



GIUNIO RIZZELLI

DINAMICHE PASSIONALI E RESPONSABILITÀ  
La «Medea» di Seneca

*Estratto da*

DIRITTO E TEATRO IN GRECIA E A ROMA

A cura di Eva Cantarella e Lorenzo Gagliardi

Milano 2007



---

Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Giunio Rizzelli\*

## DINAMICHE PASSIONALI E RESPONSABILITÀ

La «Medea» di Seneca

1. – Com'è noto, la dottrina stoica tende ad associare chi è preda di passioni<sup>1</sup> al 'folle', l'uno e l'altro accomunati dalla rispettiva estraneità al modello del saggio<sup>2</sup>. Da un punto di vista teorico, tale modello – illustrato, fra gli altri, da un notissimo passo ciceroniano (Cic. *Tusc.* 3.7-11)<sup>3</sup> – è apparso sfumare la speci-

---

\* Università degli Studi di Foggia. Contributo destinato agli *Studii Labruna*, di prossima pubblicazione.

<sup>1</sup> S'intendono qui come tali gli aggregati pulsionali che i greci chiamano *πάθη* – *νοσήματα ψυχῆς* in Plato *Tim.* 87a, 2 –, gli *affectus*, le *animi perturbationes* nel lessico ciceroniano; cfr. Cic. *Tusc.* 4.11, con P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Thèse, Paris 1956, 269-271, e Aug. *civ.* 9.4.1; inoltre, Gell. 1.26.11 e Quint. *inst.* 6.28, con D. Cloud, *The Stoic πάθη, 'Affectus' and Roman Jurists*, in ZSS. 123 (2006), 19-21. Vd. pure S. Morton Braund - C. Gill, *Introduction. About this Volume*, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997, 1. Sulla nozione di *πάθη* cfr. M. Pohlenz, *La 'Stoa'. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. (dall'ed. Göttingen 1959), Milano 2005 (Firenze 1967), 284-285.

<sup>2</sup> Cfr. Cic. *parad.* 4.27 e Diog. Laert. 8.124. Già in Eur. *Med.* 485, la protagonista dice di se stessa di aver agito *πρόθυμος μάλλον ἢ σοφωτέρα* (dove, come rimarca J.A. López Férez, *Nueva lectura de sophía – sophós en la Medea de Eurípides*, in A. López - A. Pociña [cur.], *'Medeas'. Versiones de un mito desde Grecia basta boy*, Granada 2002, 226, il suffisso -τερος ha valore intensivo, non comparativo). La dottrina stoica cui si fa riferimento nel testo è, essenzialmente, l'etica che deriva da Zenone, Cleante e Crisippo.

<sup>3</sup> Secondo J. Pigeaud, *La Maladie de l'Âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981, 247-250 e 259, Cicerone, agli inizi del III libro delle *Tusculanae disputationes*, fissa la tradizione filosofico-giuridica della follia, destinata a rimanere autonoma da quella medica. La riflessione sulle definizioni appare volta a rendere disponibile un vocabolario tecnico della sfera dell'anima, strumentale all'analogia fra anima e corpo. Cicerone avrebbe, insomma, imposto una lettura stoica delle passioni.

ficità della follia (immaginata quale malattia organica)<sup>4</sup>, e trascurare il rapporto della stessa con la sua base biologica. Ogni atteggiamento socialmente valutato come anomalo rischia così – è stato osservato – di essere ricondotto a una nozione indifferenziata di alterazione psichica<sup>5</sup>. A conforto di tale idea si può, in effetti, addurre la circostanza che parole del vocabolario della ‘pazzia’, quali *furor*, *insania*, *dementia*, individuano, negli autori latini d’ispirazione stoica, l’alienazione mentale prodotta dal fenomeno passionale, accanto alla patologia psichica di carattere organico<sup>6</sup>.

Eppure, proprio per gli stoici, il *furiosus* reso tale da una passione non è stato affatto pregiudicato, all’insorgere dell’affezione che lo travaglia, nella possibilità di scelta, nel processo di selezione degli obiettivi e degli strumenti atti a conseguirli. Al contrario: il suo è spesso descritto quale attivarsi, perverso rispetto ai fini che si prefigge (visto che consegue ad un errore logico), ma razionale<sup>7</sup>. Egli è, quindi, responsabile delle proprie condotte. La follia rende, invece (sempre per gli stoici), chi ne è affetto incapace di discernere, inconsapevole di ciò che compie, perché profondamente alterato risulta il suo rapporto con la realtà: lo rende irresponsabile delle sue azioni. È, dunque, proprio il profilo della ‘responsabilità’, della situazione in cui viene a trovarsi colui che consapevolmente e liberamente ha operato una scelta da cui sono derivate conseguenze che era in grado di prevedere, che indica con tutta evidenza – al di là di una certa omogeneità terminologica, finalizzata ad accentuare la gravità delle passioni – come, in generale, i filosofi d’indirizzo stoico, anche quando mostrano di confondere l’una con le altre, argomentino sempre sul presupposto della loro differenza qualitativa<sup>8</sup>. Circostanza che – per inciso – conduce a riconsiderare alcune affermazioni in merito all’influenza esercitata dalla presunta

<sup>4</sup> S’intende qui per ‘follia’ la patologia cui fa riferimento il termine greco *μανία*, secondo la definizione di Aret. *caus.* 2.1.6, su cui J. Pigeaud, *La follia nell’antichità classica. La mania e i suoi rimedi*, trad. it. di A. D’Alessandro (dall’ed. Paris 1987), Venezia 1995, 94-97.

<sup>5</sup> C. Lanza, *Ricerche su ‘furiosus’ in diritto romano*, I, Roma 1990, 183-187.

<sup>6</sup> Cfr. *infra*.

<sup>7</sup> Come evidenzia Cic. *Tusc.* 4.14: ... *omnes perturbationes iudicio [Stoici] censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate*. Soprattutto l’intellettualismo di tradizione crisippea insiste sulle passioni quali giudizi, quali libere scelte del *λόγος*, che il medesimo può evitare; cfr. M. Pohlenz, ‘*Stoa*’, cit., 289-294. Vd. pure M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Roma - Bari 1998, 226-230.

<sup>8</sup> L’analisi delle fonti, condotta nella prospettiva indicata in testo, conferma il risultato cui è pervenuto, per altra via, J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 245 e 368-371. Lo studioso francese evidenzia, infatti, la circostanza che gli stoici non hanno mai spinto l’analogia fra malattie del corpo e malattie dell’anima sino a confondere le une con le altre. Sarebbe, invece, Plutarco a tentare, nel *De sera numinis vindicta*, sulla base di Platone e degli stessi stoici, l’identificazione, riconducendo l’etica alla medicina, trasponendo il dato morale nella biologia e costruendo, così, un ‘mito’.

identificazione delle passioni con la follia su determinate scelte di politica normativa in Roma antica <sup>9</sup>.

2. – Il meccanismo del fenomeno passionale per l'etica stoica <sup>10</sup>, anche nei suoi rapporti spesso volutamente ambigui con la malattia mentale ritenuta di origine organica, è delineabile in modo agevole attraverso l'opera di Seneca. Il filosofo si sofferma con insistenza, proprio in tema di passioni, sull'azione morale, sulla

---

<sup>9</sup> Secondo A. Audibert, *Études sur l'histoire du droit romain*, I, *La folie et la prodigalité*, Paris 1892, 19-61 e 92-98, ad esempio, i principi dello stoicismo – che avrebbe esteso il più possibile i confini della follia, qualificando 'insensati' tutti coloro che perdono il controllo delle proprie passioni – hanno influenzato lo sviluppo della giurisprudenza romana, inducendola a riconoscere, accanto alla follia individuata dalle XII Tavole, casi di alienazione in precedenza sconosciuti. Questo nuovo modo di pensare la follia avrebbe fornito alla curatela dativa un campo applicativo molto ampio. *Furor* e *dementia* non si distinguono, in tale ricostruzione, per il fatto che solo il primo è caratterizzato da intervalli di lucidità. Piuttosto, il *demens* – al contrario del *furiosus*, presentato dai giuristi in stato di completa inintelligenza – sarebbe affetto da follia parziale, che non esclude la generale facoltà di capire e di ragionare. Il pretore, proteggendo la legge delle XII Tavole solo il pazzo del tutto privo di ragione, avrebbe 'osato', in ossequio agli insegnamenti della filosofia e della scienza medica, dare dei curatori ai *dementes* (o *mente capti*), creando così una «curatelle des monomanes». Sebbene lo studioso si guardi dal sostenere che il pretore abbia indiscriminatamente assimilato alla pazzia l'eccesso passionale, è tuttavia convinto che il magistrato, per sottoporre a curatela i prodighi sottratti alla previsione dell'antica legge, li abbia considerati folli (anticipando, in qualche maniera, gli alienisti dell'Ottocento, che vedono nella prodigalità una probabile manifestazione di malattie mentali). Dunque, quanto meno in questo caso, al fine d'impedire al dissipatore di distruggere il patrimonio di cui è titolare, il più recente diritto avrebbe applicato in tutto il suo rigore l'idea stoica. Una autorevole adesione alla tesi dell'Audibert, per quanto concerne la presunta influenza dello stoicismo sul modo di pensare la follia dei giuristi romani, è stata subito espressa dall'Appleton (che ha giudicato definitivamente risolta la questione relativa al significato di '*demens*' in contrapposizione a quello di '*furiosus*', ed ha ritenuto possibile l'ipotizzata assimilazione del prodigo alla persona colpita da pazzia relativa, pur non condividendo in generale la maniera in cui il sistema della curatela del prodigo viene delineato nel lavoro recensito); cfr. Ch. Appleton, *Le fou et le prodigue en droit romain*, in *RGD*. 17 (1893), 137, 143 e 237. I presupposti alla base della ricostruzione dell'Audibert, in relazione all'incidenza dello stoicismo sulla riflessione giurisprudenziale, sono sostanzialmente accolti da E. Renier, *Observations sur la terminologie de l'aliénation mentale*, in *RIDA*. 5 (1950), 431-447. Il Renier vi aveva già fatto ricorso, trattando del testamento inofficioso, nell'*Étude sur l'histoire de la 'querela inofficiosa' en droit romain*, Liège s.d. [1941], 101-119. Un sottoparagrafo del lavoro è significativamente intitolato: *La notion stoïcienne d'insanité d'esprit, principe actif de jurisprudence* (in esso si tiene a sottolineare come la psichiatria avrebbe reso attuale la dottrina stoica: questa, «en réduisant le domaine de l'activité consciente, limite la responsabilité dans l'acte humain et conduit a reconsidérer les questions de capacité juridique»).

<sup>10</sup> Le passioni sono al centro della riflessione stoica poiché, per essa, costituiscono l'unico vero male: J. Fillion-Lahille, *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984, 17.

libertà «nel passaggio da un determinismo fisiologico alla spontaneità dell'atto libero»<sup>11</sup>. Le sue tragedie propongono personaggi e situazioni esemplari<sup>12</sup>.

La tragedia costituisce, infatti, uno strumento prezioso per descrivere la patologia passionale, il suo articolarsi, il suo accrescersi sino allo stato di estrema acutezza ed alle fatali conseguenze. Il personaggio di Medea appare soprattutto adatto allo scopo. Crisippo, la cui posizione è centrale nella dottrina stoica delle passioni<sup>13</sup>, sembra abbia addirittura citato quasi per intero la *Medea* di Euripide in una sua opera<sup>14</sup>. Non a caso con Euripide la malattia e la medicina fanno irruzione nel dramma<sup>15</sup>. Esiste, per medici e filosofi, una costante – il problema delle «viscere di Medea»<sup>16</sup> – che determina la necessità di precisare il peso del dato biologico nelle funeste decisioni della protagonista, di stabilire se la sua sia una malattia della psiche oppure del corpo. Se, infatti, Medea è spinta al terribile gesto dalla violenza del θυμὸς κρείσσω των βουλευμάτων (Eur. *Med.* 1078-1080), della gravità di ciò che compie ha chiara coscienza<sup>17</sup>. Quale

<sup>11</sup> Il II libro del *De ira* è, al proposito, indicativo: J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 316.

<sup>12</sup> Sulle tragedie senecane come opere in cui le idee dell'autore vengono espresse in forma drammaturgica pone ora l'accento G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2004, 174-178; tale prospettiva di lettura non contrasta necessariamente con quella indicata da A. Schiesaro, *Passion, Reason and Knowledge in Seneca's Tragedies*, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions*, cit., 89-111.

<sup>13</sup> Cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 245. Come osserva M. Vegetti, *Etica*, cit., 232, a proposito della circostanza che la tassonomia delle passioni elaborata da Crisippo rimane pressoché inalterata, nel corso dei secoli, nella riflessione dei moralisti, a prescindere dalla scuola di appartenenza, occorre immaginare una «straordinaria continuità della psicologia dell'uomo antico» in relazione ai comportamenti passionali. Ma questa «lunga durata antropologica» è anche destinata a divenire, con il trascorrere del tempo ed il mutare delle situazioni storiche e istituzionali, «anacronistica e socialmente patologica».

<sup>14</sup> Cfr. Diog. Laert. 7.180. È di recente tornato sulla notizia M. Quijada, *Medea de Euripides: Lecturas de un drama de venganza*, in A. López - A. Pociña (cur.), '*Medeas*', cit., 260-262. La colloca nel più ampio contesto del rapporto dei filosofi stoici con la poesia M.C. Nussbaum, *Poetry and the Passions: two Stoic Views*, in J. Brunschwig - M.C. Nussbaum (eds.), *The Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, 99-100, che al problema dedica un'articolata analisi. In epoca ellenistica la *Medea* di Euripide diviene, forse, la fonte principale, all'interno della letteratura post-omerica, da cui i filosofi traggono i loro esempi: J. Hankinson, *Actions and Passions: Affection, Emotion, and Moral Self-Management in Galen's Philosophical Psychology*, in J. Brunschwig - M.C. Nussbaum (eds.), *The Passions & Perceptions*, cit., 187 nt. 14. Sui testi della poesia tragica, quali «vere e proprie cartelle cliniche delle passioni» per il sapere stoico sulla fenomenologia passionale, M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma - Bari 2000, 54.

<sup>15</sup> Così il J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 415. Dalla tragedia euripidea si costituisce la topica filosofica della follia: J. Pigeaud, *La follia*, cit., 135.

<sup>16</sup> J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 375. L'espressione è ripresa da Eur. *Med.* 109.

<sup>17</sup> Cfr. M. Pohlenz, '*Stoa*', cit., 290-291; vd. pure E.S. Belfiore, *Il piacere del tragico. Aristotele e la poetica*, trad. it. dall'ediz. Princeton (New Jersey) 1992, Roma 2003, 212-214 e 223-231.

che sia l'esatto significato di *θυμός* e di *βουλεύματα* nel testo euripideo<sup>18</sup>, il personaggio di Medea<sup>19</sup> costituisce il luogo esemplare della dialettica fra consapevolezza, spinta passionale e azione<sup>20</sup>: dialettica cui è strettamente legato il profilo del configurarsi della responsabilità<sup>21</sup>.

Seneca rielabora il modello euripideo<sup>22</sup>, costruendo la tragedia come un «ascendere verso un livello d'essere indispensabile al compimento dell'atto»<sup>23</sup>, verso, cioè, uno stato di tensione derivante da un'energia accumulata che, ad un certo punto, si scatena irrimediabilmente<sup>24</sup>.

3. – Si può idealmente contrapporre Medea ad Ercole divenuto *furens*, e individuare, nei due personaggi, gli elementi distintivi di ciò che Seneca considera

<sup>18</sup> La formulazione viene interpretata nel senso che Medea si trova al centro di un conflitto tra *θυμός* e *βουλεύματα*, dove il primo prevale sui secondi, intesi come volontà ragionevole (*βουλεύειν* indica già in Omero «l'attività di chi trama per il raggiungimento di uno scopo»: E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, 93); oppure nel senso che, nella donna, i *βουλεύματα* sono determinati dal *θυμός* (così, ad esempio, di recente L. Galasso - F. Montana, *Euripide, Medea*, Milano 2004, 171). Indicazioni e letteratura in J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 376-377.

<sup>19</sup> Una delle grandi figure archetipiche della donna distruttrice: A. Moreau, *Quelques approches du mythe de Médée*, in A. López - A. Pociña (cur.), *Medeas*, cit., 50.

<sup>20</sup> La *Medea* di Euripide come occasione per delineare il costituirsi del soggetto tragico e della sua responsabilità, ed analizzare in chiave psicoanalitica il conflitto fra autonomia, responsabilità e colpa quale esperienza personale, è esaminata da R. Hidalgo-Xirinachs, *Die Medea des Euripides. Zur Psychoanalyse der weiblichen Aggression und Autonomie*, Gießen 2002, 113-172. Sulle «ragioni» di Medea in Euripide cfr. ora A. Iriarte, *Las 'razones' de Medea*, in A. López - A. Pociña (cur.), *Medeas*, cit., 157-169.

<sup>21</sup> Responsabilità non soltanto morale, ma anche giuridica. Nella *Poetica*, discutendo della composizione della trama della tragedia, del *φοβερόν* e dell'*ἔλπεινόν*, Aristotele cita Medea – che Euripide rappresenta mentre uccide i figli – ad esemplificare il tipo di personaggio perfettamente consapevole dei propri atti (Aristot. *poet.* 14 [1353b, 26-29]); cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 396-397. Come il medesimo Aristotele puntualizza, le passioni (*πάθη*), al pari delle azioni (*πράξεις*), possono essere volontarie o involontarie, e la distinzione fra volontario (*τὸ ἐκούσιον*) e involontario (*τὸ ἀκούσιον*) rileva non soltanto nella valutazione della virtù (*περὶ ἀρετῆς*), ma anche ai fini dell'operato di coloro che pongono le norme (*τοῖς νομοθετοῦσι*), chiamati a premiare o a punire (Aristot. *Nicom.* 3.1 [1109b, 30-35]).

<sup>22</sup> L'originalità della *Medea* di Seneca va colta, fra l'altro, nel fatto che l'autore combina le proprie fonti in modo assolutamente personale: G. Galimberti Biffino, *La Médée de Sénèque, une tragédie 'annoncée'*, in A. López - A. Pociña (cur.), *Medeas*, cit., 522-533. Cfr. pure A. Pociña, *El amor de Medea visto por Eurípides y Séneca*, in A. López - A. Pociña (cur.), *Medeas*, cit., 238-239. La rilettura senecana della tragedia di Euripide avviene – suggerisce C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, 423 – attraverso il filtro di Crisippo: dal modo crisippeo di pensare il meccanismo passionale ed il conflitto interiore essa sarebbe, di conseguenza, fortemente condizionata.

<sup>23</sup> Così il J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 398.

<sup>24</sup> Cfr. G. Galimberti Biffino, *Medea nunc sum': il destino nel nome*, in A. López - A. Pociña (cur.), *Medeas*, cit., 537.

affezione passionale e di quanto fa, piuttosto, rientrare nell'alienazione mentale di natura organica, della rispettiva eziologia e delle conseguenze, in primo luogo in tema di responsabilità morale.

Mentre l'infermità di Ercole è dovuta ad un intervento esterno, divino, in Medea si manifesta la passione, fenomeno che, pur evolvendosi pericolosamente, è controllabile nei suoi sviluppi<sup>25</sup>. Nell'*Hercules furens* il protagonista è impotente ad evitare le conseguenze della follia: *luctus est istic tuus, / crimen novercae: casus hic culpa caret* (Sen. *Herc. f.* 1200-1201), gli ricorda Anfitrione<sup>26</sup>, che utilizza l'immagine, diffusa nelle fonti per descrivere un atto non voluto, del *telum* che sfugge dalle mani, uccidendo qualcuno (Sen. *Herc. f.* 1297)<sup>27</sup>. Il *furor* di Ercole è – almeno per chi tenta di consolarlo – *insons* ed egli è inconsapevole del proprio *nefas*: condizione, questa, molto vicina all'innocenza (Sen. *Herc. f.* 1096-1099). La coscienza di ciò che sta per compiere, il suicidio, lo renderebbe, al contrario, *volens sciensque* rispetto allo *scelus* (Sen. *Herc. f.* 1300-1301). Le conseguenze del suo accesso violento sono, infatti, un prodotto dell'*error*: *Quis nomen usquam sceleris errori addidit?*, domanda retoricamente Anfitrione (Sen. *Herc. f.* 1237)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Questa idea è espressa con grande chiarezza da Seneca in *Phaedr.* 132-135: ... *quisquis in primo obstitit / pepulitque amorem, tutus ac victor fuit; / qui blandiendo dulce nutrit malum, / sero recusat ferre quod subiit iugum*. Accomuna, invece, le figure della Medea senecana e di *Hercules furens*, sulla base della follia che connoterebbe entrambi i personaggi e sul presupposto dell'identificazione – quale motivo compatibile con il pensiero stoico – dell'odio della donna con la follia stessa, E. Fantham, 'Envy and Fear the Begetter of Hate': Statius' *Thebaid* and the Genesis of Hatred, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions*, cit., 195-197.

<sup>26</sup> Anfitrione procede ad una *remotio criminis (in personam)*. Questa si ha quando *a nobis non crimen sed culpam ipsam amovemus* (Rhet. *Her.* 1.25; cfr. Rhet. *Her.* 2.26 e L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli 'status' nella retorica greca e romana*, Hildesheim - Zürich - New York, 1986, 123-129). Il patrigno di Ercole si comporta, appunto, come il difensore nelle cause in cui si invoca l'involontarietà dell'atto. Egli ha, fra i luoghi comuni a sua disposizione, quello per cui non va configurata (*non oportere*) una responsabilità se le condotte non siano state tenute *consulto*: Rhet. *Her.* 2.24.

<sup>27</sup> Fattispecie richiamata, tra l'altro, dalle XII Tavole in materia di omicidio involontario; cfr. Cic. *top.* 64 (XII tab. 8, 24a).

<sup>28</sup> Sebbene proprio dalla risposta di Ercole (che, nel frattempo, ha recuperato la propria lucidità) – *saepe error ingens sceleris obtinuit locum* (Sen. *Herc. f.* 1238) – traspaia il faticoso tentativo dell'autore di far emergere la responsabilità dell'eroe nella vicenda, attraverso il richiamo all'*error*. Il giudizio sugli atti compiuti a causa di un *error*, infatti, non appare – soprattutto in ambito stoico, in tema di rapporto tra fato e determinazione individuale – di agevole soluzione; cfr. Gell. 7.6-15. Alla nozione di *error* cui ricorre Anfitrione – che presuppone la mancanza di consapevolezza, l'impossibilità di una scelta lucida, come accade, appunto, nel caso del folle (che è difficile immaginare responsabile per aver violato il νόμος imposto dal λόγος [ὁρθός]; cfr. Stob. *ecl.* 2.7.11c [Wachsmuth II, 96, 23-97, 3] [= SVF III, 500] e Plut. *Stoic. rep.* 11 [1037c]) – Seneca, attraverso le parole di Ercole, sembra contrapporre una legata all'atto di volizione, concepibile all'interno di un processo di determinazione collegabile alle spinte passionali, sullo sfondo di un'attenuata differenziazione tra follia e passioni. La posizione del protagonista, nell'*Hercules furens*, è, infatti, ulteriormente complicata dalla

Nella *Medea* sono le conseguenze, evitabili, della passione a determinare il tragico finale, con la protagonista che cerca di giustificare il suo operato chiamando in causa Giasone, colui per il quale i crimini sono stati commessi (*cui prodest scelus, / is fecit*; cfr. Sen. *Med.* 275-280 e 500-504).

Nell'*Hercules furens* sono a confronto la pazzia di Ercole e l'*ira* di Giunone<sup>29</sup>, già irritata con Giove per le sue numerose amanti<sup>30</sup>. Di Giove vuole colpire il figlio, autore di imprese felicemente condotte a termine, che la preoccupano e la indispettiscono. Al *caecus furor* (Sen. *Herc. f.* 991)<sup>31</sup> di Ercole, destinato a rivolgersi contro se stesso (Sen. *Herc. f.* 1219-1221), si contrappone l'*ira* di Giunone, la *cupiditas ulciscendae iniuriae*, per usare le parole del medesimo Seneca<sup>32</sup>.

circostanza che il medesimo ha vissuto preda di una passione esiziale, l'ambizione. Com'è stato evidenziato ancora di recente, nella tragedia senecana è a motivo dell'ambizione, che Ercole viene condotto alla follia, mentre le cause esterne rimangono sullo sfondo: A. Blanchard, *Ercole. Una vita da eroe*, trad. it. dall'ed. London 2005, Roma 2006, 50-53. Esiste uno stretto rapporto fra errore e passione, essa stessa *error* (cfr. Cic. *Tusc.* 4.80-81: *Ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est ... Qui ... non natura, sed culpa vitiosi esse dicuntur, eorum vitia constant e falsis opinionibus rerum bonarum et malarum*), derivante dall'ignoranza colpevole (cfr. Clem. Al. *paed.* 1.13.1 [Stählin I, 150, 19-25] [= SVF III, 445]: è ἀμάρτημα tutto ciò che contrasta con l'ὀρθὸς λόγος, Plut. *virt. mor.* 10 [449d] [= SVF III, 468]: per gli stoici πᾶν ... πάθος ἀμαρτία ... ἐστὶ, e Stob. *ecl.* 2.7.111 [Wachsmuth II, 106, 21-24] [= SVF III, 528]: ἡ ἀμαρτία, a sua volta, deriva dalla κακία). Se a quanti ἀκούσα ἀμαρτάνοντες non sembra addebitabile la medesima ἀμαρτία dovuta all'ἄγνοια: [Aristot.] *divis.* 45 (Mutschmann 57, 2-10), che distingue tre tipi di ἀμαρτία, l'ignoranza produce condotte di cui si è sempre chiamati a rispondere. Cfr. Aristot. *Nicom.* 5.10 (1135b, 11-34) e *rbet.* 1.13 (1374b, 7-8: ἀμαρτήματα ... ὅσα μῆτε παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας); sull'ἀμαρτία in Aristotele, S. Said, *La faute tragique*, Paris 1978, 22-26: l'ambiguità del concetto – descritto sistematicamente attraverso il vocabolario dell'eccesso e, al contempo, in termini di errore – pone il problema della valutazione giuridica, oltre che morale, della responsabilità (Aristotele, per mostrare il carattere non univoco della tragedia, costruita su due distinte concezioni di responsabilità, analizza condotte in cui, pur non del tutto assente, non si configura completamente una responsabilità dell'agente: p. 26). Vd. pure Plato *leg.* 9 (863c, 1-d, 4: la ἄγνοια quale causa di ἀμαρτήματα, da punire, sebbene con maggior mitezza, anche quando siano lievi e propri dei bambini o dei vecchi). La difficoltà di delimitare con esattezza le nozioni di ἀμαρτία e di ἀμαρτήματα – che appaiono richiamare, insieme, l'errore e la colpa – e, di conseguenza, quella di *error*, è ben illustrata dalla rassegna delle diverse opinioni degli studiosi sul tema, proposta dalla Said, *La faute tragique*, cit., 9-16.

<sup>29</sup> La contrapposizione fra Ercole (non ancora pazzo) e Giunone esprime, in Seneca, la polarità *ratio-furor*: Y.A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981, 578.

<sup>30</sup> Cfr. Sen. *Herc. f.* 1-5. Alla follia finta dal protagonista si contrappone, nell'*Hercules Oeteus*, il *furor* di Deianira, originato, questa volta (sebbene la donna, alla domanda della nutrice *quis iste furor est?*, risponda ironicamente: *quem meus coniunx docet*, 439), dal *dolor* che scatena l'*ira* dell'amore offeso: [Sen.] *Herc. O.* 428-434 e 444-452.

<sup>31</sup> La *caecitas* è talvolta metafora dello stato mentale in cui versa il folle; cfr. *infra*, nt. 82.

<sup>32</sup> Cfr. Sen. *dial.* 3.2.3b e 3.3: *Ira est ... cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum. Quidam ita finierunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere voluit ... Aristotelis finitio non*

4. – La fenomenologia dell'*ira* appare esemplificabile attraverso i discorsi della dea. All'*ira* che scuote l'*animus*<sup>35</sup> fanno riscontro l'*odium*<sup>34</sup> e il *saevus dolor*<sup>35</sup> che allontana la pace e conduce guerre eterne (Sen. *Herc. f.* 27-29). Il *dolor* si servirà del *furor*, *in se semper armatus*, per colpire Ercole<sup>36</sup>. L'*ira* si accompagna, dunque, al *dolor*. Questo ha bisogno di distruggere, di abbattere. Il *furor*, la follia<sup>37</sup>, è il suo strumento.

Nella *Medea* è la stessa protagonista, in preda all'*ira*, al *dolor*<sup>38</sup>, che, costretta all'esilio e adirata contro Giasone che la abbandona, preferendole un'altra<sup>39</sup>, cede al *furor* (Sen. *Med.* 49-52). Il suo *dolor* è *furiosus* (Sen. *Med.* 139-140), incapace di *capere consilium*<sup>40</sup>, e la sua *ira* desiderosa di *vindicta* (Sen.

---

*multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi; cfr. Aristot. anim. 1.1 (403a, 30: ὁργή quale ὄρεξις ἀντιλυπήσεως). L'ira è libido poeniendi eius qui videatur laesisse iniuria per Cic. Tusc. 4.21, che illustra la suddivisione stoica della libido; cfr. pure Cic. Tusc. 3.11, con P. Milton Valente, *Éthique*, cit., 296-297, e W.V. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.) - London 2001, 61-62. L'ira, in quanto forma del desiderio (in questo caso, del desiderio di vendicare un'offesa subita), rientra nella ἐπιθυμία, una delle quattro passioni fondamentali, secondo la tradizionale classificazione stoica: Cic. Tusc. 3.24 e 4.11; *fin.* 3.35; Diog. Laert. 7.110; Stob. *ecl.* 2.7.10b (Wachsmuth II, 90,7-10), con M. Pohlenz, 'Stoa', cit., 298-302, e J. Fillion-Lahille, 'De ira', cit., 18.*

<sup>35</sup> Sulla nozione di *animus* in Seneca – che assume una molteplicità di accezioni e che si costituisce quale luogo del pensiero riflessivo, ma anche delle intenzioni, della collera, della volontà e di quanto è «dinamico», rilevando dalle reazioni spontanee dell'essere, da una scelta passionale, piuttosto che dalla ragione – P. Grimal, *Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, in *La langue latine langue de la philosophie*, Roma 1993, 144-154.

<sup>34</sup> *L'ira inveterata*: Cic. *Tusc.* 4.21.

<sup>35</sup> Una *species* dell'*aegritudo*, l'*aegritudo crucians*: Cic. *Tusc.* 4.16 e 18.

<sup>36</sup> *Hoc hoc ministro noster utatur dolor*: Sen. *Herc. f.* 96-99.

<sup>37</sup> L'immagine della follia su cui Seneca modella la descrizione del meccanismo passionale è, ovviamente, quella della malattia che si manifesta in modo violento. L'*ira*, che è *in impetu doloris*, pur di nuocere agli altri è *sui neglegens* (circostanza che la rende, appunto, molto simile al cieco *furor*), afferma Seneca in apertura del *De ira*; cfr. Sen. *dial.* 3.1.1. Ribadiscono ora che il *De ira* senecano è un testo politicamente pensato per una cerchia di lettori che include l'imperatore, S. Braund - G. Gilbert, *An ABC of epic ira: anger, beats, and cannibalism*, in S. Braund - G.W. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003, 284.

<sup>38</sup> Cfr. E. Lefèvre, *La Medea di Seneca: negazione del 'sapiente' stoico*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca e il suo tempo*, Roma 2000, 401-402.

<sup>39</sup> *Medea* è stata appena lasciata da Giasone. Il sentimento che si sviluppa dall'offesa subita (579-582: *Nulla vis flammae tumidive venti / tanta, nec teli metuenda torti, / quanta cum coniunx viduata taedis / ardet et odit*) è paragonato dal coro, nei vv. 579-669, all'*ira* divina a seguito di episodi in cui sono stati infranti i *sancta foedera mundi* (603-606). La condizione mentale prodotta dal sovrapporsi dell'*ira* e del *furor* all'*amor* rappresenta il motivo centrale nella rivisitazione del mito di *Medea* da parte di Seneca: G. Cipriani, *La voce di Medea. Dal testo alla scena, da Seneca a Chelubini*, Bari 2005, 22.

<sup>40</sup> La descrizione del dolore di *Medea*, attraverso il confondersi di quello fisico con quello mentale, appare già di grande efficacia in Euripide (761-765 e 1066-1067), sul cui ricorrere

*Med.* 153-156). *Furialis* è, poi, l'*impetus* che la determina (Sen. *Med.* 157-158), mentre il *furor* ha la funzione di condurre a termine la vendetta, di irrogare le *poenae* (Sen. *Med.* 406)<sup>41</sup>, e di rappresentare una dimensione mentale a cui interno la passione – proprio nel momento in cui, si potrebbe dire, «la Medea *sapiens* ha raggiunto la *furens*»<sup>42</sup> – muta il proprio parossismo in follia<sup>43</sup>.

ad un vocabolario medico, F. Mawet, *Évolution d'une structure sémantique: le vocabulaire de la douleur. Apollonios de Rhodes et Homère*, in *AC.* 50 (1981), 502-503.

<sup>41</sup> Cfr. G. Galimberti Biffino, '*Medea nunc sum*', cit., 540-547. Il mito di Procne – anch'ella filicida, per vendetta nei confronti del marito che ha usato violenza a Filomela – offre, nel racconto ovidiano, un significativo riscontro di come si immagina operare il *dolor* furente e di come Seneca ricostruisca le dinamiche passionali che agitano la psiche della donna offesa, ispirandosi ad un modello diffuso (utilizzabile, peraltro, anche quando si tratti di una schiava: *Apul. met.* 8.22); cfr. *Ov. met.* 6.581-666 (i vv. 619-635 descrivono la tragica uccisione di Procne ed il conflitto – analogamente a quanto accade in Medea – fra sentimenti opposti, risolto nell'uccisione del figlio avuto con Tereo).

<sup>42</sup> Cfr. G. Mazzoli, *Medea in Seneca: il logos del 'furor'*, in A. López - A. Pociña (cur.), '*Medeas*', cit., 620-625.

<sup>43</sup> Evidenzia ora questo dato, confrontandolo con alcuni passaggi del *De ira* in cui si illustra come l'accesso passionale si trasformi in follia, C. Bernal Lavesa, *Medea en la tragedia de Seneca*, in A. López - A. Pociña (cur.), '*Medeas*', cit., 471. Particolarmente significativi per il confondersi dei sintomi passionali con quelli della follia appaiono i vv. 380-396, in cui la nutrice invita Medea a *resistere*, a *iras comprimere*, a *retinere impetum*. I *furoris signa* sono i medesimi riscontrabili nella menade che, invasata dal dio, *insanit: Flammata facies, spiritum ex alto citat, / proclamat, oculos uberi fletu rigat, / renidet: omnis specimen affectus capit. / Haeret: minatur aestuat queritur gemit. / Quo pondus animi verget? Ubi ponet minas? / Ubi se iste fluctus franget? Exundat furor. / Non facile secum versat aut medium scelus; / se vincet: irae novimus veteris notas. / Magnum aliquid instat, efferum immane impium: / vultum Furoris cerno*. Questi versi sono citati da E. Lefèvre, *La Medea*, cit., 396-398, per mostrare come la protagonista rappresenti il rovesciamento del modello del saggio stoico. Cfr. pure i vv. 591-602 e 849-869 (in part. i vv. 866-869: *frenare nescit iras / Medea, non amores; / nunc ira amorque causam / iunxere: quid sequetur?*) e E. Rodón, *El léxico de una pasión: Medea*, in A. López - A. Pociña (cur.), '*Medeas*', cit., 660. Il *furor* appare, al tempo stesso, accesso passionale e follia. È pazzia prodotta dalla passione non dominata, analogamente, ad esempio, a quanto accade ad Atreo, che il desiderio di vendetta – suscitato dal *dolor* nato dall'*iniuria* subita – spinge alla follia. Cfr. Sen. *Thy.* 249-256 – dove s'invoca la *dira Furiarum cobors* ad accompagnare il *furor* ardente ed il *dolor* immenso, riconducendo così, attraverso l'immagine delle Furie, la dinamica della passione a quella della malattia mentale – con Cic. *Tusc.* 4.77, che impiega l'esempio della vicenda di Atreo per dimostrare come l'*ira* sia *insania* e si spinga così lontano come il *furor*, la follia. Sull'affinità fra Atreo e Medea, G. Cipriani, *La voce*, cit., 28-32, con letteratura. Per le *animi perturbaciones* quali Furie cfr. Cic. *Tusc.* 3.25, e, sul rapporto fra *furor* e *Furiae*, E. Lefèvre, *La Medea*, cit., 398-400. D'altra parte, il tipo di pazzia generato dalle passioni non è, nella poesia latina del principato in generale e nelle tragedie di Seneca in particolare, la «raving» insanity, dovuta a possessione divina o ad altra causa esterna al soggetto, che comporta mutamenti fondamentali nella condizione fisica e nella percezione, ma una follia «more fully psychologised, and moralised». Significativamente essa è, talvolta, riconosciuta come tale dalla stessa persona che ne è affetta e che, in qualche modo, ne prende le distanze, avvertendola quale stato mentale irrazionale (questa rappresentazione della follia frutto delle passioni, che non è, in linea di

Il concetto di *impetus* è molto importante nel pensiero di Seneca. L'*impetus* spinge a volere<sup>44</sup>. La seconda parte della filosofia morale lo assume ad oggetto per fondare un rapporto corretto con l'azione<sup>45</sup>. Tale rapporto appare perverso nell'*ira*, che è *in impetu*, che è essa stessa *impetus* (Sen. *dial.* 3.1.1)<sup>46</sup>, e che accomuna gli esseri umani alle belve, incapaci di *ratio* (Sen. *dial.* 4.16.1)<sup>47</sup>. Ma se gli uomini non seguono la retta ragione, sono, a differenza di queste, responsabili. Sebbene, infatti, si cominci a volere *impetu* e non *consilio* (Sen. *epist.* 37.5)<sup>48</sup>, sebbene l'*impetus* sia l'impulso necessario all'atto del volere, esso precede sempre un giudizio dell'*animus* (a sua volta *compositus et plura continens*)<sup>49</sup>; e il consenso della ragione è indispensabile per innescare la reazione istintiva<sup>50</sup>.

massima, la medesima cui pensano gli stoici quando parlano della follia umana, comporta la difficoltà di enucleare con chiarezza le idee che la influenzano, a partire dalla ricostruzione del dibattito sulla psiche, all'interno dello stesso stoicismo, e dai suoi esiti nel pensiero di Posidonio, sicuramente noti a Seneca): C. Gill, *Passion as Madness in Roman Poetry*, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions*, cit., 213-228. Lo studioso puntualizza altrove che il tipo di follia che emerge dal monologo finale di Medea nella tragedia senecana – analogamente a quanto accade in maniera sistematica nella *Phaedra* – costituisce un «collapse of character», un'estensione della conflittualità, all'interno dello stato mentale, determinata dalla tensione vissuta dalla protagonista fra il progettato infanticidio e l'orrore che esso le produce. Questo tratto distintivo dell'opera di Seneca rifletterebbe le peculiarità del pensiero stoico sulle passioni, la struttura e l'incoerenza caratteriale, in contrasto con il modello platonico-aristotelico: C. Gill, *The Structured Self*, cit., 421-435.

<sup>44</sup> Il termine *impetus* esprime, al contempo, la nozione cui riconduce il greco 'ὄρμη', ossia la tendenza che spinge l'essere in una determinata direzione, e quella legata a 'κίνησις', vale a dire il movimento che risulta dalla tendenza stessa: P. Grimal, *Le vocabulaire*, cit., 147-148.

<sup>45</sup> Cfr. Sen. *epist.* 89.14. Vd. A. Mantello, *Un'etica per il giurista? Profili d'interpretazione giurisprudenziale nel primo Principato*, in D. Mantovani (a cura di), *Per la storia del pensiero giuridico romano da Augusto agli Antonini*, Torino 1997, 156. Per la funzione dell'ὄρμη negli stoici antichi, J. Pohlenz, 'Stoa', cit., 285-286 e 292-293; per Crisippo in particolare, L. Couloubaritis, *La psychologie chez Chrysippe*, in H. Flashar - O. Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Genève 1986, 135-141. Vd. pure G. Gill, *The Structured Self*, cit., 141-145 e 248.

<sup>46</sup> Sul rapporto *ira-impetus* in Seneca cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 324-326.

<sup>47</sup> Cfr. Diog. Laert. 7.87.

<sup>48</sup> Sottolinea, al proposito, la scoperta senecana dell'«incoscienza», nel senso di «non-conscience», J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 326-336.

<sup>49</sup> Sen. *dial.* 4.1.3-4 (*Iram quin species oblata iniuria moveat non est dubium; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moveatur quaerimus. Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et vindicari debere, non est eius impetus qui sine voluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnavit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est*) e 4.4.1-2, con D. Cloud, *Πάθη*, cit., 21-23 e 37. Vd. pure Sen. *epist.* 113.18.

<sup>50</sup> Di conseguenza, il folle non sembrerebbe in grado di provare, secondo Seneca, *affectus*: D. Cloud, *Πάθη*, cit., 23 e 25 nt. 22. Questa concezione del fenomeno passionale, che si

*Ira, dolor, impetus, ultio, vindicta e furor* compaiono insieme nell'incoaggiamento a perseverare che Medea rivolge a se stessa mentre la reggia brucia, quasi a fare da contrappunto, con le sue fiamme, a quelle della passione che domina la donna (*Med.* 895-910)<sup>51</sup>. Vi si aggiunge il riferimento al

colloca in linea con il pensiero crisippeo (sulle passioni in Crisippo, J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 265-272: per il filosofo greco tuttavia, sotto il profilo della passione, non esiste differenza fra κρίσις e ὄρμη) e, forse, zenoniano (vd. però G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, V, Milano 2004, 472-474), non è l'unica fra gli stoici. Una diversa, che presuppone la tripartizione platonica dell'anima e ritiene le passioni movimenti della parte irrazionale dell'anima, è rilevabile in Posidonio (e potrebbe essere già in Diogene di Babilonia); cfr. M.C. Nussbaum, *Poetry*, cit., 100-101 (ma, sulla psicologia di Crisippo, impensabile al di là delle sue ineliminabili radici platoniche, L. Couloubaritsis, *Psychologie*, cit., 104-107, e sul debito contratto, in generale, dalla psicologia stoica con quella di Platone, G. Gill, *The Structured Self*, cit., 4-14 e 208-219, per il modello passionale in particolare). Ad ogni modo, come segnala la stessa Nussbaum (p. 121), la posizione crisippea è quella prevalente nel tardo stoicismo (adottata, tra gli altri, da Epitteto e Seneca) ed ha influenzato pensatori non stoici quali Cicerone e Plutarco, che la ritengono centrale nella riflessione stoica (sulla «ortodossia» di Seneca nei confronti delle posizioni degli antichi scolarchi stoici, cfr. comunque B. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, in J. Brunschwig - M.C. Nussbaum [eds.], *The Passions & Perceptions*, cit., 150-183). Resta, peraltro, sostanzialmente immutato l'approccio al problema della responsabilità dell'individuo che agisca sopraffatto dalle passioni (cfr. Cic. *off.* 1.90, dove Panezio, per significare la necessità di ricondurre *in gyrum rationis et doctrinae* gli *homines effrenati sibi que praefidentes*, richiama l'immagine, di origine platonica – cfr. Plato *Phae.* 246a, 6-b, 3 – e ricorrente nella letteratura antica, dei cavalli imbizzarriti che hanno bisogno di essere domati). Se una distinzione può effettuarsi tra le facoltà dell'uomo, a secondo che siano razionali oppure istintive (cfr. Cic. *off.* 1.101), occorre sempre avere cura di subordinare gli *appetitus* alla *ratio*: Cic. *off.* 1.102 e 132 (su cui E. Vimercati, *Panezio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2002, 288 nt. 154, con letteratura, per l'attribuzione del contenuto del passo a Panezio; maggiore cautela impiega, invece, lo studioso sull'attribuzione delle idee espresse da Cic. *off.* 1.102, considerato generico: p. 295 nt. 173). Sulla συγκατάθεσις, nel pensiero stoico, la debolezza del λόγος, che origina la δόξα e l'ὄρμη, l'impulso di cui parla Cicerone in *off.* 1.101, cfr. P. Milton Valente, *Éthique*, cit., 265-269.

<sup>51</sup> *Quid, anime, cessas? Sequere felicem impetum. / Pars ultionis ista, qua gaudes, quota est? / Amas adhuc, furiose, si satis est tibi / caelebs Iason. Quaere poenarum genus / baut usitatum iamque sic temet parat: / Jas omne cedat, abeat expulsus pudor; / vindicta levis est quam ferunt purae manus. / Incumbe in iras teque languentem excita / penitusque veteres pectore ex imo impetus / violentus bauri. Quidquid admissum est adhuc, / pietas vocetur. Hoc age! En faxo sciant / quam levia fuerint quamque vulgaris notae / quae commodavi scelera. Prolisit dolor / per ista noster: quid manus poterant rudes / audere magnum. quid puellaris furor? / Medea nunc sum.* Questi versi suggeriscono una contrapposizione tra la volontà, indotta dall'*ira* e dal *dolor*, di perseguire l'*ultio*, la *vindicta*, in modo lucido ed efficace, e la condizione d'incapacità a determinarsi, a scegliere, dovuta all'*amor* verso Giasone, a causa del quale Medea chiama se stessa *furiosa*, termine che, in questa circostanza, rievoca uno stato di alienazione mentale che si esprime con violenza. Si tratta, però, di una follia che non esclude la responsabilità. Come evidenzia G. Gill, *Passion as Madness*, cit., 217, nel monologo finale della *Medea* è riconoscibile «a complex fusion of self-acknowledged 'madness' and guilt». Su questi versi, che preannunciano il compiersi di quanto in precedenza progettato, G. Galimberti Biffino, *La Médée*, cit., 531-533.

*pudor*<sup>52</sup>, la cui scomparsa costituisce un motivo ricorrente nella descrizione delle conseguenze del fenomeno passionale<sup>53</sup>, che vale, peraltro, ad assimilare ulteriormente lo stato di disordine mentale che ne deriva a quello del folle<sup>54</sup>. Così, ad esempio, l'ombra di Tantalò, aizzata dalla Furia, deve portare nella propria casa il *furor*, la *rabies*, perché venga meno ogni limite alle *irae* e

<sup>52</sup> Crisippo, come spiega lo Pseudo-Andronico (*SVF* III, 432), individua nell'αἰδώς una specie della εὐλάβεια. Ricostruisce ora il dibattito antico sullo statuto della nozione di pudore A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Milano 2006, 20-28.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio Plato *rep.* 8 (560a, 4-d, 6), dove la σωφροσύνη si dice scacciata insieme all'αἰδώς, costretta a una fuga disonorevole, ed entrambe sostituite da una serie di desideri inutili. La perdita del *pudor*, il sentimento morale che connota la componente razionale dell'individuo (cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 331), comporta – si evince dai versi citati nella nt. 51 – il venir meno della *pietas* o, meglio, il perversimento della sua nozione (come perverso è il carattere del *monumentum* cui Medea affida il proprio ricordo: G. Cipriani, *La voce*, cit., 33-34); sul modulo dell'inversione quale «struttura profonda» alla base dei contenuti della *Medea* di Seneca cfr. pure G. Picone, *La Medea di Seneca come 'fabula' dell'inversione*, in A. López - A. Pociña (cur.), *'Medeas'*, cit., 641-650. Dalla *pietas*, che pure non legittima l'*ira*, può, tuttavia, nascere la necessità di esercitare la vendetta, riconosce Seneca (cfr. Sen. *dial.* 3.12.1-5: *Illud pulcrum dignumque pro parentibus liberis, amicis civibus prodire defensorem, ipso officio ducente volente ...*). Ma la stessa *ira*, il *furor*, funzionali ai meccanismi della vendetta, possono conseguire – sebbene ciò, come afferma Seneca, non debba accadere – alla *pietas*: significativa al riguardo la *pietas irata* per i familiari, che *furit* contro gli dei, in Sil. 13.391-392. La *pietas* nei confronti di qualcuno – in primo luogo dei congiunti – è il fondamento dell'*ultio* che anche il diritto giustifica o addirittura impone e considera, in taluni casi, presupposto della concessione dell'accusa; cfr. F. Botta, *Legittimazione, interesse ed incapacità all'accusa nei 'publica iudicia'*, Cagliari 1996, 132-142 e 256-310. Insiste sulla diffusione del motivo che accosta *pietas* e *pudor* nel primo secolo del principato S. Querzoli, *I 'testamenta' e gli 'officia pietatis'*, *Tribunale centumvirale, potere imperiale e giuristi tra Augusto e i Severi*, Napoli 2000, 59-65.

<sup>54</sup> In Sen. *Phaedr.* 710-712, la protagonista vede nella propria morte ad opera di Ippolito un rimedio al *furor* che la colpisce ed un modo per salvare il *pudor*. Il venir meno del senso dell'αἰδώς in chi è colpito da μανία è un carattere della malattia sottolineato dai medici; cfr. J. Pigeaud, *La follia*, cit., 105-106. Che, tuttavia, le passioni siano una causa della mancanza di pudore diversa dall'inconsapevolezza morale (quale si può, appunto, considerare quella del pazzo) – da tenere, dunque, ben distinta nelle sue conseguenze sul configurarsi della responsabilità di chi risulta privo di αἰδώς, di *pudor* – è un dato pacifico fra gli autori del principato, a prescindere dai rispettivi orientamenti filosofici. Particolarmente chiaro, in merito, appare un passaggio di Filone Alessandrino (*Philo l.a.* 2.65), contemporaneo di Seneca. Questi, a proposito dell'assenza di vergogna in Adamo ed Eva, distingue tre possibili situazioni caratterizzate, rispettivamente, dalla ἀναισχυντία, dalla αἰδώς e dall'assenza dell'una e dell'altra. La prima è attribuita al φάυλος (il *malus* senecano, condannabile perché cede alle passioni; cfr. *infra*, nt. 79); la seconda allo σπουδαίος, e della terza si dice essere propria τοῦ ἀκαταλήπτως ἔχοντος καὶ ἀσυγκαταθέτως. Cfr. pure il § 70: il νοῦς e la αἴσθησις non più nella loro γύμνωσις, iniziano a percepire nella αἰσχύνῃ e nella ὕβρις, vengono colti εὐθραΐα καὶ μωρία πολλάκις χρώμενοι μάλλον ἢ ὑγιανούση ἐπιστήμη, οὐ μόνον ἐν κόροις καὶ μελαγχολίαις καὶ παραφροσύναις ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἄλλῳ βίῳ.

si perda, appunto, il *pudor* (Sen. *Thy.* 23-29)<sup>55</sup>. Questo, insieme ad altri valori, è presupposto di stabilità per l'individuo, la famiglia, l'organizzazione sociale nel suo complesso<sup>56</sup>; il *furor* lo cancella, determinando l'annichilimento di chi lo prova e ponendo in pericolo il gruppo in cui la persona agisce. In tal senso Medea è esemplare. In quanto barbara (viene dalla Colchide), rappresenta un modello negativo<sup>57</sup>, un insieme di disvalori che connotano il non romano, l'«altro»: primo fra tutti il prevalere dell'elemento irrazionale su quello razionale<sup>58</sup>. Esso è – per Seneca – proprio di uno stato inferiore dell'essere (comune a vari gruppi d'individui, quali, in generale, le donne, i bambini<sup>59</sup> e tutti coloro che non realizzano il controllo di se stessi), caratterizzato da un'energia devastante che lo domina: la passione<sup>60</sup>.

5. – L'articolarsi del fenomeno passionale legato all'*ira*, che affiora in questa ed in altre tragedie senecane<sup>61</sup>, e che ricalca l'antico schema in cui appare inserito «l'io collerico»<sup>62</sup>, è quello consueto nelle varie fonti che ne trattano. Se una divergenza di vedute sulla funzione della passione è individuabile fra le diverse scuole di pensiero<sup>63</sup>, esiste una sostanziale unanimità nell'analizzarne

<sup>55</sup> Vd. pure Sen. *Thy.* 83-86 e 101-103.

<sup>56</sup> Ancora nel *Thyestes* si legge, ad esempio: *Ubi non est pudor / nec cura iuris, sanctitas, pietas, fides / instabile regnum est* (Sen. *Thy.* 215-217).

<sup>57</sup> Cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 381-382. Lo studioso osserva come per Galeno le azioni di Medea trovino la loro spiegazione in un complesso di dati biologico-culturali, tra cui, appunto, il fatto di essere barbara (già in Euripide, del resto, la razza appare una delle possibili cause del suo particolare modo d'essere: p. 391).

<sup>58</sup> Cfr. al proposito le considerazioni della C. Bernal Lavesa, *Medea*, cit., 478-480.

<sup>59</sup> Cfr. ad esempio Sen. *clem.* 1.5.5 e *dial.* 3.20.3.

<sup>60</sup> Al personaggio di Medea Seneca contrappone quello di Ercole. La prima è «egocentrica, amorale, eccessiva nell'amore come nell'odio» e simboleggia «la femminilità aggressiva e violenta, sempre insoddisfatta». Ercole è l'eroe in costante lotta contro il male, contro il disordine: vincitore del fascino esercitato dal mondo materiale e dalle sue ricchezze, sa superare «la dismisura, la frenesia guerriera, l'esaltazione 'titanica', la coscienza alienata da se stessi, le forze demoniache, la tirannia femminile, la follia» e persino, pur dopo tante prove, il desiderio di riposo. Cfr. Y.A. Dauge, *Le barbare*, cit., 198-211, per il pensiero di Seneca, e 643, per il ritratto di Medea, quale emerge dalla tragedia omonima.

<sup>61</sup> Lo schema della dinamica passionale appare costruito in significativa corrispondenza con la struttura tragica, che si basa su *dolor*, *furor* e *crimen* o *scelus*, elementi presenti in ogni tragedia; su tale struttura indicazioni in C. Bernal Lavesa, *Medea*, cit., 464-465.

<sup>62</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., 39-43 e 67-70 (sulla «tenacia antropologica» dell'*ira*, con la reazione collerica che continua, ancora nella cultura del principato, ad essere avvertita come necessaria per proteggere l'io, in quanto afferma la «condizione signorile del soggetto»). Cfr. pure E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002, 26-28, e le considerazioni di J.-H. Michel, *La folie avant Foucault: 'furia' et 'ferocia'*, cit., 522-525, su '*ferox*' e '*ferocia*' a proposito di Roma arcaica.

<sup>63</sup> Cfr. in particolare la posizione peripatetica sull'utilità delle passioni *mediocres*, criticata in Cic. *Tusc.* 3.22 e 4.38-54 (su cui P. Milton Valente, *Éthique*, cit., 300-304), proprio sul

le manifestazioni, nel sottolineare l'opportunità del suo controllo e l'importanza della volontà e dell'esercizio costante perché tale controllo sia reso possibile<sup>64</sup>. Il paradosso stoico per cui tutti gli stolti sono folli<sup>65</sup>, divenuto luogo comune<sup>66</sup>, serve bene allo scopo di associare la passione alla follia<sup>67</sup> e, quindi, di 'medicalizzarla'<sup>68</sup> (affidandone, ovviamente, la cura ai filosofi)<sup>69</sup>. Scopo cui, a loro vol-

---

presupposto che l'*insania* non può essere utile (oltre a non essere naturale): *Ubi sunt ergo isti qui iracundiam utilem dicunt (potest utilis esse insania?) aut naturalem?* (Cic. *Tusc.* 4.79). È soprattutto Crisippo ad aver combattuto contro di essa: Pohlenz, *Stoa*, cit., 303-305. Occorre, tuttavia, tener presente l'articolarsi nel tempo della dottrina peripatetica, che raggiunge, nella cultura ellenistico-romana, livelli di notevole complessità: C. Gill, *Introduction. The Emotions in Greco-Roman Philosophy*, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions*, cit., 5-8.

<sup>64</sup> Lo stesso Aristippo, che pure ammette il piacere particolare come fine, anche quando derivi da atti turpi, educa la propria figlia nel disprezzo dell'eccesso: Diog. Laert. 8.72. Mutano ovviamente, a seconda dei differenti indirizzi filosofici, le proposte di terapia delle passioni: fra esse quella stoica si segnala per il suo carattere radicale; cfr. M. Vegetti, *Etica*, cit., 240-250, e *Passioni antiche*, cit., 59-67, e W.V. Harris, *Restraining Rage*, cit., 3-127.

<sup>65</sup> Diog. Laert. 8.124 (= SVF III, 664) racconta che, per Crisippo, πάντας τε τοὺς ἄφρονες μαίνεσθαι· οὐ γὰρ εἶναι φρονίμους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἴσιν τῇ ἀφροσύνῃ μανίαν πάντα πράττειν. Il paradosso vuole, oltre che *insani*, *exules* tutti coloro che non sono *sapientes* (fra i quali vengono annoverati quanti cedono alle passioni): Cic. *Mur.* 61 (si tratta di un motivo recuperato al di fuori dello stoicismo; cfr. Philo *l.a.* 3.1: ὁ φαῦλος φυγᾶς ἐστίν). Seneca indica ripetutamente Medea come *exul*.

<sup>66</sup> Cfr. Cic. *parad.* 4.27; *Tusc.* 3.4 e 9.

<sup>67</sup> Le passioni, esattamente come la follia, determinano un *exire* dalla *potestas* della *mens*, alla quale *regnum totius animi a natura tributum est*: Cic. *Tusc.* 3.11. Il trovarsi nella *potestas* della propria *mens* significa – per rimanere all'interno di una terminologia che utilizza categorie del diritto – essere *suus* (D.42.4.7.9 [Ulp. 49 ed.]). Cfr. Cic. *Tusc.* 4.77 (*iratos proprie dicimus exisse de potestate, id est de consilio, de ratione, de mente*), dove le parole *exire de consilio, de ratione, de mente* (una *climax* per A. Taldone, *Su 'insania' e 'furore' in Cicerone*, in *Bull. St. Lat.* 23 [1993], 7) descrivono con efficacia le conseguenze della malattia mentale organica. Vd. ad esempio per le espressioni che nella letteratura giuridica individuano sicuramente la condizione di follia, perché questa, a differenza della passione, esclude l'imputabilità o una serie di capacità, *continua mentis alienatione omni intellectu carere* in D.1.18.14 (Mac. 2 *iud. publ.*), e le altre segnalate in E. Nardi, *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*, Milano 1983, 18-23, quali *non compos mentis, non suae mentis, non sanae mentis*.

<sup>68</sup> Tale operazione è agevolata dall'analogia individuata fra i meccanismi del fenomeno passionale e quelli della follia, sulla base dell'analogia – su cui insiste in modo particolare Crisippo – fra anima e corpo. Così, i primi appaiono descritti sul presupposto che le passioni sono stati morbosi cronici dell'anima e che dalle affezioni acute possono svilupparsi qualità spirituali permanenti (cfr. M. Pohlenz, *'Stoa'*, cit., 297-298. *'Aegrotationes'* traduce in Cic. *Tusc.* 4.23 il termine stoico ἀρρωστήματα, che rinvia a malattie croniche; vd. pure quanto afferma Cic. *Tusc.* 4.27-28, a proposito dei *proclives*, i quali sembrerebbero affetti da patologia, con J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 294-295, che evidenzia le ambiguità della trattazione ciceroniana in merito): il medesimo modello che i medici adottano a proposito della follia e degli accessi passionali come sue eventuali cause; cfr. *infra*.

<sup>69</sup> Cfr. Cic. *Tusc.* 3.7-11. Sulla trasposizione, all'interno della filosofia stoica, del modello medico nell'etica, J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 245-371. Gli antichi medici, sulla base della

ta, sono funzionali l'utilizzazione promiscua di 'insania', 'furore'<sup>70</sup> e lo statuto di *morbus*<sup>71</sup> per la passione.

Sfocare i caratteri peculiari di passione e follia, porre in primo piano l'identità delle rispettive conseguenze e fondare, riguardo alla prima, lo statuto di patologia da prevenire o da curare, è operazione affine a quella compiuta dallo stesso Seneca in tema di salvaguardia dei costumi. Questi, afferma riprendendo un motivo diffuso<sup>72</sup>, se corrotti producono malattie<sup>73</sup>. Il discorso si colloca, ancora una volta, tutto all'interno delle preoccupazioni legate alla morale, escludendo ogni riferimento alla dietetica e, dunque, a speculazioni di tipo medico, per prospettare – con il ricorso ad immagini inquietanti<sup>74</sup> – le terribili

---

distinzione fra alienazione quale «malattia dell'anima» e alienazione come patologia fisica, circoscrivono l'ambito della propria competenza, lasciando la cura della prima forma di 'follia' ai filosofi. D'altra parte, questo dualismo fra i due tipi di alienazione si è prodotto proprio in relazione al problema della passione, a sua volta connesso a quello della responsabilità: J. Pigeaud, *Aux portes de la psychiatrie. Pinel, l'Ancien et le Moderne*, Paris 2001, 169-170, con fonti e bibl., e 272.

<sup>70</sup> Termini spesso utilizzati – grazie alla forte carica di ambiguità che in taluni contesti possono assumere e che rinvia ad un pericolosissimo eccesso passionale incontrollato, quindi colpevole, e, insieme, ad un totale ottenebramento mentale – per denigrare gli avversari politici o religiosi. Particolarmente evidente è la valenza politica di *insania* e *furore* in Cicerone, su cui A. Taldone, *Su 'insania' e 'furore'*, cit., 8-16; vd. inoltre G. Brescia, *Il 'miles' alla sbarra. [Quintiliano] Declamazioni maggiori III*, Bari 2004, 216-219. Per il ricorso al vocabolario della follia nelle contese religiose, F. Zuccotti, *'Furore haereticorum'*. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992, *passim*; F. Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002, *passim*. La prassi di denigrare l'avversario in un processo, affermando la sua insanità mentale, è risalente; ciò sembra evincersi, ad esempio, già da Gorgia, sebbene implicitamente, quando rileva come l'accusa di tradire la Grecia sia, in effetti, un'accusa di follia (Diels - Kranz 82 B 11a, 25-26).

<sup>71</sup> Alle passioni, d'altra parte, non è mai stato estraneo il vocabolario della malattia. Così, già Platone le diceva νοσήματα ψυχῆς, cfr. *supra*, nt. 1, e Plato *Tim.* 86b, 2-4 (dove follia e passioni sono presentate insieme come malattie) e *Phaedr.* 241a, 3-4 (in cui νόσος e σωφροσύνη sono contrapposte ad ἔρος e μανία): per Platone abbandonarsi alle passioni è μαινεσθαι, in cui si può scivolare attraverso il μαινομένους ἀφομοιοῦσθαι. L'imitare le azioni riprovevoli, indegne di uomini liberi, costituisce infatti un atteggiamento che, se assunto sin da quando si è giovani e protratto nel tempo, si trasforma in abitudine e in elemento che caratterizza il corpo, la voce, la mente (Plato *rep.* 3 [395c-396b]). Sulla dialettica πάθος/νόσος (νόσημα), e sul modello eziologico del πάθος quale affezione dell'anima causata dal corpo, cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., 47-48. Vd. pure le fonti richiamate in P. Milton Valente, *Ébrique*, cit., 268, che rendono bene l'idea del sistematico ricorrere, attraverso i secoli, del motivo delle passioni quali malattie.

<sup>72</sup> Cfr. Cels. *med.* praef. 4.

<sup>73</sup> Cfr. Sen. *epist.* 95.18 (*innumerabiles morbi quali supplicia luxuriae*) e 19 (*tam novo aegrotamus genere quam vivimus*; sulla lezione *novo* vd. S. Boscherini, *Malattia e corruzione dei costumi*, in C. Deroux [éd.], *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux*, Bruxelles 1998, 5).

<sup>74</sup> Cfr. Sen. *epist.* 95.25.

conseguenze degli eccessi <sup>75</sup>. Eccessi che, peraltro, riconducono al fenomeno passionale. Innanzitutto alla *luxuria* ed alla *avaritia* <sup>76</sup>: esse, spiegava Rhet. Her. 2.21.34 – mostrando come ci si trovi di fronte ad un *topos* consolidato <sup>77</sup> –, costituiscono i due fattori che spingono al *maleficium*. Fenomeno passionale che si presenta quale *furere, furor*, curabile solo da una filosofia combattiva come i nuovi vizi che si trova a fronteggiare <sup>78</sup>.

Se, tuttavia, la terminologia dell'alienazione mentale si presta ad un impiego ambiguo, occorre altresì tenere presente che, a rigore, la nozione stoica di *μανία* rinvia al fatto di non conoscere nulla di se stessi e di quanto riguarda l'individuo ed il suo destino, all'ignoranza, la *ἄγνοια* che si contrappone alla *φρόνησις* <sup>79</sup>, e non alla malattia a base organica <sup>80</sup>. Per tale motivo, Cicerone, sebbene

<sup>75</sup> Cfr. S. Boscherini, *Malattia*, cit., 6.

<sup>76</sup> Cfr. Sen. *epist.* 95.18 e 33.

<sup>77</sup> Altri testi in S. Boscherini, *Malattia*, cit., 6-7. Anche Celso, d'altra parte, nel collegare *valetudo* e *boni mores*, sottolineava come essi siano tali in quanto non *vitiati* da *desidia* e *luxuria*; cfr. *supra*, nt. 72.

<sup>78</sup> Cfr. Sen. *epist.* 95.30 e 32.

<sup>79</sup> Cfr. Stob. *ecl.* 2.7.5b (Wachsmuth II, 68,18-20) (= *SVF* III, 663). Questa è, in Seneca, la follia che connota lo *stultus*, che è anche *malus* in quanto preda delle passioni; cfr. ad esempio Sen. *benef.* 4.26.2 (lo *stultus*, precisa Seneca, *omnia vitia habet, sed non in omnia natura pronus est*). Succede, così, che l'uno inclini verso l'*avaritia*, l'altro verso la *luxuria*, l'altro ancora verso la *petulantia*: Ben. 4.27.1). Sulla *ἄγνοια* che è *ἀκολασία*, una forma di *κακία*, M. Pohlenz, 'Stoa', cit., 297.

<sup>80</sup> Come riconosce Cael. Aur. *chron.* 1.5.144 (e forse, prima di lui, Sorano d'Efeso, che Celio traduce), *Stoici duplicem furorem dixerunt, alium insipientiae genus, quo omnem imprudentem insanire probant; alium ex alienatione mentis et corporis compassione*. Questa duplice accezione di *furor* confondono talvolta di proposito le fonti. Un noto esempio di tale operazione è la terza satira, tratta dal secondo libro dei *Sermones* oraziani. Cfr. Hor. *sat.* 2.3.41-45 (è *insanus*, per la *Chryssippi porticus*, colui *quem mala stultitia et quemcumque inscitia veri caecum agit*. L'*inscitia veri* richiama, chiaramente, la *ἄγνοια*); 77-81 (l'*ambitio mala*, l'*argenti amor*, la *luxuria*, la *tristis superstitio* e simili sono *mentis morbi* che determinano un generale *insanire*); 82-121 (gli *avari* sono *insani*. La loro malattia abbisognerebbe dell'elleboro, la pianta medicinale che i medici prescrivono per la cura dei folli: pertanto la loro *insania* è follia a tutti gli effetti); 158-159 (lo *stultus*, in quanto tale, è *insanus*; l'*avarus*, dunque, siccome *stultus* è *insanus*: *quisnam igitur sanus? qui non stultus. quid avarus? / stultus et insanus*); 197-223 (la follia di chi si lascia trasportare dalle passioni è messa a confronto con quella di Aiace: *... / qui species alias veris scelerisque tumultu / permixtas capiet, commotus habebitur atque / stultitiane erret nihilum distabit an ira. / Ajax inmeritis cum occidit desipit agnos: / cum prudens scelus ob titulos admittit inanis, / stas animo et purum est vitio tibi cum tumidum est cor? / ... ergo ubi prava / stultitia, bic summa est insania*); 225 (anche gli scialacquatori, perché *stulti*, sono *insani*); 247-271 (tutti coloro che assumono atteggiamenti infantili, come chi piange per amore di una prostituta, sono folli); 300-326 (gli *stolti*, colpiti da un *aegrotare animi vitio*, non si rendono conto di *insanire*: esattamente come capita ad Agave che se ne va in giro, recando fra le mani il capo reciso del figlio, senza crederci *furiosa*).

ne accolga la posizione stoica per cui l'affezione passionale è *insania*<sup>81</sup> (ma quell'*insania quae iuncta stultitiae patet latius* e che si distingue dal *furor*)<sup>82</sup>,

<sup>81</sup> Cfr. Cic. *Tusc.* 8 e 10. Cicerone intende l'*insania* come *mentis aegrotatio et morbus, insanitas et aegrotus animus* (su *insanitas* indicazioni in A. Taldone, *Su 'insania' e 'furor'*, cit., 3 nt. Sull'*insania* quale *quasi insanitas*, a suggerire che Cicerone, insieme all'analogia fra corpo e anima, evidenzia la loro dissimetria, J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 250-252); vale a dire la condizione di alienazione mentale, di *amentia* o *dementia* (intesa come *animi adfectio* priva del *lumen mentis*), in generale.

<sup>82</sup> Cic. *Tusc.* 3.11. L'*insania* può, infatti, identificarsi con la *stultitia*, dovuta al prevalere delle *animi perturbationes*, oppure trovare la sua causa in un fattore organico o conseguire alle stesse *animi perturbationes* quando raggiungano il parossismo, divenendo, più propriamente, *furor*, affezione non controllabile da chi ne sia colpito (*quem nos furorem, μελαγχολίαν illi [Graeci] vocant; quasi vero atra bili solum mens ac non saepe vel iracundia graviore vel dolore moveatur; quo genere Athamantem, Alcmaeonem, Aiacem, Orestem furem dicimus*). A questo tipo di alienazione mentale si riferiscono le Dodici Tavole: esse interdicono al *furiosus* la gestione dei propri beni, mentre non operano la medesima previsione nei confronti di chi sia 'stolto', giudicato in grado di vivere in comunità, 'normale', come si direbbe oggi (*qui ita sit adfectus, eum dominum esse rerum suarum vetant duodecim tabulae; itaque non est scriptum 'si insanus', sed 'si furiosus escit'. Stultitiam enim censuerunt constantia, id est sanitate, vacantem posse tamen tueri mediocritatem officiorum et vitae communem cultum atque usitatum; furorem autem esse rati sunt mentis ad omnia caecitatem*). La locuzione *mediocritas officiorum* rinvia ai καθήκοντα medi, possibili alla maggior parte degli uomini, a differenza dei perfetti, i κατορθώματα, praticabili solo dai sapienti; cfr. Cic. *fin.* 4.14-15 e M. Pohlenz, 'Stoa', cit., 260-265). Visto che il *furor* è *mentis ad omnia caecitas*, che non dipende dalla resistenza che ognuno gli oppone, accade che il *sapiens* possa essere vittima del *furor*, pur non essendo soggetto all'*insania* (ovviamente il discorso si complica se si ammette che la follia venga talvolta generata dall'eccesso passionale; cfr. *infra*, nt. 92). Sulla base di tale interpretazione del testo, si può convenire con l'Audibert, *Études*, cit., 33-38, sul fatto che Cic. *Tusc.* 3.7-11 non ha, sotto il profilo giuridico, tutto il valore che gli è stato attribuito per spiegare l'antitesi fra i *furiosi* e i *dementes*. La *caecitas* quale metafora della follia costituisce un motivo non isolato; cfr., ad esempio, Apul. *apol.* 80 (*porro sanus est, qui scit quid sit insania, quippe insania scire se non potest, non magis quam caecitas se videre*). Anche la passione rende ciechi, nel senso che non consente di vedere le cose che costituiscono il suo oggetto (così, tra gli altri, Lucr. 4.1153: *homines plerumque cupidine caeci*); la pazzia – sembra voler dire Cicerone – è, a differenza di quello comportato dalla passione, un accecamento totale. Nega che, in Cic. *Tusc.* 3.11, l'*insania* sia il genere di cui il *furor* rappresenta una specie J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 253, poiché si tratterebbe di entità perfettamente distinte. Tuttavia, è difficile sottrarsi all'impressione che il discorso ciceroniano sia impostato su una triplice nozione di *insania*: una più ampia comprendente due più circoscritte, relative, rispettivamente, alla malattia somatica e a quella che s'identifica con la passione. Se Cicerone, per indicare la seconda di esse, impiega '*furor*' al posto di '*insania*', ciò avviene al fine di evitare ogni possibile confusione fra le loro nozioni. '*Furor*', a sua volta, non rinvia tanto alla pazzia furiosa (come mostra, invece, di credere il medesimo J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 263; cfr. pure A. Taldone, *Su 'insania' e 'furor'*, cit., 4, e, in genere, le traduzioni di *furor* nel passo ciceroniano. D'altra parte, la circostanza che, con *furor*, la letteratura non giuridica della fine della repubblica e del principato rievoca sempre, a differenza di quella giuridica – che non considera il *furiosus* caratterizzato dallo stato di agitazione [cfr. B. Albanese, *Le persone nel diritto privato romano*, Palermo 1979, 537

preferisce non indicare le passioni come *morbi*<sup>83</sup>. L'assimilazione delle varie passioni alle malattie organiche, infatti, non è sempre agevole. Lo spiega lo stesso Cicerone<sup>84</sup>, che pure – come si è accennato – accetta in linea di massima, in

nt. 585] –, delle manifestazioni violente, appare, almeno presso gli studiosi di diritto romano, un luogo comune, al cui consolidamento ha sicuramente contribuito E. Renier, *Observations*, cit., 431-439), quanto, in generale, alla pazzia quale malattia organica (come accade nella letteratura giurisprudenziale. Se, talvolta, il *furor* preso in considerazione è quello connotato da crisi violente – cfr., ad esempio, D.24.3.22.7-8 [Ulp. 33 ed.] –, ciò non significa che tale sia sempre la forma di pazzia cui pensano i tecnici del diritto; cfr. O. Lenel, *rec. a S. Solazzi, 'Furor vel dementia'* ..., in *ZSS*. 45 [1925], 516-517, che ritiene, però, interpolato D.24.3.22.7-8). Siccome nello stesso Cicerone (ma anche, di solito, nei vari testi che pongono a confronto fenomeno passionale e follia), la passione su cui si concentra l'attenzione è l'*ira*, il *furor* è colto innanzitutto nel suo esplicitarsi violento. Proprio l'identificazione di *furor* e *μελαγχολία*, operata da Cicerone, conferma l'interpretazione del significato di *furor* quale follia innanzitutto su base somatica, spesso ma non necessariamente violenta. Tale identificazione, che ha creato qualche problema di interpretazione agli antichi medici, è spiegata da J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 259-264, con la circostanza che Cicerone, con *μελαγχολία*, non si riferirebbe alla malattia causata dalla bile nera, sebbene ad una collera profonda (dalle fonti citate dallo studioso a conforto della propria tesi emerge, però, che, se la *μελαγχολία* può comportare atteggiamenti violenti, non si risolve in essi [cfr. la trattazione di questa malattia in Aret. *caus.* 2.1.5, dove il carattere collerico ed irascibile con cui si manifesterebbe si dice connotare una sua determinata fase]). Ciò si evince, infatti, dai *Problemi* aristotelici (o pseudoaristotelici), citati da Pigeaud che li considera alla base della tradizione conosciuta a Cicerone. Introducendo il motivo per cui famosi filosofi, politici e artisti appaiono *μελαγχολικοί*, si parla di Empedocle, Socrate e Platone o, ancora, di Aiace, *ἔκστατικός ... παντελῶς*, e di Bellerofonte, alla ricerca insistente della solitudine. Si menzionano le condotte di Ercole per evidenziare i sintomi che rivelano la sua predisposizione alla patologia: la *περί τοὺς παῖδας ἔκστασις* e l'eruzione di ulcere. La bile nera, come il vino – si argomenta –, produce modificazioni caratteriali e sentimenti diversi a secondo del singolo temperamento, che, a differenza di quelli causati dal vino, durano tutta la vita; può, così, rendere irascibili, ma pure benevoli, misericordiosi, impudenti, intrattabili, taciturni, indifesi nei confronti delle pulsioni erotiche. Cfr. Aristot. *probl.* 30.1 (953a, 10-953b, 23). Spiegazione che, escludendo che, per Cicerone, la follia possa avere origine fisica, crea a J. Pigeaud (pp. 308-315) ulteriori problemi interpretativi in relazione a Cic. *Tusc.* 3.11, in tema di follia del saggio.

<sup>83</sup> Cicerone prende le distanze, in *Tusc.* 4.23, dall'eccesso stoico (segnatamente di Crisippo) nell'istituire una *similitudo* fra i *morbi* dei *corpora* e quelli dell'*animus*. Secondo J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 252 e 275, se si presta attenzione alla dissimmetria fra malattie del corpo e malattie dell'animo, che proprio l'analogia fra il filosofo ed il medico rende evidente, si capisce perché Cicerone rifiuta di tradurre '*πάθη*' (utilizzabile con profitto sia nel campo dell'etica, sia in ambito medico) con '*morbi*'.

<sup>84</sup> All'interno della lettura stoica delle passioni, imposta dalle *Tusculanae*, rientrerebbe – secondo J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 246 – l'idea che fra l'emozione, la passione, il vizio e la follia non sussiste una differenza di natura, sebbene di grado: si potrebbe, pertanto, affermare che si è responsabili della propria follia, quanto meno al momento del suo prodursi. La follia non sarebbe altro, così, che l'assenza all'origine della sorveglianza su se stessi. Pigeaud sembra, tuttavia, radicalizzare l'idea delle passioni, in Cicerone, quali malattie e quali cause uniche della follia. Non si è responsabili della propria follia, intesa come malattia somatica. La sua gravità risiede proprio nel carattere d'incontrollabilità, che ad essa inerisce.

questo settore, la dottrina stoica<sup>85</sup>: se l'analogia con i *corpora aegra* appare evidente (come risulta già dal nome) per l'*aegritudo*, non altrettanto può dirsi per la *libido*, l'*inmoderata laetitia*, il *metus* (Cic. *Tusc.* 3.22-23)<sup>86</sup>. La scelta terminologica operata da Cicerone, che parla di '*animi perturbationes*', sembra riecheggiare gli epicurei '*ταραχαί*', '*ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν*'<sup>87</sup>. Non a caso, proprio un epicureo contemporaneo di Cicerone, Filodemo, sottolinea come l'ira (*ὄργη*) non sia dello stesso genere della pazzia, per quanto possa talvolta essere pazzia, *μανία*, quella che viene chiamata *ira* (Philod. 5 [Indelli XVI, 34-40])<sup>88</sup>.

Seneca, da parte sua, non mostra affatto di credere che l'*insania* di chi cede alle passioni sia la medesima malattia che trae la propria origine da cause fisiche<sup>89</sup>. Se afferma essere l'*ira aeger* (Sen. *dial.* 3.17.2; 4.13.1; 5.3.4), *morbus*

---

La passione, una volta istituita l'analogia con la pazzia, è grave appunto perché rischia di diventare, a sua volta, incontrollabile. La differenza fra follia e passioni non è, dunque, di grado, ma qualitativa.

<sup>85</sup> Cicerone ispira la propria riflessione sulle passioni, nelle *Tusculanae*, in primo luogo a Crisippo; ma la sua lettura del filosofo greco è una lettura dualista di un pensiero monista secondo il J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 245 e 273-275, per il quale sempre dal filtro cicero-niano deriva l'impostazione fortemente intellettualistica del problema, attribuita a Crisippo (p. 265).

<sup>86</sup> Cfr. Cic. *fin.* 3.35: non sarebbe corretto indicare come *morbus* la *miser cordia* o l'*ira-cundia*.

<sup>87</sup> Cfr., ad esempio, Epic. *Menoec.* 3.131 (Usener 64, 11) e la *perturbata animi mens* in Lucr. 1183. '*Perturbatio*' appare, inoltre, più adatto a connotare l'affezione comune ai *vitiosi natura* e a quelli *culpa*, che, nel primo caso, può evitare di assumere il carattere dell'*inveteratio*, della *diuturnitas*; cfr. Cic. *Tusc.* 4.80-81.

<sup>88</sup> Sulla concezione dell'ira in Filodemo, D.P. Fowler, *Epicurean Anger*, in S. Morton Braund - C. Gill (eds.), *The Passions*, cit., 24-30. L'associazione fra *ὄργη* e follia è frequente nella tradizione letteraria greca: W.V. Harris, *The rage of women*, in S. Braund - G.W. Most (eds.), *Ancient Anger*, cit., 124. Il *furor* costituisce, nella letteratura retorica, un *color*, utilizzato, nei vari casi, quale circostanza attenuante oppure aggravante (al proposito G. Brescia, *Il 'miles'*, cit., 79-80), appunto perché la distinzione fra vera e propria follia e delirio passionale è sempre presente agli antichi autori, per quanto spesso non esplicitata.

<sup>89</sup> Questo dato emerge con grande chiarezza da Sen. *dial.* 3.1.2-4. Qui – partendo dalla definizione dell'*ira* come follia di breve durata – si evidenziano le analogie fra la prima ed il *furor*. Queste attengono alle peculiarità del carattere, che la passione condivide con la follia (*aeque ... inpotens sui est, decoris oblita, necessitudum immemor, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praecclusa, vanis agitata causis, ad dispectum aequi verique inbabilis, ruinis simillima quae super id quod oppressere franguntur*), e ai sintomi che si manifestano, del tutto simili ai *certa indicia* che connotano i *furentes* (*audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria*), quali gli occhi che *flagrant ac micant*, il *multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordii sanguine*, le labbra che *quatiuntur*, i denti che *comprimuntur*, ecc. Allo stesso modo in cui Sen. *dial.* 3.1.2-4, elencando i sintomi comuni agli *irascentes* ed ai *furentes* per rimarcare l'affinità fra i due gruppi, di fatto ne segnala la sostanziale diversità, Cicerone – chiedendosi *an est quicquam similius insaniae quam ira* e cosa abbiano di sano *color, vox, oculi, spiritus, inpotentia dictorum ac factorum* dell'irato (Cic. *Tusc.* 4.52) – presupponeva la differenza qualitativa tra fenomeno passionale e alienazione mentale cronica.

(*animi*: Sen. *dial.* 4.10.3; 5.3.4), *furens* (Sen. *dial.* 3.1.1), precisa che l'*iracundia fingit* le *causae* del *furor* (Sen. *dial.* 3.18.6). E se, riproponendo un'immagine ormai diffusa<sup>90</sup>, asserisce che è *brevis insania* (Sen. *dial.* 3.1.2-4)<sup>91</sup>, cita Epicuro che sostiene essere l'*insania* generata da un'*ira* smodata (Sen. *epist.* 18.14)<sup>92</sup>. Presuppone, con ciò, la diversità dell'*ira* dall'*insania* (intesa come follia)<sup>93</sup> – il rapporto di causa ed effetto fra esse instaurato le tiene distinte, sebbene ne segnali la contiguità –, esponendo, in sostanza, un dato evidenziato dai medici. Questi ammettono, infatti, che l'eccesso di passione, come l'eccesso di ubriachezza, possa volgersi in pazzia<sup>94</sup> e che la patologia dell'animo produca,

In *epist.* 50.2-3, Seneca racconta di Harpasten, una *fatua*, rimasta in casa sua quale *hereditarium onus*, che, diventata cieca all'improvviso, inconsapevole della propria condizione, è convinta che la casa sia buia. L'episodio gli serve per istituire l'analogia fra chi è preda di passioni (*nemo se avarum esse intellegit, nemo cupidum*) ed i folli e i ciechi (*caeci tamen ducem quaerunt, nos sine duce erramus*), ancora una volta illustrata anche attraverso il motivo della follia quale *mentis caecitas*; cfr. *supra*, nt. 82. Molto chiaro, per la netta distinzione operata – sempre all'interno della solita analogia – fra due forme di *insania*, di competenza l'una dei medici e derivante da un *morbus*, che *causas furoris traxit ex valetudine*, l'altra causata da *opinionem falsae* e che *animi mala valetudo est*, Sen. *epist.* 94.17 e 36 (sulla locuzione *insania publica* cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 344-345).

<sup>90</sup> Cfr. Hor. *epist.* 1.2.62 e Philod. 5 (Indelli XVI, 37).

<sup>91</sup> La stessa durata del fenomeno passionale (descritto peraltro, da Crisippo, a sua volta come il cronicizzarsi di uno stato acuto; cfr. *supra*, nt. 68. Occorre tener conto, tuttavia, della specificità della nozione di 'cronicità' che s'impone alla riflessione medica, come evidenzia J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 289-290) vale, peraltro, a distinguerlo dalla follia che, come riconoscono i medici, è una malattia cronica (significativamente, ad esempio, Areteo di Cappadocia ne tratta nel *De causis et signis diuturnorum morborum*, contrapponendola, fra l'altro, proprio alle passioni; cfr. Aret. *caus.* 2.1.6). Al contrario, la *perturbatio animi*, come afferma Cic. *off.* 1.27, *plerumque brevis est et ad tempus*. L'opposizione fra le malattie croniche (o ad evoluzione lenta) e le malattie acute (o ad evoluzione rapida) fonda il quadro nosografico che si va costituendo a partire dalla fine del V secolo a.C. e che copre l'intero campo delle malattie noto agli antichi medici. I dati di questo quadro sono pressoché totalmente conosciuti al tempo di Cicerone: J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 256-257.

<sup>92</sup> Il motivo della follia generata dalla passione è risalente anche nella letteratura latina (lo si ritrova già in Ennio – come attesta Cic. *Tusc.* 4.52 – per il quale l'*ira* è l'*initium* dell'*insania*). L'esempio addotto da Cicerone è quello di Aiace, condotto dall'*ira ad furorem mortemque*). Cfr. G. Roccatagliata, *Storia della psichiatria antica*, Milano 1973, 84. È presumibile che tale motivo generi qualche difficoltà nel convenire sul fatto che il saggio possa essere colpito da follia. Forse per questo Diog. Laert. 7.118, nel riferire il pensiero degli stoici, asserisce che il saggio non cade mai nella follia (per quanto ammetta che possa essere vittima di immaginazioni assurde prodotte dalla melanconia o dal delirio) proprio perché rifugge dalle passioni e dall'ebrietà.

<sup>93</sup> Anche la letteratura retorica sembra avere ben chiara la distinzione. Cfr. Sen. *contr.* 10.3(32).6-7 e 11: la *dementia* è altra cosa dall'*ira*, sebbene questa possa essere valutata all'interno del complesso dei segni che indicano l'esistenza della prima (la controversia sembra alludere genericamente alla follia ed al folle, contrapposto all'*iratus*, oltre che con '*dementia*', attraverso '*insanire*' o '*furiosus*'; cfr. i §§ 4 e 5).

<sup>94</sup> Cfr. Aret. *caus.* 2.1.6. La follia dovuta al bere è un tema risalente; cfr. ad esempio Herod. 6.84.1, a proposito della pazzia di Cleomene.

in determinate circostanze, i suoi effetti sul corpo<sup>95</sup>: ma non sembra che tale riconoscimento generi confusione<sup>96</sup>, comportando problemi di qualche rilievo

<sup>95</sup> Così, seppure raramente, il *metus* può originare il *delirium*: Cels. 3.18.24.

<sup>96</sup> Significativa in tal senso la distinzione che Areteo fa tra la *μάνια* e l'ubriachezza (cfr. Aret. *caus.* 2.1.6), con quest'ultima assimilata alla *πολυφαγία*, alla *πλησμονή ἄμετρος* ed agli *ἔρωτες ἀφρδισίων*, quali cause che predispongono alla *μάνια*. Il dato emerge evidente anche al di fuori della letteratura medica. Cfr. ad esempio [Quint.] *declam.* 290, tutta impostata sulla netta diversificazione fra fenomeno passionale e patologia mentale, pure provocata dal *dolor* (§ 3 [Shackleton Bailey 143, 4-5]: *Sic factum est ut dolorem silentio premerem, qui clusus atque intra cogitationes receptus abstulit mentem*): il figlio, *abdicatus* perché *luxuriosus*, *furere coepit*. Ripreso con sé e curato dal padre, una volta guarito è nuovamente *abdicatus*, con la conseguenza che la malattia, legata agli *animi aestus*, si ripresenta (§ 5 [Shackleton Bailey 143, 5-7]: *Ego scio quos animi aestus intus feram. Crede, pater, iam aliquas similes iterum imagines video. Reddatur dementiae prior causa*). Cfr. anche [Quint.] *declam.* 256 (al *furor* si contrappone il *dolor* generato da una condizione di disperata consapevolezza di quanto commesso durante la malattia; cfr. § 3 [Shackleton Bailey 44, 1-5]). Occorre considerare, inoltre, che, in effetti, la follia legata alle passioni appare, nei testi dei poeti e dei moralisti romani, connotata da caratteri peculiari rispetto alla follia quale patologia cui, in generale, s'interessano i medici; cfr. *supra*, nt. 43. Chiaramente, quanto si dice in testo vale in linea teorica ed una volta che sia stata formulata la diagnosi di follia. È presumibile che non siano rari, invece, i problemi in sede di accertamento della malattia, per distinguersela dallo stato passionale. Così, ad esempio, per i medici la prodigalità è uno degli eventuali modi del manifestarsi della melancolia (cfr. Aret. *caus.* 2.1.5): questa circostanza, può pertanto rilevare quale indizio nel giudizio sulla sanità mentale di una persona troppo generosa. Di certo, i retori, utilizzando il *color insaniae* ai fini della *querela inofficiosi testamenti*, presuppongono la possibilità di ricorrere con profitto ad una interpretazione della dialettica passioni-follia, favorevole alla tesi sostenuta (che invece, come crede il E. Renier, *Étude*, cit., 111-119, il preteso «largissement de la notion de folie selon la morale des Stoïciens» abbia contribuito a creare, in questa materia, «une habitude de pensée à laquelle les prudents ont cédé», non sembra affatto desumibile dai testi citati dall'autore, D.5.2.2 [Marcian. 4 *inst.*], D.5.2.5 [Marcell. 3 *dig.*], D.5.2.13 [Scaev. 3 *resp.*], D.5.2.19 [Paul. 2 *quaest.*] e D.32.36 [Cl. *apud* Scaev. 18 *dig.*], attenti – nell'evidenziare o nell'escludere l'analogia del testamento inofficioso con quello del pazzo – ad evitare, attraverso l'uso del 'quasi', ogni possibile identificazione tra l'autore del primo ed il *furiosus*, il *demens*, chi non sia *sanae mentis*. Sul rapporto fra *color insaniae* e *querela inofficiosi testamenti*, L. Gagliardi, *'Decemviri' e 'centumviri'. Origini e competenze*, Milano 2002, 283-286, con discussione della letteratura). Tale, si può immaginare, il caso del testamento di Sempronio Tuditano, avo di Fulvia, moglie di Marco Antonio, impugnato da un suo parente presso il tribunale dei centumviri, allo scopo che sia dichiarato *inofficiosum*. L'*insania* di Tuditano è presentata dalle fonti come conosciutissima (*certa et nota*: Val. Max. 7.8.1; vd. pure Cic. *Phil.* 3.6.16 e *ac.* 2.28.89) e provata dai suoi gesti: egli, infatti, sarebbe stato solito lanciare alla folla monete dai rostri, vestito da attore tragico, suscitando il riso dei presenti. Un comportamento, dunque, dettato da prodigalità (l'opposto di una passione odiosa come l'*avaritia*, non meno condannabile di questa) e associato ad atteggiamenti istrionici, inappropriati ad un cittadino di ceto elevato. I decemviri respingono l'istanza, tenuto anche conto – se si crede a Massimo (*magis ... centumviri quid scriptum esset in tabulis quam quis eas scripsisset considerandum existimaverunt*) – di ciò che risulta dalle *tabulae*. Le condotte di Tuditano, insomma, avrebbero potuto essere interpretate quali segni di follia, ma, ad un esame complessivo dei dati disponibili, erano state verosimilmente giudicate soltanto manifestazioni di deprecabile eccesso (quella di Tuditano è, nel racconto

nell'identificazione del fenomeno. E, comunque, qui si entra nell'ambito della malattia organica, di competenza, appunto, dei medici <sup>97</sup>.

6. – Medea è il terreno metaforico di uno scontro – minuziosamente descritto da Seneca anche nei suoi sintomi fisici – che si svolge fra *ira*, *dolor*, *demens furor*, da una parte, e *pietas* dall'altra, fra la *coniunx* offesa e la madre che ama i propri figli (Sen. *Med.* 910-957) <sup>98</sup>. Vincono le *Furiae*, le *ultrices deae* (Sen. *Med.* 958-971) <sup>99</sup>, e la tragedia volge all'epilogo. Come dimostra la sofferta scelta fra due opposte opzioni, Medea è perfettamente consapevole dei suoi gesti, dei suoi *scelera*, compiuti ora non più a beneficio di Giasone, ma per se stessa. Il suo *dolor* immenso per essere saziato pretende una strage (Sen. *Med.* 1009-1111) e si placa soltanto quando non vi sono più vittime da immolargli (Sen. *Med.* 1019-1020).

Il *furor* è, dunque, conseguenza del *dolor*, dell'*ira*, a loro volta derivanti da un'offesa subita. Non sembra esservi differenza, nel rispettivo esplicarsi, tra il *furor* del folle e quello di chi è in preda all'*ira*. La fenomenologia è, tutto sommato, analoga: in Ercole il *furor*, aumentando via via d'intensità, si dirige contro quelli che crede i figli di Lico e contro la moglie, scambiata per Giunone; quindi, nella sua erronea rappresentazione della realtà, contro i suoi nemici o i loro figli, annientandoli. Tuttavia, la pulsione violenta dell'irato può essere tenuta a freno, almeno finché non prenda il sopravvento e divenga indomabile.

---

di Valerio Massimo, *insania*. Lo stesso autore parla di *vita Tuditani demens*, che contrappone alle tavole testamentarie di Ebuizia, moglie di Menenio Agrippa, *plena furoris*, non impugnate, però, dalla figlia non istituita: Val. Max. 7.8.2. Massimo sembra voler mostrare la maggiore gravità dell'atto di Ebuizia, sottolineandone – nel confronto con Tuditano, ambigualmente connotato da *insania*, *dementia*, una condizione mentale che può essere semplice stoltezza, mancanza di saggezza – il carattere decisamente folle). Il personaggio è indubbiamente pazzo, invece, per E. Renier, *Étude*, cit., 80-81: il testamento di Tuditano è – secondo lo studioso – il testamento di un folle notorio; i centumviri, con una decisione di carattere pratico e audace, non tengono conto della causa di nullità (il tribunale è probabile presuma l'intervallo di lucidità) poiché l'atto di ultima volontà è conforme all'ordine naturale (Tuditano ha istituito il proprio figlio). Sul ricorso all'argomento dell'*insania* nell'ambito dei processi centumvirali, cfr. S. Querzoli, *I 'testamenta'*, cit., 167-171 (a p. 169 un riferimento all'episodio del testamento di Tuditano. Cfr. pure L. Gagliardi, *'Decemviri' e 'centumviri'*, cit., 122).

<sup>97</sup> Questa è, almeno, la posizione dei metodici, in polemica con coloro che sostengono che la pazzia sia una malattia in primo luogo dell'anima e, dunque, di competenza dei filosofi; cfr. J. Pigeaud, *La follia*, cit., 159.

<sup>98</sup> Tale conflitto è rispecchiato dal gioco di allitterazioni, rilevato dal Moreau, *Quelques approches*, cit., 53-55, che lega il nome *Medea* ora a termini negativamente connotati (*monstrum*, *malum*, *metus*), ora a termini la cui connotazione è positiva (*mater*). Evidenzia come il sentimento materno che lacerava l'animo di Medea nel monologo in cui la protagonista adotta la sua drammatica decisione, svolga un ruolo pressoché irrilevante nel resto della tragedia, G. Gill, *The Structured Self*, cit., 424.

<sup>99</sup> Cfr. G. Gill, *Passion as Madness*, cit., 217-218.

È soltanto questione di volontà, di determinazione a razionalizzare seguendo percorsi corretti di giudizio. Non così per Ercole, vittima di immagini fallaci che provengono dall'esterno e che gli propongono una visione distorta di quanto gli sta attorno<sup>100</sup>. La nutrice, invitando Fedra ad aiutare se stessa e a controllare il *furor*, le ricorda che *pars sanitatis velle sanari fuit* (Sen. *Phaedr.* 248-249)<sup>101</sup>. Ad Ercole non potrebbe essere rivolta la medesima esortazione<sup>102</sup>. A chi si lascia vincere dall'*ira* natagli dentro sono, quindi, senz'altro imputabili le condotte dettate dall'accesso passionale<sup>103</sup>. Per tale motivo Medea, enumerati gli *sceler*a commessi per Giasone, cerca un'attenuante nella circostanza di non averli compiuti *irata*, ma a causa del *saevire* dell'*infelix amor* (Sen. *Med.* 135-136)<sup>104</sup>. Ercole viene, invece, invitato da Teseo a stabilirsi ad Atene per essere assolto dall'areopago, il tribunale che ha già dichiarato innocente Marte, uccisore di Allirotio, che aveva tentato di violentargli la figlia (Sen. *Herc. f.* 1341-1344)<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> Sulle φαντασίου nella riflessione degli antichi medici, J. Pigeaud, *La follia*, cit., 109-145.

<sup>101</sup> Cfr. Cic. *Tusc.* 3.5-6: *Qui vero probari potest ut sibi mederi animus non possit, cum ipsam medicinam corporis animus invenerit? ... animi ..., qui se sanari voluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur ... omnibusque opibus viribus ut nosmet ipsi nobis mederi possimus elaborandum est.*

<sup>102</sup> Sebbene lo stesso Ercole affermi in Sen. *Herc. f.* 1068: *Hoc unum meum est*, a significare che la strage della famiglia è l'unico atto che gli 'appartiene' davvero, mentre quelli compiuti in precedenza gli sono stati comandati. Ma il personaggio, con il suo stupore, manifesta la sorpresa per la scoperta di un altro se stesso, che esiste al di fuori della sfera della coscienza; cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 329.

<sup>103</sup> Cfr. Rhet. Her. 2.24, dove la difesa basata sull'*inprudencia* esclude rigorosamente che si adducano gli effetti del vino o delle passioni: *... qui se propter vinum aut amorem aut iracundiam fugisse rationem dicet, is animi vitio videbitur nescisse, non imprudentia; quare non <in>prudencia se defendet, sed culpa contaminabit.* Riconduce all'influenza esercitata su Seneca dalla concezione crispea delle passioni il fatto che la «pazzia» di Fedra sia descritta come colpevole e che la vendetta di Medea appaia alla stessa protagonista accettabile soltanto nella misura in cui serve, «bizzarely», come strumento di espiazione della propria colpa, G. Gill, *Passion as Madness*, cit., 227-228.

<sup>104</sup> Al discorso di Seneca è funzionale, in questo contesto, richiamarsi ad una gerarchia delle passioni in cui l'*amor* appaia meno grave dell'*ira*. In effetti, l'*ira* rappresenta, nella letteratura antica, la passione che con maggior efficacia esemplifica le conseguenze devastanti del fenomeno passionale (sull'*ira* come modello delle passioni, J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 318). Specificamente ad essa, di conseguenza, sono dedicate una serie di opere (cfr. il loro catalogo in W.V. Harris, *Restraining Rage*, cit., 127-128), fra cui, appunto, il *De ira* senecano. Pertanto, se – come osserva Cicerone (*Tusc.* 4.75) – le conseguenze dell'*amor* possono essere esiziali a causa della sua violenza (cfr. pure Sen. *Phaedr.* 195-197, 216-219 e 253-254), l'*ira* – come afferma lo stesso Cicerone (*Tusc.* 4.54) – è il peggiore dei *vitia* per i *mores*: circostanza ben evidenziata dal nome di *morosi*, riservato dai romani ai collerici. L'amore quale dio irresistibile o quale affezione che esclude la premeditazione è un motivo che ricorre nelle fonti antiche. Esso costituisce, ad esempio, la quarta causa invocata da Gorgia per dimostrare che Elena non è colpevole, nell'*Elogio* a lei dedicato (Diels - Kranz 82 B 11.16 e 15-19).

<sup>105</sup> In Seneca tragico – sottolinea J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 425 – l'irresponsabilità è strettamente legata all'assenza di coscienza. La contrapposizione fra passioni e follia, ai fini

7. – Se il confronto fra il dato fisiologico e quello morale – uno dei nodi più delicati dell'etica antica<sup>106</sup> – pone il problema dell'assimilazione delle passioni alla follia, l'analisi delle dinamiche passionali richiede, per Seneca, grande attenzione al profilo della volontarietà dell'azione che si compie<sup>107</sup>, visto che

della valutazione della responsabilità dell'individuo, costituisce un motivo di straordinaria vitalità nel pensiero occidentale. Così, a più di tre secoli di distanza da Seneca, Ambrogio – nei discorsi del quale riaffiorano spesso reminiscenze giuridiche –, trattando della natura del male, invita a sorvegliare con la massima attenzione *mentis cogitationes* e *animi cupiditates*. Infatti: *Tu ipse tibi causa es improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum atque inceptorum criminum ... Utinam te ipse non impelleres, utinam non praecipitares, utinam non involveres aut studiis inmoderatoribus aut indignatione aut cupiditatibus, quae nos innexos velut quibusdam retibus tenent. Et certe in nobis est moderare studia, cobibere iracundiam, cohercere cupiditates, in nobis etiam indulgere luxuriae, adolere libidines, inflammare iracundiam vel inflammanti aures accommodare, elevari magis superbia, effundi in saevitiam quam reprimi in humilitatem, diligere mansuetudinem*. Questo invito vale, logicamente, per chi è in grado di esercitare l'autocontrollo, di razionalizzare. Non vale, invece, per chi sia preda del *furor*, giudicato privo di *culpa*, come avviene negli *iudicia istius mundi: Illa cavenda quae ex nostra voluntate prodeunt delicta iuventutis et inrationabiles passiones corporis. Quorum igitur nos sumus domini, horum principia extrinsecus non requiramus nec dirivemus in alios, sed agnoscamus ea quae propria nostra sunt. Quod enim possumus non facere si nolimus, huius electionem mali nobis potius debemus quam aliis ascribere. Ideo etiam in iudiciis istius voluntarios reos, non ex necessitate compulsos culpa astringit, poena condemnat. Neque si per furorem aliquis innocentem peremerit, obnoxius morti est. Quin etiam ipsius divinae legis oraculo, si quis per imprudentiam intulerit necem, accipit inpunitionem, refugii facultatem, ut possit evadere. Hoc igitur de eo quod proprie malum videtur dictum sit; mala enim non sunt nisi quae crimine mentem implicant et conscientiam ligant* (Ambr. *hex.* 1.31 [1.18a, 11-1.18f, 11]). Cfr. pure [Aug.] *quaest. test.* 2 (Migne 35, 2217-2218), dove si affronta il problema se il diavolo sia malvagio per natura (a causa, cioè, di un dato organico, sottratto al suo controllo. Sul problema della valutazione morale del soggetto 'malvagio per natura' e della sua responsabilità, già presupposto da Platone e sollevato, fra i medici, da Galeno, M. Vegetti, *Etica*, cit., 248-250) o se lo sia per sua volontà (*qui si natura malus esset, poenam ei promittere, aut dementis erat, aut iniqui*). Per sostenere che la sua *voluntas* è *in crimine*, si argomenta ancora una volta richiamando l'atteggiamento dei tribunali umani nei confronti delle condotte violente dei folli, ai quali si riconosce di agire *impellente vi* (spinti dalla *necessitas*, aveva detto Ambrogio): *Si hoc naturaliter putatur facere, reus constitui non potest: quia hoc facit quod naturae suae est, et potest; et non facit quod non potest, quia naturae suae non est. Itaque neque laudandus, neque condemmandus est ... Nam aliquos scimus subito dementes factos, iuste, ferro, lapidibus, morsibus, multis nocuisse quosdam etiam occidisse; captos autem industria est iudicibus oblatos, minime reos factos, eo quod non voluntate, sed impellente vi nescio qua haec gesserint nescientes. Quomodo enim reus constituitur, qui nescit quid fecerit? ... Manifestum itaque puto, nullam naturam debere dici malum; quia omne malum, sicut claruit, ex voluntate fit, quae per sensus accidit naturae.*

<sup>106</sup> Cfr. J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 315.

<sup>107</sup> Seneca supera, in merito, le posizioni espresse dall'intellettualismo dell'antica Stoa. Cfr. M. Pohlenz, 'Stoa', cit., 665-666, che vede nel *De beneficiis* l'opera a partire dalla quale la nozione di *voluntas* (su tale nozione in Seneca cfr. P. Grimal, *Le vocabulaire*, cit., 154-155) assume assoluta centralità. Critico con chi si oppone alla tesi del Pohlenz, G. Reale, *La filosofia di Seneca*, cit., 142-147, con ulteriore bibl. Si veda comunque la discussione della più

la passione, almeno al suo insorgere, non impedisce una scelta lucida, guidata dalla 'buona' ragione, quella conforme a natura.

Seneca riflette a lungo sull'elemento intenzionale<sup>108</sup>. A tale scopo procede ad una personale e complessa elaborazione del problema della responsabilità e cerca d'individuare con la massima precisione possibile il criterio che consenta di valutarne il configurarsi nelle condotte del singolo, insistendo sul fenomeno passionale, di cui mette a fuoco una serie di elementi.

All'intenzione, prima ancora che all'azione, deve aver riguardo chi valuta. *Nemo animum facientis sed ipsum aestimat factum*, lamenta Seneca (consapevole, tuttavia, che l'indagine sull'*animus* non è affatto agevole, che presuppone una preparazione adeguata: Sen. *benef.* 3.7.7). E, infatti, *ille intuendus est, voluerit an inciderit, coactus sit an deceptus, odium secutus sit an praemium, sibi morem gesserit an manum alteri commodaverit. Aliquid aetas peccantis facit, aliquid fortuna, ut ferre ac pati aut humanum sit aut utile* (Sen. *dial.* 5.12.2). È, dunque, *stultum* arrabbiarsi con i *pueri* e con coloro non troppo lontani, quanto a *prudencia*, dai *pueri*. Infatti, *omnia ... ista peccata apud equum iudicem pro innocentia habent imprudentiam* (Sen. *dial.* 4.26.4 e 6). Di conseguenza, è normale sopportare senza reagire la *aegri rabies*, i *phrenetici verba*, le *puerorum protervae manus*, siccome l'*aeger*, il *phreneticus*, i *pueri* vanno considerati persone *imprudentes*, le quali *videntur nescire quid faciant* (Sen. *dial.* 5.26.1)<sup>109</sup>. Pensiero, questo, che trova puntuale riscontro nella letteratura giuridica, cui i bambini e coloro che delirano appaiono, in generale, accomunati dalla mancanza di ragione, e che associa, appunto, il *furiosus* all'*infans*, all'*impubes* inconsapevole delle proprie azioni<sup>110</sup>. E agevolmente trasponibile nell'ambito del diritto, più precisamente nel contesto della responsabilità in materia di crimini, risulta il discorso stesso di Seneca, che presuppone il motivo, antico e conso-

---

recente letteratura sulla «scoperta della volontà» da parte del pensiero stoico in G. Gill, *The Structured Self*, cit., 373-375.

<sup>108</sup> Cfr. Y. Bongert, *La philosophie pénale chez Sénèque*, in O. Diliberto (a cura di), *Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano*, Napoli 1993, 119-120.

<sup>109</sup> Esiste in ciascun individuo, per Seneca, una resistenza all'*animus*, alla volontà e alla conoscenza. Questa resistenza è il dato biologico. La crescita risolve il problema del dualismo, dell'opposizione fra corpo e l'anima, e la nozione di *voluntas* si chiarisce proprio considerando che è il medesimo problema quello del bambino che diviene adulto e quello del passaggio dallo slancio alla consapevolezza: l'atto volontario riproduce, così, la crescita dell'individuo. Ogni età, seguendo il pensiero stoico, ha una sua *οικείσις*, e quella del bambino è legata alla sola anima vegetativa, il cui scopo è il piacere; l'acquisizione dell'anima razionale appartiene ad una fase successiva: J. Pigeaud, *La maladie*, cit., 329-332; cfr. pure G. Gill, *The Structured Self*, cit., 140-141. È ancora il dato biologico – si può dire, rimanendo all'interno di questo modello – che fa resistenza, nel caso della follia, al raggiungimento di un adeguato livello di coscienza e che fonda l'analogia fra l'*infans* ed il *furiosus*.

<sup>110</sup> Cfr., ad esempio, Gai 3.109, D.9.2.5.2 (Ulp. 18 *ed.*), D.41.3.28 (Pomp. 17 *Sab.*) e D.48.8.12 (Mod. 8 *reg.*). Per il *phreneticus*, D.21.1.1.9 (Ulp. 1 *ed. aed. cur.*). Su D.47.10.3.1-3 (Ulp. 56 *ed.*) richiama, al proposito, l'attenzione D. Cloud, *Πάθη*, cit., 30-32.

lidato<sup>111</sup>, dell'opportunità di tener conto, nel valutare una condotta, della sua prevedibilità e dell'eventuale intenzione di tenerla. Circa mezzo secolo dopo la morte di Seneca, ad esempio, la cancelleria adrianea – che non occorre immaginare ispirarsi, nell'occasione, al filosofo – evidenzia la necessità di porre in primo piano la volontà, quando rescrive, stando a Callistrato, che *in maleficiis voluntas spectatur non exitus* (D.48.8.14 [Call. 6 *cogn.*])<sup>112</sup>. Questo criterio – che opera, com'è noto, innanzitutto in alcuni interventi del medesimo imperatore Adriano in materia di omicidio<sup>113</sup> – conduce ad escludere l'imputabilità del folle<sup>114</sup>, non quella di chi abbia ucciso indotto dalla passione<sup>115</sup>.

Seneca nega, attraverso quanto fa dire ai personaggi delle sue tragedie, la responsabilità di chi è affetto da follia. L'affermazione, invece, incondizionatamente per chi agisce in preda alla passione. Se, pertanto, veicola il messaggio per cui la passione si risolve nella follia, presuppone ben distinto l'evento passionale dalla patologia mentale, intesa come pazzia, in relazione alla rispettiva eziologia, che consente l'esercizio dell'autocontrollo unicamente sul primo: la scelta di cedere agli impulsi, da una parte; la malattia organica, dall'altra. Il motivo dell'assimilazione delle passioni alla follia, funzionale al discorso moralistico<sup>116</sup>, fa, dunque, soltanto velo alla consapevolezza che si tratta di fenomeni

<sup>111</sup> Cfr. Aristot. *rhet.* 1.13 (1374b, 12-14): appare equo, nel giudicare le azioni, verificare se si tratti di ἀμαρτήματα, di ἀδικήματα oppure semplicemente di ἀτυχήματα: se siano o no, vale a dire, παράλογα e derivino o meno da μοχθηρία, πονηρία. Tracce del rilievo attribuito alla volontà per determinare la responsabilità di una persona si rinvengono, del resto, già nei poemi omerici: E. Cantarella, *Itaca*, cit., 182-190. Sulla rilevanza della volontà in rapporto all'evento insistono i retori romani – tra gli altri, Sen. *contr.* 10.3.11 (*nec enim eventus imputari debet cuiusque rei, sed consilium*) e [Quint.] *declam.* 13.14 (Håkanson 282, 1-3: *duo esse sola quae omni in crimine spectanda sit, animum et eventum*) – che alla prima assegnano un particolare ruolo ai fini della *purgatio* dell'accusato, prendendo probabilmente spunto dalla riflessione sull'*ambulare / esse cum telo*, fattispecie prevista dalla *lex Cornelia de sicariis*; cfr. M.U. Sperandio, 'Dolus pro facto'. *Alle radici del problema giuridico del tentativo*, Napoli 1998, 118-128. Cfr. pure J. Gaudemet, *Le problème de la responsabilité pénale dans l'antiquité*, in *Studi in onore di E. Betti*, II, Milano 1962, 497-500.

<sup>112</sup> Affermazione, d'altra parte, di non univoca interpretazione (cfr. M.U. Sperandio, 'Dolus pro facto', cit., 143-147). Qui si intende nel senso che, nel valutare un *maleficium*, occorre focalizzare l'attenzione sulla volontà di chi lo ha commesso piuttosto che sull'evento.

<sup>113</sup> Cfr. *Coll.* 1.6.1-4 (Ulp. *off. proc.*), D.48.8.1-3 (Marcian. 14 *inst.*) e *Coll.* 1.11.1-4 (Ulp. 7 *off. proc. sub. tit. sic. et ven.*), su cui, per tutti, M.U. Sperandio, 'Dolus pro facto', cit., 106-110, 128-142 e 152-153, con letteratura.

<sup>114</sup> Cfr. D.1.18.14 (Macer 2 *iud. publ.*). Tale disciplina non impedisce, probabilmente, che il *furiosus* – almeno nel corso del principato – incorra in una punizione, sebbene più mite, quando la sua infermità mentale non appaia tanto grave da renderlo del tutto inconsapevole degli atti che compie; cfr. G. Rizzelli, *Il 'furor' di Elio Prisco* (*Mac. 2 iud. publ. D. 1.18.14*), in *Studi in onore di G. Nicosia*, in corso di stampa.

<sup>115</sup> Cfr. ad esempio D.48.5.39(38).8 (Pap. 36 *quaest.*).

<sup>116</sup> Motivo del tutto privo di implicazioni pratiche, come accade, ad esempio, per il paradosso stoico per cui ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα (Cic. *parad.* 3; cfr. Cic. *Mur.*

intrinsecamente diversi, come mostra, appunto, la soluzione data al problema della responsabilità.

---

61), che certo non conduce i filosofi stoici a negare che condotte diverse siano da valutare – al di là del concetto assoluto di peccato – in modo diverso; cfr. M. Pohlenz, *Stoa*, cit., 309-310.





