per un giudizio derivato dalla semplice opinione, per cui si riteneva che la madre di tutti i turbamenti fosse una certa smodata intemperanza».

In questo caso è chiaro che Cicerone va oltre la posizione stoica dato che rivendica l'autonomia della volontà rispetto alla ragione. La volontà non è infatti immediatamente connessa alla ragione, poiché può essere connessa con l'opinione e, dunque, con il 'difetto' di ragione.

L'analisi può essere ulteriormente approfondita ed evocare altri passi di Cicerone. Appoggiandosi alla Stoa, l'Arpinate non nega che «ogni passione consista nell'opinione», *unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione* (4.80); tuttavia è decisivo (e qui il versante non è più stoico) che le *perturbationes*, tra le quali la *cupiditas*, possano di per sé implicare la presenza della *voluntas*.

A conferma, si rilegga 4.76:

nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam.

E soprattutto ecco 4.82:

Sed cognita iam causa perturbationum, quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus.¹³

In questo caso è evidente che per Cicerone le 'opinioni' e il 'giudizio' non sono l'unica causa delle passioni (come pretendevano Zenone e la Stoa); entrano in gioco le specifiche *voluntates* che ogni singolo essere umano attiva.

Per converso, anche il rimedio alle *perturbationes* non può che dipendere dal cambiamento *e* del giudizio *e* della volontà. Non è sufficiente il solo cambiamento di giudizio; entrambi i fattori collaborano e appaiono interdipendenti:

et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios, ea reque suscipi, quod ita recitum esse videatur. (4.83)¹⁴

Quanto in questa nuova impostazione giochi in realtà l'impianto aristotelico e l'analisi che Aristotele fa di volontario/involontario è però impossibile da stabilire in modo netto. Tuttavia si consideri almeno quanto segue:

13 «Ora che abbiamo conosciuto la causa delle passioni, che hanno tutte origine dai giudizi formulati su opinioni e dalle volontà, poniamo termine ormai a questa discussione».

14 «La guarigione per l'afflizione e per tutte le malattie dell'anima è unica: sono tutte dipendenti dall'opinione e dalla volontà, e si provano perché così sembra giusto».

1. nel libro II dell'*Etica Eudemia* Aristotele studia la teoria dell'azione e introduce, ai capp. 7-8, i concetti di 'volontario' e 'involontario' (τὸ ἐκούσιον/τὸ ἀκούσιον);
2. nei capp. 8-9 si chiede da cosa dipenda la volontà (ἡ βούλησις) e se sia definita dall'appetizione' (τῆ ὀρέξει), dalla 'scelta' (τῆ προαίρεσι) oppure dalla 'capacità di pensare' (τὸ κατὰ τὴν διανοίαν);
3. nel cap. 10 pone la questione della 'scelta' (αἴρεσις) e sottolinea l'importanza di pervenire a una 'opinione deliberata' (δόξα βουλευτική);
4. nel libro III dell'*Etica Nicomachea* Aristotele parla espressamente di 'desiderio deliberato' (βουλευτικὴ ὄρεξις), riferendosi a ciò che abbiamo deliberato perché desiderato e, insieme, a ciò che desideriamo (e quindi *decidiamo di voler ottenere*) perché l'abbiamo deliberato:

Essendo che, rispetto a quanto dipende da noi [τῶν ἐφ' ἡμῖν], l'oggetto della scelta [προαίρετοῦ], è ciò che è deliberato [βουλευτοῦ] e desiderato [ὀρεκτοῦ], pure la scelta [προαίρεσις] finisce per essere un 'desiderio deliberato' [βουλευτικὴ ὄρεξις] di ciò che dipende da noi [τῶν ἐφ' ἡμῖν]: infatti noi, che ci siamo decisi [κρινάντες] a partire dalla deliberazione [ἐκ τοῦ βουλευσασθαι], proviamo desiderio [ὀρεγόμεθα] secondo la deliberazione [κατὰ τὴν βούλευσιν]. (EN 1113a.10-12)¹⁵

Credo che questo sia sufficiente a mostrare (a) come, in Aristotele, la volontà – pur essendo funzionale all'atto deliberativo – non sia esclusivamente connessa all'atto razionale: si tratti di opinione o anche di verità acclarata; (b) come il ruolo del desiderio e del desiderare mostri tutta la sua potenza e la sua inevitabilità. Naturalmente poi Aristotele tenta di ricondurre il 'deliberare' a qualcosa di 'corretto' e di cui si riconosca il fine; come pure è evidente che anche il desiderio debba essere tenuto sotto controllo in riferimento al 'bene':

Del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pra-

¹⁵ προαίρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Sul rapporto tra desiderio, deliberazione e volontà in Aristotele, cf. Maso 2019a, 66-73.

tica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto. (EN 1139a.26-30)¹⁶

Il 'desiderio corretto' (ὄρεξις ὀρθή) rinvia ancora una volta al tentativo aristotelico di proporre un'etica dove l'intenzionalità, alimentata dal desiderio, e l'azione conseguente si incontrino.¹⁷ Tuttavia non pare acquisita una volta per tutte, in Aristotele, la valenza efficientistico-causale del desiderio, anche se lo Stagirita crede di poter concludere non solo che: «È evidente che il desiderio è la capacità dell'anima di causare il movimento»,¹⁸ ma anche che il desiderio ne sarebbe il fondamento ultimo:

Verosimilmente sembrano essere due i motori, il desiderio e la ragione pratica. L'appetito infatti muove e in virtù di ciò anche la ragione muove, per cui l'appetito è causa di essa. E anche la fantasia, allorché mette in movimento, non muove senza la spinta del desiderio. (*de an.* 433a.17-20)¹⁹

Rispetto a questo, la concezione che Cicerone ha del 'desiderio' appare depotenziata perché - influenzato dal richiamo al contesto stoico - Cicerone sottomette (o, almeno, tende a sottomettere) il *desiderare* all'*opinione*. È come se fosse l'*opinione* (e quindi il giudizio) ad attivare il desiderio e a farne un 'motore'.

16 τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάλιθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

17 Secondo le moderne interpretazioni, la teoria dell'azione umana connessa a una visione antideterministica del mondo (qual è, stando alla maggior parte degli interpreti, quella messa a punto da Aristotele) si caratterizza per l'assenza di una concezione della volontà in grado di spiegare l'agire e il suo principiarsi. Ciò costituisce il suo più importante limite, secondo già Ross 1923 e poi secondo Gauthier, in Gauthier, Jolif 1958-59, 2: 217-20. Ciò invece, secondo Kenny 1979, vii-x, costituirebbe uno dei suoi più significativi motivi di interesse, dato che la difficoltà di Aristotele corrisponderebbe esattamente alle difficoltà della moderna filosofia dell'azione di connettere insieme un evento mentale e un evento fisico. Sarebbe per questo che essa si proporrebbe come decisivo punto di partenza per un riesame di tutta la questione morale basata sulle caratteristiche costitutive dell'essere umano.

18 *De an.* 433a 31-2 ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς, ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.

19 εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὄρέξεως. Resterebbe però, agli interpreti moderni, un problema: com'è possibile che il 'desiderio' (un fenomeno psicologico) possa trasmettere il movimento a un corpo animale? Su questo David Charles ritorna più recentemente nel saggio *Desire in Action: Aristotle's Move*, in Pakaluk, Pearson 2011, 75-93, ricordando che, per Aristotele, il 'desiderio' non è un fenomeno puramente psicologico, quanto piuttosto un processo psicofisico/ilomorfico non riconducibile alla dualistica prospettiva cartesiana.

In pratica possiamo immaginare il seguente quadro:

- | | | |
|--|---|--|
| A) il giudizio (e l'opinione) | → | desiderio/ <i>desiderium</i> /ἐπιθυμία (motore dell'impulso ad agire e dell'agire) |
| B) il giudizio (e l'opinione) | → | volontà (intenzione e decisione di agire) |
| C) il desiderio/ <i>adpetitio</i> /ὀρμή/ὄρεξις | → | volontà (intenzione e decisione di agire) |

Riassumendo: non si dà 'volontà' esclusivamente in dipendenza del giudizio o dell'opinione (che ovviamente può essere corretta o errata) che la determinano; essa può direttamente conseguire a un desiderio (*adpetitio*) del tutto irrazionale. D'altra parte la volontà non consegue esclusivamente a una pulsione irrazionale: può determinarsi in conseguenza di una deliberazione perfettamente soppesata o, comunque, giudicata conveniente. Nel *De fato* Cicerone si appoggerà proprio a questo aspetto della *voluntas* soggettiva per sostenere la tesi del libero arbitrio, in opposizione alla dottrina stoica.²⁰

A sua volta il 'desiderare' può conseguire a una decisione razionale (che può però essere opinabile, a meno che non ci si stia riferendo al saggio stoico), e quindi configurarsi come ἐπιθυμία; oppure può attivarsi in modo autonomo, senza il controllo della ragione: si tratterebbe di un vero e proprio impulso, ὀρμή, o tensione, ὄρεξις.

Differentemente dagli Stoici, la 'volontà' non si oppone al 'desiderio', pur potendone, in un modo o nell'altro (direttamente o indirettamente), conseguire.

Similmente ad Aristotele, Cicerone tende a fare della 'volontà' un'opinione deliberata o un desiderio deliberato; nel contempo, differentemente da Aristotele, ritiene comunque il 'desiderio' non svincolato dall'opinione'.

²⁰ Cf. *fat.* 24 *Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet ut sit in nostra potestate nobisque pareat*, «Non va ricercata una causa esterna per i moti volontari dell'animo; infatti il moto volontario ha in se stesso una natura tale per cui è in nostro potere e ci obbedisce».

2 La definizione senecana di *voluntas*

In alcuni passi è evidente che Seneca considera la volontà come una sorta di 'disposizione' originaria che permette l'eventuale conseguente azione:

Si beneficia in rebus, non in ipsa bene faciendi voluntate consistere, eo maiora essent, quo maiora sunt, quae accipimus. Id autem falsum est; non numquam enim magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, qui 'regum aequavit opes animo', qui exiguum tribuit sed libenter, qui paupertatis suae oblitus est, dum meam respicit, qui non voluntatem tantum iuvandi habuit sed cupiditatem. (*benef.* 1.7.1)²¹

Seneca si sta qui concentrando sulla disposizione dell'animo che si tramuta immediatamente in 'intenzione'. Si osservi come *voluntas* (cioè la disposizione/l'intenzione) lasci poi spazio alla *cupiditas*. Come per Cicerone, anche per Seneca il desiderio (in questo caso, *cupiditas*) sembra qualcosa di non immediatamente coincidente con la volontà. In *benef.* 7.15.4 questa non coincidenza è ugualmente rinvenibile:

itaque in locum rei succedit tam propensa voluntas et cupida reddendi.²²

Buona intenzione e desiderio possono accompagnarsi, ma evidentemente non coincidono perché solo la buona intenzione (*propensa voluntas*) è riconducibile alla ragione.²³

21 «Se i benefici consistessero nelle cose, e non nella volontà di fare il bene, sarebbero tanto più grandi quanto maggiori sono le cose che riceviamo. Ma non è così. Talvolta siamo più in debito con chi ha dato poco ma con generosità, con chi "in virtù della sua disposizione d'animo ha eguagliato le ricchezze dei re", con chi ha reso un servizio di poco conto ma volentieri, con chi ha dimenticato il proprio bisogno nel momento in cui si è preoccupato del mio, e ancora, con chi non solo ha avuto l'intenzione di aiutarci ma addirittura il desiderio» (trad. di M. Menghi. Roma-Bari, 2008). Cf. anche *benef.* 1.6.3 *Non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur, sicut ne in victimis quidem, licet opimae sint auroque praeferantur, deorum est honor sed <in> recta ac pia voluntate venerantium*, «L'essenza del beneficio non è quello che si dà o che passa di mano in mano, come pure l'onore degli dèi non risiede nelle vittime, per quanto grasse esse siano e risplendano d'oro, bensì nella retta e pia volontà di chi li venera».

22 «Così al posto di qualcosa di materiale vi può essere l'intensità di una buona intenzione/volontà accompagnata dal desiderio di ricambiare».

23 In *benef.* 5.2.2 si sottolinea la possibilità (e non la necessità) che l'intenzione sia diretta a operare il bene e che per questo vada lodata: *Voluntas ipsa rectum petens laudanda est, etiam si illam alius, gradu velociori, antecessit*, «è proprio l'intenzione, quando mira a qualcosa di onesto, che deve essere lodata, anche se un'altra, più veloce di lei, è arrivata prima».

Nell'epistolario poi la posizione è ripresa. Cf. per esempio *epist.* 95.57, dove però l'intenzionalità è collegata alla validità/verità della procedura seguita dall'uomo in virtù della sua razionalità:

Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad verum redegerit.²⁴

In questo caso il percorso è chiaro: *veritas* si fonda sulle *leges totius vitae*, vale a dire sulla struttura medesima dell'universo che manifesta un suo ordine immanente; a questo punto il rinvio è all'*adsensio*, lo strumento a disposizione dello stoico che aderisce razionalmente all'ordine dell'universo. Di qui ecco la corretta disposizione dell'animo, *habitus animi rectus*, da cui procede la *voluntas*. Da ultimo la *voluntas* si traduce in *actio*.

Ma in *epist.* 20.5-6 un passo ulteriore è compiuto: Seneca svincola la *voluntas* dalla possibile interdipendenza con l'azione positiva:

Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. Nesciunt ergo homines quid velint nisi illo momento quo volunt; in totum nulli velle aut nolle decretum est; variatur cotidie iudicium et in contrarium vertitur ac plerisque agitur vita per lusum.²⁵

Si tratta di un testo conosciuto ma non studiato quanto meriterebbe.²⁶ Sono in evidenza alcuni elementi:

24 «Un'azione non sarà retta, se retta non sarà la volontà, da cui l'azione deriva. E d'altra parte, la volontà non sarà retta, se non sarà retta la disposizione di spirito da cui la volontà deriva. A sua volta, la disposizione di spirito non sarà la migliore se non avrà appreso le leggi dell'intera esistenza e non avrà ricercato che giudizio si debba esprimere su ogni fatto, se non avrà ricondotto le cose alla verità». La traduzione delle *Epistole* senecane è di C. Barone, Milano 1989, con qualche leggera modifica.

25 «Che cos'è la saggezza? Volere o non volere sempre la stessa cosa. Non occorre aggiungere la condizione che bisogna volere il bene: nessuno può volere sempre la stessa cosa se non è giusta. Gli uomini non sanno che cosa vogliono se non nel momento in cui lo vogliono; nessuno ha deciso una volta per tutte ciò che vuole o non vuole; ogni giorno cambiano opinione e se ne formano una opposta, e i più prendono la vita come un gioco».

26 Cf. Pohlenz 1965, 446, e recentemente Asmis 2015, 236-7. I passi di Seneca intorno alla *voluntas* su cui si sono abitualmente concentrati gli studiosi sono: *epist.* 34.3 (Pohlenz 1965, 445; Hadot 1969, 163; Voelke 1973, 170; Inwood 2005, 137-9); *epist.* 37.5 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 225; Voelke 1974, 176; Dihle 1982, 134); *epist.* 71.36 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 226; Hadot 1969, 163; Voelke 1974, 170; Dihle 1982, 135; Inwood 2005, 137-9; Hadot 2014, 340); *epist.* 80.4 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 224-5; Voelke 1974, 179; Dihle 1982, 135; Donini 1982, 202; Kahn 1988, 254; Inwood 2005, 140);

- a. la coerenza nel volere, cioè nel condurre fino all'estrema conseguenza le proprie decisioni, una volta che siano state prese;
- b. l'equipollenza di *velle* e *nolle*; non c'è alcuna differenziazione di qualità tra il positivo e il negativo; decisivo è solamente l'atto della scelta, al di là del suo contenuto;
- c. la coerenza ha senso ed è, di fatto, perseguibile solo in riferimento a ciò che è giusto;
- d. solo ciò che è giusto può essere deciso e *semper* voluto;
- e. l'esperienza di 'ciò che si vuole' si realizza nel momento della decisione;
- f. 'ciò che si vuole' è legato alla propria decisione: il decidere in un senso o nell'altro (cioè il volere e il non volere) va confermato di volta in volta;
- g. è possibile cambiare opinione in qualsiasi occasione si arrivi a prendere una decisione.

Qui interessa mettere a fuoco un punto preciso: Seneca si permette uno spostamento di prospettiva rispetto a Cicerone perché, all'interno del contesto stoico, la connessione tra *rectum* e ciò che *semper placet* è fissata per definizione: non può essere messa in discussione. Il sapiente rappresenta infatti l'uomo in cui si realizza sempre la sintesi di decisione e giusta interpretazione del dovere. Nel suo caso, non occorre introdurre la condizione cautelativa per cui ci si deve riferire esplicitamente a 'ciò che è giusto'. Così ecco che il sapiente è colui che è in sintonia con la giustizia nel momento stesso in cui 'decide' di agire in un determinato e specifico modo.

L'attenzione di Seneca si focalizza dunque in direzione della 'coerenza' (*semper*) e del rifiuto del cambiamento di opinione: in ciò consiste la 'stabilitas' del sapiente.

Dall'altra parte si trova l'uomo comune, che si distingue per la facilità con cui cambia opinione (*variatur cotidie iudicium*); la *variatio* è l'opposto della *constantia*. Nella *variatio* la vita finisce per diventare un vero e proprio gioco (*per lusum agere vitam*), in cui la decisione (e il volere che la sostanzia) non è riferita a nulla di stabile e, dunque, di retto.

Nella nuova prospettiva va rilevato il formalismo: la coerenza nel *velle* (nel caso del sapiente) ha senso al di là del contenuto della decisione, dato che tale contenuto è per definizione 'buono', 'retto'. A conferma, si consideri un breve passo di *epist.* 37.5:

Hadot 2014, 297); *epist.* 81.13 (Pohlenz 1965, 446; Rist 1969, 225-6; Hadot 1969, 163; Voelke 1974, 175; Donini 1982, 134 e 203; Inwood 2005, 141-2).

Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu inpatctus est.²⁷

Ebbene, secondo Seneca non è definibile il momento in cui comincia a manifestarsi (perché comincia ad attuarsi) l'atto di volontà (*velle*); quando ci si accorge che si sta traducendo in pratica l'atto di decisione, la decisione (e la volontà che la sostanzia) è già in atto. Si è verificato qualcosa di non controllato e non controllabile razionalmente (*non consilio*). È come se il movimento dell'azione iniziasse a partire da un punto fermo collocato al 'limite' estremo dell'azione non ancora intrapresa. L'avvio di questo movimento è definito *impetus*: qualcosa che, appunto, esula dalla razionalità. Per questo è impossibile conoscere esattamente come è avvenuto l'avvio (*quomodo [...] coeperit velle*) di uno specifico 'volere' (*quod vult*) allorché ci si trova già nel pieno dell'azione in cui si sta esprimendo la volontà.

Stando a Seneca, si crea una condizione di potenziale assoluta precarietà in cui vige la *fortuna*: il modo inatteso in cui gli avvenimenti accadono all'uomo.

Di fronte a questa particolare condizione che caratterizza l'essere umano (ma che ovviamente è ben lontana dal modo in cui, in realtà, gli eventi naturali deterministicamente accadono), Seneca ha chiaro il rimedio: occorre affidarsi alla ragione in modo preventivo. Essa è in grado di vincere il destino (37.3 *effugere non potes necessitates, potes vincere*). Grazie alla filosofia ciascun uomo può 'sottomettersi' alla ragione, così poi potrà sottomettere ogni cosa (e, per conseguenza, essere svincolato da ogni cosa): *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi* (37.4). Grazie alla filosofia si guadagna la *sapientia* che dunque, nella prospettiva stoica, costituisce l'unica vera libertà: *sapientia, quae sola libertas est* (37.4). Il cerchio si va chiudendo all'insegna dell'ortodossia stoica: per guadagnare la libertà e la felicità occorre aver imboccato la strada che ogni sapiente, in quanto tale, sa riconoscere e imboccare, secondo l'ammonimento di

27 «Non puoi indicarmi nessuno che sappia dirmi come ha cominciato a volere ciò che vuole; non vi è stato condotto da un qualche giudizio, ma vi è capitato per un impulso non razionale». Su questo passo, e su tutta la questione del rapporto tra *voluntas*, *impetus* e *ratio*, si veda ora Hadot 2014, 299-310. La studiosa prende le distanze da Pohlenz e da Rist; nella sua tesi sottolinea, come Voelke, l'irriducibilità della volontà alla conoscenza (e dunque alla ragione). Più in generale, a suo parere, la concezione senecana di *voluntas* è perfettamente comprensibile all'interno della tradizione stoica; la grande novità consisterebbe solo nella trasposizione che Seneca ne fa all'interno del processo di parenesi spirituale. In questo Hadot è in disaccordo anche con Inwood, più attento a leggere la *voluntas* senecana secondo la chiave interpretativa della psicologia moderna, pur essendo ugualmente restio (come Hadot ma *contra* Pohlenz, Rist, Dihle e Donini) a riconoscere la novità dell'accezione senecana di *voluntas*.

Cleante (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν);²⁸ una volta imboccata, tutte le decisioni e le azioni si realizzeranno in modo coerente senza che chi le compie ritenga di essere obbligato a compierle. Si è di fronte al *velle* che percorre un'unica e diritta via: *una ad hanc fert via, et quidem recta* (37.4). Seneca ha indubbiamente evidenziato la profonda connessione tra coerenza e volontà, una volta che si sia fatta propria l'adesione al *logos* che nella natura si esprime. La virtù della *constantia* si candida a essere così l'espressione più caratteristica del *sapiens* stoico.²⁹

Il passo successivo, passo che Seneca compie senza esitazione, consiste nell'attribuire alla *voluntas* una sua attività anche a prescindere dall'agire in coerenza con la presunta razionalità della natura. Ciò era implicito nel modo 'formale' in cui Seneca aveva inteso il *velle*. Ora questo tratto si fa esplicito ed Elizabeth Asmis³⁰ l'ha con chiarezza evidenziato in un saggio mirato all'analisi di *De ira* 2.1-4.

A suo parere si può distinguere una sorta di *preliminary willing*, un impulso/desiderio che precede il momento dell'assenso e un *fixed willing*, un impulso che segue l'assenso e che coincide con la vera e propria passione che l'ira costituisce. Quanto all'ira, scrive Asmis: «There is a wish for revenge, but it passes immediately at the prompting of reason. Anger occurs only when the wish has been confirmed by assent; at that point, the wish has moved beyond the control of reason» (2015, 230). Seneca, in pratica, riterrebbe svincolata la volontà dalla ragione nel momento iniziale in cui l'azione non è stata ancora decisa; la reintrodurrebbe però marcandola con una sua forza e direzione specifica una volta che la ragione ha messo a fuoco l'obiettivo da raggiungere oppure ha lasciato spazio alla passione.

Va sottolineata proprio questa fase conclusiva. A quel punto la volontà non presiede solo al versante negativo in cui si manifesta la passione: si pensi tra l'altro alla tragedia, dove gli eroi negativi - una volta assecondata la passione - a essa applicano tutta la loro abilità, la loro razionalità operativa per raggiungere il loro scopo. La volontà allora consente a Medea, a Fedra, ad Atreo di trionfare nel compie-

28 Com'è noto, alla massima 'formale' di Zenone (ὁμολογουμένως ζῆν, «vivere coerentemente» secondo il *logos*, come giustamente intende Pohlenz, 1978, 1: 235-9) Cleante aggiunse il riferimento: τῇ φύσει («con la natura»). Cf. Stob. ecl. 2.76.3 W (SVF 2.127; 3.5; 3.12; 3.16); Cicerone tradusse: *convenienter congruenterque naturae vivere* (fin. 3.31).

29 In riferimento alla *voluntas*, si veda *epist.* 92.3 *Quid est beata vita? securitas et perfecta tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque*; cf. *epist.* 120.18-19. Nel *De constantia sapientis*, Seneca mostra di intendere la *constantia* non solo come 'coerenza' nel proprio pensiero e nelle proprie decisioni, ma anche come 'resistenza' di fronte alle ingiurie e alle offese; come capacità di rimanere imperturbabili di fronte alla sorte.

30 Asmis 2015, 224-38.

re le loro vendette, in una sorta di 'lucida follia' che costituisce l'alternativa estrema alla 'ragione stoica'.³¹

Oltre a quello negativo la volontà presiede anche al versante positivo in cui si svolgono le azioni virtuose: assecondata la ragione, il *sapiens* vorrà sempre, in modo coerente, fare quello che va fatto nella prospettiva del bene.

Ebbene: il modo in cui si esprime la volontà intesa come *fixed will* non coincide con il *preliminary willing* in cui solo è ritrovabile l'impulso originario identificabile con il desiderio. Avvenuto l'assenso, l'impulso originario è superato dalla volontà di giungere a un risultato tangibile, che soddisfi il moto originario, una volta che si sia andati oltre il controllo della ragione.

Molto probabilmente in Seneca l'identificazione del *preliminary will* con il desiderio è possibile perché con *voluntas* si continua a ricoprire un'ampia area di significato. Brad Inwood ha introdotto la distinzione tra *traditional will* e *summary will*: secondo lo studioso, con Cicerone e con Seneca non si sarebbe ancora di fronte alla concezione tradizionale che oggi abbiamo di 'volontà', in cui l'implicazione del momento soggettivo moralmente qualificato e definito è decisivo (concezione che Inwood definisce *traditional will*). Piuttosto, quella senecana sarebbe ancora una concezione dove sono presenti, accomunati dall'unico vocabolo *voluntas*, le diverse valenze della lingua greca e che oggi abbiamo ripreso a distinguere. Certo il contributo di Seneca in direzione della concezione moderna sarebbe presente e andrebbe riconosciuto nel modo in cui cominciò a intendere *voluntas*: cioè in relazione alla causazione mentale, al controllo di sé, all'autocoscienza e alla maniera di relazionarsi con se stessi, all'autocostruzione della propria personalità.³²

Che il *preliminary wish* possa essere interpretato come 'desiderio' mi pare confermato da *epist.* 116.1:

Facilem me indulgentemque praebebo rebus ad quas tendis et quas aut necessarias vitae aut utiles aut iucundas putas: detraham vitium. Nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam.³³

Il verbo *cupere* con ogni evidenza rinvia al 'desiderio sfrenato', alla passione. Tuttavia Seneca non vi oppone l'interdizione da qualsi-

³¹ Per questo rinvio a Maso 2019b, 239-62.

³² Cf. Inwood 2005, 143-4. Su questo punto Inwood diverge nettamente da Hadot. La studiosa gli rimprovera di aver totalmente trascurato (se non negato) l'interesse di Seneca a proporsi quale direttore spirituale rivolto agli altri e non esclusivamente a se stesso (Hadot 2014, 309-10).

³³ «Mi mostrerò benevolo e indulgente verso le cose cui aspiri e che ritieni necessarie alla vita, oppure utili o piacevoli: ti strapperò solo il vizio. Ti proibirò infatti, di nutrire desideri sfrenati, ma non di volere».

asi forma di desiderio: proprio per questo è concessa la possibilità di dare spazio alla 'volontà', quella che consente di tendere a ciò di cui si ha bisogno (*res necessarias*) o che è 'piacevole' (*res iucundas*).

Con una mirabile annotazione psicologica e insieme pedagogica, Seneca poco oltre continua (*epist.* 116.1):

Ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias: quidni ad te magis perventurae sint si illis imperabis quam si servies?³⁴

A questo punto si riaffaccia il ruolo dell'assenso che completa l'esperienza percettiva e che, stando a Seneca, va a collocarsi non tanto nel momento di decidere se ritenere o non ritenere vera una rappresentazione, quanto piuttosto allorché si deve decidere se dare o non dare inizio a un'azione.³⁵ Molto probabilmente qui Seneca aggiorna la tradizionale concezione stoica che vedeva l'assenso immediatamente connesso alla rappresentazione, cioè in una successione così scandita: *percezione* \supset *rappresentazione mentale di ciò che è percepito* \supset *assenso* \supset *impulso* \supset *azione*.³⁶ Allontanandosi da ciò, Seneca sembra seguire una linea descrittiva che potrebbe essere il frutto di una tarda elaborazione della scuola stoica o che, più semplicemente, potrebbe evidenziare il ruolo dell'assenso riferito all'*ὄρμη/impetum*, senza escludere (così sembrerebbe) la presenza dell'assenso riferito alla *φαντασία/visio*. Ciò configurerebbe allora la seguente successione: *percezione* \supset *rappresentazione mentale di ciò che è percepito* \supset *assenso* \supset *impulso* \supset *assenso* \supset *azione*.

Il controllo del *sapiens* attraverso il suo *hēgemonikon* risulta, in questo modo, pervasivo: il suo dare/non dare l'assenso inerisce sia al versante del percepire (cioè a quello gnoseologico) sia a quello dell'agire (cioè a quello morale). Ne consegue la significativa responsabilizzazione (*si illis imperabis quam si servies*) di chi decide e il più intenso apprezzamento del piacere in caso di compimento dell'azione (*voluptates ipsas magis sentias*).

34 «Così farai le stesse cose senza timore e con maggiore risolutezza e proverai più intensamente cosa sono i piaceri; perché non dovresti sentirti maggiormente se sarai tu a dominarli, invece che esserne schiavo?».

35 Cf. *epist.* 113.18 *Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum*, «Ogni essere razionale non entra in azione se non sotto lo stimolo della rappresentazione di qualcosa, poi prende lo slancio, infine l'assenso conferma questo slancio».

36 La dottrina generale della *συγκατάθεσις* è stata messa a punto da Crisippo, cf. Sext. *Emp. adv. math.* 11.182 (= *SVF* 2.97) «Per comprensione (*κατάληψις*) si intende l'assenso (*συγκατάθεσις*) dato alla rappresentazione catalettica (*καταληπτικῆς φαντασίας*)». Ciò è ribadito in *adv. log.* 2.397 (= *SVF* 2.91). Si veda poi conferma in Cic. *Luc.* 119, *Varr.* 40-1 e poi *fat.* 40 (in quest'ultimo passo occorre però accogliere una decisiva correzione *ad loc.* proposta da Octave Hamelin, cf. Koch 2011, 399-414; Maso 2014, 159-63; Weidemann 2019, 308-21).

A questo momento di decisione razionale andrà ricondotto il *fixed wish* identificato da Elizabeth Asmis, che però, a questo punto, si ferma.

Ma poi? Davvero la razionalità scompare e l'agire dell'«uomo che ha deciso qualcosa» di negativo non dipende più dalla ragione perché è in mano alla passione (la quale per definizione non è, secondo gli stoici, razionale)? Sì e no.

Seneca assicura, in *De ira*, che la passione non consente più all'uomo di recuperare la propria rettitudine, una volta apertasi la strada all'azione: non gli permette, cioè, di riferirsi alla legge della razionalità naturale.

Tuttavia non sembra escluso che una terza forma di volontà possa manifestarsi, anche nel momento dello svilupparsi della passione allorché si sia deciso di abbandonare la rettitudine.

Proporrei di definire questa terza forma, per seguire il tracciato di Asmis, come una sorta di «determined wish to act»: si tratterebbe della volontà che si esercita *comunque* nell'azione, anche quando essa (cioè la volontà), è avviata dalla passione. Si prendano in considerazione un paio di esempi.

(A) In *Phaedr.* 604-5 leggiamo:

Vos testor omnis, caelites, hoc quod volo
me nolle.

Prendo tutti voi, Celesti, a testimoni: voglio fare
ciò che non voglio.

In 'volo' è espressa in primissimo piano la volontà di agire (cioè il *wish to act*). Si tratta di una manifestazione ancora non definita ma che pretende di essere assolutamente determinata, come è precisato tramite il pronome neutro 'hoc'. A ciò segue l'esplicitazione di questo 'hoc': si tratta però di un'esplicitazione che rinvia a qualcosa che è già stato deciso (o avrebbe dovuto esser deciso) in precedenza: «quello che, in quanto tale, io non voglio» (dunque, un vero e proprio *preliminary and fixed wish*). A questo punto ecco la replica di Ippolito a Fedra (606):

Animusne cupiens aliquid effari nequit?

L'animo tuo, che lo desidera, non può dire qualcosa?

Sappiamo però che questo *desiderium* dell'animo deve rimanere nascosto; non può essere esplicitato, non deve affiorare. Il desiderio, qui, coincide con la volontà che spinge all'azione conseguente, ma che è (almeno al momento) bloccata da un atto di volontà contrapposto. Un atto che dipende da qualcosa che in qualche modo si è deciso di accettare, oppure cui si è deciso di sottomettersi.

Medea parla a se stessa, sprona se stessa. È consapevole che il suo sarà uno *scelus*, un delitto. Chiama a sé tutte le sue forze e le sue arti. È perfettamente razionale nel momento in cui inizia a compiere quello che non si può compiere, se si rimane all'interno dell'ordine naturale. Definirei questa versione del *determined wish to act* una vera e propria 'lucida follia': la razionale capacità di decidere (*perge*) e osar portare a compimento (*aude*) qualcosa di irrazionale. L'ultimo verso riportato rinvia da un lato alla volontà di esprimere il proprio potere, pur nella consapevolezza del limite che questo potere in realtà mostra. Medea infatti può portare a termine il suo proposito delittuoso (ed è ciò che vuole), pur volendo anche ciò che le è impossibile da ottenere: rimanere come sposa di Giasone a Corinto. Dall'altro lato, nel medesimo verso trova conferma l'*hybris* della protagonista che comunque si augura di poter osare e fare l'impossibile: si augura ciò che nessuno mai dovrebbe poter osare (l'assassinio dei figli, oltre che quello del marito).

3 Conclusione

Sia in Cicerone sia in Seneca il concetto di *voluntas* risulta molto più inclusivo di quanto non lo fosse per i filosofi di lingua greca. Aristotele e gli Stoici erano in grado di distinguere la decisione dal desiderio, dalla tensione arazionale, dalla volontarietà consapevole; per i filosofi di lingua latina il vocabolo *voluntas* racchiude in sé molte delle valenze interpretative possibili.

Tuttavia con Cicerone e poi con Seneca la consapevolezza di questa complessità emerge. *Voluntas* e *desiderium* potrebbero, da un certo punto di vista, fondersi, allorché nel desiderio si scorgesse una razionalità sotterranea, non ancora espressamente esplicitata.

Addirittura in Seneca la stessa *cupiditas* potrebbe non escludere elementi di razionalità nell'azione che pure consegue alla scelta passionale.

Non per nulla, allorché l'uno e l'altro debbono rinviare a una modalità sicuramente retta del volere, non esitano a precisare che si tratta di *pia voluntas* (*ben.* 1.6.3; 6.25.2; *epist.* 115.5-6) oppure di *recta voluntas* (*Tusc.* 4.34; 4.83; *off.* 1.28; *fam.* 6.4.2; *ben.* 1.6.3; 1.15.3; 1.15.6; 5.2.2; *ben.* 6.25.2; *epist.* 20.5-6; *epist.* 76-15; *epist.* 95.57; *epist.* 115.5-6; *epist.* 121.7). In questo modo evitano qualsiasi equivoco implicante una supposta irrazionalità del decidere, precisano che si tratta, in quei casi, della volontà che si esprime in modo razionale e in consonanza con la natura (Cicerone) o con lo svolgersi del destino (Seneca).

Ma non è così.

Rimanendo distinguibile dal desiderio, *voluntas* non è riducibile a βούλησις né a una pura forma di tensione o di *adpetitio*.

Inoltre, lungi dall'*akrasia* che riduce all'impotenza decisionale colui che soggiace alla passione, si apre soprattutto con Seneca la porta alla forza e alla potenza razionale di condizionare il nostro agire ben oltre la norma costituita, quella norma – che soprattutto per lo stoico – si propone come norma naturale e imm modificabile.

Dal *preliminary wish* si perviene al *fixed wish*: quindi al *determined wish to act* svincolato, in linea di principio, dal quadro morale che l'essere umano adotta e cui si riferisce.

Bibliografia

- Asmis, E. (2015). «Seneca's Originality». Schiesaro, Bartsch 2015, 224-38.
- Charles, D. (2011). «Desire in Action: Aristotle's Move». Pakaluk, Pearson 2011, 75-93.
- De Luise, F.; Zavattero, I. (a cura di) (2019). *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds) (1988). *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Donini, P.-L. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antistene a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Gauthier, R.A.; Jolif, J.Y. (1958-59). *Aristoteles: L'Étique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2011). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin.
- Hadot, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: de Gruyter.
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C.H. (1988). «Discovering the Will». Dillon, Long 1988, 234-59.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Koch, I. (2011). «Le destin et 'ce qui dépend de nous': sur les causes de l'impulsion». Goulet-Cazé 2011, 307-449.
- Masi, F.; Maso, S.; Viano, C. (a cura di) (2019). *Éthikê theôria. Studi sull'"Etica Nicomachea" in onore di Carlo Natali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Maso, S. (2014). *Cicerone. 'Il fato'. Introduzione, edizione, traduzione e commento*. Roma: Carocci.
- Maso, S. (2019a). «Volontà, scelta e responsabilità: l'anello virtuoso». Masi, Maso, Viano 2019, 57-78.
- Maso, S. (2019b). «'Mentes caecus instiget furor': akrasia in Seneca?». De Luise, Zavattero 2019, 239-62.
- Pakaluk, M.; Pearson, G. (eds) (2011). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Pohlenz, M. (1965). «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen». *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 384-447 [ed. or. NAWG 1941, 55-118].

-
- Pohlenz, M. (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: La Nuova Italia. Ed. or.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, D. (1923). *Aristotle*. London: Methuen. Trad. it.: *Aristotele*. Milano: Feltrinelli, 1971.
- Schiesaro, A.; Bartsch, S. (eds) (2015). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Weidemann, H. (2019). *Cicero. Über das Schicksal*. Herausgeg. von H.W. Berlin: de Gruyter.