



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Paolo Togni, *Anime smidollate: la metafora dei muscoli psichici in Crisippo e Platone*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 65-81

Parole chiave: **anima-corpo**

PAOLO TOGNI

ANIME SMIDOLLATE:
LA METAFORA DEI MUSCOLI PSICHICI
IN CRISIPPO E IN PLATONE

Come [...] nel correre, nell'aggrapparsi a qualcosa e nelle azioni simili a queste, che sono eseguite per mezzo dei muscoli, si dà una condizione (κατάστασις) in grado di attuare ciò che si propone (ἐπιτελεστική) ed un'altra che cede (ἐνδοτική), di modo che i muscoli si sfibrano (προεκκλεθμένων) e si afflosciano (ἀνεμμένων), *analogamente* (ἀναλόγως) anche nell'anima è presente *una sorta di sistema muscolare* (τοιοῦτο νευρῶδες), al punto che, *metaforicamente* (κατὰ μεταφοράν), diciamo a proposito di qualcuno che questi è privo di muscoli, o che è nerboruto.¹

Per comprendere appieno il significato della metafora crisippea dei muscoli psichici occorre, anzitutto, chiedersi in che senso, esattamente, essa sia una metafora. In effetti, Crisippo parla di un'*analogia* fra stati fisici e stati psichici, ed è nell'ambito di tale analogia che si situa la metafora. Nell'anima, come nel corpo, è presente un che di muscolare, ed i muscoli psichici si sfibrano o si rafforzano a seconda della condizione in cui essa viene a trovarsi.

L'analogia fra stati fisici e psichici è costitutiva dell'intera psicologia stoica, e si fonda sulla tesi della natura corporea dell'anima, che per gli Stoici coincide con una *esalazione* in grado di percepire gli oggetti esterni.² D'altra parte, la sostanza di cui è composta l'anima è la stessa che permea di sé l'intero universo, tenendo insieme le entità corporee che lo popolano, ovvero

¹ CHRYSIPP. *apud* GAL. PHP IV 6.5-6 = SVF III 473 (corsivo mio).

² Cfr. EUS. *p.e.* XV 20.2-3 = SVF I 141, 519. Gli Stoici riprendono, in parte, una definizione risalente ad Eraclito, che in DK. 22 B12 identifica l'anima, appunto, con una esalazione (ἀναθυμίασις). In PHP II 8.48 = SVF I 140, 521; III Diog. Bab. 30 Galeno attribuisce a Zenone, Cleante, Crisippo e Diogene di Babilonia la tesi secondo cui l'anima trae nutrimento dal sangue. Per un approfondimento rinvio a M. COLVIN, *Heraclitus and Material Flux in Stoic Psychology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 28, 2005, pp. 257-272, e P. TOGNI, *Esalazioni senzienti. Eraclito nella psicologia della prima Stoa*, in *Grecità marginale e nascita della cultura occidentale. I Presocratici*, a cura di I. Pozzoni, Villasanta, Liminamentis, 2008, pp. 131-176.

il *pneuma*. Si tratta, come è noto, di quella mescolanza di aria e fuoco che costituisce il principio attivo della fisica stoica, e che negli oggetti inorganici si manifesta come semplice forza aggregante (ἔξις), mentre negli animali si configura come *pneuma psichico*, dotato della capacità di nutrirsi (propria anche del *pneuma naturale*, che contraddistingue le piante) e di percepire. In questo senso, l'anima e il corpo si somigliano, al punto che si può affermare che anche la prima possiede una sorta di sistema muscolare.

Riguardo alla nozione di νεῦρονες, e quindi, come si è ritenuto di tradurre il termine, di sistema muscolare, è doveroso precisare che, rifacendosi al medico ellenistico Prassagora di Coo, gli Stoici identificano i nervi con le terminazioni delle arterie,³ aventi origine nel cuore, sede dell'egemonico (la parte principale dell'anima, che corrisponde alla mente), e dunque del *pneuma psichico*.⁴ Per comprendere in che senso i nervi possano essere identificati con le terminazioni delle arterie dobbiamo considerare che Prassagora, così come i medici ed i filosofi che lo precedettero, non distingueva la funzione dei nervi da quella dei muscoli e dei tendini (la scoperta delle funzioni nervose si deve, infatti, ai medici Erofilo ed Erasistrato).⁵ Così, egli suppose che il processo di graduale assottigliamento delle arterie dovesse avere termine nei tendini, pensati come filamenti molto sottili. Oltre a ciò, Prassagora distinse le vene dalle arterie, immaginando che, mentre nelle prime scorresse il sangue, le seconde fossero attraversate dal *pneuma*, procedente dal cuore attraverso i vasi sanguigni.⁶ Gli Stoici ripresero anche questa tesi prassagorea, ed immaginarono che all'interno dei nervi scorra *pneuma aggregante*.⁷ Di qui la scelta di tradurre il termine νεῦρον con l'italiano 'mu-

³ Per l'identificazione prassagorea dei nervi con le terminazioni delle arterie cfr. GAL. *PHP* I 1.

⁴ *Ivi*, I 7.81 = *SVF* II 897; PRAXAG., fr. 70, 74 Steckerl. Secondo David Sedley, con cui ho avuto l'opportunità di discutere intorno a questi argomenti, è possibile che Prassagora di Coo sia stato uno dei tramite fra Aristotele e gli Stoici: si tratta di un'ipotesi di lavoro che, indubbiamente, vale la pena di approfondire. Per i rapporti fra la fisiologia aristotelica e le tesi prassagoree relative al cardiocentrismo ed alla funzione del *pneuma* si veda M. VEGETTI, *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in ID., *Dialoghi con gli antichi*, a cura di F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari, S. Gastaldi, «Studies in Ancient Philosophy», 8, 2007, pp. 196-200.

⁵ Cfr. F. SOLMSEN, *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, in ID., *Kleine Schriften*, 3 voll., Hildesheim, G. Olms, 1968, I, p. 565. In realtà, come osserva Solmsen, da GAL. *PHP* I 1 si evince che già Prassagora anticipò, in parte, i due scopritori dei nervi, attribuendo a questi ultimi il movimento delle dita e di altre parti delle mani.

⁶ Sul punto si vedano E. CRIVELLATO, D. RIBATTI, *Mind, Soul, Brain: Greek Philosophy and the Birth of Neurosciences*, «Brain Research Bulletin», 71, 2007, p. 332; G. L. IRBY-MASSIE, P. T. KEYSER, *Greek Science of the Hellenistic Era: a Sourcebook*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 13-14.

⁷ Cfr. D.L. VII 138. Sul punto si veda J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992, pp. 21-22.

scolo', o in alternativa, per un semplice calco dal greco, con 'nervo', riproducendo la nebulosità del lessico medico che gli Stoici ereditarono dai loro predecessori e dai fisiologi contemporanei a cui dettero credito.⁸

Quanto poi alla *condizione* (κατάστασις) corrispondente alla robustezza o all'afflosciamento dei muscoli, il parallelo istituito dagli Stoici fra stati fisici e psichici, illustrato da Stobeo, suggerisce che Crisippo abbia in mente la qualità della *tensione* (τόνος) dei muscoli.⁹ Infatti, secondo il parallelo stoico, la forza (ισχύς) del corpo consiste nella giusta tensione nei muscoli, che sul piano psichico equivale alla «giusta tensione nel giudicare e nell'agire, o nel non giudicare e nel non agire».¹⁰ In effetti, per gli Stoici anche l'anima, configurandosi come una tipologia di pneuma (il pneuma psichico, appunto), è caratterizzata da un certo livello di tensione, che determina l'unione dei due elementi pneumatici di cui è composta.¹¹

In questo senso, afferma Crisippo, gli uomini sono detti «forti o deboli, o ancora eutonici (εὐτόνους) o atonici (ἀτόνους), anche rispetto all'anima».¹² Ecco, allora, che il significato dell'analogia crisippea si fa più chiaro: l'anima, come ogni altro tipo di configurazione pneumatica, possiede un proprio livello di tensione, che consiste in una certa proporzione fra l'elemento igneo e quello aereo. Quando la proporzione dei due elementi mantiene il livello ottimale stabilito dalla natura, l'anima è forte o eutonica; quando, invece, il livello degli elementi pneumatici è sproporzionato, e quindi

⁸ Crisippo stesso, del resto, ammetteva la propria ignoranza in materia anatomica (cfr. GAL. PHP I 6, 80 = SVF II 897). Ciò non significa, naturalmente, che egli non mutuasse dalla fisiologia contemporanea tesi che potevano rivelarsi funzionali al sistema stoico, come, appunto, quelle che stiamo considerando (cfr. F. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 195; R. J. HANKINSON, *Stoicism and medicine*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by B. Inwood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 308-309).

⁹ La tensione pneumatica è il principio aggregante della fisica stoica, in virtù del quale i due elementi che compongono il pneuma rimangono uniti. Cleante la definisce come una «percossa del fuoco» (πληγή πυρός): cfr. PLU. *Stoic. rep.* 1034d = SVF I 563.

¹⁰ Per il parallelo stoico fra stati fisici e psichici il testo di riferimento è STOB. *Anth.* II 62.20-63.4 = SVF II 278. Il parallelo è discusso in T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden, Brill, 2003, pp. 147-154, e P. TOGNI, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 42-53.

¹¹ L'anima (ψυχή) rappresenta il livello della *scala naturae* stoica successivo all'abito (ἔξις), o pneuma aggregante, proprio degli oggetti inorganici, e alla natura (φύσις), o pneuma naturale, proprio delle piante. Negli uomini l'anima coincide con la ragione (λόγος). Secondo gli stoici, ciascun livello della scala riassume in sé tutti i livelli precedenti, da cui si distingue per un più alto grado di tensione pneumatica, ovvero per una sempre maggiore rarefazione del pneuma. I testi che illustrano la composizione della *scala naturae* stoica sono vari, e a volte divergono fra loro per alcuni particolari. Qui mi limito a menzionare PH. LA II 22-23 = SVF II 458, PLU. *Virt. Mor.* 451b = SVF II 460 e CLEM. AL. II 20.110 = SVF II 714, rinviando a B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 18-41, per una discussione che rimane esemplare.

¹² Cfr. GAL. PHP V 2. 27-28 = SVF III 471.

l'equilibrio stabilito dalla natura non è rispettato, l'anima è debole o atonica. È proprio perché anche il pneuma psichico è caratterizzato da un certo livello di tensione che Crisippo può affermare che l'anima, come il corpo, è dotata di un sistema muscolare. A differenza del corpo, essa non possiede dei veri e propri muscoli, ma esattamente come il corpo ha natura pneumatica, e possiede quindi un livello di tensione che ne determina la forza o la debolezza.

Così, poiché il pneuma aggregante scorre all'interno dei muscoli, si può affermare che, *metaforicamente*, chi ha un'anima eutonica è nerboruto, mentre chi è atonico è privo di muscoli. In effetti, gli Stoici intendono la metafora come una figura consistente nell'uso di una parola a proposito di un oggetto che, di per sé, possiede già un nome:¹³ così, il termine 'nerboruto' può essere usato in senso letterale a proposito di un corpo percorso da muscoli all'interno dei quali scorre pneuma eutonico, oppure può essere utilizzato metaforicamente a proposito di un'anima eutonica. In entrambi i casi, ciò a cui intendiamo riferirci è *la forza*, che come abbiamo visto equivale alla giusta tensione, ovvero all'eutonia, rispettivamente del corpo e dell'anima.¹⁴

La metafora dei muscoli dell'anima si regge, dunque, sull'analogia stoica fra stati fisici e psichici. A questo proposito va osservato che, nel caso della forza e della debolezza psichiche, il livello della tensione pneumatica è associato al *giudizio* e all'*azione* del soggetto. Gli Stoici, quindi, istituiscono un nesso fra il piano fisiologico della tensione pneumatica e quello psicologico-morale del giudizio e dell'azione che ne consegue, come a dire che il livello della tensione del pneuma psichico determina la natura dei giudizi espressi e delle azioni compiute dal soggetto. D'altra parte, per gli Stoici l'azione è sempre frutto dell'impulso (ὁρμή) dell'agente, nel senso che la decisione di agire o meno in un determinato modo segue necessariamente dall'impulso,¹⁵ e quest'ultimo, che coincide con un giudizio relativo al contenuto di una rappresentazione,¹⁶ corrisponde, sul piano fisiologico, ad un movimento, o modificazione, del pneuma psichico.¹⁷

¹³ Cfr. SIMPL. *In cat.* 32.12-21 e C. ATHERTON, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 164.

¹⁴ Va precisato, tuttavia, che la locuzione 'privo di muscoli' non può che essere intesa sempre in senso figurato, dal momento che non si danno corpi privi di un sistema muscolare.

¹⁵ Cfr., ad es., CIC. *Ac. pr.* 24-25 = SVF II 116; ID. *Fat.* 41-42 = SVF II 974; PLU. *Col.* 1122a-f.

¹⁶ Cfr. GAL. *PHP* IV 3.7-8 = SVF III 462: «[Crisippo] chiama giudizi gli impulsi e gli assenti».

¹⁷ Cfr. STOB. *Anth.* II 86.19 = SVF III 169; D.L. VII 110 = SVF II 828 (impulso come movimento (φορά, κίνησις) del pneuma); S.E. *M.* VII 237 (impulso come modificazione (ἐτεροίωσις) del pneuma).

Ora, si è visto che sul piano fisiologico l'eutonia consiste nella giusta proporzione fra gli elementi che compongono il pneuma. L'eutonico vive *secondo natura*, conservando il naturale equilibrio di aria e fuoco che contraddistingue la ragione, ovvero il livello della *scala naturae* stoica corrispondente alla configurazione pneumatica propria dell'uomo.¹⁸ Sul piano psicologico-morale, questo si riflette nella tendenza dell'eutonico a giudicare ed agire «secondo ragione», ovvero *conformemente ai propri principi*, dove per 'principio' (δόγμα) dobbiamo intendere una certa norma della vita pratica attivata, in una circostanza concreta, da un precetto (παράνσεις).¹⁹ Se, ad esempio, ha adottato il principio secondo cui la vita è preferibile alla morte, l'eutonico, qualora venisse a trovarsi nel mezzo di una tempesta, lo tradurrà nel precetto secondo cui è ragionevole pensare a come salvarsi, ed agirà di conseguenza.

All'opposto, l'atonia psichica si configura come una condizione innaturale dell'anima, che vede uno dei due elementi pneumatici prevalere sull'altro rompendo, così, l'equilibrio che la natura aveva fissato per l'anima umana. La rottura dell'equilibrio naturale fra gli elementi non si traduce, ovviamente, nella dissoluzione del composto (ciò che, per gli Stoici, non sarebbe concepibile), ma nella generazione di una cattiva mescolanza fra gli elementi pneumatici, che sul piano psicologico-morale equivale ad una discrepanza fra principi e precetti: l'atonico è incapace di attivare correttamente i principi morali che ha sposato, e così si trova spesso a produrre giudizi ed azioni non conformi a natura. Come chi possiede muscoli molli ed intorpiditi è costretto a demordere di fronte ad un'azione che costi troppa fatica (ad esempio, una corsa), così a chi possiede un'anima atonica capita di rinunciare ai propri propositi quando questi comportano un alto rischio o gli appaiono, comunque, funesti:

Perciò si potrebbe affermare che tutti gli uomini ordinari (φάυλον), agendo senz'altro da ribelli [*scil.* alla natura] e *in modo cedevole* (ἐνδοτικῶς) per le più svariate ragioni, in ogni occasione agiscono *in preda alla debolezza e alla malvagità* (ασθενῶς).²⁰

¹⁸ Cfr., ad es., ANON. *Scol. in Id.* VII 2.884 = SVF II 789.

¹⁹ Sul rapporto fra principi e precetti nella psicologia morale degli Stoici si vedano P. DONINI, *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*, «Elenchos», 16, 1995, pp. 305-329: 326-327; A. M. IOPPOLO, *Decreta e praecepta in Seneca*, in *La filosofia in età imperiale*, Atti del colloquio Roma, 17-19 giugno 1999, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-36; D. N. SEDLEY, *The Stoic-Platonist Debate on Kathékonta*, in *Topics in Stoic Philosophy*, ed. by K. Ierodiakonou, Oxford, Clarendon, 1999, pp. 128-152; P. TOGNI, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, cit., pp. 214-242. I testi più importanti sono PH. LA. I 93 = SVF III 519; CIC. *Off.* I 60; SEN. *Ep.* 94; ID. *Ep.* 95.

²⁰ CHRYSIPP. *apud* GAL. *PHP* IV 6.10 = SVF III 473 (corsivo mio).

Il prototipo dell'individuo atonico è, per Crisippo, Menelao:

Tale si presenta anche ad Euripide Menelao: sguainata la spada si lancia, infatti, su Elena per ucciderla, ma poi, avendola vista e trovandosi sbigottito per la sua bellezza, lasciò cadere la spada, incapace, ormai, di brandirla.²¹

LA METAFORA DEI MUSCOLI PSICHICI NELLA *REPUBLICA* DI PLATONE

In un passo del terzo libro della *Repubblica*, tacitamente ripreso da Remo Bodei in un recente libro-intervista,²² Platone introduce, per la prima volta nella storia della filosofia, la metafora dei muscoli dell'anima. Il tema è quello della funzione della musica nell'educazione dei guardiani:

Quando uno consente alla musica di ammaliarlo con il suono del flauto, [...] costui, per prima cosa, se possedeva *un che di animoso* (τι θυμοειδής), l'ha temperato come ferro, e da inutile e duro che era, l'ha reso utile. Quando, però, persistendo [nell'ascolto] non cessa, ma ne è invece irretito, allora comincia a sciogliere e a liquefare l'animo (τόν θυμόν) fino a farlo fondere e a recidere, per così dire, i muscoli dell'anima e a renderla un "guerriero smidollato" (μαλθακὸν αἰχμητήν).²³

Il primo elemento su cui vale la pena di soffermarsi in questo testo è la presenza della locuzione μαλθακὸν αἰχμητήν, che Platone cita dal libro XVII dell'*Iliade*, dove l'epiteto viene usato da Apollo, che si rivolge ad Ettore sotto le spoglie di Fenope figlio di Asio, a proposito di Menelao.²⁴ Pur citando autori e contesti differenti, sia Platone sia Crisippo propongono Menelao quale modello di debolezza psichica. È pur vero che, come osserva Mario Vegetti,²⁵ per gli Stoici il θυμός è una passione,²⁶ e dunque non può che nuocere alla salute e alla forza dell'anima, laddove per Platone esso rappresenta una componente essenziale dell'anima stessa, che l'educazione musicale ha il compito di temperare. Tuttavia, al di là di quest'aspetto, si può pensare ad una ripresa, da parte di Crisippo, della metafora dei muscoli all'insegna di una radicalizzazione del messaggio platonico: l'infiacchimento dell'anima, la recisione dei

²¹ CHRYSIPP. *apud* GALEN. *PHP* IV 6. 8-9 = *SVF* III 473. Segue una citazione diretta da E. Andr. 629-630.

²² Cfr. R. BODEI, *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 65-66.

²³ PL. R. III 411a5-b4 (corsivo mio).

²⁴ Cfr. H. II. XVII 588. Il passo è citato anche in *Simp.* 174c2, dove Platone menziona esplicitamente Menelao. Per l'uso di μαλθακός con riferimento alla mollezza dell'anima si veda anche *Lg.* II 671b10, VI 778e7; cfr. anche *Pbdr.* 239c6.

²⁵ Cfr. M. VEGETTI, *I nervi dell'anima*, in Id., *Dialoghi con gli antichi*, cit., pp. 279-296.

²⁶ Cfr. NEMES. *Nat. hom.* 19.2-5 = *SVF* III 416 (il θυμός è una specie di επιθυμία).

muscoli psichici, non è tanto l'effetto di un eccessivo alleviamento del θυμός, ma piuttosto il risultato della dedizione del soggetto a qualunque tipo di passione. È la passione stessa che, quando si genera, guasta e infiacchisce l'anima, producendo in essa uno stato contrario a quello stabilito dalla natura.

Ma la radicalizzazione investe, più in generale, i termini stessi della metafora, che per Crisippo riposa, come si è visto, sull'analogia fra stati fisici e psichici, anch'essi di natura corporea: l'anima, a differenza del corpo, non possiede un sistema muscolare, ma come il corpo possiede una tensione pneumatica, che può essere buona o cattiva. Nel primo caso l'anima può essere definita nerboruta, mentre nel secondo si può affermare che è priva di muscoli.

Può sembrare che la metafora dei muscoli psichici risulti particolarmente congeniale ad una psicologia materialista come quella stoica, mentre in Platone non possa che assumere una funzione marginale: d'altra parte, essa stride non poco rispetto ad una concezione immaterialista dell'anima. Eppure si direbbe che, nella sezione della *Repubblica* in cui si trova inserita, la metafora svolga un ruolo importante. Essa, infatti, sembra sottesa all'intera caratterizzazione del θυμός, che Platone delinea ricorrendo ad un uso traslato della terminologia connessa al campo semantico della corporeità. L'indebolimento del θυμός, ovvero la recisione dei muscoli psichici, viene infatti descritto come la conseguenza di un processo di liquefazione e dissolvimento dello stesso, il che ne sottintende l'equiparazione ad un oggetto corporeo. D'altra parte, se l'abbandono alla musica produce effetti incresciosi, sostituendo all'animosità l'ira e la rabbia,²⁷ è pur vero che il percorso educativo del difensore prevede la dedizione alla musica come mezzo volto al temperamento del θυμός, il quale, da inutile e *duro*, diviene, grazie ad essa, utile (ovvero, si suppone, più morbido).

Dunque, se la dedizione eccessiva alla musica comporta il dissolvimento del θυμός, un atteggiamento refrattario ne impedisce, invece, l'addolcimento: si tratta di due condizioni estreme, le quali vanno entrambe evitate se si desidera che il difensore svolga la propria funzione in maniera adeguata. Ciò è ribadito da Socrate quando afferma che la dedizione alla ginnastica, da un lato, sviluppa il θυμός, accrescendo il coraggio; dall'altro lato, però, se l'esercizio della ginnastica non si accompagna a quello della musica e della conoscenza, l'anima, vedendo atrofizzata la propria componente filosofica (l'elemento φιλομαθής), diviene «debole (ἰσθενής), sorda (κωφόν) e cieca (τυφλόν)».²⁸ La conseguenza di tutto ciò è la trasformazione del co-

²⁷ Cfr. *R.* III 411c1-2.

²⁸ Si noti, anche in questo caso, l'uso metaforico di aggettivi come κωφός e τυφλός, che rimandano al campo semantico delle percezioni sensoriali, e quindi alla sfera della corporeità, con riferimento a condizioni psichiche (corrispondenti, verosimilmente, all'ottusità ed alla dissennatezza).

raggio nella violenza e nella ferocia tipiche delle belve,²⁹ sintomo dell'ignoranza e della rudezza proprie di chi conduce un'esistenza «priva di ritmo e grazia». ³⁰ Violenza e ferocia rappresentano, quindi, la versione degenerata del coraggio, così come ira e rabbia sono degenerazioni del θυμός. I due aspetti, peraltro, sono connessi, se è vero che in una sezione del secondo libro della *Repubblica* in cui, per la prima volta, si affronta, seppure schematicamente, il tema dell'educazione dei difensori, Socrate associa la crescita del coraggio allo sviluppo dell'animosità.³¹

Il riferimento al mondo animale, peraltro, richiama l'esempio del cane da guardia, che Socrate, ancora nel secondo libro, propone a Glaucone quale modello di difensore.³² Per poter svolgere adeguatamente la propria funzione difensiva, infatti, il cane da guardia deve possedere una serie di abilità naturali, di carattere sia corporeo sia psichico. Fra le abilità corporee del buon cane da guardia, Socrate menziona l'acutezza della percezione e la rapidità nell'inseguimento della preda; il cane, inoltre, si deve dimostrare *forte* (ισχυρόν) quando lotta con la sua preda. Fra le abilità psichiche, invece, viene menzionato il θυμός, che tuttavia non basta a fare del cane da guardia un buon difensore, giacché esso è tale solo se si rivela, oltre che animoso, *filosofo*,³³ ovvero se dimostra di riuscire a distinguere gli amici dai nemici; se, infatti, alla componente animosa non si aggiunge quella filosofica, la collera del cane da guardia rischia di riversarsi contro i cittadini che, invece, è tenuto a proteggere.

Così il buon difensore della città platonica, come il buon cane da guardia, deve saper essere, insieme, filosofo ed animoso, oltre che pronto e forte.³⁴ Le prime due qualità sono psichiche, e si sviluppano attraverso la musica, mentre le altre due sono qualità corporee, e come tali crescono grazie alla ginnastica.³⁵ A queste abilità si aggiunge il coraggio, a proposito del quale va rilevata, nella trattazione socratica, una certa ambiguità. Esso, come si è detto, si sviluppa dal θυμός, e tuttavia non rientra fra le qualità psichiche, né Socrate lo nomina quando riepiloga le abilità generali del buon difensore. Una possibile soluzione viene dalla descrizione socratica del θυμός

²⁹ Cfr. *R.* III 411d7-e1.

³⁰ *Ivi*, 411e2 (PLATONE, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. 2, Napoli, Bibliopolis, 1998).

³¹ *Ivi*, II 375a11-12.

³² *Ivi*, II 375a2-d1. Sul punto si veda S. GASTALDI, *Paideia/Mythologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., pp. 333-392: 334-336.

³³ *Ivi*, II 375e10. Si tratta della prima occorrenza del termine 'filosofo' nella *Repubblica*.

³⁴ L'insieme delle qualità che contraddistinguono il buon difensore viene ricapitolato in *R.* II 375c4-5.

³⁵ *Ivi*, 376e4-5.

come qualità psichica: grazie alla sua presenza, afferma Socrate, l'anima risulta «in ogni occasione impavida e invincibile (ἀήττητος)».³⁶ È evidente che entrambi questi caratteri hanno a che vedere anche con le abilità corporee del cane da guardia, e in particolare con la forza, che consiste, come si ricorderà, nella capacità di affrontare e vincere la preda.

Va ricordato, a questo proposito, che proprio l'invincibilità costituisce il tratto caratteristico della forza del saggio stoico nella definizione di Zenone di Cizio (il quale, tra l'altro, utilizza il medesimo aggettivo usato da Platone).³⁷ Certo Zenone non si riferisce verosimilmente (o almeno non unicamente) ad un'abilità fisica, eppure egli descrive le virtù del saggio ricorrendo ad una terminologia normalmente associata alla prestanza fisica: il saggio è grande, vigoroso, forte e bello.³⁸ L'ipotesi che vorrei suggerire è che qualcosa di analogo avvenga anche in Platone: il θυμός è una componente psichica che appare strettamente connessa all'ambito delle abilità corporee. Esso, da un lato, è associato alla filosofia, dall'altro al coraggio che, si può supporre, ne rappresenta l'espressione fisica.³⁹ Se è così, possiamo immaginare che la musica (cui, come si è visto, Socrate associa la filosofia) tenda a valorizzare il carattere intellettuale del θυμός, mentre la ginnastica ne esalti la componente corporea, associata, appunto, al coraggio. D'altra parte, l'eccessiva dedizione alla ginnastica compromette sia le qualità fisiche (trasformando il coraggio in violenza e ferocia), sia quelle spirituali (rendendolo ignorante e rozzo), del difensore.⁴⁰

L'ipotesi appena presentata, che chiaramente enfatizza il significato della metafora dei muscoli psichici, sembra confortata dalla ripresa, nel terzo libro, del binomio musica/ginnastica, il cui campo d'azione appare ora più flessibile rispetto a prima, probabilmente perché, stavolta, l'oggetto del discorso è a tutti gli effetti il buon difensore della città. Qui, infatti, la distinzione di ruolo che nel secondo libro appariva rilevante passa in secondo piano: è del tutto accidentale, sostiene Socrate, che la ginnastica e la musica, ovvero le due discipline su cui era incentrata l'educazione dei giovani ateniesi, rivolte alla componente animosa e a quella filosofica, siano connesse, rispettivamente, al corpo e all'anima. Esse, piuttosto, sono state assegnate

³⁶ *Ivi*, 375b1-2 (corsivo mio).

³⁷ Cfr. STOB. *Anth.* II 99.11-12 = SVF I 216: la forza del saggio consiste nella capacità di dimostrarsi, in ogni occasione, «invincibile ed insuperabile» (ἀήττητος [...] καὶ ἀκαταγνώσιτος).

³⁸ Cfr. STOB. *Anth.* II 99.3 = SVF I 216; CIC. *Mur.* 61 = SVF I 221. Rinvio a P. TOGNI, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, cit., pp. 56-58, per un approfondimento.

³⁹ Secondo Silvia Gastaldi il coraggio, addirittura, rientra fra le qualità corporee del buon cane da guardia (cfr. S. GASTALDI, *Paideia/Mythologia*, cit., p. 334).

⁴⁰ Cfr., a tale proposito, B. RUBIDGE, *Tragedy and Emotions of Warriors: the Moral Psychology Underlying Plato's Attack on Poetry*, «Arethusa», 26, 1993, pp. 247-276: 258.

agli uomini «in funzione della reciproca armonizzazione di questi due elementi secondo il giusto grado di *tensione e rilassamento* (ἐπιτεινομένων καὶ ἀνειμένων)». ⁴¹ L'equilibrio di musica e ginnastica, dunque, è condizione necessaria dell'equilibrio psichico, consistente nell'armonizzazione delle due componenti dell'anima cui tali discipline si rivolgono. Ciò viene ribadito da Socrate immediatamente dopo, quando il filosofo afferma che colui che riesce a mescolare musica e ginnastica, applicandole all'anima secondo la giusta misura, «è giunto al limite della perfezione musicale e armonica, assai più di chi accorda tra loro le corde». ⁴²

Il riferimento alle corde musicali, peraltro, sembra rinviare alla metafora dei muscoli psichici, se è vero che il significato originario del termine νεῦρον, rintracciabile nell'*Iliade*, è appunto quello di «corda dell'arco»; ⁴³ il musico perfetto, dunque, non è colui che, semplicemente, tempera il θυμός accordando le corde dell'anima con il rischio di reciderle, ma piuttosto colui che, conciliando la propria attività con quella del ginnasta, impartisce alle corde il giusto grado di tensione e rilassamento. ⁴⁴

A questo va aggiunta l'insistenza platonica sulla semantica della corporeità, che non può non richiamare l'attenzione sulla metafora introdotta poco prima: la tensione ed il rilassamento psichici, infatti, rappresentano le condizioni inverse alla liquefazione ed all'indurimento del θυμός conseguenti ad un uso distorto delle due discipline educative. Esse tuttavia, allo stesso modo degli stati opposti, corrispondono a processi corporei, come lo stesso Platone spiega bene in un passo del *Timeo* nel quale la medesima terminologia, impiegata, questa volta, nell'accezione letterale, ricorre, di nuovo, a proposito della funzione dei muscoli nel corpo animale. Questo infatti, afferma il filosofo, riesce a piegarsi e a distendersi proprio «grazie alla tensione ed al rilassamento» (ἐπιτεινομένων καὶ ἀνειμένων, esattamente come nella *Repubblica*) dei muscoli, i quali, insieme con la carne, compensano l'eccessiva rigidità e l'inflessibilità delle ossa. ⁴⁵

⁴¹ PL. R. III 411e4-412a2 (corsivo mio). Socrate sembra dunque rigettare una credenza comune e consolidata nel tempo cui pure, in precedenza, aveva mostrato di aderire.

⁴² *Ivi*, 412 a4-7, traduzione di M. Vegetti (PLATONE, *La Repubblica*, cit.).

⁴³ Cfr. H. *Il*. IV 122. Questo valore di νεῦρον si giustifica alla luce del fatto che la corda dell'arco veniva usualmente realizzata con tendini animali (cfr. M. VEGETTI, *I nervi dell'anima*, cit., p. 281, che cita HERON. *Bel*. XVII 8.14).

⁴⁴ Cfr. M. VEGETTI, *I nervi dell'anima*, cit., p. 280. Il legame fra i νεῦρα e le corde è ribadito da Platone nelle *Leggi*, dove le passioni vengono paragonate sia ai nervi, sia alle corde che consentono all'automa umano di muoversi (cfr. PL. *Lg*. I 644e).

⁴⁵ Cfr. PL. *Ti*. 74a7-b7.

LA METAFORA DEI MUSCOLI NELLA TRADIZIONE PERIPATETICA

È assai verosimile che la metafora platonica dei muscoli psichici⁴⁶ abbia avuto un seguito nell'ambito della tradizione peripatetica, cui Filodemo di Gadara, nel suo *De ira*, rimprovera di aver sostenuto che «tagliano i muscoli dell'anima quelli che eliminano da essa l'ira ed il furore (τὸν θυμὸς)».⁴⁷ Sembra, peraltro, che Filodemo si opponga a questa tesi peripatetica ricorrendo ad argomenti platonici: contro gli aristotelici, infatti, il filosofo riprende, fondendoli, entrambi i motivi platonici della cecità e della fiacchezza connessi alla degenerazione del θυμὸς determinata dall'abuso di ginnastica e di musica. Così, colui che in battaglia assale con ira «è colpito da danni, poiché essa spesso spinge anche quelli che sono disarmati [ad assalire], li rende ciechi di fronte alla precauzione, ne fiacca il corpo».⁴⁸ Come si può vedere, Filodemo concentra sul soldato sopraffatto dall'ira ambedue le caratteristiche del guardiano degenerato di platonica memoria: la ferocia della belva (degenerazione del coraggio, determinata dall'abuso di ginnastica) e la fiacchezza del combattente, esemplificata dal caso di Menelao (degenerazione del θυμὸς, causata dall'abuso di musica).

In opposizione alla tesi peripatetica, l'epicureo Filodemo propone l'eliminazione dell'ira e del θυμὸς, allontanandosi, in tal modo, anche dal tema platonico dell'armonizzazione delle componenti psichiche, certamente più vicino alla prospettiva peripatetica che a quella epicurea. Al riguardo, è tuttavia interessante rilevare, assieme a Karl Wilke,⁴⁹ come Filodemo, poco più avanti, riprenda la metafora dei muscoli rifacendosi, molto probabilmente, alla sua versione crisippea. Suscita quest'impressione la terminologia utilizzata dall'epicureo, che sembra rimandare al lessico filosofico degli Stoici:⁵⁰ ciò vale, in particolare, per l'aggettivo ἄνευρος, che viene usato, come abbiamo visto, nell'ambito della presentazione crisippea della metafora, non-

⁴⁶ La metafora verrà ripresa da Cicerone, che nel secondo libro delle *Tusculanae* ricalca, di fatto, l'espressione di R. III 411b2-5 quando afferma che la poesia rammollisce l'anima (il verbo latino è *mollio*, che traduce forse il greco ἀνίημι), e quando si unisce ad una cattiva educazione e ad una vita umbratile e raffinata essa «nervos omnis virtutis elidet» (CIC. *Tusc.* II 27).

⁴⁷ PHLD. *Ir.* VI col. 31.31-39 (per la trad.: FILODEMO, *L'ira*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli, Napoli, Bibliopolis, 1988).

⁴⁸ *Ivi*, col. 32.16-33. 2, traduzione di G. Indelli, cit.

⁴⁹ Cfr. PHILODEMI *De ira liber*, edidit Carolus Wilke, Leipzig, Teubner, 1914, pp. XXXIX-XLI; si veda, a tale proposito, il commento di Indelli, in FILODEMO, *L'ira*, cit., p. 210.

⁵⁰ Raporto di seguito il passo in questione nella traduzione di Indelli: «Perché indugiare sui nervi di quelli che sono senza nervi (τῶν ἀνεύρων) e che si indeboliscono ([ἐ]κλυόντων) rapidamente e che avventatamente si comportano con violenza, ma non producono vigore (εὐτο[ί]αν)?» (PHLD. *Ir.* VI col. 33.24-33).

ché per il verbo ἐκλύω, che nel medesimo passo crisippeo, preceduto dal prefisso προ-, indica l'indebolimento dei muscoli psichici,⁵¹ e soprattutto per l'uso di εὐτονία, che, proprio come nei testi stoici, indica la condizione psichica opposta a quella di chi è preda delle passioni (e in particolare dell'ira e del θυμός). A questi rilievi Wilke aggiunge la menzione di un passo del plutarcheo *De virtute morali*, che contiene, secondo lo studioso, alcune allusioni alla teoria crisippea dell'ira, nel quale si cita l'identificazione platonica del θυμός con i muscoli dell'anima, motivata dal fatto che esso «si tende (ἐπιτεινόμενον) per effetto della durezza e si rilassa per effetto della dolcezza».⁵²

Il riferimento plutarcheo a Platone è interessante per due ragioni: in primo luogo, perché conferma che l'uso figurato dei verbi associati ai processi fisiologici di tensione e rilassamento è connesso alla metafora dei muscoli. In secondo luogo, se realmente, come sostiene Wilke, il trattato plutarcheo rimanda, almeno in parte, alla teoria crisippea dell'ira, è opportuno menzionare un secondo passo dalla stessa opera in cui Plutarco cita direttamente Crisippo, il quale, a proposito dell'ira, afferma che questa «è cieca (τυφλόν) e spesso oscura le cose manifeste»,⁵³ ciò che ricorda, ancora una volta, il motivo platonico della cecità e della ferocia del guardiano degenerato, ripreso da Filodemo.

L'ESITO STOICO: I MUSCOLI E LA TENSIONE PSICHICA

La ripresa di motivi stoici è già rilevabile, in realtà, nella trattazione filodemea del θυμός, che l'epicureo presenta, al pari dell'ira, come una passione. Mentre, infatti, per Platone l'ira coincide una forma di degenerazione del θυμός, causata dalla dedizione eccessiva alla ginnastica, per gli Stoici essa corrisponde ad una specie del θυμός stesso, il quale ci viene descritto come «un'ebollizione (ζέσις) del sangue intorno al cuore, causata dall'esa-

⁵¹ Un'altra occorrenza interessante del verbo ἐκλύω si trova in D.L. VII 158 = SVF II 766, dove, con riferimento alla concezione stoica del sonno, si dice che questo coincide con una forma di *allentamento* (ἐκλουμένου) della tensione sensibile, avente luogo nell'egemonico.

⁵² PLU. *Virt. mor.* 449f (per la trad.: PLUTARCO, *La virtù etica*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di F. Becchi, Napoli, M. D'Auria, 1990). Una seconda citazione plutarchea della metafora platonica dei muscoli si trova in *Cob. ira.* 457b-c, dove Plutarco sembra addirittura assumere, contro Platone, una prospettiva stoica: «Così dalla parte dell'anima più soggetta al dolore e alle sofferenze nasce soprattutto la collera (ὁ θυμός) per debolezza e non somiglia, come qualcuno ha detto, ai nervi dell'anima, ma alle tensioni e agli spasimi di un'anima che nel tentativo di difendersi reagisce con troppo impeto» (per la trad.: PLUTARCO, *Sul controllo dell'ira*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di R. Laurenti e G. Indelli, Napoli, M. D'Auria, 1988).

⁵³ Cfr. PLU. *Virt. mor.* 450c = SVF III 390.

lazione o dall'intorbidamento della bile»,⁵⁴ che dal cuore si spinge verso l'esterno fino a gonfiare il volto e le mani.⁵⁵ Tuttavia, come osserva giustamente Tieleman,⁵⁶ anche questa caratterizzazione del θυμός richiama un passo del *Timeo* platonico⁵⁷ in cui si afferma che «l'eccitazione delle parti irascibili» dell'anima, ovvero ciò che poco prima Platone, ricorrendo alla medesima espressione che verrà utilizzata dagli Stoici, aveva definito «il ribollire (ζέσσειν) della potenza del θυμός»,⁵⁸ ha origine nel fuoco.

Si tratta, certamente, di una descrizione in linea con la concezione stoica del pneuma psichico, il quale, come si ricorderà, coincide con una esalazione che si nutre del sangue. Ora, la ragione per cui il pneuma psichico s'identifica con un'esalazione consiste, verosimilmente, nel fatto che in esso l'elemento igneo prevale su quello aereo, rendendo il pneuma psichico più caldo rispetto a quello naturale. Si può ipotizzare, allora, che, in circostanze normali, il nutrimento fornito dal sangue intorno al cuore, che costituisce la sede dell'egemonico, ne eviti il surriscaldamento, impedendo così l'esalazione della bile: il sangue infatti, essendo pneuma aggregante,⁵⁹ risulta più freddo rispetto al pneuma psichico. Qualora, tuttavia, la temperatura dell'egemonico si riveli eccessiva, l'effetto compensativo del sangue viene meno e quest'ultimo ribollisce, provocando l'esalazione e l'intorbidamento della bile ed originando, in tal modo, il θυμός.⁶⁰ Il rigonfiamento del volto e delle mani costituisce la *manifestazione esterna* (ἔμφρασις) di questa passione che, come tale, produce effetti negativi sul corpo dell'adirato, compromettendone la funzionalità. In particolare, il surriscaldamento dell'egemonico, ovvero la sproporzione degli elementi pneumatici, si ripercuote sul resto del corpo provocando la febbre, causata appunto dalla prevalenza dell'elemento igneo su quello aereo.⁶¹ In effetti, riprendendo i termini dell'analogia medica, Crisippo osserva come il disagio (νόσος) dell'anima sia uno sta-

⁵⁴ NEMES. *Nat. bom.* 19.5 = *SVF* III 416. Aristotele definisce l'ira in termini analoghi in *de An.* I 1, 403a32-b1.

⁵⁵ GAL. *PHP* III 1.25 = *SVF* II 886.

⁵⁶ Cfr. T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections*, cit., p. 159.

⁵⁷ Cfr. PL. *Ti.* 70c2-3.

⁵⁸ *Ivi*, 70b3 (si veda, a proposito di questo passo, F. SOLMSEN, *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, cit., p. 546 e nota 9).

⁵⁹ Per la funzione aggregante del sangue si veda Cfr. GAL. *PHP* II 8.45 = *SVF* III Diog. Bab. 30; ID. *In Hipp. epid.* VI 510 = *SVF* II 715.

⁶⁰ Un'ipotesi simile è avanzata da T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections*, cit., p. 158.

⁶¹ Cfr. GAL. *Quod anim. mor.* IV 783.11-14 = *SVF* II 787. Tieleman sottolinea, peraltro, le analogie fra la descrizione crisippea dell'ira e la trattazione della febbre esposta nel trattato ippocratico *Sui venti* (cfr. *De flat.* 6.98-104 L, citato in T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections*, cit., p. 193). A proposito dei rapporti fra l'anonimo trattato ippocratico e la psicologia stoica si veda anche R. J. HANKINSON, *Stoicism and medicine*, cit., pp. 296-297.

to «del tutto simile» (ὁμοιοτάτη) alle forme di febbre che sopraggiungono repentinamente, accompagnate dai brividi del febbricitante.⁶²

Il fenomeno dell'intorbidamento della bile, ovvero la melanconia (μελαγχολία), tradizionalmente associata alla collera (al punto che, come osservano gli Stoici, i nomi χολή e χόλος possono riferirsi sia alla bile, sia alla collera), esemplifica al meglio tale contiguità: esso si deve, infatti, all'ebollizione del sangue intorno al cuore connessa, a sua volta, ad un eccesso di calore nel pneuma psichico, e dunque al sopraggiungere della febbre; ma la melanconia, assieme ad altre condizioni psicofisiche come, ad esempio, l'ebbrezza, costituisce per Crisippo una delle cause potenziali della perdita della virtù.⁶³ Il nesso fra l'alterazione della bile ed il sopraggiungere della febbre è esplicitato, ancora una volta, da Platone, che in un passo del *Timeo* dedicato alla terza specie di malattie corporee⁶⁴ afferma che, quando il corpo si ammala a causa dell'eccesso di fuoco, la bile provoca ardori e febbri continue, mentre in caso di eccesso dell'aria essa provoca febbri quotidiane (l'eccesso di acqua, poi, è connesso alle febbri terzane, e quello di terra alle febbri quartane).

Poco prima, nella stessa sezione dell'opera, Platone aveva spiegato che, quando fluisce nel sangue in quantità superiore al dovuto, la bile rischia di penetrare nel midollo e di sciogliere, bruciandoli, i legami dell'anima con il corpo.⁶⁵ La tentazione di chiamare in causa la metafora dei muscoli psichici, rievocata dal riferimento, in un contesto in cui l'attenzione di Platone è pure rivolta alle malattie del corpo, ai legami corporei dell'anima, paragonati alle gomene di una nave, assieme all'uso del verbo λύω, che ne indica lo scioglimento da parte della bile, è, naturalmente, molto forte. I muscoli, peraltro, sono stati nominati qualche riga prima quando, occupandosi delle cause del tetano e dell'opistotonia, Platone spiega che si tratta di malattie generate dall'aria interna al corpo, la quale, non trovando via d'uscita, circonda e gonfia i tendini (ἐπίτοινοι) ed i muscoli vicini, spingendoli indietro nel tentativo di uscire;⁶⁶ da un tale stato di tensione (συντονία), conclude il filosofo, le malattie suddette ricevono il loro nome.

Al centro di questa spiegazione, che ricorda, peraltro, la descrizione stoica della genesi del θυμός (l'ebollizione sanguigna, infatti, gonfia volto e mani nel tentativo di raggiungere l'esterno del corpo), c'è il concetto di ten-

⁶² Cfr. GAL. *PHP* V 2.14 = *SVF* III 465.

⁶³ Cfr. D.L. VII 127 = *SVF* III 237. Si tratta di uno dei punti di discrepanza fra Crisippo ed il maestro Cleante, secondo il quale non si dà la possibilità di perdere la virtù.

⁶⁴ Cfr. Pl. *Ti.* 86a-b.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. Pl. *Ti.* 84e2-7.

sione, a cui rimandano i sostantivi indicati in parentesi, accomunati dalla radice -τεν. In particolare, è interessante l'uso del sostantivo ἐπίτονος, che indica qui il tendine, e che Platone utilizza, con lo stesso significato, nelle *Leggi*,⁶⁷ a proposito della dissoluzione (λύσις) della costituzione, paragonata a quella di un animale o di una nave, ciò che richiama il paragone dei legami corporei dell'anima, sciolti dalla bile quando questa penetra nel midollo, alle gomene di una nave. Nel passo in questione, Platone indica fra le opportunità per la dissoluzione, che «chiamiamo dappertutto con molti nomi, pur trattandosi di una sola natura disseminata»,⁶⁸ i tendini (ἔντονοι), i canapi ed i «tendini dei muscoli» (νεύρων ἐπίτονοι). Ciò risulta tanto più interessante se si rammenta che ἐπίτονος deriva dal verbo ἐπιτείνω, che Platone utilizza in coppia con ἀνίημι in *Ti.* 74b5 e in *R.* III 412a1: nel primo caso, come si ricorderà, la coppia di verbi indica i processi di tensione e rilassamento dei muscoli, che forniscono al corpo dell'animale la possibilità di distendersi e di piegarsi, mentre nel passo della *Repubblica* la coppia rimanda, probabilmente, alla metafora dei muscoli introdotta poco prima, riferendosi all'equilibrio delle componenti psichiche garantito dall'armonizzazione di musica e ginnastica, dosate secondo il giusto livello di tensione e rilassamento. La coppia verrà in seguito ripresa da Aristotele, che forse ha in mente proprio il passo delle *Leggi* in questione quando, nella *Retorica*, individua come cause della distruzione delle costituzioni l'allentamento o l'eccessivo irrigidimento di queste, ricorrendo, appunto, ai verbi ἀνίημι ed ἐπιτείνω per indicare le opposte condizioni di deterioramento.⁶⁹

Ora, si è visto che gli Stoici chiamano τόνος il principio di coesione su cui è fondata la loro fisica, e che in forza di tale principio rimangono uniti i due elementi che danno origine al pneuma. Nel suo importante lavoro sulla cosmologia stoica, David Hahm suggerisce che i filosofi del Portico scelgano proprio questo termine in virtù dell'uso che ne viene fatto nel *Timeo* platonico a proposito dei processi di flessione e distensione appena descritti, associati all'attività dei muscoli.⁷⁰ In effetti, è possibile immagina-

⁶⁷ Cfr. *Pl. Lg.* XII 945c3-6.

⁶⁸ *Ibid.* (per la trad.: PLATONE, *Leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari, S. Poli, note di S. Poli, Milano, Rizzoli, 2005).

⁶⁹ Cfr. ARIST. *Rb.* I 4, 1360a23-25. L'impiego aristotelico della coppia ἀνίημι/ἐπιτείνω è interessante, soprattutto alla luce di quanto riferisce Filodemo in merito all'uso peripatetico della metafora dei muscoli in connessione al θυμός.

⁷⁰ Cfr. D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio State University, 1977, p. 170, che rinvia ad un passo di Rufo di Efeso nel quale τόνοι è chiaramente sinonimo di νεῦρα (cfr. RUF. *Syn. puls.* 231-232). La contiguità fra νεῦρον e τόνος verrà sfruttata anche dai meccanici ellenistici, ed in particolare da Erone, il quale riprenderà l'accezione omerica del primo termine (quella di corda dell'arco, cui si è già accennato), usando νεῦρον nel senso di corda elastica formata da tendini, e collegando questo valore a quello di τόμος, che assumerà il significato di molla

re che gli Stoici avessero presenti i passi platonici appena analizzati, tanto che lo stesso Crisippo, nella citazione galeniana in cui introduce la metafora dei muscoli, usa *ἀνίημι* per indicare l'afflosciamento muscolare che contraddistingue l'anima atonica. Ma la ripresa crisippea della metafora tocca ancora più in profondità i rapporti fra anima e corpo, reinterpretando testualmente la semantica platonica della corporeità ed adeguando al sistema stoico alcuni motivi della fisiologia platonica, come quello della descrizione del *θυμός* o quello, legato ad esso, della funzione aggregante dei muscoli, e quindi della tensione muscolare.

Entro questo nuovo quadro, la metafora dei muscoli acquisisce un nuovo significato, che ne accresce enormemente la portata. Il *θυμός*, in quanto passione, spezza i muscoli dell'anima, sbilanciando la tensione psichica in favore dell'elemento igneo, e traducendo così la forza in debolezza: l'equilibrio di giudizio ed azione, dunque, si sfalda. Ma come avviene, materialmente, questo passaggio?

Si è già accennato al fatto che gli Stoici mutuano da Prassagora di Coos la tesi secondo cui i muscoli, corrispondenti alle terminazioni delle arterie, si generano nel cuore, che per Crisippo, come per la gran parte dei filosofi del Portico, costituisce la sede dell'egemonico;⁷¹ il cuore, dunque, è la sede delle funzioni che oggi sono attribuite al cervello. Si può immaginare, allo-

a torsione costituita da matasse di *νεύρα*, utilizzata nella costruzione delle catapulte (cfr. HERON. *Belop.* 9, 12-18; 30, 38-44). Ciò induce Mario Vegetti (cfr. M. VEGETTI, *I nervi dell'anima*, cit., p. 282) ad assegnare a *τόνος* il significato di molla anche nell'ambito del linguaggio metaforico di Crisippo, nonché «nell'uso onde esso deriva» (cfr. anche J. MANSFELD, *The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius and Galen*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 7, 1991, pp. 107-145: 117-118, nota 20), sulla base del fatto che «qui *τόνος* ha chiaramente un valore neutro, essendo suscettibile delle opposte condizioni di *εὐτόνια* (buona tensione) e *ἀτόνια* (cattiva tensione)», ragion per cui, a detta dello studioso, sarebbe scorretto continuare a tradurre il termine con 'tensione'. Il rilievo di Vegetti è senz'altro appropriato, e tuttavia la traduzione usuale del termine, per quanto imprecisa, continua a sembrarmi la più idonea. David Sedley, inoltre, osserva che l'analogia fra stati fisici e mentali, rilevata da Crisippo, non investe anche il termine *τόνος* (cfr. D. N. SEDLEY, *Chrysippus on Psychophysical Causality*, in *Passions & Perceptions*, ed. by J. Brunschwig and M. E. Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 313-331: 329, nota 59), mettendo quindi in discussione l'ipotesi di Vegetti secondo cui, nella citazione galeniana, Crisippo ha in mente il linguaggio tecnico della meccanica. D'altra parte, anche se così fosse, difficilmente ci diremmo disposti a tradurre *εὐτόνια* ed *ἀτόνια*, rispettivamente, con 'buona molla' e 'cattiva molla', tanto che lo stesso studioso, come si vede nello stralcio riportato sopra, ricorre, per le due espressioni, alla traduzione tradizionale.

⁷¹ Alcuni Stoici non meglio identificati dalle fonti ritengono invece che l'egemonico si collochi nella testa (cfr. AET. IV 21.4 = SVF. II 836; PHLD. *Piet.* 549.9 = SVF II 910); secondo Konrad Gaiser fra costoro vi sarebbe anche Cleante, il quale, nell'assumere questa posizione, si rifarebbe a Platone, che nel *Timeo* (cfr. *Ti.* 69d-f; 73c) colloca la parte razionale dell'anima nel cervello. Cfr. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett, 1963, pp. 243-247; si veda anche G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Belgium, 1999 («Monothéismes et Philosophie», 2), p. 60.

ra, che, quando sopraggiungono la febbre e la melanconia, o ancora il θυμός e le altre passioni che causano l'ebollizione del sangue circolante intorno al cuore, la bile, che esalando si mescola ad esso, tenda a sciogliere, per usare l'espressione di Platone, i legami dell'anima con il corpo, ovvero, appunto, i muscoli, afflosciandone le radici che si trovano nel cuore e producendo, come effetto esterno, il rigonfiamento del volto e delle mani. Altre condizioni, ed altre passioni, associate alla prevalenza dell'elemento aereo, causeranno invece il raffreddamento dell'egemonico, irrigidendo i muscoli ed intorpidendo i sensi. Potrebbe essere questo il caso delle passioni come la paura, che l'autore del trattato ippocratico *Sul morbo sacro* descrive come un'emozione connessa al freddo.⁷²

In conclusione, sempre che sia legittimo associare la metafora dei muscoli alla definizione platonica di legami dell'anima con il corpo, si può avanzare l'ipotesi che Crisippo farebbe propria tale definizione, sia perché secondo gli Stoici i muscoli hanno origine nel cuore, che come si è visto costituisce la sede dell'egemonico, sia perché al loro interno scorre il pneuma, la stessa sostanza di cui è composta l'anima.

⁷² Cfr. *De morb. sacr.* 13-14. Le analogie fra la trattazione ippocratica delle passioni, giocata sul ruolo dei quattro elementi, della flemma e della bile, e la fisiologia crisippea sono accuratamente esaminate in T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections*, cit., pp. 190-196.

