

FLAVIA PALMIERI

LE DOTTRINE DELL'ANIMA NELL'ACCADEMIA ANTICA

Speusippo e Senocrate

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



FLAVIA PALMIERI

Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica

Speusippo e Senocrate

La presente pubblicazione è stata realizzata nell'ambito delle attività di ricerca inerenti al Progetto di Ateneo 2022 "Natura, convenzione, istituzione: Il caso della oikonomike techne" (Sapienza, Università di Roma).

tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione marzo 2025
ISBN versione cartacea 979-12-5669-073-2
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-074-9

Indice

p. 9 Premessa

11 Abbreviazioni

13 Introduzione

L'anima per Speusippo
prima parte

23 Capitolo I

Piano ontologico e dimensionale

1. La dottrina dei principi e dei numeri matematici, 23

a. *Continuità e distanza con l'eredità platonica*, 23

b. *Numeri matematici e principi per Speusippo*, 27

2. Le grandezze geometriche, 35

a. *La serie dimensionale*, 38

b. *La "teoria statica" e "dinamica": un'altra possibile prospettiva*, 44

3. L'anima, 54

a. *La tetrade*, 54

I. La tetrade in Giamblico: numeri e grandezze, 55

II. I Pitagorici in Sesto Empirico: numeri e grandezze, 62

b. *L'anima come forma del generalmente esteso*, 74

I. La definizione dell'anima di Speusippo, 74

- II. Anima e “idea” in Platone e Speusippo, 79
- III. Un problema di traduzione, 84
- IV. *σχῆμα* e *πέρας*: La differenza tra Severo e Speusippo nella definizione dell’anima, 87
- V. Anima e *διάστασις* in Platone e Speusippo, 93
- c. *Anima-tetractide come forma del generalmente esteso*, 100
 - I. Coerenza del fr. 96 IP con il fr. 122 IP: a partire da una rielaborazione del *Timeo*, 100
 - II. L’anima speusippea come tetractide in Giamblico e Sesto Empirico, 109

p. 115 Capitolo II

Piano epistemologico ed etico

- 1. Psicologia ed epistemologia, 115
 - a. *Il piano dei sensibili: διαίρεσις, δμοιότης e διαφορά*, 115
 - b. *Il piano degli intelligibili: per una rivisitazione del “rifiuto del costruttivismo”*, 120
 - I. Teoremi e problemi, 120
 - II. Rielaborazione del retroterra platonico: *Repubblica, Lettera VII e Timeo*, 127
 - c. *Proposte sull’integrazione dell’anima nel processo della conoscenza*, 136
 - I. L’anima individuale e la conoscenza, 136
 - II. Collegamento tra anima individuale e anima del mondo: livello epistemologico e ontologico, 147
 - III. L’anima del mondo e la conoscenza, 152
 - d. *Speusippo nel De anima di Aristotele? Grandezza, simultaneità, estensione*, 158
- 2. Psicologia ed etica, 166
 - a. *Le testimonianze sulla vita: impegno politico e “smoderatezza”*, 167
 - b. *La dottrina etica: felicità, virtù, piacere*, 171
 - c. *Coerenza tra etica e psicologia? Una proposta*, 178

L'anima per Senocrate

seconda parte

- p. 189 Capitolo III
Piano ontologico e dimensionale
1. La dottrina dei principi e delle idee-numeri, 189
 - a. *I principi*, 191
 - I. Il dualismo ontologico, 193
 - II. La connotazione assiologica dei principi, 197
 - b. *Le idee-numeri*, 201
 2. Il derivazionismo geometrico, 210
 - a. *Le grandezze*, 210
 - b. *Le linee indivisibili*, 215
 3. L'anima come ἀριθμὸς κινουμένων ἑαυτὸν, 221
 - a. *La numericità dell'anima*, 223
 - I. Il retroterra platonico e il confronto con Speusippo, 225
 - II. L'anima come idea-numero: la giustificazione ontologica della conoscenza, 229
 - b. *L'anima e il movimento*, 235
 - I. L'anima come principio di movimento e vita, 235
 - II. Le critiche di Aristotele nel *De anima*, 244
 - III. L'anima-armonia, 261
- 267 Capitolo IV
Piano epistemologico ed etico. Il problema dell'anima come demone
1. Epistemologia, cosmologia e teologia: il ruolo dell'anima, 267
 - a. *Soggetti, criteri e livelli della conoscenza: il possibile ruolo dell'anima*, 267
 - b. *Psicologia e teologia: anima del mondo divina?*, 273
 2. L'anima individuale come demone proprio, 281
 - a. *Analisi preliminare della testimonianza aristotelica*, 283
 - b. *Altre testimonianze sul demone-anima di Senocrate*, 289
 - c. *La figura del demone in Senocrate*, 298

- d. *ψυχή* e *δαίμων* per Senocrate: il rapporto con il retroterra tradizionale e la dottrina platonica, 304
- 3. Etica e psicologia: un connubio possibile anche per Senocrate, 318
 - a. *Le testimonianze sulla vita*, 319
 - b. *La concezione etica e i legami con la psicologia*, 321
 - c. *La nuova prospettiva psicologico-demonica dell'etica*, 330
 - I. Prendendo le mosse dal *Timeo*: l'*eudaimonia*, 330
 - II. La funzione etica dell'anima-demone senocratea: ripresa e innovazione della tradizione tra Platone, Socrate e i Pitagorici, 333
 - III. Anima-demone come assiologicamente neutra?, 340
- p. 343 Conclusioni
- 353 Conclusions
- 363 Appendice testuale
- 381 Bibliografia
 - Letteratura primaria, 381
 - Letteratura secondaria, 389
- 419 Indice degli autori antichi
- 423 Indice degli autori moderni
- 429 Index locorum

Premessa

Questo volume è la rielaborazione della mia Dissertazione di Dottorato di Ricerca in Filosofia discussa a Roma il 29 maggio 2023 presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza, Università di Roma.

Rivolgo i miei più sinceri ringraziamenti al Professor Emidio Spinelli, per la costante e accorta supervisione scientifica di tutto il mio lavoro di dottorato e le fasi successive di sviluppo del lavoro, nonché per i preziosi insegnamenti professionali e personali che mi ha riservato in questi anni. Sin dal primo corso di laurea che ho frequentato mi ha insegnato, mettendolo in pratica, l'antico legame greco tra vita e filosofia.

Al Professor Francesco Verde va la mia riconoscenza per il tempo pazientemente dedicato a leggere e discutere con me dei nuclei tematici più controversi e delle questioni più insidiose della ricerca. Grazie ai suoi fondamentali consigli e generosi stimoli intellettuali ho potuto approfondire diversi aspetti di questo lavoro. Gli sono grata, inoltre, per aver accolto questo volume nella Collana da lui diretta.

A entrambi esprimo la mia più profonda gratitudine per la fiducia che mi hanno accordato, il rigore metodologico e l'onestà intellettuale che ho avuto il privilegio di apprendere da loro e che hanno accompagnato la mia formazione.

Sono lieta di aver avuto la possibilità di trascorrere quattro mesi di ricerca presso la Universität zu Köln, sotto la supervisione del Prof. Dr. Christoph Helmig, che ringrazio per avermi accolta nel suo gruppo di ricerca e per aver contribuito, con le sue precipue osservazioni e vivo interesse, ad arricchire il lavoro da me svolto.

Desidero ringraziare la Prof.ssa Elisabetta Cattanei e il Prof. Filippo Forcignanò per gli approfondimenti che mi hanno suggerito a seguito della lettura di una prima stesura della dissertazione, dei quali ho tenuto conto nella redazione finale.

Sono sinceramente grata alla Prof.ssa Loredana Cardullo, al Prof. Gianluca Mori e al Prof. Franco Trabattoni, membri della mia commissione di dottorato, per le lucide analisi e gli acuti commenti esposti durante la discussione della dissertazione; i loro consigli mi hanno offerto preziose opportunità di revisione e ampliamento del lavoro.

Al Prof. Riccardo Chiaradonna e, nuovamente, al Prof. Franco Trabattoni esprimo la mia gratitudine per aver riletto queste pagine prima della loro pubblicazione, fornendomi utili spunti di riflessione.

Ci tengo a ringraziare, infine, il personale della Biblioteca di Filosofia dell'Università Sapienza, per il lavoro costante, anche durante le chiusure imposte dalla pandemia Covid-19, che ha permesso di continuare a portare avanti le ricerche di tanti studiosi e studiose come me in un momento di grande difficoltà.

Resta fermo che la responsabilità di tutti gli errori, le imprecisioni e i refusi eventualmente presenti è solamente mia.

Abbreviazioni

Per i testi di Speusippo e Senocrate:

fr./frr. x IP = frammento/i numero x della raccolta su Speusippo di Isnardi Parente 1980.

fr./frr. x IP² = frammento/i numero x della raccolta su Speusippo di Isnardi Parente 2005.

F. x Tarán = frammento numero x della raccolta di Tarán 1981.

F./FF. x IP = frammento/i numero x della raccolta su Senocrate di Isnardi Parente 2012¹.

Altri testi:

DK = H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister von W. Kranz, Stellen-und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903; trad. it. 2 voll. a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1981).

Dox. = H. Diels (collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit), *Doxographi Graeci*, Berlin-Leipzig 1929 (I ed. Berlin 1879; trad. it. a cura di L. Torraca, Padova 1961).

LM = A. Laks, G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, Vol. I-IX, edited and translated by André Laks, Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA 2016.

1. L'edizione del 1982, quando usata, sarà indicata con Isnardi Parente 1982. Per le testimonianze viene usata sempre l'abbreviazione T./TT. x, in quanto si comprende sempre dalle concordanze o dal contesto se ci si riferisce alle raccolte di Speusippo o Senocrate. In caso di ambiguità viene specificato l'anno di pubblicazione della raccolta.

- LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, A New Edition Revised and Augmented throughout by H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie, Oxford 1996.
- MR = J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- SSR = G. Giannantoni (collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990.
- SVF = H. von Arnim (collegit), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig 1903-1905; 4 vol. quo Indices continentur, conscripsit M. Adler, Leipzig 1903-1924 (rist. Milano 2002, con traduzione italiana a cura di R. Radice).

Introduzione

Per quanto complesso ed estremamente articolato, uno dei concetti centrali della filosofia platonica, come emerge dai dialoghi, è quello di *ψυχή*. La nozione è già presente nei poemi omerici e nei movimenti orfico-pitagorici, ma particolare rilevanza assume con Socrate, che rende la *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* il fulcro della sua missione filosofica, dove l'anima acquisisce un ruolo fondamentale per l'etica pur senza una definizione precisa della sua natura¹. È solo con Platone, però, che all'anima viene assegnata una struttura ontologica definita, una natura e un ruolo precipuo rispetto a vari ambiti della filosofia (epistemologico, etico, ontologico e cosmologico), declinati tanto in relazione all'anima individuale quanto in relazione al nuovo concetto da egli introdotto di anima del mondo (*Tim.* 41d)². La fortuna di queste concezioni è ben nota, in quanto hanno influenzato, sia per continuità che *per differentiam*, gran parte della storia della filosofia platonica e della filosofia occidentale.

Meno noto è, invece, che una rilevante considerazione fosse attribuita all'anima anche da Speusippo e Senocrate, primi scolarchi dell'Accademia antica dopo Platone, cosa che risulta dal fatto che entrambi abbiano scritto un trattato *Περὶ ψυχῆς*, non conservato

1. Cfr. Rohde 1970, Vegetti 2010, pp. 90-95, Robinson 2010, Giannantoni 2022, pp. 120-122.

2. Sulla *Entwicklungsgeschichte* del concetto di *Anima mundi*, cfr. Helmig 2020. Specificamente sulla struttura e sulle capacità dell'anima del mondo, cfr. i più recenti Karfik 2020, i contributi di Brisson e Fronterotta in Jorgenson *et. al.* 2021 e i contributi di Ilievski e Pitteloud in Vázquez, Ross 2022.

(Diog. Laert. IV 4 = fr. 2 IP; Diog. Laert. IV 13 = T. 2 IP 2012), da una serie di precise definizioni di anima che vengono loro attribuite da diverse testimonianze³, e da un'attenzione particolare che attribuiscono alla lettura allegorica del *Timeo* soprattutto in relazione all'esegesi dell'anima del mondo⁴. Che esistesse un fervente dibattito filosofico in merito alla psicologia è testimoniato, inoltre, dalle diverse concezioni di anima portate avanti da molti Accademici contemporanei di Platone, come Eraclide Pontico, Crantore, Filippo di Opunte, lo stesso Aristotele prima e dopo la sua appartenenza all'Accademia⁵.

Delle dottrine dei due scolarchi, purtroppo, non si è conservato alcun testo originale⁶, ma solo testimonianze indirette, cronologicamente più vicine ma per lo più ostili, come Aristotele, o cronologicamente più lontane ma inficiate da interpretazioni e mediazioni dossografiche rilevanti. Ciò implica che ogni lavoro relativo alle dottrine di questi filosofi necessita di un alto grado di cautela scientifica, motivo per cui anche per ricostruire le loro concezioni psicologiche, occorre mantenere ampia prudenza interpretativa.

Gli studi scientifici più e meno recenti si sono soffermati maggiormente su questioni legate alla metafisica e all'ontologia dei due scolarchi, nel tentativo di comprendere meglio i sistemi veteroaccademici delle cosiddette dottrine dei principi⁷, tralasciando, però, un'analisi

3. Tra i più noti frr. 96-97, 99-100, 122 IP per Speusippo, FF. 85-132, 154-156 IP per Senocrate.

4. Per l'esegesi del *Timeo* nella prima Accademia cfr. Bénatouïl 2017, Centrone 2012, Dillon 2003a.

5. A Crantore è attribuita una concezione dell'anima come mistione di natura intelligibile e natura proclive all'opinione tramite i sensi (Plut. *De an. procr. in Tim.* I, 1012D-E). Eraclide Pontico definisce l'anima come φωτεινῆς (fr. 46A-D Schütrumpf), fatta di etere e celeste (fr. 47 Schütrumpf), ma immortale e soggetta a reincarnazione (fr. 50 Schütrumpf). Filippo di Opunte, nell'*Epinomide*, definisce l'anima come ἀνώματον γένος (*Epin.* 981b 5-7) che plasma l'universo e le forme demoniche (*Epin.* 984c). Per la *vexata quaestio* sul modo di interpretare le diverse posizioni aristoteliche espresse negli scritti essoterici ed esoterici, si rimanda ai classici Jaeger 1935 *contra* Düring 1976. In particolare per la concezione dell'anima nell'*Eudemo* e nel *Περὶ φιλοσοφίας* rispetto al *De anima*, cfr. Berti 1997.

6. Ad eccezione, probabilmente, del fr. 122 IP di Speusippo.

7. Tra i più recenti, cfr. per es. i contributi di Bechtle, Brisson e Dillon in Turner, Corrigan 2010. Cfr. anche Tarrant 2000, Berti 2010, Forcignanò 2017, e la tesi di dottorato, disponibile online, di De Cesaris 2020. Meno recenti, invece, le diverse posizioni scientifiche

complessiva delle implicazioni psicologiche di queste concezioni⁸. Numerosi, invece, sono gli studi che riguardando le concezioni dell'anima nella storia della filosofia antica, in particolare per quanto concerne la psicologia platonica e aristotelica e la loro fortuna⁹. A fronte di un crescente interesse per la psicologia antica e di un fiorente dibattito in merito alle posizioni veteroaccademiche¹⁰, però, restano ancora aperte molte domande relative agli sviluppi della concezione dell'anima nei primi due scolarchi dell'Accademia dopo Platone, i cui nuclei tematici emergono, invece, come fondamentali per comprendere lo sviluppo della psicologia nel corso della storia della filosofia antica, non solo platonica. Molti di questi caratteri, infatti, non solo sembrano aver influenzato il modo in cui il pensiero platonico è stato recepito nel corso della storia della filosofia successiva, ma hanno anche contribuito a sviluppare il dibattito, già intra-accademico quando Platone era in vita, relativo al ruolo e alla natura dell'anima, aprendo la strada a molte dottrine successive, in particolare ellenistiche, che da loro hanno attinto per sviluppare le proprie concezioni filosofiche¹¹.

che e le analisi seminali di Merlan 1960, Cherniss 1962, Krämer 1964, Isnardi Parente 1979, Tarán 1981, Cattanei 1996.

8. Se ne sono occupati trasversalmente, ma sempre all'interno di trattazioni più ampie relative alle dottrine veteroaccademiche, Merlan 1960, pp. 40 sgg., Isnardi Parente 1979, pp. 153-233, Tarán 1981, pp. 47-48, 257 sgg., Dillon 2003b, pp. 51-77, 103-107, Thiel 2006, pp. 330-339. In relazione alla psicologia platonica, Karfik 2004, pp. 249-253.

9. Solo per citare i più recenti, cfr. Carter 2019, Sisko 2019, Zucca, Medda 2019, Helmig 2020, Inwood, Warren 2020, Verde 2022a. Per una rassegna ragionata degli studi recenti inerenti la psicologia platonica e veteroaccademica, mi permetto di rimandare a Palmieri 2022a. Un interessante studio parallelo al lavoro svolto in questa sede è quello di Schorlemmer 2022, che si occupa della ricostruzione storico-filosofica delle dottrine dell'anima dei primi Peripatetici e che è da tenersi in considerazione per indagare successivamente i possibili punti di contatto, confronto e critica tra le psicologie accademica e peripatetica.

10. Le ultime monografie sugli scolarchi risalgono a Metry 2002 per Speusippo e Thiel 2006 per Senocrate, mentre è del 2013 la nuova edizione dell'*Epinomide* (Aronadio 2013), con lo studio sulla teologia dell'*Epinomide* in Calchi 2023. Vi è poi un recente volume interamente dedicato all'Accademia platonica (non solo antica) di Kalligas *et al.* 2020, e vari contributi relativi ad alcuni aspetti specifici delle dottrine dei primi scolarchi (cfr. Alieva 2022, De Cesaris 2022a, 2022b, Horky 2022, Vassallo 2022, Männlein-Robert 2021, Sedley 2021a, 2021b, Cheng 2020, Dillon 2020, Horky 2018). Su Crantore cfr. il recente volume di De Simone *et al.* 2024, che, tuttavia, non è stato qui esaminato e discusso, dato che il presente lavoro era già in bozze quando è stato pubblicato.

11. Cfr. per es. lo studio di Opsomer 2020 sulle esegesi veteroaccademiche del *Timeo* e la loro influenza nelle filosofie ellenistiche, in particolare in merito alla posizione di Speu-

Malgrado ciò, ad oggi manca un lavoro monografico interamente dedicato all'analisi e alla ricostruzione delle dottrine psicologiche di Speusippo e Senocrate e alla possibile coerenza di esse rispetto ai relativi sistemi filosofici di appartenenza.

Inserendosi all'interno di un generale risveglio dell'interesse, da parte degli studi recenti, per le filosofie della prima Accademia, e riallacciandosi alla tradizione di studi veteroaccademici italiani sviluppatasi in particolare con Margherita Isnardi Parente¹², questo lavoro intende colmare il più possibile tale lacuna nel panorama scientifico relativo alla scuola platonica antica, con l'obiettivo di ricostruire in modo dettagliato e sistematico la dottrina dell'anima di Speusippo e Senocrate, attraverso l'analisi di tutte le testimonianze in nostro possesso. In particolare, questo studio si propone di indagare le dottrine psicologiche nella loro connessione alla struttura matematico-geometrica del reale, quale viene espressa dalla dottrina dei principi e dei numeri matematici per Speusippo e dalla dottrina dei principi e delle idee-numeri per Senocrate. A tal fine, pertanto, si è portato avanti un confronto critico con la concezione psicologica di Platone, di Aristotele e degli altri Accademici, senza tralasciare altresì la problematica commistione con elementi pitagorici antichi, con l'obiettivo di delineare il vivo dibattito accademico intorno al ruolo e la costituzione dell'anima. In questo modo, attraverso uno studio complessivo e attento di tutte le testimonianze in merito, la ricerca ha teso a un complessivo riesame della filosofia dei due scolarchi e dei rapporti di questi con il contesto storico-filosofico loro contemporaneo.

Appare necessario, a tal proposito, introdurre una premessa metodologica: si è scelto di non considerare solo Aristotele come fon-

sippo ripresa da Posidonio; cfr. anche Finamore, Dillon 2002, p. 80 sulla relazione della concezione psicologica di Speusippo con quella di Severo. Per Senocrate e l'ellenismo, cfr. Isnardi Parente 1981b, mentre per l'interpretazione di Senocrate come fondatore dell'autorità platonica, cfr. Sedley 2021a. Si veda anche Ulacco 2020, pp. 195-202, che evidenzia l'importanza del ruolo di mediazione delle dottrine veteroaccademiche, in particolare di Senocrate e Crantore, per gli Pseudopythagorica.

12. Seminali sono le sue raccolte di testimonianze e frammenti, con testo greco, traduzione e commento, di Speusippo (1980, 2005) e Senocrate e Ermodoro (1982, 2012), a cui si deve aggiungere Isnardi Parente 1995.

te fededegna per ricostruire il pensiero degli scolarchi, sebbene sia una testimonianza imprescindibile con cui confrontarsi, non solo in virtù del fatto che era loro contemporaneo, ma anche in quanto risulta il principale testimone per numero di citazioni (quasi mai, però, dirette) delle dottrine degli scolarchi che sono state riconosciute nelle sue opere¹³. Si è deciso, piuttosto, di seguire una prospettiva più ampia, che prendesse in considerazione tutte le testimonianze dei vari autori antichi che sembrano citare – più e meno direttamente – o trattare – più e meno ampiamente – le concezioni speusippee e senocratee, sulla base del principio metodologico elaborato da Giorgio Pasquali (1932) *recentiores non deteriores*, secondo il quale, se debitamente contestualizzate, sono degne di considerazione e di pari dignità anche le dottrine riportate da fonti più tarde. Ciò non toglie, quanto piuttosto accresce, l'elevato grado di prudenza che deve essere mantenuto nella ricostruzione delle dottrine veteroaccademiche, per le quali, come si è cercato di mostrare nel presente lavoro, è opportuno ribadire sempre il debito grado di probabilità e cautela rispetto a tutte le ipotesi interpretative che si sono sviluppate nel corso di questa ricerca.

Il lavoro è diviso in due parti: la prima è dedicata all'analisi della concezione dell'anima di Speusippo, la seconda a quella di Senocrate. Ciascuna parte contiene due capitoli speculari, relativi al ruolo dell'anima sul piano ontologico e dimensionale (capp. I, III) e al piano epistemologico ed etico (capp. II, IV), in base a una strutturazio-

13. Sul modo di considerare il ruolo di Aristotele come testimone delle dottrine di Speusippo e Senocrate, in relazione anche al modo di intendere il ruolo degli ἄγραφα δόγματα (Aristot. *Phys.* 209b 14-15) nella filosofia degli scolarchi, cfr. le opposte posizioni di Krämer 1982b, Gaiser 1963, Reale 1987 (secondo cui la *Prinzipienlehre* sarebbe già nascosta nei dialoghi), *contra* Cherniss 1944 e Tarán 1981 (secondo cui la dottrina dei principi sarebbe una mera speculazione aristotelica). Posizione più moderata quella di Isnardi Parente 1977, *Ead.* 1979 (ma cfr. anche Trabattoni 1994 e Berti 2010), per la quale gli scolarchi svilupparono in modo autonomo temi solo in parte già presenti in Platone. In quest'ottica, Aristotele testimonierebbe tali tentativi di sistematizzazione del pensiero del maestro da parte dei discepoli, quindi sarebbe da considerarsi fonte importante, ma *non unica* e da sottoporre a vaglio critico, per la ricostruzione di queste dottrine. Cfr. per un resoconto approfondito delle diverse opposizioni interpretative, in particolare in relazione ad Aristotele e al suo Περὶ τ'ἀγαθού, Berti 1997, pp. 200-206.

ne delle stesse caratteristiche dell'anima, sia individuale che cosmica, che si sono riconosciute come parallele nel pensiero di entrambi gli scolarchi. Si desidera preliminarmente sottolineare che le analisi delle dottrine ontologiche dei due scolarchi servono da introduzione e da contestualizzazione dell'impianto filosofico in cui va a inserirsi la loro psicologia, che risulta a mio avviso coerente con le ipotesi interpretative che ivi sono state suggerite.

Il primo capitolo, dopo un'analisi del sistema speusippeo che vede la sostituzione delle idee platoniche con i numeri matematici e l'organizzazione del reale in più piani paralleli ma analoghi, ciascuno sviluppatosi a partire da una coppia di principi, tratta della definizione dell'anima speusippea come $\text{ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ}$ (forma del generalmente esteso: Iambl. *ap. Stob. Ecl.* I 49, 32, p. 363, 26-364, 5 Wachsmuth = fr. 96 IP = F. 54 a Tarán = fr. 67 IP²). Si analizza se questa possa essere considerata solo un'esegesi della dottrina del *Timeo* 35a sgg. o se non sia, piuttosto, la personale posizione di Speusippo, se sia coerente o meno con le testimonianze relative alla struttura della decade-tetrade (fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco = F. 28 Tarán = fr. 94 IP²) e se sia, in ultima istanza, possibile interpretarla come la definizione matematico-geometrica della struttura ontologica dell'anima cosmica di Speusippo, alla luce anche di nuovi passi che vengono esaminati (Sext. *Emp. M VII* 92-100; *M IV* 2-9). Viene presa in considerazione la cosiddetta contrapposizione tra la "teoria statica" e "dinamica" delle dimensioni, al fine di comprendere se per Speusippo esista o meno la possibilità di definire la costituzione delle cose sensibili a partire dal punto e quali implicazioni abbia tale concezione nella definizione dell'anima tetradica che unisce in sé numericità e spazialità. Si analizza, altresì, se tale definizione della struttura tetradica implichi e aggiunga anche un elemento di corporeità dell'anima, tale da spiegare il ruolo intermedio della stessa nella filosofia speusippea.

Il secondo capitolo si occupa dell'eventuale ruolo epistemologico ed etico dell'anima speusippea, sia a livello dell'anima del mondo che, probabilmente, dell'anima individuale. Per il primo aspetto viene esaminato il funzionamento della tetrade noetica (Aristot. *De*

an. I 2, 404b 18-27 = fr. 98 IP), il ruolo della *διάνοια* (Procl. *In Eucl. Elem.* p. 179, 8 sgg. Friedlein = fr. 35 IP = F. 73 Tarán = fr. 2 IP²), dell'ἐπιστημονικὴ αἴσθησις e dello ἐπιστημονικὸς λόγος (Sext. *Emp. M VII* 145-146 = fr. 34 IP = F. 75 Tarán = Fr. 1 IP²), e la possibile divinità dell'anima cosmica quale intelletto (frr. 34, 80, 89, 90 IP). Per il secondo aspetto, invece, partendo dall'analisi delle testimonianze relative alla sua concezione etica, che considera "bene" ciò che è al centro tra due mali opposti (frr. 108-109 IP), e felice chi tramite le virtù sia in grado di raggiungere la ἀσχλησία (frr. 112-116 IP), si analizza il possibile collegamento con la connotazione assiologica dell'anima del mondo (in virtù del fr. 71 IP) e la relazione con le anime individuali, al fine di comprendere se e come l'agire pratico degli esseri umani si leghi per Speusippo alla sua concezione psicologica.

Il terzo capitolo si occupa della concezione senocratea dell'anima come ἀριθμὸς κινουῦνθ'ἑαυτὸν (Aristot. *De an.* I 2, 404b 27-30 = F. 85 IP; cfr. anche FF. 86-118 IP), che sembra avere una doppia funzione cinetica ed epistemologica. In modo speculare al primo capitolo, il terzo indaga il piano ontologico e dimensionale dell'anima, articolandosi prima in un esame preliminare della dottrina dei principi e delle idee-numeri in rapporto con la dottrina platonica, successivamente in un'analisi del sistema di derivazione geometrico (e della ἄτομος γραμμή: FF. 47-48 IP) e infine nello studio dell'anima senocratea che implica e trova ragion d'essere proprio in riferimento a tutto il sistema dello scolarca: si vagliano le ragioni per le quali all'anima cosmica venga attribuita capacità epistemologica (se giustificata dalla struttura numerico-ideale dell'anima stessa reinterpretata a partire dal *Timeo*) e autocinetica (se in ripresa del ragionamento platonico del *Fedro* e delle *Leggi*), alla luce della generale rilettura senocratea dei dialoghi platonici.

Il quarto capitolo, analizzando le implicazioni epistemologiche ed etiche della definizione senocratea dell'anima cosmica, prende in considerazione in particolare la divisione delle οὐσίαι testimoniata da Sesto Empirico e i relativi criteri di conoscenza, al fine di comprendere se sia possibile o meno ipotizzare che l'anima cosmica si collochi nel piano del cielo stesso, quello intermedio, a cui però cor-

risponde il livello della δόξα, e che tipo di ricadute avrebbe a livello di conoscenza individuale. In relazione alla concezione teologica e cosmologica è trattato, inoltre, un aspetto precipuo della concezione senocratea dell'anima individuale, ovvero l'identificazione di essa con il demone proprio di ciascuno (F. 154 IP = Aristot. *Top.* II 6, 112a 32-37), in grado di essere tanto buono, dunque felice, quanto malvagio. Viene, quindi, analizzata la testimonianza aristotelica sia da un punto di vista testuale che contenutistico; si esamina il retroterra culturale, sia letterale che filosofico, della figura del demone, in particolare in relazione alla tradizione socratico-platonica; sono altresì presi in considerazione i luoghi platonici più rilevanti in merito al legame tra la figura dei demoni e l'anima, da cui Senocrate potrebbe aver preso le mosse per la sua concezione. Riprendendo in particolare l'identificazione, di problematica interpretazione, del passo del *Timeo* 90a sgg., e il destino delle anime nel mito di Er del libro X della *Repubblica*, si esaminano le implicazioni ontologiche, epistemologiche, ma soprattutto etiche, di una psicologia demonica che vede l'anima individuale in grado, per mezzo delle virtù come mezzo necessario ma forse non sufficiente, di raggiungere la felicità.

Occorre rimarcare quanto resti ampio e complesso il problema delle fonti nella ricostruzione del pensiero degli scolarchi: la frammentarietà con cui ci sono restituite queste dottrine e la loro lunga e frastagliata *Entwicklungsgeschichte* implica in modo imprescindibile un'ampia prudenza nella ricostruzione storico-filosofica sia della *Quellenforschung* che delle dottrine degli scolarchi e del dibattito veteroaccademico. Poste queste premesse ineludibili, quello che si porta avanti nelle pagine seguenti testimonia lo sforzo di ricostruzione ed esegesi, nel modo più verosimile, coerente e scientificamente fondato possibile, non esente da problematicità e ipotesi, delle posizioni filosofiche di scolarchi di cui non ci è rimasta quasi alcuna opera diretta.

L'anima per Speusippo

prima parte

Capitolo I

Piano ontologico e dimensionale

1. La dottrina dei principi e dei numeri matematici

a. *Continuità e distanza con l'eredità platonica*

Lungi dall'essere una "comunità senza rivolta"¹, l'Accademia platonica antica sembra essere stata una "scuola"² caratterizzata da libertà di dialogo e di espressione tra tutti i suoi membri, sotto la guida

1. Num. *ap.* Euseb. *Praep. Ev.* XIV 5, 3 = Fr. 24 des Places.

2. Necessario, ma complesso, è ricostruire il ruolo giuridico di questa istituzione, la struttura, l'organizzazione e la sua evoluzione istituzionale, che più in generale investe il problema di definire che cosa fosse una scuola filosofica antica. Per un ampio *status quaestionis* sul tema cfr. Dorandi 1999, pp. 55-56 e per un resoconto più recente Marzotto 2012, pp. 109-122. Si ricordano le posizioni di Wilamowitz 1881, pp. 181-186, 194-197, 263-288, secondo cui l'Accademia era una di quelle associazioni religiose (*θιασοί*) che godevano di un particolare *status* giuridico-culturale riconosciuto loro dal diritto attico. A questa prospettiva in parte si oppone Isnardi Parente 1981a, la quale ritiene che l'espedito giuridico-religioso si sarebbe reso necessario non subito (quando l'Accademia come feudo della famiglia di Platone passa *de iure* al nipote Speusippo), ma quando si arrivò alla trasmissione dell'Accademia (per elezione) al terzo scolarca, Senocrate, povero e meteco. Contrario *in toto* è, invece, Lynch 1972, pp. 105-134, che ha proposto di considerare l'Accademia, come le altre scuole filosofiche, un'istituzione secolare con fini educativi, rivolta alla promozione di una conoscenza utile. Maffi 2008, p. 114, ritiene invece che le scuole filosofiche, tra cui l'Accademia, fossero «comunità di colleghi accomunati dalla passione per lo studio, sotto la guida di una figura, lo scolarca, che si potrebbe definire anacronisticamente come una sorta di coordinatore [...]». Non sembra dunque esistere una struttura rigida e immutabile, ma una configurazione duttile, che lo scolarca adatta alle circostanze e che può tradursi a livello giuridico in variazioni più o meno formali». Infine, sulla topografia dell'Accademia, che aiuta a comprenderne struttura fisica, organizzazione e ruolo sociale/culturale, si veda Caruso 2013, nonché ancora più recentemente Marchiandi 2020, Panayiotopoulos, Chatziefthimiou 2020 e Lygouri-Tolia 2020.

del maestro³. L'esempio e la dimostrazione principale di questa caratteristica sono dati senz'altro dal fatto che Speusippo, primo scolarca dell'Accademia antica, a cui Platone stesso probabilmente lasciò in eredità la reggenza della scuola⁴, sembri aver abbandonato le idee, caposaldo della dottrina del maestro, in favore dei numeri matematici. Come testimonia Aristotele, sebbene senza nominarlo esplicitamente⁵, Speusippo avrebbe ritenuto «esservi solo il numero matematico, primo degli esseri, separato dai sensibili» (μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κενωρισμένον τῶν αἰσθητῶν)⁶. La triade Platone-Speusippo-Senocrate torna più volte nei resoconti polemici di Aristotele e testimonia una differenziazione tra i tre protagonisti che si può considerare in certa misura attendibile⁷: mentre Platone avrebbe considerato le idee e i numeri matematici come due generi distinti, Senocrate li avrebbe unificati in una sola natura, laddove Speusippo avrebbe considerato solo quelle matematiche come vere sostanze⁸. Ciò che per Aristotele distingue Speusippo dai Pitagorici, poi, è il χωρισμός dei numeri

3. Non appare legittimo considerarla, però, come una delle moderne università (come invece fa Popper 1966, p. 155, che considera erroneamente, per esempio, l'Accademia di Platone la prima cattedra di filosofia), in quanto non fu mai un'istituzione destinata esclusivamente o primariamente all'insegnamento, ma fu piuttosto una "comunità di ricerca", tanto in ambito filosofico quanto scientifico. Cfr. Berti 2010, Vegetti 2003 e 2016.

4. Fr. 1 IP = Philod. *Acad. Hist.* col. VI, pp. 135-136 Dorandi; pp. 174-175 Fleischer = T. 2 Tarán = T. 1 IP², in cui compare il verbo διεδέξατο che indicherebbe il "ricevere per successione", a differenza di Senocrate che sembra, invece, essere stato eletto (Philod. *Acad. Hist.* col. VI 41-VII 1-17, p. 136 Dorandi; pp. 175-176 Fleischer). Cfr. anche fr. 2 IP = Diog. Laert. IV 1-5 = T. 1 Tarán = T. 2 IP². Sulle notizie relative all'eredità speusippea dell'Accademia, cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 204-206, 212; Ead. 2005, *Intr.* pp. 1-2, *Testim.* pp. 1-2, 5.

5. Le occorrenze esplicite di Speusippo nel corpus aristotelico sono, per quanto riguarda gli scritti "esoterici", *Ret.* 1411a 21; *Eth. Nicom.* 1153b 5, 1096b 7; *Metaph.* 1028b 21, 1072b 31; per quanto riguarda i frammenti delle opere pubblicate cfr. Rose 1886, pp. 45, 97, 139, 250.

6. Fr. 75 IP = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 11 sgg. = F. 33 Tarán = fr. 44 IP². Cfr. anche fr. 73-76 IP.

7. Per le diverse interpretazioni di Aristotele come fonte, si veda *supra*, p. 17, n. 13.

8. Fr. 74 IP = Aristot. *Metaph.* M 1, 1076a19 sgg. = F. 32 Tarán = fr. 43 IP²: ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιῶσι, τὰς τε ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἔτιροί δὲ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναι φασί [...]; come nel fr. precedente, anche nel fr. 75 IP, non viene fornito alcun nome, mentre Platone e Speusippo vengono nominati esplicitamente nel fr. 48 IP = Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b18 sgg. = F. 29a Tarán = fr. 16 IP².

dalle cose sensibili⁹: i Pitagorici, sebbene come l'accademico ammettano solo il numero matematico, non lo considerano separato (fr. 75 IP)¹⁰, in quanto gli enti matematici devono essere inerenti ai sensibili, trovarsi ἐν τοῖς αἰσθητοῖς; per Speusippo, invece, essi sono separati dai sensibili, ma hanno comunque un'esistenza reale (τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναι¹¹) e sono conoscibili dall'anima¹².

Quali ragioni hanno indotto il primo scolarca dell'Accademia a distaccarsi tanto dalla dottrina del maestro? Basandoci sui testi che sono giunti sino a noi è possibile rintracciare una spiegazione verosimile: «Coloro che ritengono che non esistano altro che gli enti matematici al di là dei sensibili, vedendo le difficoltà e le artificiosità (δυσχέρειαν καὶ πλάσιν) che si verificano a proposito delle idee, lasciarono cadere il numero ideale e posero solo quello matematico» (fr. 77 IP¹³). L'abbandono delle idee, dunque, secondo Aristotele, sarebbe derivato dalle «difficoltà e artificiosità» che da esse conseguono¹⁴. Rintracciare, però, quali siano nello specifico queste difficoltà è indagabile solo ipoteticamente, in quanto mancano dei testi espliciti su questo tema. Diverse sono le spiegazioni che hanno fornito i vari studiosi circa l'abbandono della proposta eidetica platonica¹⁵, tutte che ruotano attorno all'importanza del *Parmenide*

9. Per la separazione degli enti matematici dalle cose sensibili in Speusippo cfr. fr. 73 IP = Aristot. *Metaph.* N 1, 1069a 33 sgg. = F. 31 Tarán = fr. 42 IP²; fr. 74 IP = Aristot. *Metaph.* M 1, 1076a 19 sgg. = F. 32 Tarán = fr. 43 IP²; fr. 75 IP = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 11 sgg. = F. 33 Tarán = fr. 44 IP²; fr. 77 IP = Aristot. *Metaph.* M 9, 1086a 2 sgg. = F. 35 Tarán = fr. 46 IP²; fr. 80 IP = Aristot. *Metaph.* N 2, 1090a 3 sgg. = F. 36 Tarán = fr. 49 IP². Cfr. Isnardi Parente 1979, p. 13, Ead. 1980, pp. 306-15, Tarán 1981, pp. 21-22, Metry 2002, pp. 26-46.

10. = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 11 sgg. = F. 33 Tarán = fr. 44 IP².

11. Fr. 74 IP = Aristot. *Metaph.* M 1, 1076a 19 sgg. = F. 32 Tarán = fr. 43 IP².

12. Che l'esistenza mentale implichi quella reale è presupposto platonico, ma cfr. *Parm.* 132b sgg. per la problematizzazione del fondamento reale di un νόημα. La separazione degli enti matematici è anche presupposto per un particolare tipo di conoscenza che pertiene loro rispetto al sensibile, cfr. fr. 80 IP = Aristot. *Metaph.* N 14, 2, 1090a 3 sgg. = F. 36 Tarán = fr. 49 IP². Questo argomento epistemologico sarà ripreso nella prima parte del secondo capitolo, in part. cap. II.1.c, pp. 142 sgg.

13. = Aristot. *Metaph.* M 9, 1086a 2 sgg. = F. 35 Tarán = fr. 46 IP².

14. Cfr. anche fr. 80 IP a proposito delle «difficoltà che vede derivare dal fatto di ammetterle [delle idee] l'esistenza».

15. Krämer 1959 e 1964, pp. 207 sgg., nonché 1973 (cfr. anche Berti 1977, p. 149), ritiene che Speusippo abbia eliminato il metodo universalistico della dottrina delle idee per mantenere il metodo elementarizzante (concezione compositivo-costruttivista dell'ἀρχή), se-

e le problematiche ivi suscitate¹⁶, nonché alle questioni relative agli *ἄγραφα δόγματα* e all'influenza delle matematiche coeve¹⁷. Piuttosto che considerare il *Parmenide* come una risposta di Platone alle critiche speusippee¹⁸, sembra verosimile ritenere il contrario, ovvero che a partire dal *Parmenide* Speusippo abbia avvertito la contraddizione tra il metodo diairetico, cioè una dialettica divisoria, e la fissità del modello ideale, monadico e indivisibile¹⁹. Da tale contraddizione, che a buon diritto potrebbe costituire la “difficoltà e artificiosità”

guito in parte da Cattanei 1996, pp. 221-223 (cit. pp. 222-223: «In Speusippo, tuttavia, non meno che in Platone, i procedimenti «elementarizzanti» della matematica subiscono una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Diventano, cioè, l'espressione dell'ordine metafisico della realtà, e lo strumento atto a ridurre il tutto ai suoi principi fondamentali») e Metry 2002, pp. 73-81.

16. Amplia e complessa è la trattazione del *Parmenide*, delle dottrine ivi contenute, del modo di interpretarle e del senso da dare a tutto il dialogo, pertanto mi limito a rimandare per un aggiornato *status quaestionis* a Forcignanò 2017, pp. 49-60 e precedentemente a Fronterotta 1998, mentre sulla storia dell'eredità platonica a partire dalle problematiche del *Parmenide* cfr. Turner, Corrigan 2010, tra cui, in particolare riguardo la relazione del dialogo con la filosofia speusippea, cfr. i contributi di Bechtle 2010, Brisson 2010 e Dillon 2010.

17. Il rapporto dell'Accademia antica con le matematiche coeve è un aspetto estremamente complesso e assai vasto, che affonda le sue radici già nei dialoghi platonici (si pensi soprattutto al libro VII della *Repubblica*, per cui cfr. almeno Fowler 1999, cap. IV, Burnyeat 2000, Cattanei 2003) e che deve essere tenuto in considerazione, soprattutto per quanto riguarda i possibili rapporti tra la dottrina dei principi degli scolarchi e le definizioni di numero, punto, linea, superficie, corpo e le nozioni di rapporto, forma e figura che emergono negli *Elementi* di Euclide (sul rapporto di Euclide di Alessandria con l'Accademia cfr. recentemente Sialaros 2020 *contra* Karasmanis 2020). Non potendo approfondire questo ambito, a causa del diverso *focus* proprio del presente lavoro, accenni e riferimenti a questi elementi torneranno nel corso della trattazione con rinvii a studi più specifici, senza pretesa di originalità, mentre per il momento mi limito a rimandare in generale ai fondamentali studi di Cattanei 1996, e soprattutto Fowler 1999. Un interessante e recente lavoro di ricerca relativo agli enti matematici, nella loro relazione con i principi, i numeri, gli enti geometrici, le teorie della divisione e del continuo in ambiente veteroaccademico è fornito nella tesi di dottorato di Matera 2020, in particolare la parte I.

18. Graeser 2003 e 2004, in parte ripreso oggi moderatamente da Bechtle 2010.

19. Cherniss 1944, pp. 5 sgg. in cui lo studioso sottolinea l'incompatibilità tra la dottrina delle idee e la *διαίρεσις* come veniva intesa da Speusippo, cioè applicata a cose empiricamente percepibili, non come semplice metodo pratico-ermeneutico. Questa prospettiva è seguita in parte da Tarán 1981, pp. 316 sgg., secondo cui Speusippo rifiuta la dottrina delle idee perché essa si basa sulla separazione dell'universale, separazione che colloca tutte le idee sullo stesso piano ma non le rende ordinabili secondo rapporti di genere e specie, dunque non soggette a *διαίρεσις*. Secondo Isnardi Parente 1979, pp. 13-14, 21, il rifiuto delle idee deriva dalla difficoltà di Platone stesso di conciliare l'unità e la molteplicità a livello delle idee, cosa risolta con i numeri come sintesi di entrambe; questa linea è seguita anche da Forcignanò 2017, p. 139. Per una recente analisi del problema della divisione nei dialoghi di Platone e nelle “dottrine non scritte”, con bibliografia aggiornata, cfr. Matera 2020, pp. 12-43.

cui accenna Aristotele, Speusippo si svincolerebbe con l'assunzione del numero matematico quale ἀρχή della realtà, in quanto sintesi di unità e molteplicità²⁰, che permetterebbe di spiegare il reale anche a livello epistemologico²¹. I numeri matematici presentano, infatti, carattere sintetico e composito, perché sono unità multiple composte da aggregati di unità²². Si pensi alla definizione euclidea di Ἀριθμὸς come τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος (una molteplicità composta di unità), laddove Μονάς è «ciò secondo cui ciascuno degli enti è detto uno» (καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται) e alla definizione di Μέρος («un numero è parte di un numero, il minore del maggiore, quando misuri completamente il maggiore»)²³. La dialettica uno-molti delineata già nel *Parmenide* acquista in Speusippo un ruolo euristico precipuo, in quanto proprio dai due principi ἓν e πλῆθος deriverebbero per lui i numeri matematici²⁴. In cosa consistano questi principi e in che modo sia da intendere questa “derivazione” è oggetto della sezione successiva.

b. Numeri matematici e principi per Speusippo

Caratteristica originale del pensiero filosofico di Speusippo sembra essere stata quella di aver diviso più piani del reale, οὐσία secondo la terminologia aristotelica, ciascuno avente dei principi specifici:

20. Isnardi Parente 1979, p. 21: «nei numeri, al contrario, per μονάς che ciascuno di essi possa essere come risultante di un'unità sintetica, la μονάς in senso autentico e originario è elemento basilare formante, è punto di partenza, è, in termini più specifici, ἀρχή: ogni numero si presenta infatti come unità di ἓν e πολλά, di unità e molteplicità». Metry 2002, p. 46: «An den Zahlen lässt sich wie nirgends sonst bar jeglicher fremden Einsprengsel begreifen, wie Vielheit eigentlich von Einheit umfasst wird».

21. Dell'analoga tra ἓν e πλῆθος con ὁμοιότης e διαφορά si dirà nel secondo capitolo.

22. A differenza delle idee platoniche, trascendenti, immobili, sussistenti di per sé, incombinabili. Cfr. Metry 2002, p. 40: «Jede Zahl ist daher qua begrenzte Vielheit von Einheiten in gewisser Weise als ein Insgesamt von Form und Materie zu betrachten, sie beinhaltet neben ihrem materialen Aspekt als ein »Zusammengesetztes aus Einheiten« den formalen Aspekt der Bestimmtheit bzw. Begrenztheit einer zusammengesetzten Ganzheit».

23. Eucl. *Elem.* VII, in ordine sono riportate le definizioni 2, 1, 3 (Acerbi 2008, p. 1091). Si vedano le utili note esplicative di Heath 1956b, pp. 279-280 e cfr. Fowler 1999, pp. 13-15.

24. Fr. 72 IP = Iambl. *De comm. math. sc.* 4, pp. 15, 6-16, 14; 18, 1-13 Festa = fr. 41 IP² = Tarán 1981, pp. 86-107; fr. 82-85, 88 IP.

Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας.

Speusippo invece pone più essenze a partire dall'uno, e quali principi di ciascuna di esse pone un principio per i numeri, uno differente per le grandezze e successivamente per l'anima; in tal modo estende il numero delle essenze.²⁵

Questa divisione dei piani ontologici gli è valsa l'accusa, mossagli da Aristotele, di aver composto una "cattiva tragedia", fatta di piani scollegati tra loro, e di aver creato una realtà episodica²⁶, sebbene sembri che, come si cercherà di mostrare nel corso della presente trattazione, sussista un rapporto tra essi, tale da impedire che si parli di monadi incomunicanti. Benché in questa testimonianza si parli solo dell'uno, in altri passaggi viene attestata la presenza di due principi del piano dei numeri: ἓν e πλῆθος²⁷. Anche per definire il ruolo e lo statuto di questi principi nella dottrina speusippea, rimanendo nell'ambito dei numeri, occorre ricorrere a ricostruzioni speculative il più possibile verosimili appoggiandosi alle scarse e poco chiare testimonianze conservate. Attenendosi ai testi, però, emerge quanto segue: i numeri matematici sembrano derivare da due entità definite ἀρχαί²⁸, tali che una differenziazione tra principi e numeri matematici

25. Fr. 48 IP = Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 18 sgg. = F. 29a Tarán = fr. 16 IP² ripetuto poi dai commentatori nei fr. 49-51 IP. Tutte le traduzioni dei testi relativi a Speusippo e Senocrate che sono presentate nel corso del lavoro sono di Isnardi Parente, tratte dalle sue raccolte di testimonianze e frammenti, tranne dove diversamente specificato. Per diversi modi di considerare lo schema delle οὐσίαι cfr. Gaiser 1998, p. 227, che parla di uno, numeri, dimensioni spaziali, anima, corpi; diversamente Tarrant 1974, p. 144. Dillon 2003b, p. 59, basandosi sul fr. 72 IP riconosce cinque tipi diversi di essenze, con l'anima posta al centro.

26. Cfr. fr. 86 e 52 IP. Cfr. anche i possibili riferimenti critici, sebbene non espliciti, all'episodicità del reale speusippeo in Teophr. *Metaph.* 4a 14-18.

27. Fr. 64, 66, 75, 82a, 83, 84 IP. Nel fr. 82 IP = Aristot. *Metaph.* 5, 1092a 35 sgg. = F. 38 Tarán = fr. 51 IP² Aristotele riporta che i numeri derivano da contrari; Tarán 1981, p. 40, ritiene che questa sia una distorsione polemica di Aristotele che voleva raggruppare tutti i filosofi antecedenti come coloro che avevano posto dei contrari come principi.

28. Fr. 57 IP = Aristot. *Metaph.* N 5, 1092a 9-17 = F. 43 Tarán = fr. 25 IP²: «[...] non suppone quindi rettamente chi paragoni i principi del tutto (τὰς τοῦ ὅλου ἀρχάς) e quelli degli esseri animati e delle piante [...]»; fr. 72 IP: «dei numeri matematici bisogna porne a presupposti come principi due (δύο ἀρχάς)». Cfr. anche fr. 85 IP = Aristot. *Top.* I 18, 108b

ci appare necessaria²⁹. Nel fr. 58 IP, però, Aristotele parla di essi come τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί il che complica il modo di comprendere lo statuto ontologico e il ruolo dei principi³⁰.

Sul modo di considerare i principi e lo sviluppo dell'essere del sistema speusippeo sono rintracciabili tre diversi filoni interpretativi.

Basandosi sul fr. 62 IP³¹ in cui Proclo attribuisce a Speusippo la concezione dell'uno «superiore all'essere e tale che da esso deriva l'essere» e sul resoconto giambliceo³² di un uno che non è «neppure qualcosa che è» (οὐδὲ ὄν), Merlan e Krämer³³, con argomentazioni diverse, arrivano a sostenere che Speusippo concepisca l'uno come realtà sovra-sostanziale, principio supremo superiore all'essere in modo plotiniano, da cui deriverebbe tutta la realtà nel senso di un *Derivationsystem* che passa attraverso i diversi piani del reale³⁴. Questa interpretazione

23 sgg. = F. 65 Tarán = fr. 56 IP² dove viene mostrata l'analogia tra il punto e l'uno come principi (ἐκάτερον γὰρ ἀρχή) ciascuno nel proprio ambito.

29. *Contra* Tarán 1981, che considera, invece, ἓν e πλῆθος come unità e molteplicità determinate, dove l'uno sarebbe «identical with the number one» e principio nel senso di inizio dei numeri (p. 35), mentre la molteplicità «would always be a determinate number» (p. 40). Per le critiche a questa interpretazione cfr. Napolitano Valditarà 1988, pp. 246-248 e Ead. 1983. Cfr. anche Isnardi Parente 1995, pp. 276-278 e Dillon 2003b, p. 44 sgg. per il quale, invece, ci sono tre tipi diversi di uno, «Unity» come principio di tutto, un uno come unità principio dei numeri e un uno matematico.

30. Fr. 58 IP = Aristot. *Metaph.* N 4, 1091a 30 sgg. = F. 44 Tarán = fr. 26 IP². Cfr. anche fr. 60 IP = Damasc. *De prim. princ.* I, p. 2, 25 Ruelle = F. 49a Tarán = fr. 28 IP² = *De prim. princ.* I 3, 9 Ottobriani (cfr. Ottobriani 2022, p. 43, nn. 6-7). Il fr. 88 IP = Iambl. *De comm. math. sc.* 4, p. 16, 15 sgg. = fr. 59 IP² = Tarán 1981, pp. 86-107, parla poi dell'elemento primo come il più semplice (τὸ γὰρ ἀπλοῦστατον πανταχοῦ στοιχείον εἶναι). L'uno è anche chiamato principio ed elemento primo (ἀρχὴν εἶναι πρῶτην καὶ στοιχεῖον) del numero matematico nel fr. 79 IP = Aristot. *Metaph.* N 4, 1091b 13 sgg. = F. 45a Tarán = fr. 48 IP².

31. = Procl. *In Plat. Parm. comm.* pp. 38, 32-40, 5 Klubansky-Labowsky = F. 48 Tarán = fr. 30 IP².

32. Fr. 72 IP = Iambl. *De comm. math. sc.* 4, pp. 15, 6-16, 14; 18, 1-13 Festa = fr. 41 IP² = Tarán 1981, pp. 86-107.

33. Merlan 1960, pp. 130 sgg., Krämer 1964, pp. 31-32, 208-214. Critiche a queste concezioni in Isnardi Parente 1980, pp. 267-272 e Tarán 1981, pp. 34-35, 299, 302, ma ancora prima in Pesce 1961, p. 57.

34. Anche Dillon 2003b, p. 47, parla di ἀκολουθία come derivazione tra i vari livelli di ὄλη. Segue infatti, su basi diverse, Krämer 1964, pp. 209-210. Happ 1971, pp. 212-227 (si veda in part. lo schema a p. 223), invece, ritiene che ἓν e πλῆθος siano due *Ur-Prinzipien* oltre l'essere, superiori e distaccati a cui analogicamente si rifanno i principi formali e materiali di ciascun livello dell'essere, ovvero il livello dei numeri, delle grandezze, dell'anima e del sensibile. Happ è inoltre contrario a ritenere Speusippo un monista e anzi sottolinea l'importanza del *Materie-Prinzip* non passivo ma attivo per lo scolarca (ivi, pp. 227 sgg.).

“neoplatonica” considera come autenticamente speusippea una rielaborazione della dottrina dello scolarca filtrata attraverso i neoplatonici, la cui testimonianza è inficiata dagli sviluppi successivi propri della *Entwicklungsgeschichte* del platonismo ed è difficile che ritraggano in modo fededeigno la dottrina autentica dello scolarca, rendendolo piuttosto un anticipatore di Plotino stesso³⁵. Piuttosto che accantonare, però, queste testimonianze, è bene considerare la possibilità che esse restituiscano almeno in parte dei contorni propri dell'autentica dottrina speusippea, sebbene con interpolazioni successive. Effettivamente da Aristotele abbiamo varie testimonianze che permettono di identificare con maggiore coerenza i tratti della dottrina dei principi speusippea e che possono essere in qualche modo coerenti con le testimonianze successive, come si vedrà a breve.

Isnardi Parente³⁶ predilige l'atteggiamento “progressivistico”, che vede in Speusippo unità e molteplicità più come elementi dei numeri che come principi supremi da cui deriva tutta la realtà. Con questo, però, non si intende lo *στοιχείον* come parte minima componente³⁷ ma come «inizio, del quale si tende implicitamente a sottolineare il carattere di assoluta semplicità» propria di un principio. L'uno, quindi, non dovrebbe essere inteso neanche come semplice unità numerica, ma come «principio di unità, cioè principio di indivisibilità, caratterizzante il numero insieme con la molteplicità dei suoi elementi componenti»³⁸. Ciò a cui allude Speusippo, allora, non

35. Per una interessante e suggestiva analisi del debito speusippeo di Plotino, cfr. Dillon 2010.

36. Isnardi Parente 1979, pp. 32-33, 44, seguita parzialmente da Napolitano Valditara 1988, pp. 166, 171-173.

37. Per tutte le differenze tra la posizione atomista e quella accademica in merito alle interpretazioni dell'atomo, dei principi e degli indivisibili, cfr. Gemelli Marciano 2007, in part. pp. 29-33, 68-83, 169-193 (con la recensione di Verde 2009, pp. 145-151) e Verde 2013, in particolare pp. 109-248 per la dimostrazione della consistenza fisica dei minimi atomici. Di tali questioni, soprattutto di fondamentale importanza in riferimento a Senocrate, si parlerà nel capitolo III.

38. Isnardi Parente 1980, le citazioni sono tratte rispettivamente da p. 279 e p. 280. Cfr. commento al fr. 60 IP (Isnardi Parente 1980, pp. 280-282) in cui Damascio riporta che «l'uno non è infatti minimo, come sembra aver detto Speusippo» e in riferimento al quale secondo Isnardi Parente l'uno-principio non deve essere inteso come «parte minima componente, ma unità strutturale del numero».

sarebbe una teoria di tipo derivazionistico, ma una «*πρόσθεσις* del reale, che procede per aggiunta di realtà a partire da elementi originari» (Isnardi Parente 1979, p. 44); sarebbe, insomma, uno sviluppo progrediente del reale, che non procede da un grado di perfezione anteriore e più semplice a una perfezione posteriore più complessa, bensì da un grado di essere più semplice perché meno perfetto a un suo sviluppo di complessità³⁹.

Una posizione intermedia è quella di Cattanei⁴⁰, la quale ritiene che nel considerare l'uno-*ἀρχή* come *στοιχείον* e *πέρας* sia necessario sottolinearne il significato ontologico, senza sfociare in un sistema derivazionistico: l'uno-elemento non sarebbe l'unità numerica, ma condizione metafisica del suo costituirsi. Secondo la studiosa la logica "elementarizzante" del pensiero di Speusippo «ha una direzione verticale, per cui l'"elemento" non compone dall'interno ciò che è complesso, ma lo trascende, in quanto ne costituisce la condizione metafisica di possibilità. L'Uno, quindi, in quanto "elemento" dei numeri, li deve trascendere, e di conseguenza può rimanere unico, poiché non ha il compito di formare i numeri aggiungendo sé a se stesso»⁴¹.

Non entro nel merito di tali complesse questioni perché esula dal focus principale della presente ricerca, ma è chiaro che l'interpreta-

39. Benché partendo da presupposti diversi, coerente con questa prospettiva appare anche l'interpretazione di Bechtle 2010, secondo cui, basandosi sulle testimonianze di Damascio e Proclo (fr. 60-61 IP) che identificano l'uno speusippeo con il *minimum* e lo concepiscono come un non essere, la concezione speusippea dell'uno non sarebbe "negativa", "manchevole" della proprietà dell'essere, ma «neutral». Bechtle rifiuta tanto l'interpretazione trascendentalista neoplatonica quanto quella negativa dell'uno, perché l'uno in quanto principio deve essere diverso dalle realtà che origina, ed è così piccolo da escludersi da ciò che produce, senza però esserne inferiore, in quanto è pura potenzialità, è prerequisito dell'essere stesso.

40. Cattanei 1996, p. 398, n. 150: «Io cerco – in linea con un suggerimento di Berti e con una tendenza che Krämer ha dimostrato fra gli anni '70 e '80 – di salvare il significato ontologico della teoria dell'Uno di Speusippo, senza farne per questo un monismo derivazionistico di tipo neoplatonico, che mi sembra del tutto contraddittorio rispetto al bipolarismo della sua teoria dei principi in generale».

41. Cattanei 1996, p. 23, ripresa da Metry 2002, in part. pp. 73-81, che però enfatizza ancora di più l'antiorità ontologica ed epistemologica dell'elemento antecedente rispetto al successivo: «Dem *στοιχείον* wird von Speusipp nicht lediglich ein höherer logischer, sondern auch übergeordneter ontologischer Rang gegenüber dem 'Zusammengesetzten' zuerkannt oder generell ausgedrückt: dem Einfacheren und Einheitlicheren gegenüber dem Komplexeren und Uneinheitlicheren» (cit. p. 80).

zione generale della struttura ontologica speusippea infici il modo di considerare la sua psicologia. Appare necessario, pertanto, provare a prendere una posizione.

A mio avviso, una testimonianza, in particolare, sembra utile per illuminare meglio la prospettiva speusippea. Quando Aristotele, in virtù della sua dottrina della superiorità dell'atto rispetto alla potenza, critica coloro secondo i quali i principi del tutto sono uguali ai principi di animali e piante, sulla base del fatto che realtà più perfette derivano da indefiniti imperfetti, li apostrofa ritenendo che in questo modo «l'uno in se stesso viene ad essere qualcosa che nemmeno esiste (*ὥστε μηδὲ ὅν τι*)»⁴². La capziosa critica aristotelica permette dunque di individuare il germe dal quale possono essersi sviluppate le interpretazioni speusippee successive circa l'uno oltre l'essere. Quello che però questo passo ci testimonia della posizione speusippea sembra essere anche la presenza di un principio "incoativo", uno sviluppo progrediente dell'essere a partire da un principio che non si può neanche dire reale perché antecedente alle prime realtà determinate, che sono i numeri matematici⁴³. Queste prime realtà si sviluppano grazie a due principi adiafori (unità e molteplicità) la cui azione reciproca determina appunto una prima forma di essere che unisce in sé unità e molteplicità. Aristotele parla infatti dei numeri matematici speusippeei come "prime realtà" (*τὸν πρῶτον τῶν ὄντων*⁴⁴), da intendersi probabilmente come prime forme di determinazione dell'essere⁴⁵. Sembra pertanto possibile ipotizzare che in Speusippo sussista una differenza tra uno-principio e uno-numero, il primo inteso come principio nel senso, però, di condizione della determinazione dell'uno-numero

42. Fr. 57 IP = Aristot. *Metaph.* N 5, 1092a 9 sgg. = F. 43 Tarán = fr. 25 IP².

43. Cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 276-278. Cfr. anche Bechtle 2010, p. 49: «such a principle is because of its very potentiality able to contain this being in a nuclear and very compressed form, like a seed». Trabattoni 2016, pp. 150-151, ritiene che in questo modo Speusippo abbia reso i principi non più modelli e cause, ma solo cause, facendo decadere anche la critica del "terzo uomo".

44. Fr. 75 IP; ma cfr. anche fr. 76 e 52 IP.

45. Napolitano Valditara 1988, p. 164, ravvisa in questa tesi un chiaro esempio della *mathesis universalis* «come estensione dell'impianto contestuale della matematica all'intera realtà».

grazie alla collaborazione del secondo principio-condizione che è la molteplicità⁴⁶.

Secondo la mia opinione, in base a quanto emergerà anche dallo studio dell'anima, è questa ad essere definita *τελεστικωτάτη τῶν ὄντων*⁴⁷, quindi la perfezione dell'essere sembra svilupparsi successivamente, a un grado di complessità maggiore, che poi sfocia nella sua stessa disgregazione, caratteristica del campo del sensibile. Inoltre, i piani del reale sono comunque divisi, anche se analoghi⁴⁸, e non c'è una continuità tale da ritenere che ci sia un percorso diretto o che sia operante una derivazione continua dell'essere, altrimenti non si spiegherebbe nemmeno l'accusa di Aristotele di "episodicità". Sembrerebbe pertanto da prediligere, con molta cautela, una considerazione dei principi come *ἀρχαί, στοιχεῖα* e *πέρατα* che non contengono già al più alto grado ciò che sarà sviluppato successivamente, ma che rappresentano la condizione di ciò che si svilupperà successivamente, senza possederne la perfezione, raggiunta con lo sviluppo progrediente degli stessi in realtà più determinate. I principi, dunque, non dovrebbero essere intesi come *οὐσίαι* ma come condizioni delle *οὐσίαι*, come principi incoativi che rendono possibile il dispiegarsi nella realtà di forme pienamente compiute⁴⁹. Come

46. Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, p. 15: «ma esiste, in Speusippo, una distinzione fra uno principio e uno numero? A parte ogni metafisicizzazione indebita dell'uno-principio [come quella di ps.-Alessandro nel fr. 19 IP²], crediamo che a questa domanda si debba rispondere affermativamente. Abbiamo già visto poc'anzi [...] come Speusippo non possa parlare di numeri senza accennare almeno a una loro condizione, che ne è principio: i numeri sono [...] [fr. 25 IP² = fr. 57 IP = F. 43 Tarán] i primi veri esseri. D'altra parte, esiste anche un uno concepito puramente come numero: nel passo del *Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν* [fr. 94 IP² = fr. 122 IP] [...], l'uno viene considerato come dispari». *Contra* Tarán 1981, pp. 32-48, che non attribuisce lo *status* di principi a *ἓν* e *πλήθος*, ma li considera uno numerico e molteplicità definita. A favore di una differenziazione tra l'uno come principio e l'uno come numero, dunque a favore della considerazione dei principi come non *οὐσίαι*, sono Bechtel 2010, che li ritiene, in virtù del loro essere *minima*, potenzialità assoluta, De Cesaris 2020, che li ritiene condizioni pure e astratte, Dillon 2003b, che invece li ritiene "neoplatonicamente" trascendenti e perfetti, origini del processo di derivazione (cfr. anche Merlan 1960), e Tarrant 1974, che dà priorità all'uno, concependolo come principio formale da cui si originano gradualmente i piani della realtà.

47. Fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco = F. 28 Tarán = fr. 94 IP².

48. Cfr. sezione successiva (cap. I.2, pp. 36-37).

49. Isnardi Parente 1979, p. 34.

si cercherà di mostrare nel corso della trattazione, riprendendo il frammento aristotelico sulle οὐσίαι delle realtà (fr. 48 IP), le forme determinate di essere sono i numeri, le grandezze e l'anima, e ciascun piano, in base al ragionamento svolto finora, si sviluppa nella sua perfezione a partire da principi incoativi (uno e molteplicità, punto e luogo, forma ed estensione) che sono solo la *condizione* dello svilupparsi ulteriore delle οὐσίαι⁵⁰. Ciò, a mio avviso, ritornerà a livello dell'anima: solo l'anima è τελεστικωτάτη τῶν ὄντων perché è ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ, ovvero si sviluppa a partire dalla forma e dall'estensione, le quali in loro stesse possono essere concepite separatamente, ma che si compiono e si realizzano solo con l'anima, in quanto non possono sussistere separatamente⁵¹.

Il fatto che la realtà debba ulteriormente dispiegarsi sembra essere testimoniato anche dal radicale rifiuto speusippeo di attribuire connotati valoriali ai principi. Ciò si ritrova in molti passi di Aristotele⁵² e appare coerente con un'interpretazione progressiva dello stesso sistema speusippeo. Aristotele accomuna i Pitagorici e Speusippo nel ritenere che «il bello e il perfetto si rivela in ciò che poi deriva dai principi» (fr. 53 IP)⁵³, perché i principi sono solo la causa

50. Sui principi come condizioni cfr. Bechtle 2010, pp. 40-52, che mostra come proprio la piccolezza, semplicità e indivisibilità dei principi è giustificata dal fatto di non essere parte di ciò che è e dalla superiore δύναμις (cfr. *ivi*, p. 48: «This kind of negativity is therefore not pejorative at all because non-being in this sense only means pure potentiality»). Considera i principi non come entità anche De Cesaris 2020, secondo cui sono da concepire come condizioni dei numeri, i generi più universali, causa formale esplicativa e analitica. Non producono o generano fisicamente i numeri, ma ne sono la condizione pura e astratta (De Cesaris 2020, p. 26, n. 6, pp. 42, 114-116).

51. Si veda *infra*, cap. I.3.I e *passim*.

52. Fr. 63 IP = Aristot. *Eth. Nicom.* I 4, 1096b 5 sgg. = F. 47a Tarán = fr. 31 IP², che pone una continuità tra Speusippo e i Pitagorici, e fr. 64-67 IP. L'assenza di caratterizzazione valoriale nei principi vale, in parte, anche per il trattato apocrifo *Sui Principi* di ps.-Archita (cfr. Ulacco 2017, p. 34, secondo cui lo pseudo-pitagorico sarebbe da collocarsi in una posizione intermedia tra coloro che identificano i principi in senso valoriale e coloro che respingono bene e male solo a livello delle cose).

53. Il fatto che i principi, poi, siano «al di sopra del bene e del bello», come testimoniato sempre da Giamblico (fr. 72 IP), sembra un linguaggio e una riformulazione neoplatonica che esprime però una radicale differenza tra i principi e il loro aspetto assiologico (cfr. Isnardi Parente 1980, comm. *ad loc.*). Dall'analisi della testimonianza di Giamblico, Happ 1971, pp. 233-234, arriva a convenire che il dualismo ontologico speusippeo non sia accompagnato da un dualismo assiologico, in quanto Speusippo sembra definire il princi-

degli esseri viventi e delle piante, ma senza che in essi sia posto il buono e il bello⁵⁴. All'interno di questa critica aristotelica allo sviluppo progressivo dell'essere speusippeo, però, sembra possibile ritrovare una nota di apprezzamento da parte di Aristotele: non identificando l'uno con il bene ha evitato di identificare la molteplicità con il male, sfuggendo alle difficoltà che ne insorgerebbero (fr. 64 IP⁵⁵). In modo del tutto originale, dunque, rispetto a Platone⁵⁶, Speusippo separa le condizioni prime dell'essere da connotazioni assiologiche. Lo sviluppo di perfezione progrediente dal punto di vista dell'essere sembra dunque essere confermato anche dallo sviluppo progrediente dei valori⁵⁷. Come si vedrà nel secondo capitolo, ciò sembra essere coerente anche con la sua concezione etica, per cui risulterà una certa simmetria tra ontologia ed etica.

2. Le grandezze geometriche

Come porsi, però, in relazione agli altri piani del reale? Pensare a una separazione netta dei piani ontologici, che si rifletterebbe anche a livello epistemologico, sembrerebbe un *ἀνάθεμα* per un platonico⁵⁸. Partendo da alcuni passi di Aristotele si può provare

pio materiale come neutrale e non cattivo, facendo riferimento alla concezione platonica di "male" come "carenza" del bene, mancanza di perfezione.

54. Chiaramente Aristotele critica questo ragionamento in virtù della sua dottrina dell'atto antecedente alla potenza, per cui «ciò che è primo non è il seme, ma l'essere perfetto». Cfr. fr. 54-59 IP.

55. = Aristot. *Metaph.* N 4, 1091b 30 sgg. = F. 45a Tarán = fr. 32 IP².

56. Non mi soffermo sulla complessa questione dell'aspetto valoriale delle idee o dei principi nel Platone dei dialoghi o nelle dottrine non scritte; mi limito a rimandare alle due opposte visioni di Krämer 1969, pp. 1-30 e Trabattoni 1994, pp. 274-277.

57. Cfr. su quest'ulteriore motivazione a vantaggio dell'ipotesi che i principi siano condizioni dell'essere, ma non propriamente esseri determinati, Bechtel 2010, secondo cui l'assenza di connotazioni valoriali dei principi è coerente con la concezione di questi come condizioni, potenzialità: «'good' simply cannot be predicated of them, just as 'being' cannot be predicated of them because it is not in these principles' nature to be good, or just to be» (ivi, p. 50). Similmente Trabattoni 2016, pp. 150-151, 153, ritiene che lo sviluppo di connotazioni valoriali in un ambito del reale successivo a quello dei principi giustifichi maggiormente l'ipotesi che tali principi siano solo cause e non modelli della realtà.

58. Dillon 2003b, p. 46, n. 40.

a identificare il rapporto che sussiste tra le οὐσίαι e le caratteristiche specifiche di ciascuna di esse. Appare verosimile ritenere, con la dovuta cautela, che tra i vari piani del reale sussista un rapporto di analogia⁵⁹, piuttosto che una netta distinzione di οὐσίαι o una derivazione continua dell'essere. Bisogna però segnalare che il termine ἀναλογία compare esplicitamente solo nel fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco, in riferimento alla somiglianza reciproca che esiste tra le figure nella scienza dei numeri. Tarán traduce con «correspondence», mentre Isnardi Parente con «somiglianza» in quanto «alle somiglianze di una classe del numero corrispondono le somiglianze di un'altra classe (il punto è simile a uno come la linea al due ecc.)»⁶⁰. A questo senso di “analogia”, come corrispondenza data dalla condivisione dello stesso *logos*, si fa riferimento nel corso del presente lavoro sulla relazione dei piani del reale in Speusippo, come esposto nel prosieguito del capitolo. In effetti nell'Accademia l'analogia era esaminata in maniera approfondita e formalmente raffinata. Per esempio Eudosso sviluppò una teoria delle proporzioni capace di mettere in relazione elementi eterogenei come grandezze discrete e grandezze continue⁶¹. Forse proprio sulla base degli stessi dibattiti, anche Aristotele in *Metaph.* Λ 4, 1070a 30, sostiene che «Le cause e i principi in un senso sono diversi per le diverse cose, in un altro senso invece, cioè qualora uno li indichi in universale e secondo analogia [κατ'ἀναλογίαν], sono gli stessi per tutte»⁶². È lecito allora domandarsi come è possibile che Speusippo abbia sostenuto l'idea di un'unità analogica tra i livelli del reale e che Aristotele, il quale attribuiva all'analogia un ruolo simile nella sua filosofia, lo

59. Stenzel 1929, coll. 1636-1669, in part. coll. 1644-1646. Ormai è prospettiva accettata dalla maggior parte degli interpreti, tra cui cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 25 sgg.; Cattanei 1996, p. 221, Dillon 2003b, pp. 46 sgg.

60. Isnardi Parente 2005, comm. al fr. 94 IP^s, *fragmenta* II, p. 15.

61. Che la teoria delle proporzioni del libro V degli *Elementi* era tradizionalmente assegnata a Eudosso, è attestato da due scolii al libro V (si veda Acerbi 2008, pp. 357-360, in part. p. 430, n. 384 per i riferimenti). Sulla teoria delle proporzioni di Eudosso si vedano Heat 1921, pp. 325-327, Fowler 1999, *sect.* 10.1, Id. 2000.

62. Trad. Berti 2017, p. 507. Cfr. Hesse 1965, Berti 2022.

abbia criticato per aver sviluppato una metafisica frammentaria, paragonabile a una cattiva tragedia. Forse, per Aristotele, il limite di Speusippo potrebbe risiedere nel non aver chiarito l'analogia tra i vari livelli e nell'aver semplicemente individuato delle generiche "corrispondenze"⁶³. Poste queste premesse, quello che si cercherà di portare avanti è un tentativo di ricostruzione ipotetica del pensiero di Speusippo nel modo più coerente possibile, tentando di far parlare lo scolarca stesso, a partire però da testimonianze polemiche e frammentarie, come emerge proprio dal tema della somiglianza tra i piani del reale, a cui la dottrina dell'anima sembra agganciarsi in modo coerente e che, per di più, aiuta a definire.

Le testimonianze che permettono di ipotizzare questo tipo di relazione analogica tra i piani del reale derivano in particolare da Aristotele, sebbene a queste si aggiungano fonti coerenti, anche più tarde che, come si avrà modo di mostrare nel corso della trattazione, riprendono questi nuclei e aiutano anche ad ampliare la nostra conoscenza di Speusippo.

Il piano successivo a quello dei numeri è dunque quello delle grandezze. In *Metaph.* M 9, 1085a 31 sgg. Aristotele riporta la posizione di coloro che ritengono le grandezze derivate «dal punto (στυγμή) – e il punto sembra ad essi non essere l'uno, ma alcunché di simile all'uno (οἷον τὸ ἓν) –, e da una materia simile alla molteplicità (οἶαυ τὸ πλῆθος)»⁶⁴. Mentre il punto è considerato l'analogo dell'uno a livello delle grandezze, la materia simile alla molteplicità non viene ulteriormente definita: si parla di τόπος (luogo) al fr. 92 IP⁶⁵,

63. D'altronde Speusippo è autore dell'opera Ὁμοια, parallela e concorrenziale con quella di Aristotele *Historia animalium* (cfr. *infra*, cap. II.1.a, p. 117, n. 7), che sembra vertere su una classificazione del mondo naturale attraverso le categorie di ὁμοιότης e διαφορά. Più che far riferimento a un'analogia proporzionale e matematica, allora, l'"errore" di Speusippo agli occhi di Aristotele potrebbe essere quello di non aver definito questo tipo di relazione matematico-geometrica tra i piani del reale, lasciando il campo alle sole "somiglianze" tra i piani. Ringrazio il Prof. Chiaradonna per avermi fornito questi spunti di riflessione.

64. Cfr. anche fr. 85 IP = Aristot. *Top.* I 18, 108b 23 sgg. = F. 65 Tarán = fr. 56 IP² dove viene esplicitata la ὁμοιότης dei piani.

65. = Aristot. *Metaph.* N 5, 1092a 17 sgg. = F. 56b Tarán = fr. 63 IP². Cfr. sulla χώρα del *Timeo* recentemente Krása 2021 e la bibliografia ivi citata. Cfr. poi fr. 88 IP = Iambl.

mentre si parla di *διάστημα* in *Metaph.* M 9, 1085b 31⁶⁶. Che probabilmente Speusippo intendesse una prima forma fisica di estensione come principio delle forme matematiche, a cui dava il nome di *τόπος* e *διάστημα*, sembra coerente con l'indistinzione platonica di luogo e spazio nel *Timeo*⁶⁷. Sembra possibile ritenere che l'analogo del secondo principio a livello dei numeri sia, a livello delle grandezze, «la proiezione spaziale della molteplicità, intesa platonicamente da Speusippo come *τόπος* o luogo»⁶⁸. Quindi, uno ed estensione, talvolta vista come il luogo stesso nella sua forma indeterminata, sembrano presentarsi come i principi delle grandezze.

a. La serie dimensionale

Per quale motivo il punto e l'estensione dovrebbero essere principi delle grandezze? Non basterebbe parlare di punto come unico principio da cui si origina la serie dimensionale? E qual è la natura del punto? Per provare a rispondere a queste domande occorre aprire una digressione sulla “serie dimensionale”. All'Accademia è attribuita da Aristotele la cosiddetta serie delle dimensioni geometriche⁶⁹ che dal solido geometrico, che è corpo, passando per la superficie, come limite del solido (dimensione della larghezza), poi per la linea, come limite della superficie (dimensione della lunghezza), arriva al punto, o a un'analogica entità, e culmina nell'unità aritmetica da cui si compone il numero. Platone nel *Timeo* aveva sviluppato un processo di costituzione del cosmo, il quale riduceva il somatico allo spaziale, vedendo nella tridimensionalità spaziale di più triangoli elementari (dunque nelle superfici) la condizione necessaria per la corporeità materiale; tale processo

De comm. math. sc. 4, p. 16, 15 sgg. Festa = fr. 59 IP² = Tarán 1981, pp. 86-107 in cui viene proprio espressa l'analogia tra *διάστασις* e *τόπος* come secondo principio delle grandezze.

66. Questo passo non è inserito nella raccolta di Isnardi Parente del 1980 (sarebbe la continuazione del fr. 84 IP), ma si trova in quella del 2005: fr. 56 IP² = F. 65 Tarán.

67. In virtù dell'analogia tra i piani del reale, però, il luogo non dovrebbe essere inteso come collocazione spaziale determinata, ma come spazialità indefinita.

68. Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, p. 39.

69. Cfr. Aristot. *Metaph.* A 9, 992b 13-14; B 2, 997a 26-27; 5, 1002a 4-28; Δ 6, 1016b 25-31; 8, 1017b 14-21; 11, 1018b 38-1019a 1; 13, 1020a 11-14; 28, 1024a 36-b 3; Z 3, 1029a 14-15; K 2, 1060b 13-17; M 2, 1076b 13-33, 36-39; M 9, 1085a. Si veda Cattanei 1996, p. 212, n. 37.

di costituzione del cosmo era basato su una gerarchizzazione degli enti matematici dal più complesso al più semplice⁷⁰. Nella tradizione che ci arriva da Aristotele, però, ci si spinge a una riduzione ulteriore dei triangoli elementari fino a quei “principi” che nel *Timeo* per Platone conoscono solo gli dèi e chi tra gli uomini vi è amico⁷¹. Non mi addentro su come questa teoria sia stata più o meno verosimilmente sviluppata dal “Platone non scritto”⁷², ma mi concentro solo sul modo in cui si declina lo schema dimensionale accademico in Speusippo. Sebbene non si possa in questa sede approfondire criticamente la questione, si deve tener presente anche l’importanza del possibile confronto critico con le definizioni geometriche che si ritrovano negli *Elementi* di Euclide di Alessandria, «punto d’arrivo di un periodo di elaborazione trisecolare della matematica, in particolare della geometria», che riassume, sistema, coordina l’opera dei matematici predecessori⁷³. In particolare nel I libro compaiono le definizioni degli elementi geometrici fondamentali, con cui non pare azzardato ipotizzare che anche Speusippo si sia cimentato e abbia contribuito a definire, e che si analizzeranno nel corso della trattazione⁷⁴.

Per quanto concerne Speusippo, a mio avviso coerentemente con la sua organizzazione dei piani della realtà, che procede dal più

70. *Tim.* 53c-e. Si veda Brisson 1974, pp. 314-332. Più recentemente cfr. Krása 2021. Sull’“atomismo geometrico” di questo passo del *Timeo* cfr. Zilioli 2020, in part. *Introduction* e Pitteloud 2020, inoltre per un chiaro e completo riepilogo delle principali interpretazioni antiche e contemporanee, nonché per rinvii bibliografici ulteriori, cfr. Verde 2013, pp. 154-159. Sull’analisi più approfondita di questo passo platonico in riferimento alla concezione dell’anima di Speusippo cfr. *infra*, cap. I.3.c.I, pp. 103-109.

71. Probabilmente i filosofi, cfr. Brisson 2001, p. 252.

72. Su come considerare il punto dalla prospettiva del Platone “non scritto” che emerge dalla testimonianza di Aristotele, cfr. Cattanei 1996, pp. 217-218. Cfr. anche Verde 2013, pp. 146-159 per la ricostruzione del dibattito veteroaccademico e delle diverse interpretazioni degli studiosi in merito alla natura delle grandezze geometriche e in particolare del punto, in relazione alla dottrina delle linee indivisibili e come sviluppo esegetico di *Tim.* 53d sgg.

73. Frajese, Maccioni 1970, pp. 9-10. Fowler 1999, p. 205, che definisce Euclide «the compiler, not the author» degli *Elementi*, frutto di una sua riorganizzazione di materiale antecedente, con eventuale aggiunte nuove per completare i trattati. Sulla collocazione cronologica di Euclide cfr. Acerbi 2008, pp. 177-212.

74. Cfr. per un primo orientamento sull’aritmo-geometria nel dialogo platonico Fowler 1999, in part. pp. 3-27.

semplice al più complesso, all'interno del piano delle grandezze geometriche queste ultime vengono organizzate secondo una serie crescente di gradi di complessità che procede dal punto, alla linea, alla superficie, al solido:

εἰσι δὲ τινες οἱ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, ὄνται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι.

Vi sono alcuni che ritengono esser confini e termini ultimi il punto della linea, questa della superficie, quest'ultima del solido, e credono che di necessità queste cose siano entità reali.⁷⁵

Per ottemperare al suo scopo di spiegare la realtà in termini matematico-geometrici, Speusippo doveva riproporre a livello matematico-geometrico la costruzione del cosmo, senza che questa spiegazione acquisisse le caratteristiche di fisicità della realtà sensibile. Quello a cui si assiste sembra, dunque, una spiegazione matematico-geometrica della struttura e funzione del cosmo, volta alla giustificazione del reale ma funzionale a sostenere l'esistenza concreta dei corpi sulla base della dipendenza di quelle realtà sensibili dal piano delle οὐσίαι matematica e geometrica. Solo questo ragionamento giustifica il forte rapporto di analogia tra i cosiddetti "piani del reale" (da non intendersi a livello gerarchico), come anche l'allontanamento di aspetti assiologici da queste trattazioni. Questo tipo di ragionamento matematico-geometrico, che rende superflua la figura del Demiurgo in quanto il reale si spiega autonomamente secondo proporzioni matematico-geometriche, risulterebbe appropriato e coerente con la posizione dell'Ac-

75. Fr. 81 IP = Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b 5 sgg. = F. 50 Tarán = fr. 50 IP². Il frammento è inserito da Isnardi Parente nella raccolta del 1980 come dubbio. Questo passo, infatti, è stato considerato pitagorico e inserito nella raccolta di frammenti pitagorici da Diels (58 B 24 DK), e Timpanaro Cardini 1999, pp. 144-145. Annas 1992, p. 249 ritiene che si possa attribuire questa teoria genericamente agli "accademici". Gaiser 1998, pp. 213-227, ritiene da attribuirsi il tutto (anche quanto segue in Aristotele) alle dottrine non scritte di Platone. Il frammento è poi accettato totalmente nella raccolta di Isnardi Parente del 2005, perché, anche qualora questa teoria fosse pitagorica o preplatonicamente, essa può comunque essere stata resa propria da Speusippo, come sembra coerente supporre in conformità alla ricostruzione della sua dottrina.

cademia antica, condivisa in questo modo peculiare da Speusippo, circa l'interpretazione allegorica del *Timeo*, dove la generazione del mondo dovrebbe piuttosto essere intesa διδασχάλιας χάριν (a scopo di spiegazione)⁷⁶. Questa scomposizione, secondo alcune visioni, non dovrebbe essere intesa come divisione in parti, poiché le grandezze geometriche, in quanto intelligibili, sostanziali, erano indivisibili, come per Platone. Si dovrebbe parlare piuttosto metaforicamente di “generazione” delle grandezze, riferendosi non alla generazione naturale ma a un “processo” geometrico⁷⁷. Questo tipo di ragionamento sarà reso più chiaro nell'analisi della prospettiva epistemologica cui Speusippo sembra legato (cfr. cap. II.1).

Anche in questo livello del reale torna l'opposizione di interpretazioni che si era già analizzata a livello dei principi dei numeri: da una parte viene enfatizzata la priorità dell'anteriore sul posteriore come ontologica⁷⁸: in questa serie dimensionale il successivo non si trova su un piano di parità con il precedente, ma è subordinato ad esso, in quanto l'anteriore appare essere il suo presupposto sia on-

76. Ciò probabilmente contro le critiche aristoteliche rivolte al mondo eterno ma generato presentato nel *Timeo* (cfr. Aristot. *De caelo* I 10, 279b 32 sgg. = fr. 94 IP = F. 73 IP; Schol. *In Aristot. De caelo*, p. 489, 9 Brandis = fr. 95 IP = F. 75 IP). Cfr. Bénatouil 2017, sulla possibilità di considerare metodologia propria di Speusippo e Senocrate quella di usare la narrazione fittizia dell'antiorità cronologica per spiegare la priorità ontologica dei principi metafisici, sulla scorta di questa interpretazione del *Timeo*. Cfr. Baltes 1998, p. 426 per l'analisi delle formule usate dagli antichi Accademici in relazione alla natura didattica e metaforica del *Timeo*. Un recente resoconto delle interpretazioni sullo statuto della trattazione del *Timeo* si trova in Ferrari 2024, pp. 37-47. Per un'interessante distinzione tra εἰκὸς λόγος ed εἰκὸς μῦθος nel *Timeo*, dove il primo riguarderebbe le realtà appartenenti alla categoria di “ciò che viene all'essere”, e il secondo è invece adeguato alla prospettiva umana, cfr. Johansen 2004, pp. 62-64.

77. Il modo di intendere la generazione delle figure geometriche sembrerebbe pertanto coerente con la “matematizzazione della metafisica” portata avanti da Speusippo, per cui «i passaggi e i ragionamenti discorsivi [...] non hanno, in una scienza teorica (e la scienza matematica lo è al più alto grado) carattere di costruttivismo, e vanno rigorosamente distinti da ogni altro possibile procedimento di carattere tecnico, implicante l'operare nel sensibile, il divenire temporale» (Isnardi Parente 1980, pp. 250-251). Cfr. inoltre Cattanei 1996, p. 214. Per le remore che scaturiscono dalla radicalizzazione di questa considerazione a mio parere quasi “idealista”, che portano Isnardi Parente a escludere totalmente il movimento (o la spiegazione dello stesso) dal sistema speusippeo, cfr. *infra*, cap. I.2.b, pp. 53-54 e cap. II.1.b.II, in part. pp. 134-136.

78. Cattanei 1996, p. 214, p. 223: «in Speusippo, la serie geometrica delle dimensioni può essere espressione paradigmatica del rapporto ontologico di dipendenza che lega ciò che è complesso ai suoi elementi». Cfr. anche Metry 2002, p. 81.

tologico che cognitivo. Su questa base dovrebbe conciliarsi la teoria derivazionista con quella elementaristica e costruttivistica. Se invece non si supporta questo tipo di conciliazione, la serie dimensionale può essere vista, d'altra parte, come progressivo sviluppo di realtà più complesse spiegato da un punto di vista geometrico-matematico, in analogia al piano dei numeri⁷⁹.

Tornando, allora, ai testi, ed entrando più nello specifico della serie dimensionale, è opportuno notare le peculiarità originali della posizione speusippea, tra cui l'esistenza del punto⁸⁰.

Già per Platone la nozione di punto appare problematica: stando ad Aristotele, sembra che egli ritenesse il punto una «nozione dei geometri» (γεωμετρικῶν δόγμα)⁸¹, e considerava termine ultimo delle grandezze la linea indivisibile, come probabilmente, e forse più originariamente, era sostenuto anche da Senocrate⁸². Nell'incipit del I libro degli *Elementi*, si legge una definizione chiara di cosa sia il punto dalla prospettiva geometrica: punto è ciò di cui non è alcuna parte (σημεῖόν ἐστιν, οὐ μέρος οὐθέν)⁸³. Tra il rifiuto di Platone e la definizione di Euclide, particolarmente arduo è riuscire a comprendere quale fosse la natura del punto per Speusippo. Esso sembrerebbe essere una entità reale (fr. 81 IP: τοιαύτας φύσεις εἶναι), ed essere principio della linea, come l'unità è principio dei numeri (fr. 85 IP: καὶ στιγμή ἐν γραμμῇ καὶ μονὰς ἐν ἀριθμῶ -ἐκάτερον γὰρ ἀρχή-). Nel

79. Cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 28-29, 173-174 e Napolitano Valditara 1988, p. 162.

80. Nel fr. 122 IP Speusippo usa στιγμή, termine anche usato da Aristotele nel fr. 81 IP. Ma a volte Aristotele usa anche il termine σημείον (fr. 82 IP = Aristot. *Metaph.* N 5, 1092a 35 sgg. = F. 38 Tarán = fr. 51 IP²) che compare, come si avrà modo di mostrare (*infra*, cap. I.3.a.II) anche nei resoconti "pitagorici" di Sesto Empirico. Cfr. Tarán 1981, pp. 457-458.

81. Aristot. *Metaph.* A 9, 992a 20-22. Cfr. Cattanei 1996, pp. 216-218, con le osservazioni di Verde 2013, p. 146, n. 181.

82. Arduo è assegnare la paternità della dottrina delle linee indivisibili a Platone o a Senocrate: per una prima analisi della questione cfr. Gaiser 1994, pp. 47-112; Verde 2013, pp. 141-164, Sedley 2021a, pp. 19-20. Sull'opera pseudo-aristotelica *De lineis insecabilibus*, che critica questa dottrina, cfr. Timpanaro-Cardini 1970, Federspiel 1980 e Matera 2020.

83. Cfr. Heath 1956a, pp. 155-156 per i riferimenti testuali relativi alle definizioni di punto antecedenti a quella euclidea, come quella attribuita da Proclo a Pitagora di «unità dotata di posizione» e quella aristotelica di unità indivisibile dotata di posizione. Sullo slittamento dal termine στιγμή al termine σημείον in Euclide in virtù di un progressivo allontanamento dalla materialità cfr. Heiberg 1904, p. 8.

fr. 122 IP si dice che «Nelle superfici e nei solidi gli elementi primi (πρῶτα) sono questi: punto, linea, triangolo, piramide», che «il primo principio nell'ordine delle grandezze è il punto, poi viene la linea, terza la superficie, quarto il solido (πρώτη μὲν γὰρ ἀρχὴ εἰς μέγεθος στιγμή, Δευτέρα γραμμὴ, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν)» e che poiché l'uno equivale al punto, il 2 alla linea, il 3 al triangolo, il 4 alla piramide, «tutti questi numeri sono principi ed elementi primi delle realtà ad essi omogenee (ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὁμογενῶν)». Anche in questo caso, come si è visto per l'uno-principio/elemento dei numeri, il punto è definito sia principio che elemento, il che potrebbe far pensare che anche per il punto sia operante e riscontrabile la stessa concezione che vi era per l'unità: non solo sarebbe da intendersi come condizione della costituzione della realtà omogenea, secondo la teoria progressivista, ma pare avere anche una differente natura: esisterebbe, cioè, una distinzione tra l'uno principio e l'uno numero, così come potrebbe esistere una distinzione tra il punto-principio e il punto-figura geometrica.

Questo ragionamento implica alcune novità rispetto alle posizioni accademiche: 1) il principio numerico “uno” è messo in relazione analogica con il principio geometrico “punto”; 2) è il punto, e non la linea indivisibile o i triangoli, a essere definito come principio, e 3) il punto è ritenuta una figura geometrica che ha valore filosofico, non solo geometrico. Tarán considera speusippea la definizione del punto data da Aristotele come unità dotata di posizione (μονὰς θέσιν ἔχουσα)⁸⁴. Anche Isnardi Parente si riferisce a questa definizione (fr. 92 IP e fr. 63 IP²), e vede un riferimento allusivo a Speusippo anche quando Aristotele riporta la posizione di coloro che ritengono essere l'unità un punto senza posizione (ἢ γὰρ μονὰς στιγμή ἄθετός ἐστιν⁸⁵). Su queste basi, si potrebbe ipotizzare che, in analogia a quel-

84. Inserisce, infatti, due frammenti non presenti nella raccolta di Isnardi Parente 1980: F. 52 Tarán = Aristot. *De an.* 409a, e F. 71 Tarán = Aristot. *Anal. post.* 88b 21-29. Cfr. Tarán 1981, pp. 457-458.

85. Cfr. fr. 27 IP² = Aristot. *Metaph.* M 8, 1084b 27-30. Non entro nello specifico della complessa concezione di punto, parte, limite in Aristotele, come essa possa aver inficiato la relazione di Aristotele con Speusippo, tanto da aver influenzato le nostre testimonianze

lo che sembra essere il funzionamento degli altri piani del reale, questa oscillazione nella considerazione del punto speusippeo possa far pensare a una distinzione tra la considerazione del punto-principio, incoativo, adiaforico e non perfetto⁸⁶ e il punto-geometrico che si concretizza solo quando subentra un altro principio che lo delimita, ovvero ciò che gli permette il suo dispiegamento dimensionale, il *τόπος* del fr. 92 IP. Solo l'intervento del secondo principio nel campo del geometrico permettere al punto di avere posizione, di identificarsi quindi in un luogo spaziale, e di determinare le grandezze, ovvero di costituire la prima forma di essere determinato nel campo delle grandezze che è il punto come figura geometrica concreta, dotata di posizione⁸⁷.

b. La “teoria statica” e “dinamica”: un'altra possibile prospettiva

In virtù delle testimonianze sopra analizzate, generalmente Speusippo è ritenuto sostenitore della cosiddetta “teoria statica” delle

sullo scolarca, ma per un'approfondita trattazione di queste tematiche si rimanda a Pfeiffer 2018, in part. pp. 89-119 e Verde 2013, pp. 184-201.

86. Nel senso di mancante di essere al più alto grado, in quanto non determinato, ossia mancante della determinazione che può avere solo nel momento in cui viene limitato dallo spazio/luogo. Happ 1971, p. 215, considera il punto speusippeo come “principio formale”, corrispondente alla monade nel piano dei numeri, e *θέσις*, *διάστασις* e *τόπος* come “principio materiale”. Ciò dipende dalla sua considerazione del principio come già in sé perfetto, in contrasto con l'ipotesi “progressivista”. Piuttosto, però, è l'interazione tra i due principi che sembra determinare le realtà più complete. Appare rilevante, ad ogni modo, come Happ consideri coerente la concezione speusippea che vede due principi (uno materiale e uno formale) alla base di ogni livello del reale, rispetto all'accusa di realtà episodica mossa da Aristotele, che anzi da lui potrebbe aver ripreso alcuni concetti (ivi, pp. 219-227).

87. Questa prospettiva appare per certi tratti parallela e concordante con quanto da Verde 2013 ricostruito e attribuito a Senocrate in merito alle linee indivisibili, che avrebbero valore non solo «in ambito geometrico – “livello” che rimane tuttavia privilegiato e decisivo – ma anche, derivativamente, in quello fisico» (ivi, p. 164). Se per Speusippo non sembra opportuno parlare di “derivazione”, il suo sistema di principi incoativi che costituiscono realtà determinate ad essi omogenee spiegherebbe analogicamente in termini matematico-geometrici la realtà fisica stessa. Problematica e ulteriormente da analizzare, però, resta la questione se il punto, in quanto avente posizione, abbia anche estensione effettiva. Se sì, potrebbe comunque non essere corpo, perché se è vero che tutti i corpi hanno un'estensione, non si può affermare con altrettanta sicurezza che ogni estensione abbia un corpo. Cfr. sull'anima platonica, che sembra avere estensione ma non corpo, *infra*, cap. I.3.c.I, p. 102, n. 255.

dimensioni⁸⁸. Per comprendere meglio come funziona lo schema dimensionale e la genesi delle grandezze, è opportuno approfondire le due teorie che sembrano contrapporsi sulla “generazione” delle grandezze: una è, appunto, la cosiddetta “teoria statica” delle dimensioni, secondo la quale ciascuna delle dimensioni fondamentali è *πέρας* della successiva, mentre la seconda è chiamata la “teoria dinamica”, secondo la quale la genesi dei corpi geometrici avviene per scorrimento (*ρύσις*) di uno dall’altro⁸⁹. Questa distinzione sembra già presente in Aristotele⁹⁰, ma appare essere ben delineata in particolare in una testimonianza di Sesto Empirico, tratta dal *Contro i fisici*: *MX 277-283* (Ti Appendice)⁹¹.

Al §281 Sesto rintraccia una differenza interna a quelli che lui considera nel suo resoconto come “Pitagorici”⁹². Alcuni avrebbero sostenuto la visione delle grandezze come limite di quelle successive, altri avrebbero sostenuto invece il loro scorrimento. Per identificare di chi

88. Isnardi Parente 1979, pp. 27-28, Ead. 1980, pp. 316-318; Ead. 2005, *fragm. I*, pp. 35-36; Cattanei 1996, pp. 223-224; Metry 2002, pp. 81-89, *contra* Cherniss 1944, pp. 396 sgg., Tarán 1981, pp. 457-458. Sull’attribuzione della generazione della linea a Speusippo secondo entrambe le dottrine, però, cfr. Tarán 1981, pp. 358-360, 362 sgg.

89. Sulla divisione di queste teorie e le loro riconduzioni a contesti e autori diversi cfr. Frank 1923, pp. 100-105, Cherniss 1944, pp. 386 sgg., Huffman 2005, pp. 500-504, Zhmud 2012, pp. 415 sgg., Id. 2013.

90. in Aristot. *De an.* 409a 3-7, Aristotele parla del movimento della linea che genera la superficie e di quello del punto che genera la linea (cfr. *infra*, cap. III.3.b.II per la contestualizzazione di questa teoria in relazione alla critica aristotelica dell’anima senocratea). In Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b 5-7, invece, viene trattata la concezione di punto, linea, superficie come i limiti dei corpi. In *Top.* VI 4, 141b 20 Aristotele critica le definizioni di punto, linea e superficie sulla base del fatto che tutte definiscono l’anteriore sulla base del posteriore (ovvero il punto come estremità della linea, la linea della superficie, la superficie del solido).

91. Per altre testimonianze di età imperiale sulla serie numero-punto-linea: Nicom. *Introd. arithm.* 84, 8 sgg.; Plut. *Plat. quaest.* 1001E-1002A; Theon Smyrn. *Exp. rer. mat.*, 97, 3 sgg. (cfr. Petrucci 2012, pp. 146-147, 239 e relativo commento). Su questi passi cfr. Pieri 2005, pp. 29-53, 105-122.

92. Per il conteggio e la valutazione statistica completa della presenza di Pitagora e dei Pitagorici nel *corpus* sestano cfr. Spinelli 2016a, pp. 305-310. Poiché viene qui riportato per la prima volta un passo di Sesto Empirico, è opportuno rimandare, per un resoconto complessivo e approfondito di questo autore, a Spinelli 2016b, pp. 265-300. Per un’analisi dei tratti veteroaccademici e pitagorici in Sesto cfr. Isnardi Parente 1992 e 2008. Per una ricostruzione delle dottrine presentate come “pitagoriche” nel testo sestano e delle critiche avanzate dallo scettico a tal proposito, mi permetto di rinviare a Palmieri 2022b. Per una maggiore contestualizzazione delle trattazioni “pitagoriche” in Sesto, cfr. *infra*, cap. I.3.a.II.

si stia parlando, si sono susseguite molte ipotesi interpretative e di traduzione del testo. Il periodo *διαφέρει δὲ ἡ τοιαύτη τῶν Πυθαγορικῶν στάσις τῆς τῶν προτέρων* viene tradotto da Russo 1990, p. 171, con «questa dottrina dei pitagorici (recenziori) differisce da quella dei più antichi», interpretando *τῶν προτέρων* in senso temporale e ponendo una distinzione tra i Pitagorici antichi, sostenitori del dualismo, e i moderni, sostenitori del monismo. Anche Bury, seguito da Bett, si pone dalla parte di una divisione temporale⁹³. La divisione temporale è accettata anche da Gaiser⁹⁴, il quale, sulla base della sua interpretazione del resoconto sestano come antica dottrina non scritta platonica, intende la divisione attestata da Sesto come quella tra i Pitagorici antichi, in cui si deve intendere in realtà la dottrina platonica, che vedeva l'unità e la diade indefinita come principi dei numeri quali *πέρατα* del processo di strutturazione del reale, e i Pitagorici successivi, sostenitori dello scorrimento di un unico punto⁹⁵. Isnardi Parente (1992, pp. 158-163), invece, intende il riferimento alla dottrina *τῶν προτέρων* non come quella “degli antichi”, ma come la dottrina “di quelli di prima”, ovvero quelli di cui Sesto stava parlando in *MX* 261-280, prima di presentare la dottrina monista dello scorrimento di un unico punto; si tratterebbe di coloro che la studiosa chiama i “platonici pitagorizzanti”, sostenitori della *μετοχή* e della diade indefinita. A questi, Sesto avrebbe contrapposto la dottrina dello scorrimento propria di altri Pitagorici, in cui Isnardi Parente rintraccia come autore Archita⁹⁶. Non

93. Entrambi traducono «But this view of the (later) Pythagoreans differs from that of the earlier ones». Bury 1976, p. 847; Bett 2012, p. 131.

94. Gaiser 1994, pp. 90-91, in part. n. 65 e Id. 1998, pp. 250 sgg.

95. Gaiser giustifica il fatto che la teoria platonica sia segnalata come “anteriore” a quella della fusione di altri “Pitagorici” per la probabile ripresa di quest’ultima da parte di autori post-platonici come Speusippo. Gaiser, infatti, sulla base della testimonianza aristotelica che Speusippo faceva derivare le grandezze spaziali dal punto (fr. 81 IP = Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b 5 sgg.) riprende la teoria di Cherniss 1944, pp. 396-397, il quale vede in Speusippo l’autore della teoria dinamica.

96. Già Burkert 1972, p. 68, riconosceva in Archita l’autore della dottrina che prevedeva la costruzione delle figure geometriche tramite il ricorso al movimento, in quanto Diogene Laerzio lo considera colui che ha introdotto l’idea del movimento in geometria (cfr. Diog. Laert. VIII 83). Della stessa opinione Isnardi Parente 1992, p. 160. Per una visione opposta, che non riconosce in Archita l’autore della dottrina dello scorrimento, cfr. Huffman 2005, pp. 500 sgg.; cfr. anche Brennan 2015, pp. 348-353 che si pone dalla parte di Huffman.

potrebbe essere Speusippo, secondo la studiosa, l'autore della dottrina della flussione, contrariamente all'interpretazione di Cherniss e Tarán, sia in quanto per Speusippo ogni movimento sarebbe escluso dalla vera essenza degli enti matematici e interesserebbe solo la loro costruzione empirica⁹⁷, sia in quanto, come compare nella testimonianza di ps.-Giamblico (fr. 122 IP), ogni numero è primo e punto di inizio rispetto alla figura geometrica, il che lo definirebbe solo come sostenitore della teoria statica.

Sulla base di questi ragionamenti, Metry 2002, pp. 85-89, ritiene che, poste le interpolazioni successive, questo passo di Sesto Empirico sia coerente con la testimonianza su Speusippo (fr. 122 IP, che verrà analizzata in seguito) e che questi dunque sostenga la dottrina dei *πέρατα*⁹⁸.

A partire, tuttavia, da un'analisi delle testimonianze a riguardo, le due teorie non sembrerebbero così opposte come generalmente si ritiene. Lasciando da parte l'analisi della testimonianza aristotelica nel *De anima*, che si avrà modo di affrontare nel terzo capitolo⁹⁹, mi concentro ora sull'analisi del passo sestano, ricollegandolo a tutti i paralleli passaggi nel *corpus* di Sesto in cui si riconosce questa teoria "statica" e inserendoli, poi, in un confronto più ampio con le trattazioni sestane inerenti ai "Pitagorici".

Il passo precedentemente analizzato di *MX* 277 sgg. sembra avere un suo parallelo in *M* III 19 sgg.¹⁰⁰ (T2 Appendice). Come in *M* IX 277 sgg. Sesto riporta il procedimento "pitagorico" per la costi-

97. Procl. *In Eucl. Elem.* I, p. 77, 7 sgg. Friedlein = fr. 36 IP = F. 72 Tarán = fr. 3 IP². Su questa testimonianza cfr. cap. II.1.b.I, pp. 120-124.

98. Cfr. anche Cattanei 1996, p. 248, dove la studiosa ritiene che Speusippo possa aver sostenuto o prodotto l'argomento «a partire dai limiti», se lo si intende come argomento metafisico di riconduzione della corporeità ai suoi elementi intelligibili.

99. In questo momento mi limito a sostenere che la testimonianza che vede il punto come unità dotata di posizione, accettata anche da Isnardi Parente per spiegare il punto speusippeo, si riferisce a un contesto in cui Aristotele nel *De anima* (I 4, 409a 3-7) parla di quella che viene considerata la teoria dinamica (si veda *infra*, cap. III.3.b.II, pp. 246-251). Se le teorie fossero radicalmente diverse, allora o non si dovrebbe accettare la considerazione del punto come unità dotata di posizione (e dunque il suo ruolo di principio delle grandezze) o si dovrebbe intrattenere l'ipotesi che Speusippo sostenesse la teoria dinamica, come fa Tarán 1981, p. 457, eliminando però le testimonianze che vedono il punto limite della linea.

100. Già Isnardi Parente 1992, p. 159, Ead. 2005, *fragm.* I, p. 35 e Metry 2002, p. 88.

tuzione dei corpi solidi, ovvero ciò che possiede le tre dimensioni (lunghezza, larghezza e profondità), così in *M III* 19-20¹⁰¹ ai geometri viene attribuita la definizione di corpo come ciò che ha tre dimensioni (*σῶμα μὲν ἔστι τὸ τὰς τρεῖς ἔχον διαστάσεις*) e l'argomentazione ricalca anche quanto attribuito ai matematici in *M IX* 367 sgg.¹⁰² Dopo aver espresso in cosa consistono le dimensioni, Sesto passa a mostrare la costruzione delle figure geometriche secondo la teoria dello scorrimento, in base alla quale ogni figura geometrica è prodotta dallo scorrimento di quella precedente: la linea è prodotta dallo scorrimento di un punto, la superficie dallo scorrimento della linea, il corpo dallo scorrimento della superficie. In *M III* 20 il passaggio dalla descrizione della teoria dinamica a quella della teoria statica viene sancita dall'espressione *παρὸ καὶ ὑπογράφοντες*, che Russo 1972 traduce: «perciò, anche quando ne fanno una descrizione». Isnardi Parente 1992, p. 162, invece, traduce *ὑπογράφοντες* come «traducendo in altre espressioni», in relazione a quello che sarebbe, secondo la studiosa, l'intento sestano di mostrare la contraddizione tra due teorie antagoniste. In Sesto, tuttavia, non c'è nulla che faccia pensare che stia opponendo due teorie; al contrario, non solo le fa entrare in relazione anche in *M IX* 367 sgg., ma sembra quasi presentarle come due facce di una stessa medaglia. Accettando la traduzione di Russo e quella di Bury¹⁰³, la teoria "statica" viene presentata, quindi, quando i geometri (il soggetto è lo stesso di quelli che hanno espresso la teoria dinamica) "fanno una descrizione"¹⁰⁴ di queste figure prima-

101. Nel *Contro i geometri* vengono prima espresse tutte le opinioni dei geometri che Sesto si occuperà poi di confutare nel libro. Sul *Contro i matematici* di cui il *Contro i geometri* fa parte, cfr. Russo 1972 e Bett 2018. Sul modo di considerare le trattazioni delle arti (*M I-IV*) alla luce coerente dello scetticismo neo-pirroniano sestano, cfr. Spinelli 2010.

102. Cfr. Betegh 2015, in part. pp. 142-147 per la ricostruzione della definizione delle dimensioni nella concezione dei matematici. Da tenere a mente, però, che lo schema dimensionale viene ripetuto in altri quattro passi sestani (*PH III* 151-155, *M VII* 92-110, *MX* 248-283, *M IV* 1-9), tutti concernenti una problematica concezione "pitagorica", come si vedrà *infra*, cap. I.3.a.II. Per un approfondimento sul rapporto tra Sesto Empirico e la fisica antica, cfr. Algra, Ierodiakonou 2015.

103. *M III* 20: «So in describing these they say that "the point is a sign without parts or dimensions" or "the limit of a line"». Bury 1976, p. 255.

104. *ὑπογράφοντες* potrebbe indicare anche il momento in cui si "disegna", in cui si ha bisogno di punti come limiti per la costruzione della figura. Le due teorie, quindi, sem-

rie. La differenza tra la visione dinamica e la visione statica delle figure geometriche sembra risiedere, allora, nel modo in cui di queste si tratta: quando si prende in considerazione il modo in cui vengono prodotte¹⁰⁵ si fa riferimento allo scorrimento, quando, invece, devono essere descritte, si prendono in considerazioni i limiti. La descrizione che i geometri fanno, quindi, delle figure geometriche basilari è quella che, prendendo in considerazione le dimensioni, rende ciascuna figura limite di quella successiva: il punto è un segno privo di parti e di dimensioni¹⁰⁶, o anche il limite di una linea; la linea è una lunghezza-privata-di-larghezza, o anche il limite di una superficie; la superficie è il limite di un corpo, o anche una larghezza-senza-profondità, mentre il corpo sarebbe dotato di tutte e tre le dimensioni. D'altra parte, anche le definizioni euclidee sembrano rimandare a entrambi questi aspetti: secondo la definizione 1, il punto è ciò che non ha parte, mentre secondo la definizione 3, limiti di una linea sono punti (Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα), il che vuol dire che il punto è limite di una linea¹⁰⁷; secondo la definizione 2, la linea è lunghezza senza larghezza (Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατέες), mentre secondo la definizione 6, limiti di una superficie sono linee (Ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί), il che vuol dire che le linee sono i limiti delle superfici¹⁰⁸.

Non sarei neanche d'accordo, inoltre, con l'idea che la teoria dello scorrimento non sia da attribuirsi a Speusippo in virtù del

brano presentate in realtà come coesistenti, dipendenti solo dal modo in cui si guarda alla figura geometrica.

105. Il verbo usato è *γίνεσθαι*. *M*III 20: Στιγμῆς μὲν γὰρ ῥυείσης γραμμὴν γίνεσθαι φασι (Essi dicono, inoltre, che una linea viene prodotta dallo scorrimento di un punto).

106. Il fatto che il punto venga considerato un segno privo di parti e di dimensioni sembrerebbe coerente con l'interpretazione del punto-principio speusippeo, che non ha dimensioni, a differenza del punto geometrico che si determina tramite il luogo. Da un punto di vista teorico, quindi, potrebbe essere considerato il limite della linea, mentre da un punto di vista geometrico-empirico, in riferimento alla costruzione delle figure, come realtà il cui scorrimento determina la linea.

107. Come fa notare Heath 1956a, p. 165, probabilmente Euclide introduce prima le definizioni di punto e linea e poi quella di punti come estremi della linea per evitare di ricadere nella critica aristotelica che impediva di definire l'anteriore con il posteriore. Nonostante ciò, il senso della definizione non sembra differente.

108. Le definizioni proseguono con la superficie e la figura, che si analizzeranno successivamente, in relazione all'importanza dello *σχῆμα* per la definizione dell'anima speusippea (cfr. cap. I.3.b).

fatto che secondo quest'ultima solo il punto è necessario alla costituzione della linea, laddove per Speusippo entrambi i principi (punto e $\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$ τ) sono necessari per la definizione delle figure geometriche (Matera 2020, pp. 76-78)¹⁰⁹. Ciò perché, come nel piano del reale numerico è possibile ipotizzare sia un “uno” principio incoativo che un “uno” numerico come prima forma di essere determinato conseguente all'azione completare del secondo principio di “molteplicità”, così nel piano delle grandezze è possibile ipotizzare una distinzione tra la considerazione del punto-principio, incoativo, adiaforico e il punto-geometrico che si concretizza solo quando subentra un altro principio che lo delimita e che gli permette il suo dispiegamento dimensionale (fr. 92 IP). Come esposta *supra*, solo grazie all'intervento del secondo principio nel contesto geometrico, il punto può acquisire una posizione definita, identificarsi in uno spazio e determinare le grandezze. Questo processo rappresenta la prima forma di determinazione nel dominio delle grandezze, in cui il punto appare una figura geometrica concreta, dotata di posizione.

Posto il dubbio circa una differenza radicale tra queste “teorie”, è opportuno sottolineare, però, che Sesto appare spesso una fonte fededegna e precisa¹¹⁰, per cui, se ha individuato una divisione tra i Pitagorici in *MX* 280, un motivo a sua ragione deve esserci. La differenza tra queste due teorie non sembra risiedere tanto sul punto di vista geometrico quanto sull'ontologia sottostante. I Pitagorici τῶν προτέρων di cui ha parlato Sesto in *MX* 282, cioè “quelli di prima”, sembrano far capo a dei Pitagorici che si rifanno a un nucleo speusippeo, in quanto sembra rintracciabile nel paragrafo un

109. Questa critica è possibile solo se ci si basa sulla considerazione di Tarán dell'uno speusippeo come unicamente numero matematico, e di conseguenza del punto come sola grandezza geometrica, senza pensare a quella dimensione anteriore dei principi incoativi per ogni livello del reale.

110. Precisione funzionale alle sue puntuali polemiche antidogmatiche. Per l'analisi dell'uso del passato da parte di Sesto, in particolare per quanto concerne Democrito, cfr. Spinelli 1997, e per il caso della concezione pitagorica della musica, cfr. Spinelli 2016a. Sulla testimonianza sestana relativa all'Accademia scettica, Ioppolo 2009, mentre per quella relativa ai Pitagorici e all'Accademia antica cfr. Isnardi Parente 1992 e 2008.

riferimento a quella distinzione di piani del reale espressa dal fr. 48 IP. Mi sembra più verosimile, pertanto, la proposta di Isnardi Parente di non considerare l'espressione di Sesto come riferimento a una anteriorità cronologica perché, aggiungerei, se Sesto avesse voluto riferirsi agli antichi in senso temporale, avrebbe usato ἀρχαιότεροι¹¹¹. Questi Pitagorici fanno derivare, infatti, i numeri da due principi¹¹², e, in un secondo momento, fanno derivare i punti, le linee, le figure piane e solide dai numeri. Il fatto che ci sia l'avverbio εἶτα fa pensare a una distinzione tra il piano dei numeri derivati dai principi e quello delle grandezze; queste ultime poi sono dette derivare dai numeri, sebbene, come si analizzerà successivamente (*infra*, cap. I.3.a.II), quello che Sesto riporta come una “derivazione” implica un rapporto di analogia tra numeri e grandezze che fa pensare sempre a materiale speusippeo. Gli altri Pitagorici, invece, sembrano supportare propriamente quel sistema “derivativo” che vede tutta la realtà discendere da un unico principio passando attraverso il piano delle grandezze senza soluzione di continuità. Sebbene non sia possibile arrivare a delle conclusioni ben definite in merito alle fonti sestane di questi passi, in conclusione mi pare interessante mettere in luce che l'unico passo in cui viene presentata esplicitamente una differenziazione tra i Pitagorici è quello in cui, lungo la trattazione precedente, è esposto un altro ragionamento altrettanto unico nel *corpus* sestano, ovvero quello della tripartizione logico-categoriale che si lega al dualismo ontologico¹¹³. Questo complesso sistema triadico che viene ancorato al dualismo ontologico sembra non avere paralleli diretti nella filosofia antica, sebbene sia possibile rintracciare dei precedenti

111. Su questo termine e la sua analisi nel *corpus* sestano, infatti, cfr. Janáček 2000, p. 40. Sesto sembra dunque con τῶν προτέρων riferirsi a “Pitagorici platonici”.

112. Sul fatto che i due principi siano monade e diade indefinita, che non sembra terminologia speusippea ma successiva, a partire da Senocrate, e forse proprio da lui ripresa, cfr. Isnardi Parente 2008, e Thiel 2006, pp. 330-372 (si veda F. 43 IP = Sext. Emp. *MX* 250).

113. Il passo *MX* 263-277, che si occupa della tripartizione categoriale delle cose esistenti (τὰ κατὰ διαφορὰν – τὰ κατ'ἐναντίωσιν – τὰ πρὸς τι) e del loro aggancio al dualismo ontologico, segue il lungo procedimento che porta alla presentazione dei principi μονάς e ἀόριστος δύαξ, per partecipazione dei quali si originano le monadi e le diadi particolari (§§248-261), e precede lo sviluppo della serie dimensionale (σημείον-γραμμῆ-ἐπιπέδου-σώμα) che presiede alla costruzione del cosmo (§§278-283).

nella categorizzazione del reale¹¹⁴. Del passo di Sesto si sono susseguite molte interpretazioni diverse e il passo è stato variamente ricondotto a fonti e tradizioni eterogenee¹¹⁵. Senza entrare nel merito di tale problematica questione, però, alla luce dell'altro *unicum* nel *corpus* sestano attestante la divisione tra i Pitagorici, si potrebbe ipotizzare che questa divisione tra i Pitagorici fornita da Sesto sia legata direttamente alla fonte da lui usata per descrivere il dualismo ontologico ancorato alla tripartizione logico-categoriale delle cose esistenti. O è la stessa fonte che, interessata a mostrare il dualismo ontologico, critica un'altra corrente che vede, invece, l'esistenza di un

114. L'origine della suddivisione si trova in Plat. *Soph.* 255c-d. Cfr. anche Alex. Aphr. *In Aristot.* *Metaph.* 56, 15 Hayduck. Simplicio, inoltre, attribuisce a Senocrate e Andronico la teoria che tutte le realtà rientrino in una suddivisione di per sé e relativi (F. 15 IP = *Simpl. In Aristot. Cat.* 63, 22-25 Kalbfleisch). Cfr. Granieri 2021, secondo cui nella testimonianza di Simplicio la sovrapposizione tra Senocrate e Andronico circa l'identificazione di τὰ καθ'αυτὰ e τὰ πρὸς τι con le categorie aristoteliche di sostanza e accidenti sarebbe non originalmente senocratea ma attribuibile alla distorsione di Andronico. A parte evidenziare la divisione in tre categorie e non due, l'autore, però, non prende particolarmente in considerazione nella sua analisi il testo sestano prima evidenziato, contenente possibili nuclei senocratei. Una divisione categoriale più sviluppata è attribuita a Ermodoro (F. 5 IP = *Simpl. In Aristot. Phys.* 247, 30-248, 15 Diels). Diogene Laerzio (*Diog. Laert.* III 108-109) riporta una distinzione, nelle *Divisiones aristoteleae* (Rossitto 2005), tra cose πρὸς τι e cose καθ'αυτὰ. In ambito stoico è attestata una divisione specifica tra relativi riportata da Simplicio, secondo il quale gli Stoici oppongono (ἀντιδιαρροῦσι) i relativi (τὰ πρὸς τι) alle cose per-sé (τοῖς καθ'αυτὰ) e i "modi relativi" (τὰ πρὸς τί πως ἔχοντα) alle cose secondo-differenza (τοῖς κατὰ διαφορὰν) (*SVF* [B.f] 403 [1]). L'uso indistinto dei termini πρὸς τι e πρὸς τί πως ἔχοντα è attestato, invece, in ps.-Archita, il quale, nel trattato Περὶ ἀντικειμένων (*Ulacco* 2017, pp. 55 sgg.) porta avanti una analisi degli opposti, divisi in contrari (ἐναντία), possesso-privazione (ἔξις-στέρησις), relativi (πρὸς τί πως ἔχοντα) e affermazione-negazione (κατάφασις-ἀπόφασις). Una divisione categoriale delle cose esistenti è trattata anche da Sesto in *MVIII* 161-165, attribuita però agli scettici stessi (οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως), e funzionale alla critica della semiotica indicativa.

115. Gaiser 1994, pp. 79-94, considera tutta la trattazione sestana della dottrina pitagorica come testimonianza della dottrina non scritta di Platone, basata sulla trascrizione aristotelica del Περὶ τ'ἀγαθῶν oppure su un'altra redazione della lezione platonica *Intorno al Bene* (più recentemente Szlezák 2010). Secondo Isnardi Parente 1992 e 2008, invece, l'intera trattazione sestana non si riferisce direttamente a Platone ma si basa sull'esegesi vetero-academica del maestro, in particolare senocratea, pervenuta a Sesto tramite la mediazione della tradizione del pitagorismo ellenistico. Ulacco 2017, per es. pp. 76, 85, analizzando i trattati pseudo-pitagorici *Sui Principi e Sugli Opposti* dello ps.-Archita, fa più volte presente analogie tra questi e le testimonianze su quella che considera dottrina accademica, quali Sesto Empirico *MX* 248-283 e Alessandro d'Afrodisia *In Aristot. Metaph.* 56, 4-20 Hayduck e ritiene che non sarebbe da escludere che lo ps.-Archita, per integrare queste parti, faccia uso di materiale accademico a cui potrebbe risalire anche la fonte di Sesto Empirico.

unico principio, oppure Sesto stesso, sistematizzando le varie fonti da lui prese in considerazione per “ricostruire” e riportare una dottrina pitagorica quanto più omogenea, si è reso conto di uno scarto tra le dottrine che stava prendendo in considerazione, limitandosi a registrarle, senza che ciò inficiasse il suo obiettivo ultimo, ovvero la critica dell’esistenza del numero in sé stesso.

In definitiva, non mi pare che le testimonianze in nostro possesso possano giustificare una così netta contrapposizione delle due teorie dimensionali già in Speusippo, ma testimoniano una possibile presenza di nuclei speusippeï nelle considerazioni pitagoriche riportate da Sesto, che verranno analizzate successivamente (cap. I.3.a.II).

Un ultimo punto è rilevante analizzare, per provare a rispondere ai rilievi fatti da Isnardi Parente a supporto dell’estraneità della κίνησις dalla metafisica speusippea che giustificherebbe l’impossibilità dell’attribuzione della dottrina dinamica allo scolarca¹¹⁶. Se già con il secondo principio come χώρα platonica si assiste all’introduzione di un elemento fisico nel sistema speusippeo¹¹⁷, non è illecito pensare che il movimento, caratteristico della φύσις, possa fare il suo ingresso a livello teorico, non empirico, nella seconda delle οὐσίαι analizzate da Speusippo, cioè a livello delle grandezze. Non va dimenticato, infatti, che l’obbiettivo principale degli Accademici pare essere la descrizione della realtà in ambito matematico-geometrico, verosimilmente riprendendo i problemi concernenti le idee e il rapporto uno-molti del *Parmenide*. Sebbene Speusippo lo faccia attraverso una “matematizzazione della metafisica”, ciò non ci impedisce di ritenere che lo stesso “movimento” possa essere presente e venga spiegato a livello geometrico. Come si avrà modo di approfondire nel corso della trattazione in relazione all’analisi dell’epistemologia speusippea (cap. II.1.b), interpretare in modo troppo “idealistico” Speusippo rischia di riproporre il problema del rapporto tra principi-idee-mondo sensibile che aveva proprio spinto Speusippo ad ab-

116. Isnardi Parente 1979, pp. 27-29, 54-55, Ead. 1980, pp. 250-254, 315-318, Ead. 2005, *fragm. I*, p. 35.

117. Come ammesso dalla stessa Isnardi Parente 1980, pp. 333-334, Ead. 2005, *fragm. I*, p. 44.

bandonare le idee in favore di qualcosa, come il numero matematico (e, si badi, non ideale) che spiegasse più approfonditamente il reale nella sua capacità di unire in sé tanto l'unità quando la molteplicità, nel suo essere entità monadica ma soggetta alle operazioni, in grado di cambiare ed esprimere il mutamento. Come per il secondo principio a livello dei numeri si parla di "molteplicità indefinita" per differenziarlo dai numeri definiti, e come a livello delle grandezze si parla di "luogo o spazio indefinito" come spiegazione delle grandezze, così pare legittimo ammettere una spiegazione teorica anche del movimento, che potrebbe entrare a far parte del sistema speusippeo proprio per spiegare, a livello teorico, il modello di "costruzione" delle grandezze geometriche. Escludere dal piano delle grandezze anche questo tipo di movimento limita la spiegazione stessa della realtà che il sistema filosofico speusippeo dovrebbe sviluppare. Quando poi si analizzerà la natura dell'anima e il suo grado di perfezione, tanto dal punto di vista geometrico-spaziale (cap. I.3.c) quanto epistemologico ed etico (cap. II.2.c), emergerà come le caratteristiche proprie dell'anima siano, appunto, il movimento e la conoscenza, i due elementi fondamentali già a partire dalla dottrina platonica e che non sembra fondato ritenere che siano stati elusi, dimenticati, o addirittura rifiutati da Speusippo.

3. L'anima

a. *La tetrade*

Non è facile spiegare secondo una dimensione cronologica gli elementi di passaggio propri di un sistema ontologico caratterizzato non da uno sviluppo cronologico o una derivazione senza soluzione di continuità, ma da livelli ontologici paralleli, differenti tra loro per i diversi principi a cui fanno capo e per il grado di complessità che vi si aggiunge. L'anima come tetractide pare avere il ruolo di riunire e far convergere su di sé, nel pensiero speusippeo, il piano dei numeri e quello delle grandezze, determinandosi a sua volta come realtà ul-

teriore e più complessa (la terza οὐσία del fr. 48 IP). Non è ammesso da tutti gli interpreti, però, che la tetrade-decade del fr. 122 IP che si sta per analizzare sia da identificarsi con l'anima del tutto di Speusippo. Ritengo che possa essere utile, prima di esporre le testimonianze relative alla definizione dell'anima e le motivazioni che inducono a ritenere l'anima come la tetractide, mostrare ancora il forte grado di analogia che sembra sussistere tra i piani del reale nel sistema speusippeo e come ciò sia reso chiaro proprio dalle testimonianze sul ruolo e la natura della tetrade-decade. Dopodiché si procederà con l'analisi della definizione speusippea dell'anima (fr. 96 IP) e si mostrerà come le testimonianze sembrino rimandare a una stessa considerazione dell'anima, alla luce di una rielaborazione della dottrina platonica. Tale convergenza apparirà poi resa ancora più esplicita da alcuni passi di Sesto Empirico (*M IV* 2-9, *M VII* 94-100), che si intende proporre come testimonianze speusippee¹¹⁸.

I. La tetrade in Giamblico: numeri e grandezze

Per provare a definire meglio il piano delle grandezze, la sua analogia con i numeri, e prima di comprendere per quali motivi la struttura dell'anima del mondo speusippea avrebbe i contorni della tetractide, occorre basarsi su una testimonianza tarda ma comunque imprescindibile che unisce tutte queste esigenze. Nei *Theologumena arithmetices*¹¹⁹ è riportato quello che dovrebbe essere l'unico fram-

118. Esse non si trovano, infatti, inserite nelle raccolte di Lang 1964, Isnardi Parente 1980, Ead. 2005, o Tarán 1981.

119. Fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco = F. 28 Tarán = fr. 94 IP². Essa è un'opera anonima, le cui fonti principali sembrano essere Nicomaco di Gerasa (per cui cfr. Napolitano Valditara 1988, pp. 413-434; Pieri 2005) e il trattato *Sulla decade* di Anatolio (cfr. Bucking 1992, pp. 127-148). I *Theologumena* sono attribuiti a Giamblico sulla base di Siriano, *In Aristot. Metaph.* p. 140,15 Kroll. Viene riconosciuta come propria di Giamblico per es. da Burkert 1972, p. 87, De Falco 1975, *contra* Tarán 1981, pp. 292 sgg., Waterfield 1988, p. 23, che tendono a considerare quest'opera come una raccolta di note anonime di uno studente. *Status quaestionis* in Isnardi Parente 2005, *fragm. II*, p. 14 e Tarán 1981, pp. 291 sgg. Per differenziare questa testimonianza da quella del fr. 96 IP, tratta dal *De anima* di Giamblico, si farà riferimento al fr. 122 IP con la dicitura ps.-Giamblico. Per il rapporto di Siriano con l'eredità del pensiero di Giamblico, cfr. Cardullo 1995, pp. 45-49.

mento di dottrina speusippea conservato, tratto dal suo libro *Sui numeri pitagorici*. Questo libro è presentato come scritto sulla base di insegnamenti pitagorici e in particolari degli scritti di Filolao¹²⁰. Esso doveva essere diviso in due parti: la prima verteva «intorno alle cinque figure che si assegnano rispettivamente agli elementi del cosmo»¹²¹, mentre nella seconda viene presentata la concezione della tetradecade. Prima di problematizzare la dottrina della τετρακτύς e di analizzare le possibili ragioni dell'attribuzione di questo passo in modo fededeigno a Speusippo, è opportuno prestare la massima attenzione al testo (T3 Appendice).

La decade è definita come «il più naturale (φυσικωτάτη) e il più perfetto di tutti gli esseri (τελεστικωτάτη)». Essa è elevata a παράδειγμα, a εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν ἀφ' ἑαυτῆς θεμέλιον ὑπάρχουσαν. La perfezione deriva dalla condizione di ἰσότης, cioè razionalità conferitagli dall'equilibrio interno. Tale equilibrio è dato dal fatto che la tetradecade comincia dal dispari e culmina nel pari, sono presenti numeri primi non composti e numeri secondi composti, e vi si trovano i λόγοι del più, del meno e dell'uguale. Inoltre, la decade contiene in sé la totalità dei rapporti spaziali, in quanto l'uno equivale al punto (τὸ μὲν γὰρ ἐν στιγμῇ), il due alla linea (τὰ δὲ δύο γραμμῇ), il tre al triangolo (τὰ δὲ τρία τρίγωνον), il quattro alla piramide (τὰ δὲ τέσσαρα πυραμῖς). Questi sono indicati come principi ed elementi primi delle realtà ad essi omogenee (ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ'ἑκάστον ὁμογενῶν). La decade-tetradecade è dunque un complesso organico formato dal punto e dalle tre dimensioni, riassuntivo dell'u-

120. Questo testo, infatti, è annoverato tra le testimonianze della filosofia di Filolao sia da Timpanaro Cardini 1964, pp. 126-137 che da Diels (44 A 13 DK = IV 18 R7 LM = t. A13 Huffman. Per Huffman 1993, p. 361, il passo non è affidabile sul pensiero di Filolao). Questo collegamento tra dottrine pitagoriche, platoniche e accademiche si ritrova anche nella storia che circolava nell'età ellenistica che vede Platone autore di un plagio delle dottrine pitagoriche: egli avrebbe acquistato (o ne sarebbe entrato in possesso in altro modo) tre libri pitagorici da Filolao, sui quali si sarebbe basato per scrivere il *Timeo*. Cfr. Iamb. *VP* 199; Diog. Laert. III 9; VIII 84-85.

121. La presenza di un cambiamento dimensionale nella riduzione di corpi solidi a poliedri regolari è una caratteristica non solo accademica, ma già platonica (Plat. *Tim.* 53c 5 sgg.), a cui si accompagna l'assegnazione dei primi elementi (sul problema del quinto elemento, cfr. IV.2.c, p. 301, n. 85).

niverso, dove la piramide è figura perfetta che permette l'attuazione della tetradè nel campo della realtà spaziale. La decade incarna il «più naturale» e il «più completo» degli esseri, nella misura in cui dà forma, struttura agli eventi, ed esiste come paradigma senza interruzioni o mancanze della capacità generatrice divina.

La dottrina della tetradè-decade, sebbene apparentemente semplice nel suo significato essenziale di unione dei primi quattro numeri la cui somma dà dieci come numero perfetto¹²², risulta invero alquanto complessa per quanto concerne sia le ulteriori specificazioni dottrinali che ne derivano, come la concezione armonica del cosmo, la *ratio* musicale e la struttura geometrica dei corpi, sia per quanto concerne la storia del suo sviluppo e delle sue attribuzioni, che si lega alla problematica definizione del pitagorismo antico¹²³. Questo passo, infatti, appare particolarmente convergente con altri testi riguardanti la definizione della τετρακτύς. Attribuita anche a Pitagora stesso (58 B 15 DK = IV 18 R72 LM), su di essa viene costruito un giuramento (Sext. Emp. *M* VII 94¹²⁴: «sì, per colui ch'offerse la tetradè all'anima nostra, / Fonte che in sé le radici possiede d'eterna natura»). È presente anche in uno degli ἀκούσματα di Giamblico (*VP* 82 = 58 C 4 DK = IV 10b T6 LM): «“che cos'è l'oracolo di Delfi?”, la *Tetraktys*, che è l'armonia, nella quale si trovano le Sirene»¹²⁵. Non vi è accordo unanime tra gli studiosi nel considerarla una nozione pitagorica antica¹²⁶, una dottrina svilup-

122. Già Aristotele in *Metaph.* A 5, 986a 8 sgg. parla del dieci come numero perfetto: ἐπειδὴ τέλειον ἢ δεκάς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιεληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν. Cfr. Cardullo 2016, pp. 195-197.

123. Si veda Cornelli 2013, cap. 1, per un ampio e approfondito resoconto di tutte le principali interpretazioni e metodologie di studio del pitagorismo, che sfocia nell'intento di mostrare come sia necessario trattare il pitagorismo come un "prisma". Cfr. anche Cornelli *et al.* 2013 e gli studi raccolti in Huffman 2014.

124. Cfr. anche *MIV* 2 e Iamb. *VP* 162.

125. Ripreso e rielaborato da Platone in *Resp.* X 617b-c.

126. Questa la corrente più numerosa: cfr. Burkert 1972, pp. 186 sgg. (in particolare per l'autenticità del primo verso del giuramento), Timpanaro Cardini 1999, pp. 104 sgg., Kahn 2001, pp. 31-36, Riedweg 2007, pp. 145 sgg. e oggi Deretić, Knežević 2020. Huffman 1993, invece, dubbioso sull'autenticità del fr. 11 Filolao (= 44 B 11 DK), sottolinea come, sebbene Aristotele attesti l'importanza del numero 10 per i primi Pitagorici, la decade sia anche un tema centrale nell'Accademia (p. 350).

pata nella prima Accademia¹²⁷ o soprattutto rielaborazione neopitagorica e medioplatonica filtrata da un'esegesi del *Timeo*¹²⁸. Appare però abbastanza chiaro differenziarla dalla tetractide platonica che compare in *Tim.* 35b 4-36b 5 come base aritmetica della struttura dell'anima cosmica: Platone non usa la τετρακτὺς "pitagorica" 1, 2, 3, 4 ma due tetractidi geometriche (1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27)¹²⁹. Il modo di intendere la tetractide e le diverse attribuzioni portate avanti dagli studiosi rispecchiano una differenziazione nel modo di ricostruire e interpretare il rapporto tra pitagorismo e platonismo, in particolare in riferimento alle relazioni tra pitagorismo antico e Accademia platonica¹³⁰.

Alla luce di questo brevissimo inquadramento riassuntivo della tetractide e delle sue eterogenee interpretazioni, si comprende bene come possa cambiare il posto, il ruolo e l'interpretazione della dottrina che viene assegnata a Speusippo su questa nozione in relazione alla considerazione che si dà della stessa: o lo scolarca avrebbe ascrit-

127. Zhmud 2012, Id. 2013, seguito anche da Metry 2002. Già scettici sulla possibilità di ricostruire le dottrine pitagoriche antiche, in virtù del fatto che le testimonianze aristoteliche sembravano riferirsi più ai Pitagorici contemporanei o agli Accademici, erano Zeller (Zeller, Mondolfo 1938) e Frank 1923. Più moderato recentemente Kingsley 1995 il quale, a giudizio di Cornelli 2013, p. 51, «synthesizes three of the most significant hermeneutic contributions of the twentieth century, that is, skepticism about Aristotle's testimony, the inclusion of philosophy in its birth within the religious traditions of its time, and the influence of Oriental studies on the history of ancient philosophy». Cfr. Dillon 2014.

128. Per un'analisi di questi temi in Nicomaco e Plutarco cfr. Pieri 2005.

129. Cfr. Taylor 1928, pp. 136-146; Cornford 1937, pp. 66-72; Brisson 1974, pp. 314 sgg.; Pieri 2005, pp. 173-178. Su questo tema si tornerà in modo più approfondito nel corso del presente capitolo (*infra*, cap. I.3.b.V).

130. A partire da Burkert 1972, la maggior parte degli studiosi considera la rielaborazione in termini platonici di concetti pitagorici come portata avanti dall'Accademia antica, in particolare da Speusippo e Senocrate, che fecero risalire al pitagorismo delle origini dottrine elaborate nella scuola platonica, mentre Aristotele sarebbe la fonte maggiormente fededegna per la ricostruzione delle dottrine pitagoriche. Al contrario, secondo Zhmud 2012, in part. cap. XII, pp. 421-424, la tendenza all'identificazione di pitagorismo e platonismo sarebbe avvenuta solo con la letteratura pseudo-pitagorica e neopitagorica, in seguito alla sistemazione ed "edizione" ad opera di Andronico nel I. a.C. della *Metafisica* di Aristotele, il cui intento sarebbe stato quello di costruire una discendenza di Platone da Pitagora, screditante per l'autorità del primo. Sulla problematizzazione delle categorie storiografiche di medioplatonismo e neopitagorismo, poi, cfr. Centrone 2000, Id. 2015 e Staab 2009.

to ai Pitagorici antichi le sue dottrine, o avrebbe rielaborato le dottrine pitagoriche in modo autonomo¹³¹, oppure le testimonianze più tarde non sarebbero fededegne rispetto al più autorevole Aristotele, motivo per cui il passo di ps.-Giamblico sarebbero totalmente da scartare per la comprensione del pensiero speusippeo.

Posta la difficoltà nell'attribuzione della tetractide, proporrei un'altra prospettiva, funzionale alla ricostruzione del pensiero speusippeo e volta a considerare il filosofo in modo autonomo, benché inserito nel contesto a lui contemporaneo: sia che la nozione della tetractide per esprimere la potenza del numero fosse originariamente pitagorica, già di Filolao o anteriore, sia che fosse originalmente speusippea, ad ogni modo è possibile ritenere con un certo grado di verosimiglianza che egli assegni un compito rilevante alla tetradе per mezzo della rilettura del *Timeo* finalizzata alla costituzione di una nuova concezione dell'anima del mondo. Come si mostrerà anche nel corso della trattazione, infatti, date le affinità e le coerenze della dottrina della tetradе-decade del fr. 122 IP e della tetractide in Sext. Emp. *M* VII 94-100 e *M* IV 2-9 con gli altri frammenti di Speusippo, è possibile che queste testimonianze contengano l'originaria dottrina speusippea della decade-tetradе¹³², desunta in parte dalla tradizione pitagorica anteriore e modificata attraverso una marcata rielaborazione in termini platonici autonomamente revisionati¹³³, che spieghi anche le caratteristiche dell'anima del tutto (cap. I.3.c).

La decade in questo passo di ps.-Giamblico sembra avere infatti i

131. Per la prima posizione Burkert 1972, per la seconda per es. Frank 1923, pp. 329 sgg., Zhmud 2012, p. 270 e Metry 2002, p. 15: «Dass die Wiederaufnahme pythagoreischer Doktrin hier im Lichte einer spezifisch akademischen Perspektive steht, lässt sich nachweisen, wenn man die bisweilen geradezu wörtlichen Bezugnahmen auf Werke Platons wahrnimmt sowie die Unvereinbarkeit einiger in diesem Text geäußelter Feststellungen mit dem, was gemeinhin als genuin antiker Pythagoreismus gelten kann. Darüber hinaus lassen sich leicht Korrelationen herstellen zwischen den in diesem Fragment für Speusipp bezugten Behauptungen und demjenigen, was aus anderen Quellen». Forse Metry appare eccessivamente sicuro che la dottrina della tetractide sia una novità speusippea; bisognerebbe, piuttosto, mantenere una certa cautela a riguardo, data l'incertezza che investe le nostre conoscenze sul pitagorismo antico. Più cauta Chirolì 1986, che però parte dal presupposto che Speusippo rielabori la dottrina non scritta platonica, sulla scia di Krämer 1982b.

132. Isnardi Parente 1980, pp. 122-377; Dillon 1977, pp. 21-22 e Dillon 2003a.

133. Si veda Chirolì 1986, p. 190 in part. n. 21 sui riferimenti della tetractide riportata

principali attributi delle idee platoniche, ovvero ha la completezza dell'essere¹³⁴, il ruolo paradigmatico nella costituzione del cosmo e l'esistenza reale di una realtà oggettivamente data che precede la nostra cognizione. Nonostante ciò, però, non è un'idea, ma un certo εἶδος che ha funzione "produttrice" (εἶδος τι [...] τεχνικόν), perché in grado di racchiudere tutte le forme di tutte le cose¹³⁵.

Gli elementi di novità e propriamente speusippeî che mi pare si possano considerare dal testo, sono tutti inscrivibili in una cornice di esegesi, revisione e superamento, come βοήθεια, della dottrina del *Timeo*. I motivi a sostegno di questa ipotesi sono vari:

- 1) la struttura stereometrica del cosmo rimpiazza la strutturazione basata sui triangoli elementari, relegandola in secondo piano. La "Vierheit" (Metry 2002, p. 24) riflette in modo più chiaro e completo la struttura spaziale. La posizione di Merlan e Isnardi Parente¹³⁶ vede la decade-tetrade di Speusippo come culmine della perfezione dell'essere, che riassume in sé ogni valore numerico-geometrico e costituisce la struttura stessa della totalità organizzata dell'essere¹³⁷. Ci si troverebbe di fronte a una integrazione-correzione esegetica del *Timeo* con la sostituzione del ruolo fondamentale della decade-tetrade al posto delle idee (perché al posto delle idee subentrano i nu-

nel fr. 122 IP ai dialoghi platonici, n. 22 sulle differenze con la dottrina pitagorica antica, e n. 23 sulla coerenza di queste tesi con i frammenti attribuiti a Speusippo.

134. Il fatto che la decade sia il più perfetto degli esseri non implica che lo siano i numeri matematici stessi, poiché è specificato nel fr. 76 IP che essi sono la prima forma di essere, non la più perfetta (*contra* Chirolì 1986, p. 197). Se si pensa ai piani del reale, aggiungendo alla prima forma di essere dei numeri quella delle grandezze, si ha la completezza matematico-geometrica dell'essere richiesta. Per questo appare coerente ritenere che il "livello psichico" abbia il suo culmine nella decade, ovvero nell'anima, come forma determinata di essere a un livello più completo e più perfetto rispetto al livello numerico e al piano geometrico, in quanto li ricomprende entrambi. Si veda però *infra*, cap. I.3.c.

135. Su ciò si tornerà più oltre nella definizione di anima come forma dell'estensione (*infra*, cap. I.3.b).

136. Merlan 1960, p. 40 sgg., Isnardi Parente 1979, pp. 30, 170-178, Ead. 1980, pp. 372-373; ma cfr. anche le posizioni di Dillon 2003b, pp. 61 sgg. e Tarán 1981, pp. 257 sgg.

137. In coerenza con il fatto che i principi per Speusippo non sono neanche un essere (fr. 57 IP) e che i numeri sono πρώτα τῶν ὄντων (fr. 76 IP).

- meri per Speusippo) e della piramide al triangolo (di *Tim.* 53c 5 sgg.) come base per la formazione della realtà¹³⁸;
- 2) in virtù della stessa lettura allegorica fornita dagli Accademici, sembra essere operante una “demitologizzazione”¹³⁹ del *Timeo*, perché la decade è il paradigma posto davanti all’artefice, senza che si parli in alcun luogo per Speusippo, a mia conoscenza, dell’esistenza di un artefice; poiché dall’analisi di altri frammenti, sembra emergere l’anima stessa come “divina”, si potrebbe ritenere che in queste parole sia presente piuttosto un’indicazione di come si dovesse leggere il racconto del *Timeo*, “demitologizzandolo”¹⁴⁰;
 - 3) particolarmente rilevante appare essere la stretta analogia tra i piani presi in considerazione (numeri e grandezze) e la presenza dei punti, che è stato mostrato essere precipua caratteristica speusippea. Il numero matematico di Speusippo è soggetto alle operazioni matematiche da cui si originano altri numeri, a differenza delle idee di Platone e delle idee-numeri di Senocrate, esattamente come l’esistenza del punto permette la definizione delle altre figure, in quanto sono alla base di tutte le forme. Per Platone e Senocrate, invece, come il numero matematico serve agli scienziati per le operazioni ma discende dal numero ideale, così il punto è un costrutto dei geometri che nella realtà non ha dimensione perché si parte dalle linee¹⁴¹. Per Speusippo, al contrario, si può ritenere verosimilmente che proprio l’esistenza del solo numero matematico renda possibile l’esistenza anche del punto. Tutta la potenza di questa prospettiva si manifesta nella coerenza di una struttura del reale governata a tutti i livelli da unità e molteplicità e i loro analoghi che non sono in contraddizione tra loro ma collaborano per strutturare la realtà stessa.

138. Quanto questi elementi saranno importanti per comprendere il ruolo e la natura dell’anima si dirà più oltre (cap. I.3.b.II e V).

139. Dillon 2003b, pp. 80-94 parla di “decostruzione” degli elementi mitologici del *Timeo*.

140. Sulla “divinità” e “intelligenza” dell’anima cfr. fr. 90 IP e fr. 89 IP. Cfr. per questa considerazione Dillon 2003b, pp. 63-64. Si veda *infra*, cap. II.1.c.III.

141. Aristot. *Metaph.* A 9, 992a 20-22. Cfr. *infra*, cap. III.2.

In questo consiste l'analogia tra i piani, che non sembra però essere un mero costruito mentale, in quanto l'universo è tenuto insieme dall'anima del mondo, quale forma tetradica che dunque collega piano numerico e geometrico sulla base delle proporzioni matematiche, geometriche e spaziali date dalla coesistenza di 1 con il punto, 2 con la linea, 3 con la superficie, 4 con la piramide/solido.

Questi tre nuclei ora analizzati, a mio avviso, si ritrovano anche in alcuni passi di Sesto Empirico (*PH* III 154-155, *MX* 278-283, *MVII* 99-101; *MIV* 4-9), in parte paralleli proprio a quel passo già preso in considerazione come avente a che fare con la posizione speusippea della “teoria statica”/“dinamica” delle dimensioni¹⁴². Proprio da un confronto serrato con il fr. 122 IP, si possono riconoscere tracce del pensiero di Speusippo in almeno due (*MVII* 92-101 e *MIV* 1-10) dei quattro passi paralleli in Sesto, in cui si parla della serie dimensionale con particolare riferimento alla dottrina della τετρακτύς. Questi passi, inoltre, sembrano avere particolare rilevanza per la concezione dell'anima speusippea, il che va ad accrescere non solo la nostra conoscenza della dottrina speusippea sulle grandezze, ma anche la sua psicologia, in quanto legata alla dottrina della tetractide.

II. I Pitagorici in Sesto Empirico: numeri e grandezze

Prima di analizzare i testi è opportuna una presentazione generale del pitagorismo in Sesto Empirico. Il filosofo neopirroniano tratta dei Pitagorici in vari passi del suo *corpus*¹⁴³, ma è complesso ricostruire con eshaustività chi si celi dietro questa “etichetta”, sia a causa dell'eterogeneità dei contenuti filosofici esposti nei suoi testi, sia a causa della problematica commistione di dottrine pitagoriche e pla-

142. *MIII* 19-20; si veda *supra*, cap. I.2.b.

143. Per il conteggio e la valutazione statistica completa della presenza di Pitagora e dei Pitagorici nel *corpus* sestano cfr. Spinelli 2016a, pp. 305-310. Per un approfondimento della posizione sestana in merito al numero “pitagorico”, mi permetto di rimandare a Palmieri 2022b.

toniche che si ritrova già nell'Accademia antica e poi nell'età imperiale¹⁴⁴. Nonostante ciò, risulta comunque possibile identificare una struttura peculiare nel modo in cui Sesto tratta dei Pitagorici nelle sue opere, che si ritrova sempre operante nelle sue trattazioni di tutti i dogmatici: tale struttura consiste nel far seguire a una generale esposizione concettuale della loro dottrina, una sezione polemica che ne critichi i nuclei essenziali. Nonostante più o meno rilevanti difformità, è possibile ricostruire nei suoi caratteri generali la dottrina da Sesto presentata in vari passi come pitagorica¹⁴⁵, il cui fulcro risiede nella definizione del numero quale ἀρχὴ τῶν ὄλων, in quanto solo i numeri sono ἀπλᾶ, ἄδηλοι, ἀσώματοι e πᾶσιν ἐπιθεωρούμενοι. All'interno di una sorta di "gerarchia" dei numeri, specificamente la μονάς e la ἀόριστος δυάς sono i principi ai quali partecipano i numeri particolari, quali le monadi e le diadi determinate, a cui poi conseguono tutti gli altri numeri. La costruzione del cosmo a opera dei numeri avviene tramite una serie dimensionale fondata sull'analogia dei primi quattro numeri, che formano la τετρακτύς quale numero perfettissimo, con le figure geometriche fondamentali. A fronte dell'eterogeneità contenutistica della dottrina dei Pitagorici presentata da Sesto nelle sue opere, si evince, invece, una critica coerente e omogenea portata avanti dall'autore contro il concetto fondamentale della dottrina pitagorica che è il numero¹⁴⁶.

144. Sulla possibilità di ricondurre questi passi sestani a nuclei accademici cfr. Burkert 1972, in part. cap. III; ritiene invece che quelle presentate da Sesto siano dottrine di "platonici pitagorizzanti" che riprendono nuclei senocratei (in particolare in *MX* 250-265 = F. 43 IP) filtrati da una mediazione medioplatonica o neopitagorica, Isnardi Parente 1992 e 2008; Krämer 1982b, pp. 388-399, Gaiser 1998, pp. 95-105, e Szlezák 2010, considerano *MX* 248-283 una delle principali relazioni sulle dottrine non scritte di Platone, in virtù di una articolazione interna che rispecchierebbe la struttura della lezione platonica *Intorno al Bene*. Rilevanti sono poi le affinità con gli *Pseudopythagorica Dorica* messi a confronto e analizzati da Ulacco 2017, in part. per quanto riguarda *Περὶ ἀντικειμένων* e *Περὶ ἀρχῶν* con *MX* 248-283.

145. *PH* III 151-155, *MV* VII 92-110, *MX* 248-283, *MV* IV 1-9.

146. *PH* III 156-167, *MX* 284-309, *MV* IV 10-24. Questi paralleli tra i passi sestani vanno a confermare l'omogeneità di intenti scettici sestani e la coerenza dell'autore in tutti i suoi scritti, senza che sia necessario pensare a un carattere non scettico di *M* I-VI o a un'evoluzione dottrinarina di Sesto verso uno scetticismo negativo, come invece ritiene Janáček 1972, pp. 87, 132-134; parla poi di schizofrenia di Sesto Barnes 1988 e di «double "schizophrénie"» Bett 2006, mentre ha mostrato come *M* I-VI sia da ricomprendersi nella

Sesto Empirico riporta in tutti e quattro i più lunghi resoconti della dottrina pitagorica¹⁴⁷ quello che sembra un “sistema di derivazione” dai principi alla realtà sensibile, volto a mostrare il valore ontologico e cosmogonico proprio della potenza del numero pitagorico. Da questi passi si evince come i numeri costruiscano l'universo tramite un collegamento peculiare tra i primi quattro numeri matematici, le figure geometriche e i corpi solidi. Sebbene il procedimento di fondo che vede l'analogia tra i primi quattro numeri e la serie dimensionale (σημεῖον-γραμμῆ-ἐπιφάνεια-σῶμα) per legittimare la costruzione del cosmo segua le medesime linee guida tematiche in tutti i quattro passi che verranno analizzati, si riscontra altresì la presenza di determinate differenze specifiche. Ciò potrebbe indurre a pensare alla presenza di fonti diverse circa il pitagorismo in Sesto Empirico, il cui resoconto su tale dottrina risulterebbe nel complesso composito.

Al termine di questa indagine si intende mostrare come: 1) il derivazionismo pitagorico abbia molto più a che fare con lo schema accademico delle dimensioni che con la dottrina originariamente pitagorica antica; 2) siano presenti dei riferimenti testuali e dei nuclei concettuali che fanno pensare in particolare a materiale speusippeo, quale l'analogia tra numeri e grandezze, la presenza rilevante dei punti, la figura della piramide, la tetractide, l'anima; 3) in particolare tra questi quattro passi, due si soffermino sulla tetractide (*M VII* 92-101 e *M IV* 1-10) mentre gli altri due restanti resoconti (*PH III* 151-155, *MX* 248-283), e contenenti possibili influenze speusippee, sembrano concentrarsi maggiormente sui due principi originari (μονάς e ἀόριστος δυνάς) a cui partecipano i numeri ideali, con un'idea di

metodologia propria di *PH* Spinelli 2010 (cfr. anche Eichorn 2014 e Blank 1998, in part. pp. l-lv, contro l'evoluzione sestana verso lo scetticismo negativo nella sua edizione del *Contro i grammatici*). Sul modo sestano di trattare dei Pitagorici nel suo *corpus*, soprattutto in merito alle critiche avanzate da Sesto, conformi alla sua metodologia scettica, mi permetto di rimandare ancora a Palmieri 2022b. Recentemente anche Corti 2023, per es. pp. 14, 66 e *passim*, ipotizza che l'attenzione di Sesto, in particolare in *M IV*, non fosse rivolta a Pitagora, ma piuttosto ai filosofi che, utilizzando alcuni testi di Platone e dei suoi immediati successori nell'antica Accademia, hanno sviluppato tale concezione del numero.

147. *PH III* 154-155, *MX* 278-283, *M VII* 99-101; *M IV* 4-9.

“derivazione” del cosmo senza soluzione di continuità che potrebbe forse rimandare a influenze senocree; 5) si assista a una rielaborazione del *Timeo* e alla sostituzione dei triangoli elementari con le piramidi, nonché a una ridefinizione della dottrina dell’anima del mondo il cui ruolo, le cui caratteristiche e la cui importanza verranno successivamente analizzate.

Si riporta in Appendice (tabella 1) uno schema riassuntivo dei quattro passi sestani in cui viene presentata la costruzione del cosmo a partire dai numeri passando attraverso la serie dimensionale¹⁴⁸.

Entrando nel cuore dell’analisi dei passi presi in esame, si prende in considerazione, prima di tutto, il rapporto che intercorre tra i numeri e le grandezze geometriche. L’espressione *ἐπέχειν λόγον*, per indicare il rapporto tra i numeri e le figure geometriche, viene utilizzata sia in *PH III 154* che in *M IV 4-5*¹⁴⁹. Mentre in *PH III 154* il punto *ἐπέχειν λόγον* della monade, come tutte le altre grandezze geometriche *ἐπέχειν λόγον* dei numeri, in *M IV 4*, invece, è la monade il soggetto, del quale si dice che *ἐπέχειν λόγον* del punto, come tutti i numeri *ἐπέχειν λόγον* delle figure geometriche¹⁵⁰. Dal momen-

148. Il testo greco di *M IV 2-9*, *M VII 94-100* e *MX 277-283* è riportato in Appendice (rispettivamente T.5, T.6 e T.1).

149. Tescari 1926 traduce per *PH III 154* «contenere il rapporto», Russo 1972 per *M IV* «prendere il posto», Bury 1976 in *PH III 154* «presents the relation, or character of» e per *M IV* «corresponds to» (Bury 1971, come anche Corti 2023, p. 24). Per *PH III 154* Anas, Barnes 2000 traducono con «points are analogous to ones». Questa espressione viene spiegata nelle definizioni euclidee del libro V degli *Elementi*. In particolare nella 3 si legge cos’è questa *ratio*: *Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικιότητά ποια σχέσις* (Rapporto di due grandezze omogenee è la maniera di relazione secondo il valore). Nella 4, invece, si ha proprio l’espressione *λόγον ἔχειν*: *Λόγον ἔχειν πρὸς ἀλλήλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλασιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερέχειν* (Sono dette avere rapporto tra loro grandezze che, se <ne> sono presi multipli, possono eccedersi tra loro). La definizione più esaustiva e forse più adatta al significato della terminologia usata da Sesto sembra essere la 6: *Τὰ δὲ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον μεγέθη ἀνάλογον καλεῖσθω* (E le grandezze che hanno lo stesso rapporto siano chiamate in proporzione). Sul significato matematico-geometrico di *logos*, *alogos* e *analogon* cfr. prima Heath 1956b, pp. 117-119, poi Fowler 1999, pp. 16-21. Come nota Corti 2023, pp. 15-16, però, i resoconti di Sesto hanno uno spessore metafisico che gli *Elementi* non hanno.

150. Mentre in *PH III 154* il rapporto tra numeri e figure è espresso sempre con la medesima formula, in *M IV 5* viene detto che la triade è posta sopra il piano *ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας ἐτέτακτο*. Ciò indicherebbe, quindi, che *ἐπέχειν λόγον* e *ἐπι+*genitivo indicano lo stesso tipo di rapporto tra numeri e figure geometriche. Per le problematiche testuali relative a *M IV*, cfr. Corti 2023, pp. 53-56.

to che i soggetti si invertono mantenendo lo stesso verbo, forse si potrebbe ipotizzare che tra figure geometriche e numeri sussista un rapporto di analogia, una relazione biunivoca. Ciò sembra essere un primo punto di vicinanza con l'analogia dei piani speusippea, che vede il punto come simile all'uno ma non dipendente da questo. In *M VII* sembra però venire espresso un rapporto di subordinazione delle figure geometriche ai numeri in quanto l'espressione che viene usata è ἐπι + genitivo. La monade sta al di sopra del punto, come tutti i numeri sono detti essere al di sopra delle figure geometriche¹⁵¹. In *M X* 278-280 viene usata prima l'espressione λόγον τετάχθαι per indicare che il punto è subordinato alla monade, poi che il punto rientra nel concetto della monade, usando l'espressione che ricorda quella di *PH III* e *M IV* (εἶχε λόγον). A questo punto in *M X* 278 viene mostrata un'analogia tra monade-punto e diade-linea, in virtù del fatto che, come (ὥστε) il punto εἶχε λόγον della monade, così la linea è contemplata nell'idea della diade (κατὰ τὴν τῆς δυάδος ιδέα ἐθεωρεῖτο)¹⁵². Che la linea sia contemplata secondo l'"idea della diade" viene espresso anche tramite l'uso dell'espressione parallela ἔσται κατὰ τὴν δυάδα ἢ γραμμὴ (§279), come anche la superficie e il corpo "saranno tramite la triade e la tetradè"¹⁵³. In §278, inoltre, viene af-

151. Si deve notare, però, che in *M VII* è il numero due (ὁ δύο ἀριθμός) che è detto essere al di sopra della linea (ἐπι τῆς γραμμῆς), mentre in tutti gli altri passi analoghi si parla della diade (δυάς in *PH III* 154 e *M IV* 4; τῆς δυάδος ιδέα in *M X* 278 che coincide con κατὰ τὴν δυάδα di §279).

152. Si potrebbe pensare che qui ci sia un riferimento alle idee platoniche nella costruzione del cosmo o alle figure ideali. Si potrebbe anche intendere, tuttavia, che il termine idea venga usato come sinonimo di *logos*, usato nel primo termine dell'analogia costruita (ὥστε τὸ μὲν σημεῖον τὸν τῆς μονάδος εἶχε λόγον, ἢ δὲ γραμμὴ κατὰ τὴν τῆς δυάδος ιδέα ἐθεωρεῖτο). O, quindi, le grandezze geometriche sono subordinate alle idee dei numeri, in senso platonico, oppure contengono un rapporto (*logos*) che le fa entrare in relazione con i numeri, in un senso diverso della partecipazione platonica. Lo schema dimensionale presentato da Sesto, infatti, non ha a che fare con la partecipazione delle cose alle idee, ma con il rapporto tra numeri e figure in relazione alla quantità di segni (σημεῖον), intesi come punti, che sono necessari per formare tali figure e, di conseguenza, i corpi solidi e la realtà tutta. Se, poi, il termine ιδέα venisse inteso e tradotto come "forma", per indicare la forma geometrica della linea, allora avremmo un collegamento possibile con il significato di ιδέα che si adduce essere la definizione dell'anima speusippea (cfr. *infra*, cap. I.3.b.II).

153. Per rimanere più letterale possibile. Russo traduce «pertanto la linea rientrerà nell'ambito della diade».

fermato espressamente che la diade e la linea vengono concepite per “inferenza” (o transizione, traslazione: *κατὰ μετάβασιν*)¹⁵⁴. Dovrebbe quindi considerarsi un rapporto di analogia quello che intercorre tra figure geometriche e numeri nel “derivazionismo geometrico” presentato da Sesto Empirico nei resoconti sul pitagorismo¹⁵⁵. Come risulta analizzando il testo greco, infatti, l’espressione *ἐπέχειν λόγον*¹⁵⁶ ha come soggetto sia il numero che la figura (*PH* III 154, *M* IV 4), per cui non sembra rimandare a una subordinazione ma a un’interscambiabilità della relazione, in quanto le figure e i numeri sono concepiti *κατὰ μετάβασιν*. Ancora, quindi, sembra possibile riconoscere la posizione speusippica.

A questo punto bisogna indagare in cosa consista questo *λόγος* che intercorre tra numeri e figure geometriche, che ne legittima l’analogia¹⁵⁷. Per farlo è necessario anche analizzare le caratteristiche che vengono attribuite alle figure geometriche.

M VII 99 è l’unico passo in cui le figure geometriche vengono tutte definite in relazione al loro modo di essere costruite tramite

154. Bury traduce: «for both the Dyad and the line are conceived *by way of transition*» (Bury 1976, p. 347, corsivo mio). Si noti che l’espressione *κατὰ μετάβασιν* è la stessa presente nel fr. 35 IP = Procl. *In Eucl. Elem.* I, p. 179, 8 sgg. Friedlein = F. 73 Tarán = fr. 2 IP² di Speusippo. Il contesto di riferimento è proprio epistemologico, e spiega che per Speusippo le cose di cui il pensiero va a caccia, alcune le premette e le predispone come base, altre, poiché gli è impossibile afferrarle direttamente, le raggiunge «con un procedimento di traslazione» per comprenderle «secondo il loro ordine conseguente». Il procedimento *κατὰ μετάβασιν* sembra dunque essere un termine tecnico speusippeo che rimanderebbe al modo in cui bisogna considerare la modalità con la quale la nostra mente riesce a concepire le realtà intelligibili (cap. II.1.b). Questo tipo di ragionamento è congruente con l’analogia tra i piani del reale e sembrerebbe dunque presente anche in questi passi di Sesto.

155. Si tenga presente che anche Sesto Empirico in *M* IV 4 suggerisce un rapporto di analogia tra numeri e figure geometriche: egli rimanda direttamente alla sua trattazione dei principi geometrici, in cui ha parlato del punto e della linea, quando esprime che «allo stesso modo, nel settore che stiamo ora esaminando (*τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος*), la monade prende il posto (*ἐπέχει λόγον*) del punto e la diade quello della linea».

156. Essa indica un rapporto sostanzialmente parallelo con quello indicato dall’espressione *τάσσω+ἐπι+gen.* di *M* IV 5 (*ἡ δὲ τριάς ἐπὶ τοῦ πλάτους καὶ τῆς ἐπιφανείας ἐτέτακτο*). Inoltre, al posto di *ἐπέχειν λόγον* è usato, in modo parallelo, *λόγον τετάχθαι* in *M* X 278-280 che viene mostrato come sinonimo di *εἶχε λόγον*, il quale è messo in relazione con “*ἐθεωρεῖτο κατὰ +acc.*” di *M* X 278.

157. Cfr. *supra*, cap. I.2, pp. 36-37, per l’analogia tra i piani del reale in Speusippo.

lo scorrimento¹⁵⁸. Allo scorrimento, però, si aggiunge la descrizione delle figure in relazione alle dimensioni¹⁵⁹, che in *M III* sono definizioni messe in relazione al ritenere ciascuna figura limite dell'altra¹⁶⁰. La definizione in relazione ai limiti, tuttavia, non viene esplicitata in *M VII*, come in nessuna delle altre trattazioni del derivazionismo pitagorico. Piuttosto, dopo aver citato la teoria dinamica per la costruzione delle figure, Sesto, per mostrare che ciascuna figura è legata a un numero, mette in luce come queste si estendano da un punto all'altro, in base a tanti punti quanti sono i numeri a cui sono soggette: «infatti la linea si estende da qui <a li> (ποθὲν γάρ <ποι>¹⁶¹ πάρεστιν ἢ γραμμῆ), ossia da un punto a un altro (ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημείον¹⁶²) e da quest'ultimo a un altro punto ancora (καὶ πάλιν ἀπὸ τούτου ἐπὶ ἄλλο σημείον), e al di sopra del corpo solido sta, infine, il quattro, giacché, se al di sopra di tre punti noi ne teniamo sospeso un quarto (τέταρτον ἐπαιωρήσωμεν σημείον), si origina una piramide, [...]»¹⁶³. Questa teoria che vede la costruzione delle figure geometriche a partire dallo scorrimento di una *verso un altro punto* non è presentata nei resoconti sestani sulle teorie dei matematici e dei geometri, il che potrebbe indicare una peculiarità che potrebbe far

158. È infatti parallelo alla fine di *M III* 19, anche per quanto riguarda il punto definito come στιγμή e non, come tutte le altre trattazioni sulla serie dimensionale, σημείον.

159. La linea è lunghezza-privadi-larghezza (μῆκος ἀπλατές), la larghezza è superficie-privadi-profondità (ἐπιφανεία τις ἀβαθής), in *M VII* 99.

160. *M III* 20: «La linea è una lunghezza-privadi-larghezza o anche (ἦ) il limite di una superficie; la superficie è il limite di un corpo ovvero una larghezza-senza-profondità».

161. *M VII* 100. Russo si basa su Bury che sostituisce που di Bekker con ποι, come anche Bett. Cfr. Russo 1990, p. 30.

162. Questa è la stessa definizione della linea data in *M X* 260 quando, trattando del resoconto comparativo circa i principi del tutto, veniva mostrato che anche le figure piane dipendevano dai numeri, tramite l'esempio della linea che, «tracciata da un segno a un segno (ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημείον ἀγομένη), include il due (ἔχεται τῶν δυεῖν)». Il fatto che poi venga anche nominata la tetrade, su cui il resoconto di *M VII* è incentrato, e che si parli specificamente di due come numero e non di diade, potrebbe testimoniare un qualche tipo di connessione tra *M X* 260 e *M VII* 99-100.

163. *M VII* 100. Si noti sempre l'uso della parola σημείον, traducibile più letteralmente con "segno" ma con la quale, in tutti gli altri resoconti sullo schema dimensionale, si indica il punto in analogia con la monade (cfr. soprattutto *M X* 278, dove la caratterizzazione dell'analogia tra punto e monade risulta più completa di tutte le altre trattazioni). Sul punto, come σημείον o στιγμή, e sull'analisi delle sue caratteristiche, cfr. Cattanei 1996, pp. 43-44.

legittimamente pensare alla presenza, ancora, di materiale originariamente speusippeo.

Continuando l'analisi comparativa dei resoconti, l'accento alla costruzione della figura tramite lo scorrimento della precedente è presente anche in *PH* III 154 per indicare la superficie e il corpo. La prima è definita, sì, come un flusso della linea, ma verso un punto posto di fianco¹⁶⁴; il secondo fa, sì, riferimento al movimento, in quanto è un "innalzamento" della superficie, ma verso un punto al di sopra¹⁶⁵. In questo passo, però, della linea non si dice che derivi dallo scorrimento di un punto, ma che «si osserva tra due punti» (δύο γὰρ σημείων μεταξύ θεωρεῖσθαι τούτην), è l'intermedio tra due punti, il che pone l'accento sui due punti che formano la linea, e non sullo scorrimento solo di uno. La linea viene considerata in questo modo anche in *MX* 279 (τὸ μεταξύ δυνεῖν σημείων), dove si fa riferimento al fatto che la linea è lunghezza-privata-di-larghezza. Il fatto che la linea sia considerata come intermedia tra due punti mette in luce, di fatto, che i due punti sono i limiti della linea, nel senso che sono i confini entro i quali è concepita la linea, appunto come μεταξύ. Il termine πέρασ, però, non compare, mentre al suo posto si trova il termine ἀρχή, in quanto il punto è detto essere un determinato principio nel campo delle linee¹⁶⁶. È soprattutto in questo passo che

164. «Dicono, infatti, essere la superficie un flusso della linea (ρύσιν γὰρ εἶναί φασι τῆς γραμμῆς), nel senso della larghezza, verso un altro punto posto di fianco (ἐπ' ἄλλο σημείον ἐκ πλαγίου κείμενον)».

165. Il corpo è infatti «un innalzamento (ἐπανάστασιν) della superficie verso un punto posto al di sopra (ἐπί τι σημείον ὑπερκείμενον)». Anche in *MIV* la generazione delle figure geometriche a partire dai numeri è descritta in base al movimento della figura precedente verso un altro o altri punti, sebbene non venga mai esplicitato lo scorrimento (ρύσις) e il linguaggio adottato risulti nel complesso più epistemologico: la diade contiene la linea in quanto «il pensiero (ἡ διάνοια) nel concepirla passa (passò: ἐχώρησεν) da un luogo ad un altro, ossia percorre una lunghezza. La triade, invece, corrisponde alla larghezza e alla superficie, giacché in questo caso la mente (δ νοῦς) si porta da un luogo ad un altro e poi ancora verso un altro luogo». Per quanto riguarda la tetrate, se si concepisce un quarto punto si genera la piramide, cfr. *MVII* 100. Anche l'uso di questo linguaggio "concettuale" potrebbe rientrare nel modo in cui Speusippo intende spiegare la realtà attraverso concetti matematico-geometrici.

166. τὸ σημείον ἀρχή τις ἐστὶν ἐν γραμμαῖς. Il fatto che τὸ σημείον sia ἀρχή in quanto πέρασ, rimanda a quanto attribuito a Speusippo da ps.-Giamblico circa la natura dei numeri come πρῶτα καὶ ἀρχαί delle figure (fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 61 sgg.).

vengono messe in luce le caratteristiche del punto nella sua analogia alla monade. Il punto è in relazione con la monade in quanto entrambe sono indivisibili¹⁶⁷ e in quanto ciascuno è un determinato principio nel suo campo¹⁶⁸. Il σημείον come ἀρχή acquista, quindi, maggiore significato alla luce dell'importanza che hanno i punti in rapporto con i numeri, nel legittimare il passaggio tra il piano ontologico e quello geometrico. Si tenga presente, inoltre, che in *M IV* 5 il quarto punto, o segno, necessario per creare il corpo solido, o piramide, è messo in analogia esplicita con l'unità¹⁶⁹. Ciò potrebbe mostrare, ancora, che i punti a cui si fa riferimento per la costruzione delle figure geometriche rappresentano le unità matematiche necessarie per crearle, e quindi i numeri a cui i Pitagorici si riferiscono. Le coincidenze analizzate con le concezioni speusippee sopra esposte portano anche in questo caso a mostrare che il punto per Speusippo sembra avere due nature, come l'uno nel campo dei numeri¹⁷⁰: come l'uno è principio dei numeri (quindi avente le caratteristiche dell'indeterminatezza, adiaforico, quasi un non essere) e primo numero determinato (grazie alla collaborazione della molteplicità), così il punto è sia il principio teorico (non dotato di dimensione perché

167. *MX* 278: ὡς γὰρ ἡ μονὰς ἀδιαίρετόν τι ἐστίν, οὕτως καὶ τὸ σημείον. Il punto come privo di parti e indivisibile è trattato da Aristotele *Metaph.* B 5, 1002b 3-4, nella "dodicesima aporia" volta a polemizzare contro la sostanzialità degli enti matematici e la loro funzione causale rispetto alle cose, di tradizione pitagorico-platonica (cfr. Cardullo 2016, pp. 289-290). L'analogia tra il punto e la monade in virtù del loro essere privi di parti e indivisibili si ritrova in ps.-Archita *Περὶ νοῦ καὶ αἰσθησίου* (38, 10 Thesleff) dove, però, non solo l'analogia è tra μονὰς e στιγμή (quindi non σημείον), ma il terzo termine inserito nell'analogia e non presente in Sesto è l'intelletto (ὁ νόος, 38, 9 Thesleff). Per gli altri luoghi in cui viene trattata l'analogia tra intelletto, monade e punto cfr. Ulacco 2017, p. 135. L'analisi del punto come dotato di indivisibilità è anche presente in *M VII* 100.

168. *MX* 278: ὃν τρόπον ἡ μονὰς ἀρχή τις ἐστὶν ἐν ἀριθμοῖς, οὕτως καὶ τὸ σημείον ἀρχή τις ἐστὶν ἐν γραμμααῖς. Una connessione tra il punto e l'uno come principi (il primo nella linea e il secondo nel numero) si trova in Aristotele e attribuibile a Speusippo (fr. 85 IP = Aristot. *Tóp.* I 18, 108b 23-28): «per esempio è lo stesso la bonaccia del mare e la stasi dei venti nell'aria (l'una e l'altra sono tranquillità), così come il punto nella linea (στιγμὴ ἐν γραμμῇ) e l'unità nel numero (μονὰς ἐν ἀριθμῷ): entrambi sono principi (ἐκάτερον γὰρ ἀρχή)».

169. *M IV* 5: «Ma se si suppone una quarta unità, ossia un quarto segno, come aggiunta alla triade, vien fuori una piramide, ossia un corpo o una figura solida [...]» (ἀλλὰ κὰν ἐπιθεωρήσῃ τις τῇ τριάδι τετάρτην μονάδα, τουτέστι τέταρτον σημείον, γίνεται πυραμίδι, στερεὸν σώμα καὶ σχήμα). Sui problemi testuali di questo passo cfr. Corti 2023, pp. 53-56.

170. *Supra*, cap. I.2.b, p. 50 e anche *infra*, pp. 70-71, 91 e *passim*.

incorporeo), sia punto determinato quando, subentrando il “luogo” o l’“estensione” che lo determinano, diventa limite di qualcosa.

Ricapitolando quanto mostrato finora, le caratteristiche delle figure geometriche presentate all’interno del sistema di derivazione pitagorico si sovrappongono a quelle date da geometri e matematici in *MIX* e *MIII*. Si pone l’attenzione sulla costruzione delle figure in relazione ai punti¹⁷¹ necessari alla costruzione di tali figure piane. La cifra distintiva del pitagorismo, nel resoconto di Sesto, che a mio avviso nasconde nuclei di dottrina originariamente speusippea, risulterebbe essere, quindi, la presenza di tanti punti necessari per la costruzione delle figure geometriche, quanti sono i numeri a cui queste si riferiscono. I numeri, pertanto, esprimono le unità necessarie per costruire le figure geometriche. Come i numeri sono monadici ma racchiudono molteplicità, esprimibile dalle operazioni matematiche, così le grandezze sono entità sostanziali, dunque monadiche, ma contengono in loro tante grandezze, come espresso dalla serie dimensionale. L’analogia tra punto e uno rende analogica tutta la posteriore costruzione più complessa. Solo questo ragionamento legittima il “rapporto” (λόγος) tra numeri e figure geometriche di cui si è discusso precedentemente, e sembra fornire una spiegazione più dettagliata di che tipo di rapporto sussista tra i piani del reale speusippeo.

A questo punto è opportuno trattare di quella che sembra essere una differenza contenutistica sostanziale tra i quattro passi presi in esame. Nei resoconti sestani del “derivazionismo geometrico” pitagorico di *PH III* 154-155 e *MX* 278-283 questo è introdotto sulla base del potere del numero di costruire il cosmo. Non i numeri in generale costruiscono il cosmo, ma specificamente il derivazionismo geometrico è ricondotto all’azione di monade e diade indefinita. In *PH III* 154 si legge, infatti: «da questi [monade e diade indefinita]¹⁷², infatti, a quel che dicono, si generano anche

171. Il termine utilizzato è sempre σημειον e non il termine geometrico di στιγμή.

172. ἐκ τούτων γὰρ καὶ τοὺς ἄλλους γίνεσθαι ἀριθμούς, τοὺς ἐπιθεωρουμένους τοῖς ἀριθμητοῖς, καὶ τὸν κόσμον κατασκευάζεσθαι λέγουσιν. Qui ἐκ τούτων si riferisce a monade e diade indefinita che nel paragrafo precedente sono identificati come qualcosa di diverso

gli altri numeri, quanti si osservano nelle cose numerate ed è costituito l'universo». Allo stesso modo in *M X* 277 si legge: «[...] e come questi due principi hanno effettuato i numeri a loro sottostanti, allo stesso modo hanno costruito l'universo e tutte le cose che sono nell'universo»¹⁷³. Per quanto riguarda gli altri resoconti del riduzionismo geometrico pitagorico, invece, la questione appare diversa. La peculiarità dei resoconti della dottrina pitagorica di *M VII* 92-101 e *M IV* 1-10 è quella di presentare il potere dei numeri pitagorici tramite la dottrina della τετρακτύς quale πηγή ἀενάου φύσεως («fonte di eterna natura»¹⁷⁴). In queste due trattazioni, però, il peso affidato ai principi risulta essere molto diverso da quello dei resoconti precedenti. In *M VII* 92-101 il riferimento ai principi di monade e diade indefinita risulta, a ben vedere, totalmente assente. In *M IV* 4 si parla, invece, solo di monade e diade come principi produttivi, il primo della serie degli altri numeri, il secondo della lunghezza¹⁷⁵, senza riferimento alla dottrina esplicitata invece in *PH III* 153 e *M X* 261-262 circa la loro genesi o la partecipazione a questi dei numeri particolari. In questi due passi (*M VII* 92-101 e *M IV* 1-10) la serie dimensionale sembra, quindi, venire agganciata direttamente alla tetractide e non al dualismo ontologico. Si legge, infatti, in *M IV* 9, a conclusione della presentazione dello schema dimensionale: «Sicché in modo per nulla inverosimile la quaterna è chiamata dai Pitagorici “fonte che ha le radici di eterna natura”» (ὥστε εἰκότως τὸν ‘τέταρτον ἀριθμὸν’ παρὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς εἰρήσθαι πηγήν ἀενάου φύσεως ριζώματ’ ἔχουσαν); allo stesso modo in *M VII* 100: «viene a risultare, dopo tutto, razionalmente fondato che la tetrade sia fonte dell'intera

dai numeri in generale (§153: τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων εἰσὶν οἱ ἄδηλοι καὶ ἀσώματοι καὶ πᾶσιν ἐπιθεωρούμενοι ἀριθμοί. καὶ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ’ ἢ τε μονὰς καὶ ἢ κατὰ ἐπισύνθεσιν τῆς μονάδος γινομένη ἀόριστος δυάς).

173. καὶ ὃν τρόπον τοὺς ἐξ αὐτῶν ὑποστάντας ἀριθμοὺς ἀπετέλεσαν, οὕτω καὶ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν κόσμῳ συνεστήσαντο. Anche qui ἐξ αὐτῶν si riferisce alla monade originaria e alla diade indefinita identificate come principi nel paragrafo precedente (§276: ἀνέκυψαν ἄρα ἀρχαὶ πάντων κατὰ τὸ ἀνωτάτω ἢ τε πρώτη μονὰς καὶ ἢ ἀόριστος δυάς).

174. Trad. Russo 1975.

175. *M IV* 4: ἢ μὲν οὖν μονὰς ἀρχὴ τις ὑπόκειται τῆς τῶν ἄλλων ἀριθμῶν ἀπεργαστικῆ συστάσεως, ἢ δὲ δυὰς μήκουσ ἐστὶν ἀπεργαστικῆ.

natura». (κατὰ λόγον οὖν ἡ τετρακτὺς πηγὴ τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἐστίν)¹⁷⁶.

È dunque interessante notare questa diversa riconduzione del sistema di derivazione geometrica da una parte ai principi di monade e diade indefinita da cui si originano gli altri numeri (generati, per partecipazione), per i quali più a rigore si può parlare di “sistema di derivazione geometrica”, più consono, probabilmente, al sistema senocrateo¹⁷⁷, dall'altra alla tetractide come fonte della costruzione del cosmo, più conforme a quanto si sta ricostruendo come dottrina speusippea. Questa differenza nei resoconti sestani induce a pensare a una diversità nelle fonti stesse a cui Sesto farebbe riferimento per ricostruire la dottrina pitagorica, e, quindi, a una visione composita del pitagorismo nel *corpus* di Sesto Empirico. Quali siano, però, le fonti sulle quali Sesto Empirico si basa è molto difficile dirlo¹⁷⁸. Sembra, poi, che la tetrade dal punto di vista matematico, la piramide dal punto di vista geometrico, abbia preso il posto del triangolo platonico alla base della formazione dei corpi sensibili. Questi, inoltre, non si riconducono solo alle piramidi, ma sono frutto di tutto il lungo percorso che vede già il punto come ciò da cui partire, a differenza delle linee indivisibili di Senocrate.

Per ora si sono analizzati i passi sestani in relazione al ruolo e alle caratteristiche delle grandezze e dei numeri. Nella sezione successiva si mostrerà, dopo aver ricondotto la definizione dell'anima speusippea alla tetrade del fr. 122 IP, come in particolare i due passaggi se-

176. Potrebbe essere significativo che il termine che compare in *M VII* 100 in analogia con la linea è il numero due (ὁ δύο) e non la diade (δύαξ), come, invece, in tutte le altre trattazioni del sistema di derivazione. Ciò allontana, infatti, la possibilità di considerare la diade come quella che partecipa alla diade indefinita quale principio, come invece si arriva a concludere in *PH III* 153-154 e *MX* 276-283.

177. Cfr. Isnardi Parente 2008, e Thiel 2006, pp. 330-372 (si veda F. 43 IP = Sext. Emp. *MX* 250).

178. Burkert 1972, pp. 54-56 ritiene che le posizioni pitagoriche riportate in *M VII* e *M IV* dipendessero in ultima istanza da Posidonio. Questa posizione è difesa oggi da Corti 2023, pp. 68-83. Sul ruolo di Posidonio come mediatore della dottrina psicologica speusippea, si veda *infra*, cap. I.3.b.I. Proprio il fatto che Posidonio sembri aver ripreso la posizione psicologica dell'anima di Speusippo, potrebbe avvalorare ulteriormente l'ipotesi che lo stoico sia alla base di questi testi sestani, che racchiudono materiale speusippeo (*infra*, cap. I.3.c.II).

stani sulla tetractide (*M VII* 92-101 e *M IV* 1-10) non solo abbiano molti punti in comune con il fr. 122 IP speusippeo, ma sembrano anche aggiungere alla nostra conoscenza della psicologia speusippea delle nozioni mancanti nelle altre testimonianze già riconosciute come speusippee, e con esse coerenti.

b. *L'anima come forma del generalmente esteso*

1. La definizione dell'anima di Speusippo

Da Diogene Laerzio sappiamo che Speusippo avrebbe scritto un libro Περὶ ψυχῆς, non conservato (Diog. Laert. IV 4 = fr. 2 IP), ma non abbiamo alcuna notizia in merito ai contenuti del libro, né alcuna testimonianza diretta della posizione psicologica speusippea. Tutto ciò che, dal punto di vista testuale, è a nostra disposizione in merito alla concezione dell'anima attribuita esplicitamente a Speusippo consiste nella testimonianza aristotelica – che, come mostrato in precedenza, considera la ψυχὴ uno dei piani della realtà, insieme a quello dei numeri e delle grandezze –, e in una definizione dell'anima alquanto criptica e tramandata da un testimone tardo. Si tratta del fr. 96 IP¹⁷⁹, ovvero un passo tratto dal *De anima* di Giamblico, riportato da Stobeo, in cui a Speusippo è attribuita la definizione dell'anima come ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ, per lo più tradotto in italiano con «forma del generalmente esteso»¹⁸⁰. Questa definizione viene ripetuta in *De comm. math. sc.* 9, p. 40, 15 sgg. Festa = fr. 97 IP = f. 54b Tarán = fr. 68 IP², ma questa volta non attribuita esplicitamente a Speusippo. Abbiamo poi una testimonianza di ps.-Olimpidoro che accomuna la posizione di Speusippo e Senocrate nel considerare l'anima immortale fino alla parte irrazionale¹⁸¹. Questa

179. Iambl. *ap. Stob. Ecl.* I 49, 32, p. 363, 26-364, 5 Wachsmuth = F. 54a Tarán = fr. 67 IP².

180. Isnardi Parente 1980, p. 171 (= in Gioè 2002, p. 383), Ead. 2005, *fragm. I*, p. 46: «forma di ciò che è generalmente esteso»; Martone 2014, p. 103: «forma di ciò che è esteso secondo tutte le dimensioni»; Dillon 2003b, p. 45: «the form of the omni-dimensionally extended» (= Finamore, Dillon 2002, p. 80).

181. Fr. 99 IP = F. 55 Tarán = fr. 71 IP², ma si veda *infra*, p. 145, n. 90 e p. 316, b. 126.

scarsità di fonti potrebbe spingere ad adottare due opposti tipi di atteggiamento: o, in virtù della scarsità e problematicità delle testimonianze, si accantona la possibilità di riuscire a rintracciare qualcosa di valido di queste antiche dottrine, oppure si tenta di ricostruire nel modo più coerente possibile una dottrina quanto più verosimile, senza forzare i testi ma andando a rintracciare possibili riferimenti impliciti anche in altre fonti. È chiaro che sia necessario, se si intende seguire la seconda via, adottare un filtro largo, prendendo in considerazione, cioè, tutte le possibili testimonianze in nostro possesso, le più tarde come le più recenti, senza stabilire in modo aprioristico e pregiudizievole una scala di valore nelle fonti solo perché si è deciso anticipatamente di attribuire fiducia a un testimone piuttosto che a un altro. Se ci si basa solo sulla testimonianza aristotelica, per esempio, non si potrebbe dire nulla, o quasi, circa la psicologia speusippea, eliminando in questo modo una parte fondamentale della filosofia di qualunque accademico. Se, invece, si usano solo testimonianze tarde dando maggiore fiducia a queste, si ricostruisce la posizione antica in modo già rivisitato; ancora, in un orizzonte interpretativo già dato, come quello delle dottrine non scritte, altrettanto parziale sarà la ricostruzione che verrà data di quella dottrina. Nella convinzione, dunque, che «recentiores, non deteriores» (Pasquali 1932) si intende provare a fornire una ricostruzione il più valida possibile e non inficiata da pregiudizi aprioristici, della dottrina psicologica speusippea, riferendosi a tutte le fonti, anche le più tarde¹⁸² che, accuratamente contestualizzate, potrebbero contenere riferimenti speusippeei, senza tralasciare, altresì, l'integrazione di tale psicologia all'interno di un dibattito più ampio che coinvolge anche la dimensione epistemologica, teologica ed etica.

Oltre alla già citata testimonianza aristotelica sulla divisione del reale speusippea, che vede la divisione di tre *οὐσίαι* (numeri, grandezze e anima, ciascuno con dei principi suoi propri che però Aristotele non esplicita: fr. 48 IP), la principale testimonianza conservata

182. Specificamente per l'anima si intendono per es. fr. 96 IP, fr. 122 IP, ma anche possibili passi sestani (cfr. *MIV* 2-9, *MVII* 94-100, si veda *infra*, cap. I.3.c.II).

relativa alla concezione dell'anima di Speusippo è, come anticipato, una definizione particolarmente stringata della ψυχή fornitaci da Giamblico nel suo *De anima*, il cui passo si riporta di seguito.

Μετὰ δὴ ταῦτα τοὺς εἰς μαθηματικὴν οὐσίαν ἐντιθέντας τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταλέγω διευκρινημένως. ἔστι δὴ γένος ἐν τῇ αὐτῇ τὸ σχῆμα, πέρας δὲ διαστάσεως καὶ αὐτῇ διάστασις. ἐν αὐτοῖς μὲν οὖν τούτοις Σεβήρος ὁ Πλατωνικὸς αὐτὴν ἀφωρίσατο, ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντη διαστατοῦ Σπεύσιππος [...].¹⁸³

Dopo di ciò, passerò in rassegna coloro che estendono all'essenza dell'anima l'essenza matematica. Per costoro è in certo modo un genere di essa la figura, in quanto limite dell'estensione, ed essa stessa è estensione. Fra di essi vi è il platonico Severo, che la definì in tal modo, e Speusippo, che la definì con la formula "forma del generalmente esteso".

Questa testimonianza fa parte di un frammento più ampio del *De anima* di Giamblico¹⁸⁴, in cui l'autore passa in rassegna le diverse concezioni dell'anima dei suoi predecessori, identificando, tra le altre, una categoria di coloro che considerano l'anima come dotata di un'essenza matematica. Essa può essere intesa o come figura geometrica o come numero. Al primo caso appartengono Severo e Speusippo, al secondo i Pitagorici, Senocrate, Moderato, Ippaso, e Platone¹⁸⁵.

Al fine di fornire un panorama introduttivo il più possibile esaustivo intorno alle testimonianze relative a questa concezione, è molto interessante notare come la definizione dell'anima speusippea, al-

183. Fr. 96 IP = Iambl. *ap. Stob. Ecl.* I 49, 32, p. 363, 26-364, 5 Wachsmuth = F. 54a Tarán = fr. 67 IP² (trad. Isnardi Parente 1980). La laconica definizione dell'anima speusippea come forma del generalmente esteso viene ripetuta da Giamblico senza associarla esplicitamente al nome dello scolarca nel fr. 97 IP.

184. Sul *De anima* di Giamblico cfr. per es. le edizioni di Finamore, Dillon 2002 e Martone 2014 (sebbene in quest'ultima, a parte il passo con il testo greco e la traduzione, non venga riportato alcun ulteriore approfondimento sulle posizioni espresse da Speusippo).

185. Per quest'ultimo riferendosi al Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele e alla tetraide noetica, che sarà analizzata nel secondo capitolo (cap. II.1.c.II).

meno secondo la formula riportata da Giamblico, si ritrovi attestata anche per Posidonio, da Plutarco, con alcune differenze:

Ὅμοια δὲ τούτοις ἔστιν ἀντειπεῖν καὶ τοῖς περὶ Ποσειδώνιον· οὐ γὰρ μακρὰν τῆς ὕλης ἀπέστησαν· ἀλλὰ δεξάμενοι τὴν τῶν περάτων οὐσίαν περὶ τὰ σώματα λέγεσθαι μεριστὴν καὶ ταῦτα τῷ νοητῷ μίξαντες ἀπεφάναντο τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα· τὰ τε γὰρ μαθηματικὰ τῶν πρώτων νοητῶν μεταξύ καὶ τῶν αἰσθητῶν τετάχθαι, τῆς τε ψυχῆς, τῶν νοητῶν τὸ αἰδίον καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ παθητικὸν ἐχούσης, προσήκον ἐν μέσῳ τὴν οὐσίαν ὑπάρχειν.

Obiezioni simili si possono muovere anche a Posidonio e ai suoi seguaci, perché non hanno allontanato abbastanza l'anima dalla materia. Invece, avendo accettato la tesi che la sostanza dei limiti è detta divisibile nei corpi e avendo mescolato questi limiti con l'intelligibile, dichiararono che «l'anima è forma di ciò che è generalmente esteso, costituita sulla base di un numero che comprende l'armonia». Sostenevano infatti che gli enti matematici sono collocati in una posizione intermedia tra i primi intelligibili e i sensibili e che anche l'anima, la quale possiede l'eternità degli intelligibili e la passività dei sensibili, per propria essenza si trova nel mezzo.¹⁸⁶

Come si vede, la differenza dalla definizione speusippea risiede nel fatto che l'anima non è solo «forma di ciò che è generalmente esteso», ma è anche «costituita sulla base di un numero che comprende l'armonia»¹⁸⁷. Plutarco cita la definizione di Posidonio (ma non quella di Speusippo) nel contesto in cui riporta e critica le posizioni di coloro che interpretano la composizione dell'anima del *Timeo* in senso materialista, come Crantore, il che farebbe pensare che quella riportata sia l'esegesi che Posidonio dà del *Timeo*, e non

186. Plut. *De an. procr.* 1023B 5-C2 = Posid. F 141a Edelstein-Kidd = 391a Theiler. Trad. Ferrari, Baldi 2002.

187. Per l'analisi della definizione posidoniana come emergente a partire da quella speusippea, cfr. Opsomer 2020, pp. 183 sgg. Sulla presenza dell'armonia e della possibile interpolazione di concezioni ascrivibili a Posidonio, cfr. *infra*, cap. I.3.c.II, pp. 111-112.

la sua propria concezione dell'anima¹⁸⁸. Stando a Plutarco, sembra che Posidonio abbia identificato l'essere divisibile e indivisibile a costituzione dell'anima del mondo nel *Timeo* con i limiti e l'intelligibile¹⁸⁹, rendendo l'anima la forma geometrica delimitata che organizza l'estensione illimitata per mezzo di un insieme numerico che comprende relazioni di natura armonica. Come fanno notare Ferrari e Baldi, la definizione posidoniana di anima «contempla il riferimento a tutte e tre le branche della matematica, vale a dire la geometria (*idea*), l'aritmetica (*arithmos*) e l'armonica (*harmonia*)», anticipando e anche influenzando la tendenza diffusasi nel neoplatonismo¹⁹⁰ di superare l'unilateralità del solo carattere matematico attribuito all'anima, limitata al piano geometrico per Speusippo e al piano numerico per Senocrate¹⁹¹.

Si tenga presente, poi, che una definizione di anima analoga a quella di Posidonio viene attribuita a Platone in Diog. Laert. III 67:

ὠρίζετο δὲ αὐτὴν ἰδέαν τοῦ πάντη διεστῶτος πνεύματος.

[Platone] definiva l'anima come Idea dello spirito diffuso ovunque.¹⁹²

188. Così Opsomer 2020, pp. 183-184. È, però, ancora incerta l'esistenza di un commentario vero e proprio di Posidonio al *Timeo* di Platone (sulla base per es. di Sext. Emp. *Adv. math.* VII 93 = Posid. F 85 Edelstein-Kidd = 395a Theiler), al quale potrebbe appartenere questa definizione (scettico su questo, per es., Theiler 1982, p. 326). Quello che è innegabile, comunque, è che Posidonio dedicò grande attenzione al *Timeo* e ne interpretò alcuni passi specifici, tra cui quello relativo all'anima cosmica. Cfr. anche Ferrari, Baldi 2002, p. 277, n. 147 e in modo più completo e aggiornato Ju 2013. Per le diverse interpretazioni di questo passo in relazione alla concezione posidoniana cfr. Kidd 1988, pp. 529-538, Theiler 1982, pp. 323 sgg., Vimercati 2004, pp. 623-626, Ju 2013, pp. 99-104 (in part. p. 99, n. 19 per i riferimenti bibliografici), Opsomer 2020, pp. 183-194. Per un'analisi di tutte le testimonianze relative alla psicologia di Posidonio, cfr. Vimercati 2004, pp. 622-631.

189. È dibattuto se per Posidonio i limiti siano corporei o meno (Posid. F 16 Edelstein-Kidd = Diog. Laert. VII 135), e complesso è stabilire che tipo di rapporto abbia Posidonio con la posizione stoica secondo cui l'anima è un corpo in quanto *pneuma* (Posid. F. 139 Edelstein-Kidd = Diog. Laert. VII 157). Cfr. per le diverse interpretazioni Ju 2013, pp. 103-104, Opsomer 2020, pp. 189-194, Rashed 2016, pp. 334-341, Id. 2021, p. 174.

190. In cui rientrerebbe anche la visione di Giamblico, *De comm. math. sc.* 9, p. 40, 15 sgg. Festa = fr. 97 IP. Ferrari, Baldi 2002, p. 280.

191. A dispetto di ciò, però, dal presente lavoro emergerà, invece, lo sforzo degli scolari di giustificare su un piano matematico la relazione dei mondi intelligibile e sensibile sulla base di un'entità intermedia che possiede entrambe le caratteristiche riconosciute come precipue dei due mondi.

192. Trad. Reale *et al.* 2005, p. 365. Cfr. testo greco di Dorandi 2013, p. 277.

Rilevante in questo caso è la terminologia stoica, per cui si potrebbe ipotizzare, come fa Dillon¹⁹³, che piuttosto che un'influenza diretta di Posidonio, si debba ritenere che in questa definizione emerga «the Stoicizing tradition of Platonism descending ultimately from Antiochus of Ascalon, which incorporates certain formulations of Posidonius». Le problematiche questioni relative alla ripresa della posizione speusippea, al modo di interpretare i termini inclusi nelle definizioni e le relative modifiche, a quale sia la storia della trasmissione di questa esegesi, sono complesse e tutte da indagare; ciò che rimane fermo, però, è che nella storia del platonismo molte definizioni di anima cosmica emergono dall'esegesi di questo passo sulla psicogonia del *Timeo* 35a sgg., e quella di Speusippo non sarebbe da meno, se non, perfino, proprio la prima ad aver aperto la strada per questo tipo di interpretazioni successive.

Tornando alla definizione dell'anima attribuita a Speusippo da Giamblico, prima di addentrarsi nell'analisi del senso da conferire a questa definizione, occorre esaminare l'ambito dal quale emerge la posizione speusippea sull'anima, a quali contesti i termini greci sembrano appartenere e con quali connotazioni possono essere stati adottati da Speusippo.

II. Anima e "idea" in Platone e Speusippo

È ben noto che il *Timeo* abbia goduto di un predominante interesse nell'Accademia antica¹⁹⁴, che la concezione dell'anima del mondo dei medio e neoplatonici si sia sviluppata in particolare come esegesi dell'anima cosmica espressa nello stesso dialogo e che la psicogonia ivi presente abbia influenzato le trattazioni successive su questo

193. In Miller 2018, pp. 592-297, cit. p. 593.

194. A partire dall'interpretazione allegorica data da Speusippo e Senocrate (FF. 73-78 IP), per cui cfr. Bénatouil 2017; ma cfr. la testimonianza di Plutarco (Plut. *De an. procr. in Tim.* 1 1012D sgg.) e si prenda anche in considerazione che Proclo definisce Crantore ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητῆς (Procl. *in Plat. Tim.* I 76, 1-2 Diehl). Per Polemone, forse sostenitore della lettura letterale del dialogo, cfr. Dillon 2003b pp. 167 sgg. e Sedley 2002, pp. 46 sgg.

tema¹⁹⁵. Non sono mancati, inoltre, singoli contributi che hanno analizzato come la concezione dell'anima si sia sviluppata nell'Accademia antica, in particolare nei diretti successori di Platone¹⁹⁶. Sembra possibile inferire, insomma, che la concezione dell'anima di entrambi gli scolarchi successivi a Platone dipenda in prima istanza dall'esegesi dell'anima del mondo del *Timeo*. Quello che è mancato finora, però, è uno studio onnicomprensivo della concezione psicologica di Speusippo e Senocrate che fosse indipendente da Platone, o meglio che ne studiasse i tratti di dipendenza e discontinuità all'interno di una più generale riconsiderazione autonoma di tutta la loro filosofia, inserendoli comunque in modo attivo nel dibattito veteroaccademico. Si intende mostrare, pertanto, in questa prima parte relativa all'anima di Speusippo sul piano ontologico e dimensionale,

195. Si prenda ad esempio Plutarco (*infra*, p. 226, n. 123), per cui cfr. Ferrari, Baldi 2002 e anche Opsomer 2004; per i "medioplatonici" cfr. Ferrari 2001, per Nicomaco e Plutarco Pieri 2005; per la letteratura del V secolo d.C. sull'interpretazione appropriata dell'anima del mondo nel *Timeo* cfr. senz'altro Baltes 1976 in modo completo; per altri riferimenti alle interpretazioni di *Tim.* 34a-37 cfr. Zachhuber 2004. Per una trattazione complessiva e aggiornata della fortuna dell'*anima mundi* nella filosofia antica cfr. Helmig 2020.

196. Per l'esegesi del *Timeo* nella prima Accademia cfr. Centrone 2012, mentre per quanto riguarda in particolare l'esegesi dell'anima del mondo, cfr. Brisson 1974, pp. 276-295 che si occupa brevemente di Speusippo e Senocrate nella sua approfondita analisi del *Timeo*, mentre Dillon 2003a si occupa proprio delle psicologie di Speusippo, Senocrate, Crantore e Polemone in relazione al *Timeo* (cfr. anche Dillon 2009); recentemente su questo anche Opsomer 2020, con l'obiettivo di dimostrare che l'esegesi di *Tim.* 35a sgg. non parte da Plutarco ma ha una cospicua tradizione esegetica proprio nell'Accademia antica, che lascia tracce anche in epoca ellenistica (in particolare su Posidonio). Cfr. anche Dillon 2007 che ripercorre le poche testimonianze sull'anima veteroaccademica con una nota pessimistica circa la possibilità di una sua ricostruzione esaustiva e complessiva; cfr. ancora Ulacco 2020 che ripercorre i nuclei fondamentali delle dottrine psicologiche veteroaccademiche in riferimento al *Timeo* (in particolare di Senocrate e Crantore) per evidenziarne continuità e discontinuità con le dottrine pseudo-pitagoriche, e Dillon 2020 che si concentra su una sua peculiare ricostruzione della concezione dell'anima cosmica di Filippo di Opunte. Sedley 2021a, invece, cerca di dimostrare come non sia stato solo il *Timeo*, ma per es. anche il *Fedro*, a costituire le basi senocratee sulle quali lo scolarca ha costruito l'autorità platonica (non solo per la psicologia). Infine si veda anche Männlein-Robert 2021, che analizza la relazione stretta tra psicologia e astronomia nel contesto della speculazione mitica o dialogica dell'aldilà nelle opere platoniche, nell'*Epinomide* e in Eraclide Pontico, sebbene purtroppo tralasci Speusippo e Senocrate, con cui avrebbe invece potuto instaurare un proficuo confronto sulle stesse tematiche. Pochissimo sulla psicologia veteroaccademica, invece, in Kalligas *et al.* 2020. Per una rassegna ragionata e aggiornata degli studi sulla psicologia veteroaccademica mi permetto di rimandare a Palmieri 2022a.

in che misura la sua psicologia si sia sviluppata in relazione alla costituzione dell'anima del mondo in termini matematico-geometrici, come ormai veniva letto tutto il reale dagli scolarchi, e in che modo risulti coerente con l'impianto generale del suo sistema filosofico¹⁹⁷.

In assenza di letteratura primaria concernente in modo dettagliato la posizione speusippea relativa alla psicologia platonica, come invece è presente, seppur limitata, per l'abbandono della dottrina delle idee, è utile partire da un'analisi dettagliata dei termini greci implicati nella definizione dell'anima tramandata come speusippea e, una volta compreso se possa essere coerente con il suo sistema filosofico, cercare di contestualizzarla in relazione alle dottrine del maestro, al fine di analizzare i possibili riferimenti che gli stessi termini e contesti possono suggerirci.

Per queste motivazioni, pare opportuno cominciare l'indagine circa la concezione psicologica speusippea a partire dall'analisi terminologica.

Il termine *ιδέα* per definire l'anima speusippea ha fatto pensare, a cominciare da Cherniss 1944, pp. 509-511, che questa testimonianza non esprima la personale posizione di Speusippo, ma che egli stia dando una propria esegesi della dottrina platonica dell'anima presentata in *Tim.* 35a sgg., per rispondere alle obiezioni di Aristotele (*De an.* I 3, 407a sgg.) contro quella che considera la posizione platonica dell'anima come grandezza¹⁹⁸. Lo studioso esclude, inoltre, che l'anima per Speusippo abbia una struttura geometrica, come invece ipotizzato da Merlan 1934, sulla base della presunta contraddizione con il fr. 48 IP. In esso, il fatto che Speusippo consideri diversi principi per ciascun livello del reale implicherebbe, per Cherniss, che il piano geometrico delle grandezze non possa avere a che fare con

197. Questa metodologia e questa finalità saranno ripetute anche nel secondo capitolo, mostrando però come anche altri dialoghi, e dunque altre considerazioni platoniche, siano intervenute nella definizione complessiva della psicologia speusippea.

198. *ιδέα* si riferirebbe dunque a *συνεκράσαστο εἰς μίαν πάντα ιδέαν* (*Tim.* 35a 6). Sulle tre obiezioni rivolte da Aristotele (*De an.* I 3, 405b 32-407b 26) alla concezione dell'anima che emerge dalla sua lettura letterale del *Timeo*, tra cui quella dell'anima come grandezza, cfr. Polansky 2007, pp. 95-100. Nel cap II.1.d si proverà a sostenere l'ipotesi che tale critica implichi anche un certo riferimento alla posizione speusippea.

il piano dell'anima, tra i quali dovrebbe sussistere una radicale differenza. Risponde a questa interpretazione Merlan¹⁹⁹, esplicitando maggiormente quanto da lui precedentemente esposto, ritenendo che non sussista alcuna contraddizione tra il fr. 96 IP e il fr. 48 IP, perché la diversità dei principi alla base del reale non vieta che tali principi possano essere dello stesso ordine, né implica la loro reciproca irriducibilità. Inoltre, il termine ἰδέα sarebbe stato usato da Speusippo non nel senso di idea platonica ma come forma geometrica, in conformità all'uso che del termine si ha anche in Aristotele, quale limite, forma o essenza dei corpi estesi (*De cael.* II 13, 293b 12-15; *De gen. et corr.* II 8, 335a 21).

A mio avviso, continuando su quest'ultima linea e basandosi su un'analisi del termine ἰδέα in relazione all'anima in Platone, si evince che, sebbene Platone non equipari mai l'anima a un'idea, e sebbene tra l'anima e l'idea come concetto categorizzato da Platone sussista comunque una συγγένεια²⁰⁰, Platone usa il termine "idea" anche in modo generico con sfumature di significati diversi in relazione all'anima, che non vogliono sempre far riferimento all'idea come quel tipo particolare di realtà superiore, immutabile, indivisibile, immobile, categorizzato dalla dottrina platonica. Dai seguenti esempi emerge che Speusippo avrebbe avuto quantomeno una certa legittimità nel leggere già nei dialoghi platonici l'anima in relazione al termine ἰδέα, senza con questo rimandare alla dottrina delle idee. Ciò emerge in primo luogo nel già citato passo di *Tim.* 35a 6 dove Timeo, usando l'espressione εἰς μίαν ἰδέαν nel senso di "mescolandoli in un'unica realtà", parla della formazione dell'anima del mondo

199. Merlan 1960, p. 40 sgg.; ma per uno *status quaestionis* più ampio cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 336-339, 368-377 ed Ead. 1995. Si tenga presente che la numerazione dei frammenti usata nel presente lavoro è posteriore (Isnardi Parente 2012) a quella usata da Merlan (1960). Si è scelto di mantenere comunque questa numerazione per continuità nell'uso dei riferimenti del presente lavoro.

200. Cfr. su tutti *Phaed.* 79d 3. Si trova in *Phaed.* 79b-81a la trattazione più esaustiva dell'affinità tra anima e mondo intelligibile (per cui si veda Trabattoni 2011, in part. pp. XLVIII-LI, ma cfr. anche Gallop 1975, pp. 137 sgg., e Rowe 1993, pp. 181 sgg.); sebbene il tema sia sterminato, mi limito a rimandare a Robinson 1972, Steiner 1992, pp. 50-78, Karfik 2004, pp. 21-51, Trabattoni 2007, Migliori *et. al.* 2007 (in particolare i contributi di Noto-mi, pp. 201-210, e Reale, pp. 211-224).

tramite una complessa mescolanza di essere, identico e diverso, seguendo disposizioni matematiche e stabilendo proporzioni numeriche per le loro combinazioni²⁰¹. Nel *Fedro*, inoltre, quando Platone comincia a raccontare il mito della biga alata, lo fa per descrivere l'idea dell'anima (*Phaedr.* 246a 4), tradotto con “aspetto”²⁰², che per dire quale sia è richiesta un'esposizione divina, mentre per dire a cosa assomiglia basta un'esposizione umana più breve. È soprattutto nel *Teeteto*, poi, che il termine ἰδέα viene accostato con maggior forza teorica all'anima. Socrate sta portando avanti l'ipotesi che l'anima sia la condizione della sensazione, in quanto «è un'enormità pensare che un numero indefinito di sensazioni alberghino in noi come dentro a un cavallo di Troia, senza tendere insieme a un'unica forma – l'anima, o come altro la dobbiamo chiamare – con la quale, attraverso questi organi che fungono da strumenti, sentiamo quel che si può sentire»²⁰³. Socrate si sta dunque riferendo alla necessità di ipotizzare un'entità che colleghi tutti i sensi con i quali percepiamo, rendendola un'“entità comune”, che si può leggere come una forma unificante²⁰⁴.

201. Sulla lettura “moderna” della psicogonia dell'anima, cfr. *infra*, cap. I.3.b.V, p. 97, n. 244. Sul termine “idea” nel *Timeo*, cfr. Bergomi 2011.

202. Cfr. Bonazzi 2011, p. 93, con utili riferimenti in merito a questa resa del termine ἰδέα.

203. *Theaet.* 184d 1-3, corsivo e sottolineature mie: Δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἥ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

204. Trabattoni 2018, p. 216, n. 328, ritiene che in questo passo l'anima sia definita come la vera responsabile delle percezioni, perché solo l'anima, incorporea, che è «una certa unica forma», ha la capacità di cogliere e raffrontare, in una dimensione temporale, le proprietà comuni alle cose percepite, dunque di pensare (si veda anche ivi, pp. XCVI-CI). Cfr. Brancacci 2019a, 2019b secondo cui peculiarità del *Teeteto* sarebbe quella di articolare, con un alto grado di complessità, il ruolo dell'anima quale funzione conoscitiva direttiva, sulla base di una teoria epistemologica che concepisce il pensiero e la sensazione in stretta collaborazione, attribuendo ai sensi un ruolo attivo, in quanto in grado di convergere εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν (sviluppando quanto già presentato nei dialoghi precedenti, circa la sensazione come sorgente e stimolo della conoscenza in *Phaed.* 74a-76a e *Resp.* 524d 1-4), e all'anima la capacità di unificarli. Differentemente nel *De anima*, 418a 7-25 di Aristotele il soggetto della conoscenza è il sinolo per mezzo dell'anima (cfr. anche 408b 15), i cui sensi a livello della αἰσθήσεις sono in grado di κρίνειν, nel senso di discernere, i sensibili propri e, tramite la loro collaborazione accidentale, i κοινά. Sulla scia probabilmente di tale discussione, il fatto che Speusippo abbia posto una ἐπισημονική αἴσθησις potrebbe far pensare

È chiaro che in questi ambiti Platone non si stia riferendo alla dottrina delle idee ma usi il termine in contesti diversi, con sfumature differenti. Possibile ritenere che il suo primo successore non possa usare il termine con un altro significato che non sia esclusivamente di rimando alla proposta eidetica platonica, proprio a maggior ragione perché abbandona la dottrina delle idee, alla quale lo stesso Platone non aveva mai accomunato l'anima? Possibile, poi, che lo stesso successore di Platone voglia "salvare" la dottrina di Platone facendo riferimento al modo di intendere il termine *ιδέα* che sarebbe proprio di Aristotele, un altro accademico, probabilmente con lui in disaccordo, piuttosto che "difenderlo" con la costituzione di una personale revisione²⁰⁵?

Lo stesso contesto della testimonianza speusippea, inoltre, permette di considerare il termine "idea" come forma geometrica, anzi proprio come limite delle figure, in conformità al modo in cui sono stati trattati i principi/elementi delle realtà analoghe al livello dell'anima; ma per comprendere meglio questo punto è opportuno fare delle precisazioni sulla traduzione della testimonianza.

III. Un problema di traduzione

Dalla traduzione del fr. 96 di Isnardi Parente (1980) = Iambl. *ap.* Stob. *Ecl.* I 49, 32, p. 363, 26-364, 5 Wachsmuth = F. 54a Tarán = fr. 67 IP², bisogna rilevare due punti: 1) la studiosa con questa traduzione considera il genere²⁰⁶ dell'anima di coloro che la ritengono dotata di essenza matematica come «figura, che è limite dell'estensione, ed essa stessa è estensione», il che vuol dire che la studiosa identifica *σχῆμα, πέρασ* e *διάστασις*; 2) in secondo luogo la sua traduzione del frammento avvicina le due posizioni di Severo e Speusippo: «fra di

a un tentativo di collegare i diversi livelli di conoscenza già nella sensazione (cfr. Isnardi Parente 1980, p. 245 ed Ead. 1969; tali questioni saranno sviluppate nel secondo capitolo).

205. Che Speusippo avesse usato il modo di intendere il termine "idea" proprio della dottrina aristotelica è stato supposto da Cherniss 1944, p. 511, ma cfr. *infra*, cap. I.3.b.II.

206. Un genere (*γένος* ἔν) è quello geometrico di Severo e Speusippo, mentre più sotto l'altro genere (*ἐν ἐτέρω γένει*) è quello aritmetico di Pitagora, Senocrate *et al.*

essi vi è il platonico Severo, che la definì in tal modo, e Speusippo, che la definì con la formula forma del generalmente esteso».

Per quanto riguarda il primo punto ritengo che questa traduzione sia problematica perché, benché Isnardi Parente segnali di far riferimento al testo di Wachsmuth 1884, nel testo greco riportato dalla studiosa a pp. 104-105 dell'edizione del 1980 non compare la virgola tra διαστάσεως e και e non si mantiene l'aggiunta di Wachsmuth <ή>, senza che ciò venga indicato²⁰⁷. Aggiungendo l'articolo e la virgola la traduzione si modifica, in un modo che viene invece ripreso da tutti gli altri interpreti del passo²⁰⁸. Con l'aggiunta di Wachsmuth il genere dell'anima non si identifica più con la figura/il limite/l'estensione, ma risulta determinato da due elementi: la figura come limite e in più l'estensione. Tutti gli altri commentatori del passo che ho avuto modo di analizzare traducono il passo esponendo la distinzione tra le due componenti del primo genere di anima (quella dotata di essenza matematica, ma dal punto di vista "geometrico" secondo Giamblico) ed enfatizzando la differenza tra la definizione di Severo e quella di Speusippo, traducendo il δὲ correlato al μὲν con "invece", "while", "mentre".

Per maggiore chiarezza, di seguito si riportano gli esempi testuali (con evidenziazioni mie):

Stob. *Ecl.* I 49, 32, p. 363, 26-364, 10 Wachsmuth.²⁰⁹

Μετὰ δὴ ταῦτα τοὺς εἰς μαθηματικὴν οὐσίαν ἐντιθέντας τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταλέγω διευκρινημένως. ἔστι δὴ γένος ἐν τῇ αὐτῇ τὸ σχῆμα.

207. Inoltre, nell'edizione del 2005, *fragm. I*, p. 46, non è riportato il greco ma solo l'apparato critico, in cui di nuovo omette l'aggiunta di Wachsmuth e mantiene la stessa traduzione del 1980: «Per costoro è un genere di essa, in certo senso, la figura, in quanto limite dell'estensione, ed essa stessa è estensione».

208. Da Lang 1964, fr. 40, pp. 71-2 e Tarán 1981, fr. 54, p. 154, per Speusippo; da Gioè 2002, T 9, p. 383, e da Vimercati 2015, 9T, p. 540, per Severo; da Martone 2014, f. 7, p. 103, e Finamore, Dillon 2002, p. 80, per il *De anima* di Giamblico. Per tutti loro il testo greco corrisponde a quello di Wachsmuth per Stobeeo: Wachsmuth 1884, p. 363.26 sgg.

209. L'apparato critico di Wachsmuth: 1 καταλέγω διευκρινημένως F, καταλέγωσιν εύκρινημένως P: καταλέγωμεν εύκρινώς Heeren || 2 ἐν τῇ F, ἔτι P || 3 αὐτῇ in αὐτῇ corr. P | ἡ addidi | οὐν om. F || 4 αὐτὴν ἀφωρίσαντο om. Heeren | δὲ om. P || 5 ἀδιαστάτου Ravaisson, *Speus. pl.* p. 40 male | Σπεύσιππος P², πεύσιππος FP¹ | [...].

πέρας ὃν διαστάσεως, καὶ αὐτὴ <ή> διάστασις. ἐν αὐτοῖς μὲν οὖν τούτοις Σεβήρος ὁ Πλατωνικός αὐτὴν ἀφωρίσατο, ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντη διαστατοῦ Σπεύσιππος· ἐν αἰτία δὲ ἦτοι ἐνώσει τούτων ἄλλος ἢ τις καθαρῶτερον αὐτὴν προστήσαιο τελεώτατα. Πάλιν τοίνυν ὁ ἀριθμὸς ἐν ἑτέρῳ γένοι κείται. Ἀλλὰ καὶ τοῦτον ἀπλῶς μὲν οὕτως ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων τῇ ψυχῇ συναρμόζουσιν· ὡς δ' αὐτοκίνητον Ξενοκράτης [...]

Trad. Martone 2014, f. 7, p. 103:

Dopo di ciò, passo in rassegna, distinguendoli accuratamente, coloro che fanno rientrare l'essenza dell'anima nell'ambito dell'essenza matematica.

[<a. Anima figura geometrica>]

Di quest'ultima, una prima classe è la figura, che è limite dell'estensione, e l'estensione stessa. Proprio in questi termini [*scil.* punto e primo esteso, cioè linea] la definì Severo il Platonico, mentre Speusippo come "forma di ciò che è esteso secondo tutte le dimensioni". Se, con una visione più pura, la si definisse come causa o unione di questi [*scil.* del punto e dell'estensione], se ne avrebbe la rappresentazione più perfetta.

[<b. Anima numero>]

A sua volta il numero rientra nella seconda classe [dell'essenza matematica]. E questo, semplicemente in quanto tale, alcuni dei Pitagorici lo collegano all'anima; Senocrate [lo collega] in quanto auto-moventesi [...].

Stob. *Ecl.* I 49 = T9 Gioè, trad. Gioè 2002, p. 383:

Dopo di ciò passo in rassegna separatamente coloro che attribuiscono all'essenza dell'anima un'essenza matematica. Un genere di essa è appunto la figura, che è il limite dell'estensione e l'estensione stessa. Mediante questi stessi concetti dunque la definì il platonico Severo, Speusippo invece come "forma del generalmente esteso".

Stob. *Ecl.* I 49, trad. Finamore, Dillon 2002, p. 80:

Next, I propose to list carefully those who relate the essence of the soul with mathematical essence. Of this the first kind is figure, which is the limit of extension, and extension itself. In these very terms it was defi-

ned by Severus the Platonist, while Speusippus defined it as “the form of the omni-dimensionally extended”.

Il problema rilevante di questa differenza testuale è la conseguente difformità nel modo di intendere la concezione dell’anima, tanto di Severo quanto di Speusippo, nonché il rapporto che si instaura tra le due posizioni. Se si utilizza la traduzione di Isnardi Parente, pertanto, (intendendo genere dell’anima «la figura, che è limite dell’estensione, ed essa stessa è estensione») allora lo schema, quale limite dell’estensione, si identifica con l’estensione, riferendosi così a una concezione dell’anima come figura, quale limite dell’estensione, che è anche estensione, dunque una figura-estesa; inoltre, non ponendo differenze tra la tesi psicologica di Severo e quella di Speusippo, entrambi riterrebbero l’anima una figura estesa. Se si utilizza, invece, il testo greco con l’aggiunta di Wachsmuth, ci si riferisce a un’anima che è figura, come limite dell’estensione, più l’estensione, identificando due termini separati che costituiscono l’anima, perché lo schema e l’estensione sono due “elementi” del γένος dell’anima nel senso geometrico. A ciò si aggiunge poi una differenziazione tra le posizioni di Severo e Speusippo, che permette di notare un’eterogeneità proprio nel modo di intendere l’estensione della figura. Per provare a comprendere come debba essere inteso il testo greco sembra necessario approfondire la concezione dell’anima di Severo.

IV. σχῆμα e πέρασ: La differenza tra Severo e Speusippo nella definizione dell’anima

Il secondo caso di traduzione del passo e modo di considerare la relazione con Speusippo è stato usato da Festugière 1953 e Martone 2014 in riferimento alla concezione dell’anima di Severo²¹⁰, secondo cui l’anima sarebbe formata da punto e linea. Questa identificazione

210. Sul filosofo neoplatonico vissuto ca. intorno al II sec. d.C. si vedano Gioè 2002, in part. pp. 379-433, Vimercati 2015, pp. 531-556, Boys-Stones 2018, pp. 230-231, 241, 615-616.

è data dall'assunzione di due passi di Proclo come riportanti la dottrina di Severo²¹¹.

Proclo, *in Tim.* II 152, 24-30 Diehl (sottolineature mie):

οὐκ ἄρα ἀνεξόμεθα λέγειν ἡμεῖς οὕτω μέσσην αὐτήν, ὡς ἔχουσάν τι καὶ ἀσώματον καὶ σωματικόν, ὡς <Ἐρατοσθένης> ὑπέλαβεν, ἢ διάστημα γεωμετρικόν ἐπὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἀναφέρειν, ὡς <Σευήρος>. κρᾶσις γὰρ οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀδιαστάτου καὶ διαστατοῦ καὶ ἀμερίστου καὶ σώματος· οὐδὲ γὰρ σημείου καὶ γραμμῆς.

Proclo, *in Tim.* II 153, 18-25 Diehl (sottolineature mie):

οἱ μὲν μαθηματικὴν ποιοῦντες τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς μέσσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν, οἱ μὲν ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς, οἱ δὲ ὡς γεωμετρικὴν ὑπόστασιν οὖσαν ἐκ σημείου καὶ διαστάσεως, τοῦ μὲν ἀμεροῦς, τῆς δὲ μεριστῆς· καὶ τῆς μὲν προτέρας εἰσὶ δόξης <οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήμιον> καὶ ἄλλοι πλείστοι τῶν ἐξηγητῶν, τῆς δὲ δευτέρας <Σευήρος>.

L'anima per Severo sarebbe quindi estensione geometrica costituita da punto e linea, nel senso di limite (il punto) più primo esteso (la linea). L'interpretazione però ha degli aspetti problematici, perché, se si considera la testimonianza di Giamblico, allora è lo *schema*, la figura, che risulta essere il limite dell'estensione, non il punto, come dovrebbe essere per Severo secondo quanto riportato in Proclo; il punto, inoltre, non può identificarsi con una figura, in quanto ha solo posizione²¹². Per questo, secondo Gioè, l'utilizzo dei termini di "punto" e "linea" in Proclo potrebbe essere una sua critica alla concezione dimensionale dell'anima e non rivolta a Severo, e

211. Per questa costruzione cfr. Festugière 1953, p. 180 n. 1 (seguita da Martone 2014, p. 103, e accordata anche da Opsomer 2020, p. 180, n. 32).

212. Aristot. *De an.* I 4, 409a 3-7 = F. 52 Tarán; Aristot. *Anal. post.* 88b 21-29 = F. 71 Tarán.

ritiene, ritornando al fr. 96 IP, che Severo sembri intendere l'anima come un involucro esteso *che racchiude il corpo* del mondo, mentre Speusippo tende a evidenziare la forma tridimensionale del principio psichico, *inclusiva del corpo stesso*²¹³.

Dillon (Finamore, Dillon 2002, p. 80) ha ipotizzato che la presenza del termine *σχῆμα* sia o un errore testuale in luogo di *στιγμή* o uno sbaglio di Giamblico, e che di base la concezione dell'anima di Severo si iscriva in una ripresa di quella di Speusippo. Accettando la posizione di Festugière e Martone circa la ricostruzione della psicologia di Severo, Opsomer 2020, p. 180, invece, ritiene che Giamblico abbia inteso correttamente che Severo consideri l'anima come forma ed estensione nel senso di «everything within its borders», mentre intenderebbe il termine “idea” nella definizione di Speusippo come la forma che determina la figura, cioè il limite che determina ciò che racchiude, «the borders or limits themselves». Effettivamente l'esistenza della posizione che vede l'anima come limite è testimoniata da una lista dossografica riportata da Filone di Alessandria²¹⁴, come esposto da Mansfeld 1990, p. 3070. Opsomer riprende questo studio per avvalorare la sua tesi circa l'esistenza di un dibattito in merito e anche come testimonianza della presenza di una posizione psicologica che identificherebbe l'anima come limite, attribuendola a Speusippo. A parte il fatto, tuttavia, che lo stesso Mansfeld 1990, p. 3070, n. 39, ritiene che la posizione di Speusippo sia quella dell'*εἶδος*, non del *πέρας*, ma soprattutto, riprendendo le problematiche esposte *supra* da Gioè circa la non totale sovrapposibilità e convergenza delle testimonianze di Proclo e Giamblico su Severo, nulla impedisce di pensare, a mio avviso, che sostenitore della tesi che vede l'anima come limite sia, invece, Severo, e non Speusippo. Sembrerebbe, piuttosto, più coerente con quanto già

213. Gioè 2002, p. 412 sgg. L'autore fa anche notare che Proclo (*in Tim.* II 152, 24-30; 153, 18-25 Diehl) la definisce come estensione geometrica, cosa che invece non compare nella trattazione dell'anima individuale di Severo riportata da Eusebio (*Praep. evang.* XIII 17, 1-7). Cfr. Boys-Stones 2018, 8N, p. 241.

214. Filone di Alessandria, *Somm.* I 30: τί γὰρ αὐτὸν οἰόμεθα κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι; πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ σῶμα συνόλωσ – ἀλλ' οὐ σῶμα, ἀσώματον δὲ λεκτέον – ἢ πέρας ἢ εἶδος ἢ ἄριθμὸν ἢ ἐνδελέχειαν ἢ ἄρμονίαν ἢ τί τῶν ὄντων (sottolineature mie).

analizzato attribuire a Speusippo la definizione dell'anima come limite, nel senso però che viene sviluppato nel fr. 96 IP, cioè il limite dell'estensione che è lo σχῆμα, che potrebbe essere sinonimo di idea, a cui si deve aggiungere, nella seconda interpretazione possibile del frammento (ovvero con l'aggiunta di Wachsmuth) l'estensione stessa. Le definizioni euclidee possono fornire un aiuto nel discernimento di questi termini: nella definizione I 14 lo σχῆμα (la figura) è ciò che è compreso da uno o più termini (Σχῆμά ἐστι τὸ ὑπὸ τινος ἢ τινων ὄρων περιεχόμενον); e "termine" è ciò che è limite di qualcosa ("Ὁρος ἐστίν, ὃ τινός ἐστι πέρας) nella definizione I 13²¹⁵. Definire l'anima come figura nel senso di limite di ciò che è esteso (ovvero solo il limite, come termine, senza includere ciò che dentro al limite è compreso) potrebbe essere la definizione puramente geometrica di Severo²¹⁶. Diversamente, l'aggiunta della specificazione τοῦ πάντη διαστατοῦ, comprendendo nello σχῆμα anche l'estensione inclusa nei suoi limiti, potrebbe essere la posizione speusippea.

Mi pare sia necessario, dunque, rimarcare il fatto che l'anima di Speusippo nella testimonianza di Giamblico non è solo idea, ma idea di ciò che è esteso in tutte le direzioni, un connubio stretto e imprescindibile tra idea (che potrebbe appunto essere sinonimo di "schema" come figura e limite dell'estensione), e l'estensione stessa che vi si aggiunge sempre, perché non si dà limite senza qualcosa da limitare, non si dà figura senza qualcosa che è esteso²¹⁷. A mio avviso, bisogna, quindi, insistere con l'identificazione dell'anima di Speusippo come "idea" che supera quella di mero limite teorico, perché deve includere sempre anche l'estensione di ciò che è esteso. Le due

215. Il concetto di limite in Platone compare anche in *Men.* 76a, *Parm.* 145a. Si vedano gli utili riferimenti e il commento forniti da Heath 1956a, pp. 182-183 circa la definizione di figura, forma e anima in Platone e Aristotele. Sull'aritmo-geometria nel *Menone* cfr. Fowler 1999, in part. pp. 3-27.

216. Che è definito espressamente "il platonico" (ὁ Πλατωνικός), e sembra riprendere senza originalità la definizione espressa in *Men.* 76a della figura come l'estremità di un solido (στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι).

217. In questo senso sarebbe coerente la differenza tra διάστασις, presa in considerazione nell'introduzione del genere "geometrico" dell'essenza matematica dell'anima, e il διαστατόν, come entità determinata, cui invece fa riferimento la definizione speusippea dell'anima.

concezioni di Speusippo e Severo, pertanto, appaiono maggiormente in opposizione di quanto la traduzione di Isnardi Parente non esprima, motivo per il quale occorrerebbe rendere diversamente l'opposizione tra le due figure, enfatizzando, nella traduzione, l'opposizione espressa da $\mu\acute{\epsilon}\nu$ e $\delta\acute{\epsilon}$ ²¹⁸. L'opposizione riguarda il fatto che Severo considererebbe l'anima come mero limite²¹⁹, laddove Speusippo la considera la forma di tutto ciò che è esteso, includendo limite ed esteso in modo inscindibile.

Questa ricostruzione sembra coerente con quanto anticipatamente espresso circa il funzionamento degli altri piani del reale di Speusippo. Come a livello numerico l'uno si differenzia in un uno-principio (che si accompagna al molteplice) e uno-determinato (che si sviluppa da uno e molteplice)²²⁰, e come a livello delle grandezze il punto si differenzia in un punto principio (senza dimensione, senza posizione, che si accompagna al luogo) e in un punto dotato di posizione (definito da punto-principio e spazialità indefinita)²²¹, così a livello dell'anima i due principi operanti sono l'idea, come forma e limite generico di una qualunque estensione, e l'estensione stessa senza la quale non potrebbe essere considerata limite. La prima forma di essere più determinato che viene costituita a livello dell'anima, inoltre, potrebbe essere considerata la tetractide, la struttura geometrico-matematica del corpo, come le successive pagine tenteranno di dimostrare.

Appare verosimile, pertanto, che, come sostenuto anche da Opsomer 2020, p. 181, l'"idea" speusippea al livello dell'anima sia da

218. Cfr. anche Merlan 1960, p. 20: «[...] the latter, as of a number containing ratios (proportions). Examples of the second are Speusippus and Severus. The former describes the soul as form of the all-extended threedimensional; the latter, as limit of the extended (dimensional)».

219. Sembra andare in questa direzione anche l'insistenza di Severo sulla semplicità dell'anima (rimarcata recentemente da Michalewski 2022), in quanto il considerare l'anima come non-composta appare coerente con il suo associarla solo al limite.

220. $\acute{\epsilon}\nu$ e $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ sono i principi adiaforici che costituiscono la prima realtà determinata che sono i numeri. Cfr. *supra*, cap. I.1.b.

221. I principi delle grandezze sono stati ipotizzati essere il punto senza posizione e lo spazio, che delimita il luogo in cui si definiscono le prime forme determinate di essere nel campo delle grandezze che sono le grandezze geometriche, primo tra tutti il punto dotato di posizione. Cfr. *supra*, pp. 38 sgg.

intendersi come “struttura razionale”, limite del tridimensionale, a cui però, aggiungerei, deve sempre essere affiancato il secondo principio necessario per la determinazione dell'anima, ovvero l'estensione, in un modo che non possano mai essere separati per determinare l'anima stessa. Come per i numeri e le grandezze si danno dei principi che però sono incoattivi, così per l'anima essi sono la forma e l'estensione che non si danno mai separatamente e servono per costituire l'anima determinata.

Ora, come già analizzato precedentemente, Merlan e Isnardi Parente in particolare hanno ricollegato il fr. 96 IP al fr. 122 IP e ritenuto che l'anima come forma geometrica dell'estensione fosse da intendersi come struttura tetradica del tutto, costituita da tetrade ed estensione per formare la realtà, in quanto rielaborazione dell'anima del mondo platonica nel *Timeo*²²². A questo legame tra i frammenti aggiungerei almeno due nuclei, evidenziati dalle analisi svolte finora, che mi paiono rilevanti e che permettono di sviluppare maggiormente questa interpretazione: 1) la tetractide, quale insieme dei primi 4 numeri che esprimono il numero perfettissimo con la loro somma (10) e quale espressione dei rapporti spaziali alla base della costituzione delle grandezze geometriche elementari e quindi della realtà, riporta l'analogia tra numeri e grandezze, operante nel modo in cui si è mostrato con i passi di Sesto Empirico, e racchiude in sé, facendoli coesistere, il piano dei numeri e quello delle grandezze²²³, andando a coesistere in un nuovo genere di essere, che non a caso è definito “il più perfetto” e “il più secondo natura”; 2) questo nuovo genere di essere, la tetractide, è l'essere determinato che si sviluppa a partire da due principi che, in analogia agli altri piani del reale, sono

222. Cfr. Merlan 1960, pp. 40 sgg., ma soprattutto Isnardi Parente 2005, *fragm. II*, pp. 14-17.

223. Lo σχῆμα, la figura, come limite è sempre limite di qualcosa, di un'estensione, e non può stare senza l'estensione; quindi, è sempre legata a qualcosa di esteso altrimenti non esisterebbe, perché se fosse legata solo ai numeri sarebbe legata a un altro piano, al piano dei numeri, mentre se fosse solo estensione sarebbe esclusivamente una grandezza. È a quest'ultimo senso che invece potrebbe riferirsi Aristotele in *De anima* I 3, 407a 2 sgg. quando critica la concezione dell'anima come grandezza, a partire dall'esegesi del *Timeo* (ma questo sarà analizzato *infra*, cap. II.1.d).

stati ipotizzati essere l'idea, come schema o limite dell'estensione, e l'estensione stessa, entrambi che si definiscono a vicenda solo nel momento in cui sussiste la tetractide²²⁴.

Ciò che però manca ancora da evidenziare in modo più puntuale e cercando di basarsi su prove testuali, è, in primo luogo, la genesi di questa reinterpretazione dell'anima del mondo, cioè la ricerca di evidenze che supportino nei testi dei diretti interessati l'idea che l'anima speusippea nasca come ridefinizione dell'anima del mondo del *Timeo* e, se ciò risulta verosimile, quali motivazioni lo avrebbero spinto a questo tipo di reinterpretazione; in secondo luogo, fino ad ora è mancato un appoggio testuale che giustificasse l'identificazione dell'anima con la tetractide. Il secondo punto si cercherà di colmarlo con l'ultima sezione presente capitolo, riportando i testi di Sesto Empirico sulla tetractide pitagorica (*M* IV 2-9, *M* VII 94-100, cfr. *infra*, I.3.c); il primo punto, invece, viene analizzato di seguito.

V. Anima e διάστασις in Platone e Speusippo

Finora ci si è soffermati sul termine “idea”, ma è opportuno a questo punto approfondire il significato del termine διάστασις a cui si riferisce il διαστατόν della definizione speusippea nel fr. 96 IP. Esso è generalmente tradotto con “estensione”²²⁵, in riferimento al significato spaziale e geometrico che sembra avere nella definizione dell'anima quando si parla di ciò che è esteso in tutte le direzioni, cioè della tridimensionalità. Questo termine si avvicina molto anche al termine διάστημα²²⁶: entrambi derivati da δίστημι, sembrano indicare un intervallo, un'estensione, una distanza che sia spaziale o temporale tra due o più elementi (cfr. LSJ, *s.v.* διάστασις e διάστημα).

224. Questo ragionamento, a mio avviso, perfeziona la coerenza del discorso sviluppato da Isnardi Parente 2005, *Introd.*, p. 8, secondo cui la definizione di forma del generalmente esteso racchiuderebbe i due principi alla base della realtà psichica, quali la forma geometrico-tetradica e il διαστατόν dell'universo stesso.

225. Si vedano le traduzioni riportate *supra*, pp. 85-87. Si aggiunga poi quella di Opsomer 2020, p. 181: «form of what is extended in all directions», o «form of the three-dimensional extension».

226. Cfr. F. 51 Tarán.

Analizzando le occorrenze di *διάστασις* e *διάστημα* e dei loro *cognati* nei frammenti relativi a Speusippo, si nota che il termine *διάστασις* è attestato solo nel fr. 96 IP, mentre *διάστημα* è presente al fr. 122 IP: «la tetrade domina negli intervalli e nei limiti del punto e della linea», dunque in riferimento a un significato geometrico, non musicale. Compare anche in Aristot. *Metaph.* M 9, 1085b 30²²⁷, quando Aristotele riporta la posizione di coloro che ritengono il punto l'elemento da cui alcuni filosofi fanno derivare le grandezze, e li critica perché le fanno derivare da una certa distanza e dal punto in sé (ἐκ γε διαστήματος τινος καὶ αὐτῆς στιγμῆς)²²⁸. Il termine *διάστημα* compare poi anche nel fr. 93 IP = Plut. *Plat. quaest.* 8, 1007A-B = F. 60 Tarán = fr. 64 IP² ma in riferimento alla definizione di tempo per alcuni tra gli Stoici, secondo cui esso sarebbe «la dimensione del movimento».

Oltre che far comprendere il contesto geometrico in cui si inserisce il termine in Speusippo, senza riferimento alla dimensione musicale di distanza tra due note, le testimonianze su Speusippo non ampliano molto l'orizzonte concettuale in cui inserire la concezione dell'anima. Anche le testimonianze su Senocrate non accrescono particolarmente la nostra comprensione dell'anima speusippea in riferimento al concetto di *διάστασις*, al contrario sembra che per Senocrate la maggioranza delle occorrenze del termine *διάστημα* rinvii, in questo caso sì, al contesto musicale: oltre a un non ulteriormente specificato libro *Περὶ διαστημάτων α'* (T. 2 IP, p. 52), il F. 6 IP parla degli intervalli musicali e armonici, mentre F. 7 IP della voce come composta di intervalli e suoni; dal F. 113 IP, infine, l'unica occorrenza del termine *διάστασις* si riferisce al fatto che «è proprio dell'anima tornare in sé da dispersa che era».

Come detto, questi passi non aiutano ad ampliare la nostra cono-

227. Il brano è il seguito del fr. 84 IP ma non riportato in quella edizione. Presente, invece, al F. 51 Tarán, viene poi aggiunto in F. 55 IP².

228. In quanto «le parti della distanza non possono essere parti indivisibili, così come quelle della molteplicità da cui derivano le unità, perché il numero è composto di indivisibili, mentre le grandezze non lo sono» (ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μόρια ἀδιαίρετα ἐνδέχεται τοῦ διαστήματος εἶναι [μόρια], ὥσπερ τοῦ πλήθους ἐξ ὧν αἱ μονάδες· ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς ἐξ ἀδιαίρετων σύγκεται τὰ δὲ μεγέθη οὐ). Trad. Reale 2017.

scenza della concezione dell'anima speusippea in merito al termine *διάσταςις*, né a comprendere il contesto storico-filosofico da cui può essere emersa. A questo punto è opportuno ampliare l'indagine del termine *διάσταςις* in riferimento a Platone e Aristotele²²⁹.

Analizzando le occorrenze del termine *διάσταςις* e dei suoi *cognati* nei dialoghi platonici, si può osservare che il numero di occorrenze maggiori del termine si ha nel *Timeo*, in particolare nel momento della descrizione dell'anima del mondo attraverso progressioni geometriche che danno luogo a *διαστάσεις* e *διαστήματα*, usati come sinonimi per indicare gli intervalli cui danno vita le progressive sottrazioni di porzioni dell'anima del mondo secondo progressioni geometriche a partire dalla commistione di essere, identico e diverso²³⁰. Il termine *διάσταςις* compare poi in altri due luoghi platonici, ma non nel senso spaziale-geometrico o musicale, bensì come “discordia”²³¹ e “contrapposizione”²³². Se nel *Timeo* *διάσταςις* e *διάστημα* vengono usati come sinonimi, una differenza compare quando il termine *διάστημα* viene usato nel *Filebo*, a indicare un intervallo musicale espresso in forma matematica²³³ o nella *Repubblica* come intervallo musicale minimo usato da alcuni come unità di misura²³⁴.

Appare, quindi, particolarmente proficuo rilevare che, in modo verosimile, il contesto di appartenenza della definizione dell'anima come forma del generalmente esteso possa essere quello della formazione dell'anima del mondo nel *Timeo*²³⁵. Il fatto che effettivamente

229. Per quest'ultimo si vedano le analisi svolte *infra*, cap. I.3.c.I, pp. 106-109.

230. *διάσταςις* in *Tim.* 36a 6, 7, 36b 3, d 3; *διάστημα* in *Tim.* 36a 1, 3, 36b 1. Come nota correttamente Barker 2007, p. 320, benché Platone colleghi in modo peculiare questa divisione matematica all'armonia musicale, e dunque l'anima alla musica (nel modo che lui fa presente alle pp. 323-326), il termine *diastema* «in any case has a non-musical sense that is perfectly appropriate in this context, meaning a 'gap' or 'distance' separating two things».

231. Plat. *Leg.* V 744d 4.

232. Plat. *Resp.* II 360e 3.

233. Plat. *Phil.* 17c 11, d 1.

234. Plat. *Resp.* VII 531a 7. Cfr. sull'armonica musicale pitagorica e platonica Fowler 1999, cap. 4.5 e più recentemente Barker 2007, capp. 11-12, in part. pp. 292-318.

235. Per la difficile sezione del *Timeo* in cui viene descritta la composizione dell'anima del mondo (*Tim.* 34a sgg.), cfr. Cornford 1937, pp. 66-72, Cleary 1995, pp. 34-40 per l'analisi della struttura numerica dell'anima del mondo, e Brisson 1974, pp. 270-332, nonché più recentemente, e in sintesi, Brisson 2021, pp. 70-91. Cfr. anche Fronterotta 2018a, pp. 199-

Speusippo sembri prendere le mosse per la sua psicologia da un'interpretazione del *Timeo* non vuol dire che questa non possa essere una sua personale dottrina; d'altra parte, nell'Accademia fare filosofia si configura proprio come una riflessione sugli spunti sollevati dal maestro e anche come βοήθεια alla sua dottrina, nonché, come si ha avuto modo di vedere in particolare per Speusippo, come reinterpretazione del *Timeo* anche per quanto riguarda le grandezze²³⁶. Già molti studiosi hanno sottolineato l'importanza dell'esegesi del *Timeo* come contesto dal quale prendono le mosse le concezioni degli Accademici successivi, ognuno soffermandosi su aspetti peculiari e originali²³⁷. C'è anche, però, chi ha negato la presenza dell'anima del mondo in Speusippo, in quanto il mondo per questo filosofo sarebbe mosso solo da un movimento di carattere meccanicistico²³⁸, sebbene esista comunque una divinità che governa il cosmo²³⁹, mentre l'anima, che non avrebbe a che fare né con il numero né con le grandezze, sarebbe semplicemente un'entità in movimento²⁴⁰. Riprendendo le critiche che a questa interpretazione solleva Isnardi Parente, «la negazione dell'esistenza di un'anima del mondo – una teoria fondamentale per tutta quanta la storia del platonismo – ci porterebbe ad ammettere una rottura sostanziale di Speusippo con la dottrina del maestro, ancor più decisiva e significativa che non lo stesso rifiuto della dottrina delle idee»²⁴¹. Aggiungerei anche che, se ciò fosse vero, d'altro canto, una eco seppur minima di questa dottri-

209, l'*Introduzione* di Ferrari in Petrucci 2022, pp. LXIII-LXX, e ivi, comm. *ad loc.* con ulteriori riferimenti.

236. Si veda *supra*, cap. I.2.

237. Isnardi Parente 2005, *Introd.*, p. 8, ritiene che la definizione di forma del generalmente esteso racchiuda i due principi alla base della realtà psichica, quali la forma geometrico-tetradica e il διασπατόν dell'universo stesso. Dillon 2003a, pp. 81-85 considera l'anima del mondo (che rimpiazzerebbe il demiurgo) l'aspetto esecutivo del paradigma (che sarebbe la tetradecade). Opsomer 2020, pp. 179-181, invece, propone di connettere la definizione dell'anima come forma del generalmente esteso a un'esegesi di *Tim.* 35a nel senso di una struttura razionale delle tre dimensioni che unisce l'elemento indivisibile e quello divisibile (avvicinando in questo modo Speusippo e Senocrate).

238. Tarán 1981, pp. 48, 51, 288.

239. Ivi, pp. 51, 374.

240. Ivi, p. 57, n. 278, p. 302.

241. Isnardi Parente 1995, p. 280.

na così radicale si sarebbe dovuta trovare esplicitata almeno in Aristotele, se non in altri autori più o meno contemporanei. Inoltre, sempre in critica con le interpretazioni di Cherniss 1944, pp. 509-201 (e Tarán 1981, p. 369), che considerano il fr. 94 IP come semplice esegesi di *Tim.* 35a, «non si risolve la questione cercando di ridurre tale definizione a un puro atto di esegesi del *Timeo*: nell'Accademia platonica, assai deboli sono i limiti fra ciò che è esegesi di Platone e ciò che è personale interpretazione critica; questa consiste in generale in una revisione del testo platonico, per lo più presentata come un atto di βολήθεια ad esso, un aiuto portato al maestro per risolvere le aporie intrinsecamente connesse ai punti più problematici della sua dottrina. Tale revisione costituisce anche, in effetti, una sorta di appropriazione»²⁴².

Ritornando al contesto della formazione dell'anima del mondo nel *Timeo*, la porzione di testo di cui Speusippo sembra fornire un'esegesi, che anche a mio parere si configura come rivisitazione della dottrina platonica e come sua personale posizione filosofica, è *Tim.* 35a-36b 6, che ora viene analizzato (T₄ Appendice).

La formazione della struttura dell'anima del mondo è alquanto complessa e molti sono stati gli studi che l'hanno approfondita²⁴³. Secondo l'interpretazione "moderna"²⁴⁴, sei ingredienti entrano nella miscela: in un primo passo, l'essere divisibile è mescolato con l'essere indivisibile; l'identità divisibile con la somiglianza indivisibile; la differenza divisibile con la differenza indivisibile. I risultati di queste prime miscele sono forme intermedie di essere, uguaglianza e differenza. In un secondo passo queste forme intermedie si uniscono per formare l'anima cosmica. Quest'ultimo passaggio sarebbe quello descritto con la frase *συνκεράσατο εις μιαν πάντα ιδέαν*. La costituzione dell'anima continua con una strutturazione matema-

242. Ivi, p. 279.

243. Cfr. *supra*, pp. 79-81.

244. Basata sulla lettura di Proclo, canonizzata da Grube 1932, cfr. recentemente Brisson 2021, p. 71. Differentemente, la lettura di Plutarco (*De an. procr. in Tim.* 1 1012d sgg.), comprendeva il processo di miscelazione come un processo in due fasi a partire da quattro ingredienti: comporta prima la miscela di essere divisibile ed essere indivisibile, e poi l'aggiunta di identità e differenza a questa prima miscela.

tica alquanto articolata, quella riportata nel passaggio. Il demiurgo sottrae porzioni dell'anima del mondo, secondo una successione (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27) che risulta da due progressioni geometriche (o due tetractidi) costituite da numeri doppi e tripli a partire dall'unità fino alla terza potenza: 1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27²⁴⁵. Queste progressioni geometriche danno luogo a intervalli (διαστήματα) doppi e tripli, stabiliti secondo proporzioni aritmetiche e armoniche, che determinano successioni più complesse²⁴⁶. Sebbene questa struttura matematica corrisponda a una struttura armonica, Platone non parla mai di suoni prodotti dall'anima del mondo né tantomeno identifica quest'ultima con un'armonia musicale²⁴⁷. Il demiurgo provvede poi a dividere la composizione fin qui descritta e regolata secondo le proposizioni matematiche riportate, in due "strisce" che sovrapponendosi nel loro centro danno vita a una X. Quando queste due strisce toccano le loro estremità, formano due cerchi concentrici (cerchio dell'identico e del diverso) a cui il demiurgo assegna un movimento di rotazione uniforme intorno al loro centro. La descrizione continua con lo scopo di mostrare come la struttura ontologica determini e renda ragione della capacità cinetica e cognitiva dell'anima del mondo²⁴⁸.

Quello che, però, sembra interessare nello specifico Speusippo,

245. Per la tetractide platonica, interpretata diversamente, cfr. Taylor 1928, pp. 136-146, che specifica che l'anima cosmica platonica non è armonia ma ha armonia nella sua struttura, ha musica, essendo anche saggia e buona; Cornford 1937, pp. 66-72, ritiene che l'intento platonico in *Tim.* 36e sia quello di mostrare che l'anima partecipa dell'armonia così come della ragione, ma, diversamente da Taylor, la tetractide non avrebbe nulla a che fare con la musica, in quanto il *framework* geometrico dell'armonia sarebbe determinato da preoccupazioni geometriche e fisiche, e non avrebbe a che fare con un sistema musicale chiuso; cfr. anche Brisson 1974, pp. 314 sgg.; Pieri 2005, pp. 173-178.

246. Cfr. Fronterotta 2018a, p. 202, n. 108 e Cleary 1995, pp. 36-40, in part. p. 36 che intravede negli intervalli armonici della costituzione dell'anima del mondo l'influenza pitagorica oltre che in Platone anche in Speusippo.

247. Ciò in coerenza con le critiche rivolte da Socrate alla teoria dell'anima-armonia avanzata, invece, da Simmia, in Plat. *Phaed.* 92b sgg. La musica e il ritmo, invece, sembrano servire nel *Timeo* a contribuire all'ordine della nostra anima (*Tim.* 47d 5) perché «l'armonia musicale riproduce la struttura razionale dei movimenti dell'anima del mondo» (Fronterotta 2018a, p. 253, n. 182). Per le critiche alla dottrina dell'anima armonica anche in Aristotele, si vedano *Eudemo* fr. 7 Ross = 59-62 Gigon e *De anima* I 4, 407b 27-408a 18 (sui quali cfr. recentemente Vogiatzi 2020).

248. Su questi argomenti solo come esempi aggiornati e in vista dei rimandi ulteriori che citano, cfr. Karfik 2020 e Brisson 2021.

appare essere in particolare il passaggio sopra evidenziato, ovvero il momento in cui Timeo descrive la formazione degli intervalli a partire dalla divisione geometrica²⁴⁹ della *μία ἰδέα* verso cui erano stati mescolati (*συνκεράσασατο*) i tre composti originari. Si potrebbe dunque supporre che la definizione dell'anima come "forma del generalmente esteso" rimandi a un'esegesi di *Tim.* 35a non per fornire solo una *βοήθεια* alla dottrina di Platone (e preservarlo dalle accuse di Aristotele), ma come originale concezione speusippea dell'anima del mondo conforme e coerente a tutto il suo sistema, nel modo che si vedrà a breve. Come si è già avuto modo di osservare, per Speusippo, e anche per Senocrate in modo diverso, le entità matematico-geometriche che per Platone avevano ruolo intermedio tra piano ideale e sensibile diventano invece la struttura del reale, l'unica base ontologicamente esistente e sussistente. Il discorso *εἰκός* del *Timeo* non è più un ragionamento verosimile ma diventa la base ontologica della struttura della realtà. Inoltre, mentre il *Timeo* si articola su due piani, quello sensibile e quello ideale, dove la struttura matematico-geometrica è semplicemente un riflesso della realtà ideale che viene attuata tramite intermediari, con l'eliminazione delle idee e l'introduzione del solo numero matematico, per Speusippo è la realtà stessa che assume i connotati matematico-geometrici. Di conseguenza si assiste con Speusippo a una radicale geometrizzazione dell'anima del mondo, che è, essa stessa, forma geometrica di tutto ciò che è esteso. Ma la geometrizzazione di Speusippo non prescinde mai, come è stato mostrato nel piano delle grandezze, dall'analogia sostanziale con il livello matematico, cosicché l'anima riassume insieme i due piani a un livello di complessità maggiore che ne legittima tanto la perfezione quanto la divinità. L'anima appare, quindi, come una entità che riassume in sé numeri e grandezze e non può che esprimere la struttura stessa del reale. La divisione geometrica dell'anima del mondo nel passo del *Timeo* diventa la struttura cosmico-spaziale di tutto il reale per Speusippo, nel momento in cui,

249. Cfr. Brisson 1995, p. 234, nn. 166-167, sul significato propriamente geometrico dei verbi *διαίρειν* e *ἀφαιρείν*.

proprio tenendo presente la lettura allegorica del *Timeo* fornita solo a scopo di spiegazione, tutto il racconto viene demitologizzato, il demiurgo scompare, il divino diventa l'anima stessa come struttura basilare di tutto ciò che è esteso²⁵⁰. Questa lettura appare coerente con il fr. 122 IP in cui la decade/tetrade definita εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν e anche παράδειγμα παντελέστατον potrebbe con buona ragione descrivere l'anima del mondo per Speusippo.

c. *Anima-tetractide come forma del generalmente esteso*

l. Coerenza del fr. 96 IP con il fr. 122 IP: a partire da una rielaborazione del *Timeo*

Bisogna a questo punto trarre le somme del nostro ragionamento e tornare, riconsiderandolo alla luce delle analisi svolte sinora, al fr. 122 IP. La decade-tetrade nel brano di ps.-Giamblico è detta παράδειγμα παντελέστατον che è «posta innanzi alla divinità autrice del tutto», ma questo potrebbe essere un linguaggio allegorico per far riferimento al modo in cui dovrebbe essere letto il *Timeo* stesso. Converrei, dunque, con la lettura di Dillon 2003b, p. 61, secondo cui, proprio a proposito di questo riferimento al *Timeo* nel fr. 122 IP, «we must observe that this *eidōs* is given an active, demiurgic role in the universe, and thus the description of it as being “set before the god who is the creator of the universe” must be taken as figurative language based on the *Timaeus*, which, as we know, Speusippus did not in any case take literally». Seguirei, quindi, anche la sua traduzione di εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν con «a sort of productive form of the finished products in the world» perché con

250. Sulla divinità dell'anima non abbiamo frammenti espliciti, se non il fr. 90 IP in cui Cicerone afferma che secondo Speusippo la divinità è una *vis animalis* che governa tutto l'universo (cfr. anche fr. 91 IP dove viene riportata la stessa concezione nell'*Octavius* di Minucio Felice). Questi frammenti vengono accostati al fr. 89 IP in cui si riporta che Speusippo ritenesse che «la divinità è l'intelletto, non simile né all'uno né al bene, dotato di natura propria». Del fatto che Speusippo sembri aver concepito la divinità più che come entità autonoma, come attributo, probabilmente dell'anima del mondo, si discuterà *infra*, cap. II.1.c.III. Intanto cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 328-332, Tarán 1981, pp. 376-379.

questa traduzione, rispetto a quella italiana di Isnardi Parente²⁵¹, si mostra essere l'anima stessa un certo εἶδος τεχνικόν. Il ruolo demiurgico in Speusippo sembra dunque essere proprio dell'anima cosmica stessa, che prende il posto del demiurgo del *Timeo*.

Ora, abbiamo detto che la decade-tetrade, in quanto più naturale e più perfetto dei numeri, in quanto εἶδος τεχνικόν, in quanto παράδειγμα παντελέστατον è la stessa anima del mondo da leggere in modo demitologizzato rispetto al *Timeo*. Non seguirei, allora, Dillon nel dividere il paradigma, come decade, dall'anima, come demiurgo²⁵², perché nella stessa testimonianza tutti gli aggettivi si riferiscono alla decade-tetrade, a quell'εἶδος τεχνικόν che lo stesso Dillon riconosce come anima del mondo sostituentesi al demiurgo. Essendo la decade-tetrade in questo passo definita come παράδειγμα παντελέστατον, φυσικωτάτη e τελεστικωτάτη τῶν ὄντων, εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικόν, questo passo costituisce la base testuale per mostrare quella "immanentizzazione" della struttura matematico-geometrica del cosmo di cui si parlava prima, rispetto alla differenza tra modello e realtà così netta in Platone²⁵³. Il termine τεχνικόν non deve rimandare, però, a una capacità costruttiva dell'anima²⁵⁴, ma al fatto che essa costituisce

251. Isnardi Parente 1980, p. 182; Ead. 2005, *fragm. II*, p. 13: «da essa viene forma razionale a tutti gli eventi che si verificano nel cosmo».

252. Dillon 2003b, pp. 61-62; si tenga presente che Dillon ritiene che Speusippo non abbia abbandonato totalmente le idee platoniche ma che le abbia sganciate nel loro aspetto causale dal livello del reale matematico e geometrico, per stabilirle però al livello dell'anima. L'anima diventerebbe una sorta di "super-forma", l'immediato trasmettitore della forma all'universo fisico. L'anima come forma del generalmente esteso sarebbe da intendersi per lui come aspetto esecutivo del "Paradigma" del *Timeo*, che si identifica con la decade, mentre propriamente l'anima del mondo prenderebbe il posto del demiurgo platonico. Per questa interpretazione cfr. Dillon 2003b, pp. 51-52 e Id. 2003a, pp. 81-85.

253. Resta fermo, ben inteso, che i numeri, le grandezze, l'anima sono comunque separati dalla realtà, a differenza del modo in cui intendono i numeri i pitagorici (fr. 75 IP = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 11 sgg.), ma le proporzioni numeriche e geometriche e le analogie tra i piani del reale, che coesistono a livello dell'anima, sono "immanentizzati" nel loro esprimere la ragione proporzionale di tutto il cosmo, dal momento che viene sottratta qualunque mediazione di entità che venivano prospettate, seppur allegoricamente, nel *Timeo*.

254. In relazione all'assenza in Speusippo di "produzione", costruzione empirica o derivazione, ma solo dell'analogia di piani a cui si aggiunge sempre un maggiore grado di complessità del reale (cfr. fr. 36 IP: «sostengono quindi che è meglio dire che tutte queste cose sono in assoluto, e che noi cogliamo l'atto della loro genesi non nel suo effettivo

le realtà poiché è forma di tutto ciò che è esteso, è *ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ*. In coerenza con il fr. 96 IP, pertanto, si potrebbe pensare che il termine *ἰδέα* e il termine *εἶδος* abbiano lo stesso significato di forma, schema, figura, ma anche limite, di tutto ciò che è esteso. Non si dà corpo esteso senza una forma che lo definisca e che ne racchiuda e esprima tanto il riferimento geometrico quanto quello matematico: la tetrade-decade rappresenta la forma di ogni corpo stereometrico, è la ragione di tutto ciò che è esteso, è la struttura matematico-geometrica della realtà che non può prescindere dal sensibile; è, perciò, l'anima del mondo.

Manca ancora un aspetto da analizzare: perché, partendo dall'analisi di questo passo del *Timeo* 35a sgg., l'anima dovrebbe essere intesa come la *τετρακτύς* (1, 2, 3, 4) e non, come viene descritta nel dialogo, con la doppia tetractide? L'ipotesi che mi pare verosimile avanzare è che la doppia tetractide non permette la spiegazione coerente della costituzione dei solidi geometrici e dunque della realtà. Per restare nell'ambito dell'impianto platonico, infatti, l'anima del mondo, per costituire la realtà, in assenza del demiurgo, deve essa stessa provvedere alla costituzione dei solidi elementari, quindi agganciarsi all'unico altro passo platonico, tra l'altro sempre nel *Timeo*, che spiega la costituzione della realtà tramite la riduzione dimensionale²⁵⁵:

farsi, ma solo sotto l'aspetto del processo conoscitivo, prospettandoci la realtà di cose che sono eterne come se fossero in divenire»). La *mathesis universalis* di Speusippo tende a ricercare le ragioni matematico-geometriche della realtà, non la loro costruzione empirica (cfr. Napolitano Valditaro 1988, pp. 164-165, 167-171, 177-178). La "costruzione", nel caso dell'anima del mondo speusippea, non andrebbe intesa, dunque, come un soggetto esterno "personificato" che agisce e opera come un demiurgo, ma come una struttura immanente, una descrizione della ragione della generazione, una spiegazione interna al reale stesso, che giustifica la costituzione delle cose nel modo determinato in virtù della loro struttura e disposizione interna.

255. D'altra parte, l'anima del mondo in Platone sembra avere estensione (cfr. la psicogonia in *Tim.* 35a sgg., e il fatto che è detta «distesa dal centro [del corpo del mondo] in ogni direzione» a 36e 2), ma non ha corpo. Il fatto che l'anima del mondo abbia estensione non implica direttamente, però, né, d'altra parte viene espresso nel dialogo, che essa abbia corpo. Ma può esistere un'estensione senza corpo? Determinando invece l'anima come la forma di ciò che è esteso, allora ad essa sembra possibile assegnare una concretezza maggiore.

Tim. 53c 4-d7

Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι, δηλόν που καὶ παντί· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιελιφέναι φύσιν· ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνων, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσας διηρημένης, τὸ δ' ἕτερον ἀνίσους ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὲ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν δεῖν ἐκείνῳ φίλος ᾗ.

In primo luogo, certo, credo sia chiaro a chiunque che fuoco, terra, acqua e aria sono corpi; ma ogni specie di corpo ha anche profondità. D'altra parte, è del tutto necessario che la profondità contenga la natura piana; ancora, la superficie piana e retta è composta di triangoli. Tutti i triangoli derivano da due triangoli, ciascuno dei quali ha un angolo retto e due acuti; di tali triangoli, l'uno ha da ogni parte una porzione di angolo retto diviso da lati uguali l'altro, invece, ha due porzioni disuguali di angolo retto diviso da lati disuguali. Supponiamo quindi che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo secondo un ragionamento verosimile congiunto a necessità, giacché i principi che si situano ancora prima di questi li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico.²⁵⁶

In questo passo viene proposta da Timeo una “riduzione” matematica e geometrizzante del reale che stabilisce una connessione con l'esistenza di una struttura altrettanto matematico-geometrica del tutto. La differenza con Speusippo è che nel *Timeo*, in questa riduzione dimensionale, non si procede oltre i due triangoli elementari, poiché «i principi che si situano ancora prima» li conosce solo la divinità e chi tra gli uomini è amico della divinità²⁵⁷.

256. Trad. Fronterotta 2018a, pp. 281-283.

257. *Tim.* 53d 6-7. La letteratura su questo passo è sterminata, perciò mi limito ad alcuni esempi. È ben nota l'interpretazione di chi ha voluto vedere in questo passo il riferimento alle “dottrine non scritte” e ai principi di monade e diade indefinita (Reale 1987, pp.

Sebbene si siano susseguite molte ipotesi interpretative circa le entità a cui alluderebbe Platone in questo passo, si potrebbe verosimilmente trattare di realtà geometriche più elementari dei triangoli, forse in riferimento proprio a quella serie dimensionale che sembra essere stata sviluppata nell'Accademia antica e che trova in Speusippo, probabilmente, il sostenitore dell'esistenza del punto. Forse Speusippo integra elementi pitagorici²⁵⁸ nella costituzione dell'anima cosmica platonica al fine di costituire meglio la solidità del reale sulla base della ridefinizione della tetrade. Il numero quattro, in virtù delle sue caratteristiche matematiche e geometriche, riassume meglio del tre la perfezione strutturale del reale e permette, tramite la prima forma delle realtà solide, ovvero la piramide, di assurgere a struttura paradigmatica di cui la realtà stereometrica ha bisogno. Fatto sta che in questo modo, nel suo sistema, l'anima unisce il piano matematico dei numeri e il piano geometrico, e permette anche l'aggancio al piano sensibile, a spiegazione della ragione dei corpi solidi. Parliamo in questo modo di una generazione reale del cosmo? Come si è mostrato precedentemente, non sembra essere operante nel sistema speusippeo una derivazione continua dell'essere o una progressiva fisicizzazione empirica della costruzione del reale; piuttosto, sembra che si abbia a che fare con un'analogia tra le varie realtà a cui si aggiunge sempre una grado di determinazione maggiore, con un modello che non è solo trascendente ma sembra essere un «diretto e immediato immanentizzarsi del modello relazionale numerico-geometrico» (Isnardi Parente 1979, p. 174), in coerenza con la concezione di una *mathesis universalis* e della matematizzazione del cosmo. Questa appare essere

570-571). Cornford 1937, pp. 212-213, ipotizza un riferimento ai principi geometrici più elementari (il punto e la linea), mentre Taylor 1928, pp. 364-369, considera l'espressione platonica come riferimento al "limite" (πέρας) e all'illimitato (ἄπειρον) che costituiscono le ἀρχαί fondamentali della tradizione pitagorica. Mayhew 2008, p. 116, ritiene che «this principle, prior to the triangle-principle of the elements, likely refers to self-moving motion and soul (see *Phaedrus* 245c6-e4), and ultimately to (a) god(s) or the demiurge or reason (nous)». Più recentemente Sedley 2021a, pp. 19-20, ritiene, invece, che siano le linee indivisibili.

258. Ammesso che la tetrade-decade sia da considerarsi verosimilmente pitagorica (cfr. *supra*, cap. I.3.a.I).

la spiegazione speusippea della struttura numerico-geometrica del cosmo sulla base della natura e del ruolo dell'anima del mondo²⁵⁹.

Bisogna poi tenere ben presente un altro elemento: Speusippo specifica a quale tipo di *διάστασις* bisogna riferirsi quando nella definizione dell'anima parla della forma *τοῦ πάντη διαστατοῦ*. Potrebbe riferirsi dunque a tutti gli intervalli costituiti e presentati durante la psicogonia nel *Timeo*, ma anche a tutto ciò, nel mondo, che ha le tre dimensioni fondamentali, o forse proprio a un'identificazione degli intervalli che costituiscono l'anima del mondo nel *Timeo* con tutte le cose che hanno estensione. Un altro aspetto fondamentale che sembra essere ripreso dal *Timeo*, infatti, è l'estensione dell'anima per tutto il corpo del mondo, in quanto

unendo il centro del corpo al centro dell'anima, li armonizzò; e l'anima, distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, avviò, ruotando essa stessa su se stessa, un divino modo di vita, senza fine e regolata dall'intelligenza, per l'intera durata del tempo.

καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοστέν· ἢ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακείσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.²⁶⁰

Da questo passo l'anima del *Timeo* viene a essere concepita come una realtà estesa in tutte le direzioni, per far sì che sia legata al corpo

259. Come nota in modo assai condivisibile Happ 1971, p. 238: «con ogni principio della materia, per quanto non fisico e spirituale sia il suo intento, il pericolo di solidificazione è *eo ipso* insito. È difficile dire fino a che punto Speusippo vi abbia ceduto: le espressioni piuttosto forti che sono state considerate [nella testimonianza di Giamblico (fr. 72 IP)] parlano a favore [di tale corporeizzazione], ma il forte impatto matematico del sistema di Speusippo, che è evidentemente influenzato dai pitagorici, contraddice tale assunto» (trad. mia).

260. *Tim.* 36e sgg. Trad. Fronterotta 2018a, p. 207. Lo studioso ricorda giustamente che l'anima come realtà estesa che penetra il corpo è concetto che fu ampiamente ripreso nell'ambito del dibattito accademico; si badi però che Fronterotta 2018a, p. 206, n. 113, fa riferimento a Senocrate, probabilmente per una svista, dovendosi invece intendere il fr. 96 di Speusippo.

del mondo eternamente. Nulla sembra opporsi all'ipotesi che questo tipo di estensione sia anche quello a cui si riferisce Speusippo nella sua definizione dell'anima come forma del generalmente esteso, sebbene, in mancanza di testi a riguardo, questa può rimanere un'ipotesi verosimile, sulla base di tutte le analisi precedentemente svolte.

Purtroppo, le nostre conoscenze sono molto limitate e per comprendere il significato dei termini che compaiono nelle scarse testimonianze su Speusippo possiamo far riferimento all'uso dei termini negli autori contemporanei, al netto delle loro interpretazioni filosofiche. Analizzando le occorrenze del termine *διάστασις* in tutte le opere di Aristotele, emerge in modo interessante la presenza, che ritorna tre volte, della definizione del corpo per Aristotele: *σῶμα γὰρ ἐστὶ τὸ πάντη ἔχον διάστασιν* (il corpo è ciò che si estende in tutte le direzioni²⁶¹). Se sovrapponiamo alla definizione speusippea dell'anima come *ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ* la definizione di ciò che *τὸ πάντη ἔχον διάστασιν*, si arriverà ad avere una definizione dell'anima come idea del corpo. Posto che abbiamo precedentemente ipotizzato che il termine idea sia da intendersi come forma, si arriva a una definizione dell'anima come forma del corpo che sembra avvicinarsi sensibilmente all'ilemorfismo aristotelico, che considera l'anima *εἶδος σώματος*²⁶². D'altra parte, come è stato ipotizzato precedentemente, "idea" per Speusippo è da intendersi come forma geometrica, ma nel senso anche di limite, e questo significato non manca nel *corpus* aristotelico. Si veda, ad esempio, la stessa argomentazione aristotelica circa la forma di tutte le cose che è *ἐν τοῖς ὅροις* (*De gen. et cor.* II 8, 335a 14-21), o la sua affermazione che *Τιμιώτερον δὲ τὸ περιέχον καὶ τὸ πέρασ ἢ τὸ περαινόμενον· τὸ μὲν γὰρ ὕλη, τὸ δ' οὐσία τῆς συστάσεως ἐστὶν*²⁶³ (*De caelo* II 13, 293b 12-15), o ancora l'analisi del luogo come

261. *Metaph.* 1066b 32; *Phys.* 204b 20: *σῶμα μὲν γὰρ ἐστὶν τὸ πάντη ἔχον διάστασιν*; *De cael.* 274b 20: *Ἄλλὰ σῶμα ἦν τὸ πάντη διάστασιν ἔχον*.

262. *De an.* 412a 20: *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*.

263. «Ma quel che racchiude, o limite, è più nobile di quel che è limitato: questo, infatti, è la materia, mentre il primo è l'essenza della realtà che viene costituita». Trad. Jori 2018, p. 295.

limite, forma o figura: εἰ δὴ ἔστιν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρασ τι ἂν εἴη, ὥστε δόξειεν ἂν τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή ἐκάστου ὁ τόπος εἶναι, ᾧ ὀρίζεται τὸ μέγεθος καὶ ἡ ὕλη ἢ τοῦ μεγέθους· τοῦτο γὰρ ἐκάστου πέρασ (*Phys.* IV 2, 209b 3-5²⁶⁴).

Questo aspetto di relazione e distanza tra la psicologia speusippea e aristotelica appare alquanto presente e tutta da analizzare²⁶⁵. Quello che ora mi sembra rilevante sottolineare, in tutto questo, è il rimando importante a quella che sembra essere la dimensione della corporeità tetradimensionale che subentra a livello dell'anima, o meglio, è giustificata dall'anima²⁶⁶. Se il ragionamento svolto finora appare verosimile, la psicologia speusippea permette di spiegare

264. «se in realtà il luogo è il primo contenente di ciascuno dei corpi, allora sarà un certo limite, e di conseguenza la forma e la figura di ciascuna cosa sembrerebbero esserne il luogo, da cui sono determinate la grandezza e la materia della grandezza; questo, infatti, è il limite di ciascuna cosa». Trad. Castelli 2012, p. 57.

265. Anche Cherniss 1944, p. 511, rileva tale relazione tra i due filosofi, ma ritiene che quella di Speusippo sia un'esegesi dell'anima platonica come risposta ad Aristotele, usando il termine idea in relazione al significato che ne fa Aristotele stesso nel suo sistema. Come si cercherà di approfondire *infra*, cap. II.1.d, sembra possibile ipotizzare che invece sia Aristotele a rispondere a Speusippo, criticando la sua concezione psicologica che avvicina l'anima a una grandezza (Aristot. *De an.* 407a 4 sgg.). Alla vicinanza con l'ilemorfismo aristotelico in virtù di un certo grado di corporeità riconosciuto all'anima speusippea arriva recentemente, per mezzo di un ragionamento e di una metodologia differenti, anche De Cesaris 2022a.

266. Differentemente, ma in modo assai interessante, Happ 1971, pp. 223 sgg., ritiene che al livello del reale proprio dell'anima siano operanti due principi, analogici rispetto a tutti i principi dei diversi livelli del reale, ovvero in questo caso la forma dell'anima e la materia dell'anima (analogici rispetto a punto e posizione, monade e molteplicità, uno e molteplice – questi ultimi per lo studioso sarebbero degli *Ur-Prinzipien* a modello dei quali si dispongono gli altri a ogni livello). Benché, come esposto *supra* (p. 29, n. 34), non condivida l'interpretazione che fornisce Happ rispetto ai principi, il fatto che rilevi anche nell'anima la presenza di due principi afferenti a due giustificazioni ontologiche della sua natura, una formale e l'altra materiale, risulta alquanto rilevante, soprattutto in relazione alla possibile vicinanza con l'ilemorfismo aristotelico che sta emergendo nella sua analogia con la concezione dell'anima di Speusippo. Happ considera, inoltre, la forma dell'anima come «punto più movimento» e la materia dell'anima come «posizione più movimento» (Happ 1971, p. 224). In convergenza con quanto esposto più volte in questo lavoro, come sembra esserci una differenza tra il punto senza posizione e il punto dotato di posizione che acquista una spazializzazione e fisicizzazione nella compresenza di entrambi i principi, così l'anima sembra acquisire la sua realtà solo con la compresenza tanto della forma che dell'estensione, determinandosi come la forma *di ciò che* è esteso. Piuttosto che considerare i principi, però, come forme perfette, ritenerli incoattivi serve a giustificare come per Speusippo solo la realtà determinata sia vero essere.

la struttura del mondo in conformità con tutto il suo sistema: l'anima del mondo esprime la compresenza di numeri e grandezze al livello del sensibile, in quanto struttura matematico-geometrica del corpo del mondo. Essa, intesa come la forma di ciò che è esteso in tutte le direzioni, rappresenta quell'entità unificante che permette l'estensione di tutti i corpi. L'anima è forma di ciò che è esteso nel senso che ogni oggetto sensibile, per esistere, è determinato da una forma e da un corpo, che è ciò che si estende in tutte le dimensioni; pertanto, l'anima cosmica rappresenta l'entità che permette la determinazione stessa dei corpi, perché senza forma e senza estensione i corpi stessi non si definirebbero, e, allo stesso tempo, l'anima stessa, se non fosse forma di un corpo esteso, non avrebbe determinazione. Allo stesso modo non sembra del tutto escludibile che questa concezione dell'anima cosmica non sia declinabile anche come anima individuale, in virtù di quella tetradè noetica che viene descritta nel *Περὶ φιλοσοφίας* di Aristotele²⁶⁷. Certo, numerose sono le differenze tra la concezione dell'anima di Speusippo e quella di Aristotele²⁶⁸, ma non sembra corretto accantonare totalmente l'ipotesi che queste due teorie si siano influenzate e, forse, anche determinate a vicenda, in virtù di un confronto polemico.

Per trarre le somme della presente analisi, dunque, la peculiare revisione della dottrina dell'anima del mondo del *Timeo* che caratterizza la concezione psicologica speusippea sembra concretizzarsi come una ripresa della struttura matematico-geometrica dell'anima del mondo del *Timeo*, inquadrata però in una demitologizzazione del racconto del *Timeo*, che vede non più presente il demiurgo ma divinizzata la stessa anima del mondo che, in quanto tetractide, forma del generalmente esteso, esprime da sola la struttura del mondo in un modo "trascendentale": essa è modello cosmico a livello teori-

267. Cfr. fr. 98 IP = Aristot. *De an.* I 2, 404b 18 sgg. = fr. 69 IP² = Tarán 1981, pp. 459-460. Per il *Περὶ φιλοσοφίας* cfr. le edizioni di Saffrey 1971 e Untersteiner 1963, e l'analisi critica in Berti 1997, pp. 257-350.

268. A cominciare dal fatto che l'anima per Aristotele è forma di un corpo organico (*De an.* II 1, 412a 20), laddove per Speusippo l'anima rappresenta la struttura dell'universo tutto, e per esteso si intende tutto ciò che esiste, non solo l'organismo, fedelmente al portato platonico dell'anima del tutto.

co, come forma di tutte le forme geometriche costituite da estensioni, ma è anche la forma geometrico-spaziale che si determina nella realtà in modo immanente, ovvero è la struttura stereometrica di tutti i corpi costituiti da piramidi²⁶⁹, permettendo il collegamento tra il mondo corporeo e quello matematico-geometrico.

Queste caratteristiche precipue dell'anima-tetrade di Speusippo appaiono ancora più chiare se si fa riferimento ad alcuni passi di Sesto Empirico che, come già analizzato precedentemente, sembrano nascondere nei resoconti pitagorici materiale veteroaccademico, ma ad oggi non presenti nelle raccolte di testimonianze e frammenti concernenti la dottrina di Speusippo. In particolare, le testimonianze di Sesto ci forniscono la chiave e la giustificazione testuale per ipotizzare con verosimiglianza l'identificazione dell'anima con la tetractide, in conformità tanto con il fr. 122 IP che con il fr. 96 IP.

II. L'anima speusippea come tetractide in Giamblico e Sesto Empirico

Gli elementi che emergono dalla concezione della decade-tetrade di Speusippo in ps.-Giamblico e che si ritiene siano spiegazione del principio tetradico dell'anima speusippea, passati attraverso la revisione della dottrina dell'anima del mondo del *Timeo*, si ritrovano, a mio avviso, in alcuni passi di Sesto Empirico sulla tetractide, attribuiti però ai Pitagorici. Essi sembrano poter aiutare a comprendere ancora meglio la concezione dell'anima di Speusippo. In particolare, i due passi che si intende presentare e analizzare sono *Contro i matematici* (MIV) 2-9 e *Contro i logici* I (MVII) 94-100²⁷⁰ sul ruolo della tetractide, che potrebbero contenere materiale speusippeo. Prima di riflettere sopra i testi è opportuno riportarli per intero (T5 e T6 Appendice).

269. Cfr. Isnardi Parente 1979, p. 170.

270. Cfr. l'analisi dei resoconti espositivi della dottrina pitagorica nel *corpus* sestano, pressoché paralleli (PH III 151-155, MVII 92-110, MX 248-283, MIV 1-9), ma che si differenziano proprio per la presenza, in questi due, della trattazione sulla tetractide (cfr. *supra*, cap. I.3.a.II, pp. 64, 71-74).

In Sesto Empirico la tetractide, composta dai primi quattro numeri, forma il dieci quale numero perfettissimo (*M* VII 94: *τελειότατος ἀριθμός*)²⁷¹ e qui già si nota una convergenza con il resoconto di ps.-Giamblico, in cui la tetrade era definita *τελεστικωτάτη τῶν ὄντων*. Essa è detta «fonte di eterna natura» per due motivi: 1) perché genera l'armonia che governa il mondo tramite i rapporti armonici dei primi quattro numeri (in analogia all'anima che governa il vivente); 2) perché presiede alla formazione dei corpi solidi, contenendo in sé la totalità delle relazioni spaziali, sulla base dell'analogia dei primi quattro numeri con le figure geometriche fondamentali che culminano nella piramide²⁷². Questo secondo aspetto, che si ritrova sempre in ps.-Giamblico, è specificato tramite la serie dimensionale che vede la formazione delle figure a partire dallo scorrimento di quelle precedenti, al di sopra delle quali è posto un numero che corrisponde alla quantità di punti necessari per la costruzione della figura. Come si ha avuto già la possibilità di approfondire, propria di Speusippo sembra l'analogia tra punto e uno (fr. 84-85 IP) e in generale tra grandezze e numeri; inoltre sembra speusippea la presenza del punto nel sistema di derivazione geometrica, contrariamente probabilmente a Platone e a Senocrate. Questi aspetti speusippeici sono già stati rilevati nei passi sestani lungo il cap. I.3.a.II. Ora mi soffermo, quindi, nel mostrare le forti analogie tra questi passi dal punto di vista psicologico. Da questi testi è innegabile che emerga una relazione indissolubile tra numeri e figure, che è la caratteristica propria della tetractide e che la avvicinerebbe alla tetrade-decade del fr. 122 IP come struttura dell'anima speusippea, che tiene insieme il livello matematico e quello geometrico. Inoltre, sempre in analogia al fr. 122 IP, la tetractide domina anche la costruzione dei corpi solidi, di cui la piramide è la prima figura²⁷³ in quanto rappresenta la

271. *τελειότατος ἀριθμός* in *M*IV 3.

272. *M*VII 99: «secondo i rapporti di questi quattro numeri sono concepiti il corpo e l'incorporeo, dai quali tutte le cose derivano».

273. La piramide è infatti definita in *M*VII 100 *πρώτον ἐστὶ στερεοῦ σώματος σχῆμα*. In *M*IV 5 viene detto che dalla costruzione della piramide si evince che *ἐν τῷ τετάρτῳ ἀριθμῷ τὸν τοῦ σώματος περιέχεται λόγον* (nel numero quattro è racchiuso il *logos* del corpo).

summa dei quattro punti, ovvero i primi quattro numeri. Il fatto che la piramide prenda il posto dei triangoli platonici è stato supposto essere anche quanto emergerebbe dalla testimonianza di ps.-Giamblico, nonché la spiegazione della sostituzione della tetrade-decade ai triangoli del *Timeo*. Ciò fornirebbe un altro motivo per accostare questi passi sestani a quanto da ps.-Giamblico è attribuito a Speusippo. Risulterebbe quindi probabile ritrovare nella trattazione di Sesto Empirico sulla τετρακτύς pitagorica riferimenti alla dottrina della tetrade di Speusippo quale struttura dell'anima. Il punto principale che mi preme sottolineare è che l'aggancio esplicito della tetrade all'anima manca infatti nel fr. 122 IP, tanto che a questa identificazione di anima e tetractide si è dovuto supplire con ragionamenti storico-filosofici e con le analisi dei testi platonici che rappresentano probabilmente il contesto dal quale Speusippo avrebbe sviluppato le sue concezioni psicologiche. L'aggancio testuale esplicito della tetractide all'anima è riscontrabile, invece, in Sesto Empirico, quando afferma che «nel numero quarto è racchiusa l'essenza del corpo. Ed anche quella dell'anima» (*M IV 5-6: ὥστε ἐν τῷ 'τετάρτῳ' ἀριθμῷ τὸν τοῦ σώματος περιέχεσθαι λόγον. καὶ μὴν καὶ τὸν τῆς ψυχῆς*) e che «nei quattro numeri è racchiusa anche l'essenza dell'anima in virtù del rapporto armonico» (*M IV 8: τὴν τῆς ψυχῆς ἰδέαν περιέχεσθαι κατὰ τὸν ἑναρμόνιον λόγον*). Qui molto probabilmente vi è un influsso di Posidonio che aggiunge alla definizione speusippea proprio l'armonia²⁷⁴, ma questo non vuol dire che non fosse già presente in

274. Cfr. Posid. Fr. 141a Edelstein-Kidd., da Plut. *De an. procr.* 22, 1023B sgg.: τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ'ἀριθμὸν συνσετώσαν ἁρμονίαν περιέχοντα. Cfr. Opsomer 2020, 183 sgg. (cfr. quanto detto *supra*, pp. 73, 77-79 e *infra*, pp. 111-113). La presenza di Posidonio è attestata anche all'inizio della stessa trattazione della tetractide di *M VII*. La dottrina pitagorica presentata a partire da *M VII 92* è inserita, infatti, all'interno della trattazione sulla ricerca del criterio veritativo sul quale si fonda la logica. Esso sarebbe, secondo i Pitagorici (οἱ δὲ Πυθαγορικοί) la ragione (*logos*), la quale può chiamarsi numero in quanto è partecipe della potenza di quest'ultimo, che è principio della struttura universale. Questo è quanto scaturisce dal ragionamento che parte dalla massima *simile simili cognoscitur* (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν) attribuita a Filolao, che viene enfatizzata tramite i versi di Empedocle e che viene ripetuta dall'esegesi di Posidonio al *Timeo* di Platone. Secondo Robbins 1920, gli influssi stoici nella trattazione del *logos* come criterio testimonierebbero che la fonte di *M VII* sarebbe Posidonio (cfr. Ju 2013, p. 115, n. 61 e Rashed 2021, pp. 173-174). Ciò potrebbe avvalorare, dunque, l'idea che anche i

Speusippo stesso e non ricavabile dalla troppo sintetica definizione giamblichea. Si tenga presente, anche, che la presenza del termine ἰδέαν potrebbe fornire un riferimento testuale proprio ai frammenti già analizzati, ovvero fr. 96 IP e fr. 122 IP, e traducibile più che con “essenza” dell’anima, proprio con “forma dell’anima”, “struttura dell’anima”, inteso nel senso geometrico già proposto. La testimonianza di Sesto andrebbe così a rendere più completo il fr. 122 IP e approfondirebbe la definizione del fr. 96 IP nel modo che è stato già presentato (I.3.c.I).

Un ultimo punto storico-filosofico rimane da chiarire: perché Sesto attribuisce la tetractide ai Pitagorici? E perché si usa il termine τετρακτύς invece di τετράς? Secondo Zhmud il giuramento pitagorico e la τετρακτύς ivi contenuta, presentata da Sesto Empirico e che si ritrova anche in Aezio²⁷⁵, deriverebbe da una fonte pseudo-pitagorica, in commistione con la rielaborazione dei caratteri della decade-tetrade originariamente speusippea, quindi con una mediazione accademica. Ciò per molteplici ragioni: la tetrade-decade non sarebbe dottrina pitagorica antica ma propriamente accademica²⁷⁶, il giuramento sulla τετρακτύς non sarebbe antico ma risalirebbe alla letteratura di età imperiale²⁷⁷, inoltre vi sarebbe una possibile fonte intermedia (psudopitagorica) alla base di Sesto e del parallelo resoconto di Aezio²⁷⁸; più in generale la particolarità delle dottrine

riferimenti all’anima pitagorica che presenta Sesto Empirico possano derivare da una mediazione di Posidonio (cfr. Corti 2023, pp. 68-83 sulla possibile fonte posidoniana di Sesto). Non sarebbe da escludersi proprio in Sesto anche la possibile mediazione di Severo, date le affinità tra la sua posizione psicologica e quella di Speusippo, analizzate *supra*, cap. I.3.b.IV.

275. Aët. I 3, 7; Dox. 178, MR 203 = 58 B 15 DK.

276. Zhmud 2012, p. 199, n. 115, pp. 300 sgg., 414, 425 sgg. Sulla considerazione della dottrina presentata da Giamblico come totalmente speusippea, ma per ragioni diverse, cfr. anche Burkert 1972, pp. 275-276 e Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, p. 14.

277. Cfr. per es. Aët. I 3, 7; Iambli. *VP* 162; Porph. *VP* 20; Dox. 282b2; Sext. Emp. *M* VII 94, Hippol. *Ref.* VI 23, 4. *Contra* Burkert 1972, p. 186, secondo cui la tetractide rinvierebbe a un materiale antico, risalente al retroterra mitico e primitivo dell’antica Grecia, circa la connessione tra musica, armonia e numeri, a cui Pitagora avrebbe attinto per sviluppare la sua riflessione sul cosmo. Lo considera autentico anche Timpanaro Cardini 1999, pp. 104 sgg.

278. Cfr. su ciò già Robbins 1920, che ha cercato di dimostrare, sulla base di Sesto Empirico (*M* VII 91) che Posidonio cita un’opera antica che sarebbe a sua volta alla base di Sesto Empirico (*M* IV 2-10), di Filone Alessandrino (*De. mund. op.* 15-16), di Teone di

riportate come pitagoriche in Sesto è quella di presentare una commistione di dottrine neopitagoriche e medioplatoniche che rielaborano nuclei accademici²⁷⁹. Tutte queste motivazioni mostrerebbero, quindi, per Sesto, o per la sua fonte, una commistione tra pitagorismo e platonismo in riferimento esplicito a questo tema, con dipendenza da nuclei originariamente accademici e a questo punto anche verosimilmente speusippeï.

Posta la complessa questione, sia che tale concezione della tetra-de abbia tratti originariamente pitagorici sia che Speusippo l'abbia elaborata autonomamente, ad ogni modo risulta verosimile che il modo articolato e completo in cui viene presentata dai resoconti di ps.-Giamblico e Sesto Empirico, che sono stati messi in relazione e in coerenza con il fr. 96 IP e con tutto il sistema filosofico speusippeo, rappresenti la dottrina autenticamente speusippea, nata da una rivisitazione imprescindibile del *Timeo* platonico, dell'anima cosmica come forma tetradica di ciò che si estende in tutte le direzioni.

In conclusione e per riassumere, alla luce di quanto presentato mi sembra verosimile ricostruire la dottrina dell'anima di Speusippo

Smirne (*Exp. rer. mat.* 99), e di Anatolio (p. 29, 1-10 Heiberg). Cfr. su questi paralleli Petrucci 2012, pp. 419 sgg., 542-543. Gli influssi stoici nella trattazione del *logos* come criterio in Sext. Emp. *M* VII 91 (cfr. p. III, n. 274) testimonierebbero che la fonte sarebbe Posidonio (Burkert 1972, p. 54), il quale avrebbe forzato all'interno della dottrina del criterio la parte strettamente pitagorica inerente alla tetra-de e al potere del numero, che egli avrebbe ripreso, a sua volta, da un'altra fonte più antica, probabilmente risalente al II a.C. Zhmud 2012, pp. 300-301, riprendendo queste analisi, considera esplicitamente pseudo-pitagorica la fonte che Robbins avrebbe individuato alla base sia di Posidonio che di Sesto, e vi collega anche il resoconto di Aezio (Aët. I 3, 7, *Dox.* 178, MR 203 = 58 B 15 DK). Cfr. Mansfeld, Runia 2020, p. 544.

279. Isnardi Parente 1992. Infine, sono anche presenti in Sesto delle *διαδοχαί* (in *M* VII 91 Filolao-Empedocle-Posidonio nel commento al *Timeo* e Pitagora-Empedocle-Platone in *M* I 303) che esprimono una continuità tra dottrine, tali quali si ritrovano nel *De anima* (pitagorismo, Empedocle, Platone nel *Timeo*) e nel trattato pseudopitagorico *Sull'intelletto e la sensazione* (Ulacco 2017, pp. 118, 145). Spinelli 2016a, p. 310, propone di considerare il passo di *M* I 303 alla luce dell'intento sestano di stabilire una alleanza di filosofi (Pitagora, Empedocle, Platone) da opporre alle opinioni di grammatici e uomini comuni di cui si sta trattando in *M* I. Il motivo per cui Sesto scelga proprio questi tre filosofi potrebbe essere da ricercare, probabilmente, nella commistione di pitagorismo e platonismo della letteratura tardo ellenistica, che sembra operante nella trattazione globale di Sesto Empirico sulla dottrina pitagorica, specificamente, in questo caso, in relazione all'attribuzione della massima τῶς ὁμοίως τὰ ὁμοία γιγνώσκεσθαι in ambito pitagorico e platonico.

inserendola all'interno della tradizione esegetica che legge allegoricamente il *Timeo*²⁸⁰, demitologizzando il demiurgo e tutto il racconto verosimile che diventa invece la base metafisica della realtà. Speusippo sembra così inserire coerentemente la sua concezione dell'anima del mondo nel suo sistema filosofico che vedrebbe diversi piani della realtà legati da un rapporto di analogia. In riferimento a questi, l'anima è forma del generalmente esteso nel senso che è la tetrade, la struttura matematico-geometrica della realtà che permette di spiegare la presenza dei numeri nelle cose tramite le grandezze. Con questa convergenza di diversi livelli, sembra che la realtà dell'anima rappresenti un grado di perfezione nella costituzione dell'essere che spiegherebbe il motivo per cui sarebbe il più perfetto degli esseri. Questo grado di complessità sembra poi articolarsi ulteriormente nel mondo sensibile, senza però che Speusippo abbandoni la possibilità di comprenderlo, ovvero la possibilità della *mathesis universalis*, né tantomeno che non ci sia spazio per l'etica; questi due piani, quello epistemologico e quello etico, saranno il focus del secondo capitolo.

280. Ciò probabilmente contro le critiche aristoteliche rivolte al mondo eterno ma generato presentato nel *Timeo* (cfr. Aristot. *De caelo* I 10, 279b 32 sgg. = fr. 94 IP = F. 73 IP²; Schol. *In Aristot. De caelo*, p. 489, 9 Brandis = fr. 95 IP = F. 75 IP³).

Capitolo II

Piano epistemologico ed etico

1. Psicologia ed epistemologia

Una volta posti i principi del reale e i suoi piani (i numeri, le grandezze, l'anima, il sensibile), come spiegare la loro conoscenza? Oltre alla legittimazione della conoscenza degli oggetti intelligibili poi, come spiegare la comprensione del mondo sensibile? Una peculiare teoria relativa alla conoscenza delle realtà intelligibili e sensibili sembra essere stata sviluppata in modo originale da Speusippo. Essa, però, deve essere ricostruita e inferita con cautela, date le scarse ed eterogenee testimonianze a noi pervenute in merito. Per quanto concerne la presente sezione, lo scopo principale è comprendere, previa analisi delle testimonianze concernenti l'epistemologia speusippea, se in essa abbia o meno un ruolo l'anima, ed eventualmente evidenziare quale sia. La trattazione dell'epistemologia speusippea sembra concernere in particolare il piano individuale, e sarà da questo che si partirà, per ipotizzare, infine, una possibile correlazione tra la concezione dell'anima individuale e quella dell'anima del mondo in relazione alla teoria della conoscenza.

a. *Il piano dei sensibili*: διαίρεσις, ὁμοιότης e διαφορά

Appare utile prendere le mosse dall'analisi del mondo sensibile e del modo in cui viene conosciuto. Da una serie di testimonianze¹,

1. Cfr. l'elenco delle opere speusippee riportate da Diogene Laerzio (fr. 2 IP = T. 1

sembra possibile ritenere che Speusippo non lo disdegnasse, ma anzi prestasse particolare attenzione al mondo sensibile². Dopo i primi tre livelli del reale (numeri, grandezze e anima) riportati da Aristotele, infatti, si può supporre l'esistenza di un ulteriore piano per Speusippo, identificabile con quello del sensibile, secondo alcune ipotesi divisibile in ulteriori due livelli, quello proprio degli esseri animati e quello degli esseri inanimati³. Una teoria della conoscenza inerente a queste realtà, costituita di classificazioni e divisioni, sembra essere stata propria di Speusippo, emersa dal retroterra platonico e sviluppata in polemica con Aristotele, come si cercherà di mostrare nel corso della trattazione.

A Speusippo (fr. 2 IP = T. 1 Tarán = T. 2 IP² = Diog. Laert. IV 1-5) sono attribuite alcune opere concernenti questioni classificatorie: *Διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων* (10 libri), *Διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις*, *Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν παραδειγμάτων*. I primi due titoli probabilmente fanno riferimento a un unico li-

Tarán = T. 2 IP² = Diog. Laert. IV 1-5), in cui compaiono almeno tre titoli inerenti alla classificazione del sensibile. Sull'interesse di Speusippo per una *mathesis universalis* cfr. Napolitano Valditara 1988, pp. 156 sgg. Per le testimonianze sugli *Ὅμοια* cfr. fr. 123-146a IP. Sul dibattito circa la definizione, cfr. fr. 38-47 IP. Sull'importanza del nome come forma di conoscenza dell'oggetto, cfr. fr. 45-47 IP e fr. 13 IP².

2. Al contrario di quanto riportato criticamente da Teofrasto, *Metaph.* 6b 1-7 = fr. 87 IP = F. 59 Tarán = fr. 58 IP², che nega l'interesse per l'universo sensibile a «quelli della cerchia di Speusippo», intendendo probabilmente Speusippo e l'Accademia, escludendo però Senocrate. Dubbi sull'integrità e precisione dell'attribuzione della dottrina a Speusippo in Isnardi Parente 1980, pp. 322-325; negata totalmente la paternità della dottrina a Speusippo da Tarán 1981, pp. 379-382. Per Senocrate, cfr. F. 20 IP, Isnardi Parente 2012, pp. 259-261, Horky 2013b, Sedley 2011a e *infra*, cap. IV.1.b. Nonostante la complessità della questione, mi limiterei a prospettare la possibilità che Teofrasto, allievo di Aristotele, non includa l'interesse per il piano sensibile in quanto anche Aristotele, nel momento in cui riporta la divisione delle essenze del reale per Speusippo, si ferma a quella dell'anima. Una prospettiva diversa mostra, infatti, il fr. 72 IP (nota seguente).

3. Cfr. fr. 72 IP = fr. 41 IP² = Iambl. *De comm. math. sc.* 4, pp. 15, 6-16, 14; 18, 1-13 Festa: «da ultimo, nelle realtà che si determinano in quarta e quinta derivazione a partire dagli elementi estremi, si verifica infine il male, non per se stesso, ma per una sorta di fallimento e di incapacità di padroneggiare alcuni elementi propri della realtà naturale». Considerato speusippeo per la prima volta da Merlan 1960, p. 96 sgg. Sull'identificazione di questo IV e V livello (esseri animati e inanimati) che sarebbero comunque inerenti al mondo corporeo, cfr. Dillon 2003b, p. 55. Tarrant 1974, p. 144, invece, ritiene si tratti del piano degli oggetti limitati e del piano di quelli illimitati.

bro, conosciuto come "Ὅμοια⁴, mentre per il terzo la questione resta controversa⁵. In sintesi, le nozioni principali intorno a cui è incentrata la gnoseologia speusippea sembrano essere il metodo della διαίρεσις, per una scansione "verticale" degli oggetti di conoscenza dai più generali ai più particolari, e i criteri di identità, differenza e somiglianza, per una scansione "orizzontale" degli oggetti conoscibili⁶. Nuclei già platonici e sviluppati nell'Accademia antica⁷, essi vengono riorganizzati in modo originale da Speusippo. Da Aristotele (Aristot. *Anal. post.* II 13, 97a 6-14 = fr. 38 IP = F. 63a Tarán = fr. 5 IP²) sappiamo che Speusippo⁸ era ampiamente interessato a una conoscenza particolareggiata delle singole realtà (ἕκαστα), sulla base della convinzione che sia impossibile conoscere una singola realtà isolata senza conoscere le διαφοραί rispetto alle altre cose, ovvero senza distinguere tra ciò che è proprio (ἴδιον) e medesimo

4. Cfr. Isnardi Parente 2005, commento al T. 2, pp. 6-7. Del contenuto degli Ὅμοια parla principalmente Ateneo (fr. 123-127, 129-145 IP, fr. 95-118 IP²). Per il contenuto del libro cfr.: Lang 1964, pp. 7-20, che ritiene che l'opera dividesse in generi e specie il materiale sensibile raccolto, Stenzel 1929, coll. 1638-1649, che intende la "somiglianza" con il significato matematico di "proporzionale", Isnardi Parente 2005, *fragm. II*, p. 18, che ritiene che Speusippo compia uno sforzo di riduzione a unità nel classificare tutto il reale secondo rapporti di somiglianza e differenza, identificando in questo modo un criterio metodologico caratteristico della *pansofia* speusippea.

5. Cfr. Tarán 1981, pp. 66 sgg. che nega a Speusippo la classificazione in generi e specie, *contra* Isnardi Parente 2005, commento al T. 2, p. 7.

6. Cfr. Napolitano Valditara 1988, pp. 167-168.

7. Testimonianza di quanto questa pratica divisoria fosse tipica dell'Accademia, tanto da essere conosciuta anche fuori dalla scuola e oggetto di scherno, è il frammento del comico Epicrate (Athen. *Deipnosoph.* II 59D-F = fr. 11 Kock = Epicr. fr. 10 Kassel-Austin = fr. 33 IP = T. 33 Tarán = T. 48 IP²) che ridicolizza l'esercitazione divisoria dei giovani Accademici intorno alle realtà di ordine naturale. Sulla genesi della formulazione dialettica platonica nel metodo diairetico del dialogo socratico, cfr. Giannantonio 2005. Vegetti, nell'*Introduzione* da lui scritta all'opera aristotelica *Ricerche sugli animali* (Lanza, Vegetti 2018, pp. 18-19), fa notare che anche Aristotele è influenzato dal metodo platonico della *diairesis* nella *Historia animalium*, benché quest'opera fosse caratterizzata dall'assenza della fiducia «nella esaustiva teorizzabilità del mondo della natura». Secondo lo studioso proprio quest'opera aristotelica, allora, rappresenterebbe un'importante testimonianza dell'opera parallela ma concorrenziale quale gli Ὅμοια di Speusippo.

8. Anche se non viene nominato espressamente da Aristotele, lo attribuiscono a Speusippo i commentatori (l'anonimo commentatore agli *Analitici posteriori* di Aristotele nel fr. 39 IP = T. 63b Tarán, Giovanni Filopono nei fr. 40-41 IP, Eustrazio nei fr. 42-44 IP, Simplicio tramite Boeto nei fr. 45-47 IP).

(ταύτόν) di una singola realtà e ciò che è altro (ἕτερον)⁹. Sembra dunque che Aristotele criticasse Speusippo per il suo paradigma epistemologico estensivo, cioè per la possibilità di conoscere una singola realtà solo previa analisi delle differenze con tutte le altre, cosa ad avviso di Aristotele impossibile, dato che non saremmo mai in grado di conoscere tutte le realtà¹⁰. I commentatori successivi, poi, sembrano orientarsi verso un'interpretazione scettica di Speusippo, che però non pare appropriata: il rimarcare la necessità di discernere tutte le differenze e le somiglianze tra le cose non porta all'abbandono della possibilità stessa di conoscere ma alla necessità di applicare un metodo diairetico a tutta la realtà che permetta di ricondurre le differenze a unità¹¹. La ricerca relativa agli oggetti di ordine naturalistico, pertanto, viene condotta attraverso un metodo diairetico secondo il criterio delle διαφοραί, a cui si accompagna, come ci riportano le testimonianze degli Ὅμοια, il criterio della ὁμοιότης. Quella compiuta negli Ὅμοια pare essere una classificazione puntuale delle realtà naturali distinte in base alle somi-

9. La critica di Aristotele alla posizione speusippea continua nel *De part. animal.* I 2, 642b 4-20 = fr. 120 IP². Echi di questa concezione sembrano trovarsi nella "sezione epistemologica" della *Metafisica* di Teofrasto (8b 10-9a 9; cfr. Repici 2013, pp. 212 sgg.).

10. Trabattoni 2016, p. 153, fa emergere il confronto con la dialettica platonica, che viene da Speusippo «abbassata di un grado, e ricondotta al livello dell'indagine categoriale di Aristotele, fermo restando il fatto che i due metodi si differenziano radicalmente sul piano della definizione: selezione intensionale di un gruppo ristretto di differenze in Aristotele, collezione estensionale di tutte le differenze (senza distinguere quelle essenziali da quelle accidentali) in Speusippo». Sui limiti dell'induzione evidenziati da Aristotele, però, cfr. la parte finale degli *Analitici II* in cui compare il riferimento al νοῦς, in virtù del fatto che la ἐπαγωγή non sembra essere sufficiente: contrariamente a quanto esposto nei cap. I 2-3, in cui Aristotele sembra ipotizzare due tipi di ἐπιστήμη, quella dimostrativa e quella induttiva, nella parte finale degli *Analitici II* sembra ammettere che serva il νοῦς per completare il processo induttivo e conoscere i principi. Cfr. Vegetti, Ademollo 2016, pp. 81-82. Sul problema della divisione in Aristotele e Speusippo cfr. Falcon 2000. Per lo studio dei generi naturali da parte di Speusippo interpretato come "seconda navigazione", cfr. Bodnár 2020, in part. pp. 164-165.

11. Cfr. Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, pp. 5-6, *Intr.* pp. 9-11, *Fragment. II*, pp. 18-20; Metry 2002, pp. 47-72; Tarán 1981, p. 390. Horky 2018, p. 37, ritiene che «Speusippus is not to be credited here with any sort of proto-sceptical argument that a regress implies that no essence can be known whatsoever; rather, the claim could be used in to show that prenatal knowledge of all the essences is required for knowledge of any single essence, which can only, in fact, be obtained via discursive dialectic». Per una confutazione dell'ipotesi di Horky di una dottrina della reminiscenza in Speusippo, cfr. *infra*, cap. II.1.c.I, pp. 145-146.

glianze che intercorrono tra loro. Tenendo in considerazione tutto questo materiale, pertanto, la maggior parte degli studiosi ritiene possibile rintracciare in Speusippo una tensione verso la sistematizzazione universale di tutte le singole realtà, inserite in una trama di somiglianze e differenze. Il metodo diairetico consiste nella «possibilità di stabilire un rapporto di *ὁμοιότης* e *διαφορά* tra le singole realtà, tale da costituire una sorta di legame unificatore fra di esse»¹². Il cosiddetto ideale della *pansofia* sembra esprimere la possibilità di collegare tutti gli aspetti del reale sotto l'egida di due principi, *ὁμοιότης* e *διαφορά* o *ταυτότης* ed *ἐτερότης*¹³. Questi criteri di classificazione del reale riproporrebbero analogicamente la dualità di principi propri degli altri piani ontologici, riconducibili in ultima istanza a unità e molteplicità (*ἕν* e *πλήθος*)¹⁴. È dunque possibile ritenere che Speusippo abbia ricercato empiricamente le somiglianze e le differenze tra le realtà sensibili al fine di ritrovare anche nel mondo sensibile i principi di ordine matematico regnanti a livello degli intelligibili, con l'obbiettivo di identificare un legame sistematico di tutta la realtà. Forse è proprio questo che giustifica il giudizio laerziano relativo a uno Speusippo che per primo «intuì il fondo comune di tutte le discipline e cercò di disporle in stretta

12. Isnardi Parente 2005, *Intr.* p. 10. Diversamente Dillon 2003b, p. 82, ritiene che «all of Speusippus' considerable efforts in the area of classification of similarities and differences had as their true purpose the purification of the soul, by helping its 'circle of otherness' to be *orthos*, and not the sort of scientific sorting-out of natural kinds which was so important to Aristotle; and his remark about the impossibility of ever arriving at a full enumeration of the *diaphorai* which distinguished any physical object from all others, which so incensed Aristotle, was simply a reassertion of what we are repeatedly reminded of by Timaeus in his account, that the study of the physical world can only ever be an *eikòs logos*».

13. Sull'applicazione dei principi al piano del linguaggio, che porta alla divisione speusippica dei nomi in tautonimi ed eteronimi, cfr. fr. 45 IP = Simpl. *In Aristot. Cat.* p. 38.19-24 Kalbfleisch. Non potendo approfondire la questione, molto articolata, ma che non pertiene direttamente allo studio del ruolo dell'anima in Speusippo, mi limito a rimandare, oltre che alla bibliografia classica (Isnardi Parente 1980, pp. 262-265, Barnes 1971, Tarán 1973) alla recente analisi del passo, che presta particolare attenzione alla fonte di Simplicio, cioè Boeto, in Chiaradonna, Rashed 2020, pp. 108-119.

14. Cfr. fr. 68 IP = fr. 37 IP² = Aristot. *Metaph.* I 3, 1054a 20-32, considerato dubbio e poi totalmente integrato nella raccolta del 2005, fr. 37 IP²; non viene inserito, invece, nella raccolta di Tarán 1981 (cfr. Tarán 1981, p. 346). Per l'approfondimento di questa visione, cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 62 sgg.

relazione le une con le altre» (Diog. Laert. IV 2 = fr. 2 IP)¹⁵. Poiché parliamo di realtà mutevoli, non vi si potrà trovare l'assolutezza matematico-proporzionale che rigorosamente è propria del campo intelligibile, ma si avrà a che fare con una approssimazione tipica del mondo sensibile, caratterizzato da molteplicità e distruzione. Quali possano essere anche gli organi di conoscenza adatti tanto al discernimento dei sensibili quanto degli intelligibili, si ipotizzerà successivamente, così come il possibile coinvolgimento dell'anima nel processo di conoscenza¹⁶.

b. Il piano degli intelligibili: per una rivisitazione del "rifiuto del costruttivismo"

1. Teoremi e problemi

A questo punto resta da comprendere come conoscere gli intelligibili, essendo gli enti matematici eterni e separati dal sensibile. Stando ai testi pervenuti, quello che sappiamo riguardo l'epistemologia speusippica concernente gli enti matematici parte dalle due distinte definizioni di teorema e problema¹⁷. Da Proclo¹⁸ sappiamo che Speusippo¹⁹

15. Sull'enfasi data al fatto che Speusippo fosse "il primo" in questa considerazione, elemento non rimarcato invece da Isnardi Parente, cfr. Tarán 1981, pp. 418-419, e Napolitano Valditara 1988, p. 157, n. 20. La nozione di *Mathesis universalis* o *communis mathematica scientia*, in cui la matematica fondata filosoficamente viene elevata a scienza universale per decifrare adeguatamente la totalità della realtà, viene attribuita specificamente a Speusippo anche da Metry 2002, pp. 47 sgg.

16. Come si mostrerà più oltre, sembrerebbe possibile ritenere che Speusippo abbia identificato la modalità con cui l'essere umano comprende queste somiglianze empiriche, potremmo dire l'organo conoscitivo che permette di discernere i sensibili, nella *ἐπιστημονική αἴσθησις*, così come la funzione precipua che permette di cogliere i νοητά nell'*ἐπιστημονικός λόγος*, ma su questo si veda *infra*, cap. II.1.c.I.

17. Divisione probabilmente già pitagorica, cfr. 41A 12-14 DK. La distinzione tra problema e teorema pare risalire a Enopide di Chio o a Zenodoto (cfr. Bodnár 2007) e riguarda la distinzione tra due tipi di ragionamento: uno che enuncia le proprietà dell'oggetto e uno che costruisce l'oggetto a partire dalle sue proprietà date.

18. Fr. 36 IP = fr. 3 IP² = F. 72 Tarán = Procl. *In Eucl. Elem.* I, pp. 77,7-78,9 Friedlein, ma anche fr. 35 IP = F. 73 Tarán = fr. 2 IP² = Procl. *In Eucl. Elem.* I, p. 179, 8-21 Friedlein e fr. 37 IP = F. 74 Tarán = fr. 4 IP² = Procl. *In Eucl. Elem.* I, p. 181, 21-24 Friedlein.

19. Come anche Amfinomo, matematico contemporaneo di Speusippo, interessato principalmente alla forma delle argomentazioni geometriche (per cui cfr. Bowen 1983, p.

riteneva la definizione di teorema più appropriata alle “scienze teoriche”²⁰, cioè le scienze che hanno come oggetto enti di natura eterna, mentre la nozione di problema pertiene agli enti che hanno genesi:

ἤδη δὲ τῶν παλαιῶν οἱ μὲν πάντα θεωρήματα καλεῖν ἤξιῶσαν, ὡς οἱ περὶ Σπεύσιππον αἱ Ἀμφινόμων, ἡγούμενοι ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις οἰκειότεραν εἶναι τὴν τῶν θεωρημάτων προσηγορίαν ἢ τὴν τῶν προβλημάτων, ἄλλως τε καὶ περὶ αἰδίων ποιουμέναις τοὺς λόγους. οὐ γὰρ ἔστι γένεσις ἐν τοῖς αἰδίοις, ὥστε οὐδὲ τὸ πρόβλημα χώραν ἐπὶ τούτων ἂν ἔχοι, γένεσιν ἐπαγγελλόμενον καὶ ποίησιν τοῦ μήπω πρότερον ὄντος, οἷον ἰσοπλεύρου τριγώνου σύστασιν, ἢ τετραγώνου δοθείσης εὐθείας ἀναγραφῆν, ἢ θέσιν εὐθείας πρὸς τῷ δοθέντι σημείῳ.²¹

Già fra gli antichi alcuni, come Speusippo e Amfinomo con le loro scuole, vollero dare a tutti questi procedimenti il nome di teoremi, ritenendo che tale definizione fosse più appropriata alle scienze teoriche che non quella di problemi, se non altro per il fatto che esse conducono tutti i loro discorsi intorno a oggetti di natura eterna. Nelle realtà che sono eterne non vi è processo di genesi, e perciò la nozione di problema non potrebbe aver in esse spazio alcuno, giacché indica una genesi e una costruzione di qualcosa che prima non esisteva: così per esempio la costruzione di un triangolo isoscele, oppure quella del quadrato una volta che ne sia dato il lato, o la costruzione di una linea a partire da un dato punto.

La nozione di problema indica dunque una genesi e una costruzione di qualcosa che prima non esisteva, al contrario della nozione di

26, n. 14, Tarán 1981, p. 424, n. 239). Contrario alla posizione di Speusippo e Amfinomo, invece, pare essere stato Menecmo, amico di Platone e allievo di Eudosso (Bowen 1983, p. 26, n. 16) che considera tutti i procedimenti problemi. Sulla relazione tra le tre posizioni, cfr. Isnardi Parente 1980, p. 254, Tarán 1981, p. 246, Metry 2002, pp. 68-69 e in part. p. 70. Per la parallela opposizione tra matematica assiomatica e analitica cfr. Cattanei 2003, Bénatouïl, El Murr 2010 e Verde 2013, p. 148, n. 188.

20. Sulla distinzione netta fatta da Speusippo tra la scienza matematica e le altre scienze, che lo porta a radicalizzare la dicotomia platonica e il rifiuto di procedimenti poetico-meccanici, andando a costituire una metafisica matematizzante, cfr. Isnardi Parente 1980, p. 251, Cattanei 1996, pp. 160 sgg.

21. Fr. 36 IP = fr. 3 IP¹ = F. 72 Tarán = Procl. *In Eucl. Elem.* I, pp. 77,7-78,9 Friedlein.

teorema che pertiene a realtà eterne e dunque prive di qualunque procedimento poietico. Con ogni probabilità, Speusippo critica qui una pratica comune dei geometri, consistente nell'usare il termine "problema" per designare tutte le costruzioni geometriche, procedimento usato e difeso invece da Menecmo, il quale sembra aver sostenuto che le costruzioni dei geometri non sono solo *rationes cognoscendi* ma vere e proprie *rationes essendi*, ontologicamente produttive²². Esempi di ciò che riguarda i problemi sono «la costruzione di un triangolo isoscele, oppure quella del quadrato una volta che ne sia dato il lato, o la costruzione di una linea a partire da un dato punto». La distinzione tra gli enti matematico-geometrici eterni, separati dal sensibile, e quelli costruiti nel sensibile è dunque ben definita in Speusippo. Propri di Speusippo e coerenti con quanto precedentemente attribuitogli sul piano geometrico, inoltre, sembrano gli esempi concernenti le figure geometriche²³. Gli oggetti della conoscenza filosofica, pertanto, non sono le figure geometriche empiriche che sono costruite o disegnate (cosa che sembra essere stata rifiutata anche da Platone²⁴) ma le entità eterne che hanno un'esistenza separata.

Le ricadute epistemologiche di questa classificazione hanno una portata notevole, come viene espresso dal prosieguito della stessa testimonianza:

ἄμεινον οὖν φασι λέγειν, ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι, τὰς δὲ γενέσεις αὐτῶν οὐ ποιητικῶς ἀλλὰ γνωστικῶς ὁρῶμεν ὡς αἰεὶ ὄντα, ὥστε καὶ πάντα θεωρηματικῶς ἐροῦμεν ἀλλ' οὐ προβληματικῶς λαμβάνεσθαι.

Sostengono quindi che è meglio dire che tutte queste cose sono in assoluto, e che noi cogliamo l'atto della loro genesi non nel suo effettivo

22. Bénatouïl, El Murr 2010, p. 58.

23. Cfr. la questione relativa all'attribuzione a Speusippo della teoria statica o dinamica *supra*, cap. I.2.b.

24. Anche se è opportuno avanzare delle perplessità circa l'attendibilità della testimonianza, cfr. Plutarco, *Vita di Marcello*, 14, 11, in cui viene descritto un Platone indignato dai procedimenti logici compiuti da Eudosso e Archita con il sostegno di schemi visivi e meccanici, che avrebbero corrotto la geometria, la quale si sarebbe dovuta occupare solo di realtà intelligibili.

farsi, ma solo sotto l'aspetto del processo conoscitivo, prospettandoci la realtà di cose che sono eterne come se fossero in divenire; e perciò diciamo che tutto questo deve essere inteso in realtà nella sua essenza di teorema e non di problema.

Poiché gli enti matematici sono immutabili, eterni e separati dal sensibile, la conoscenza di questi può essere solo indiretta, ovvero possiamo conoscerli solo prospettandoceli *come se* fossero realtà aventi genesi. L'opportunità della costruzione delle figure non è negata da Speusippo, ma torna utile nella conoscenza dei teoremi perché ci permette di comprendere gli enti intelligibili eterni, separati e caratterizzati da una mancanza di generazione, come se invece si costruissero²⁵. Questa testimonianza illumina notevolmente la teoria della conoscenza speusippea: quello che mi pare fondamentale evidenziare è che gli oggetti ultimi della conoscenza devono essere intesi nella loro natura di teoremi, cioè realmente esistenti ed eterni e separati, ma gli esseri umani li comprendono prospettandosi una genesi che non è effettiva (*ποιητικῶς*), non si dà realmente, ma solo al fine della comprensione (*γνωστικῶς*)²⁶. Questo vuol dire che la nostra conoscenza degli enti matematico-geometrici separati passa anche attraverso un ragionamento derivato e mediato, e per questo deve essere chiamata teorema, perché gli oggetti sono eterni e separati e noi riusciamo a comprenderli prospettandocene la costruzione, come se fossero problemi. Teoremi sono, dunque, le conoscenze

25. Cfr. Tarán 1981, pp. 424-425: «This does not mean that Speusippus denied the appropriateness of constructing figures. He thought, however, that it is better to say that all these things (i.e. the objects of geometry) exist, and that we must consider the construction of them not as a making (*οὐ ποιητικῶς*) but as a knowing (*ἀλλὰ γνωστικῶς*), since we apprehend the eternal things (*τὰ αἰὲ ὄντα*) as if they were in the process of coming into being». Della stessa idea Cleary 1995, p. xxxvii e Bénatouïl, El Murr 2010, p. 58. *Contra* Isnardi Parente 2005, *fragm.* I, p. 4, che, ripetendo la sua interpretazione del 1980, rifiuta qualunque tipo di costruttivismo di cui potesse essersi servito Speusippo; in questo modo, tuttavia, il pensiero speusippeo appare troppo idealista e passivo del ritorno alla netta separazione tra i mondi sensibile e intelligibile, che con l'eliminazione delle idee lo scolarca aveva proprio cercato di superare. Cfr. *supra* cap. I.2, p. 41, n. 77 e pp. 53-54 e *infra*, cap. II.1.b.II, pp. 132 sgg.

26. Si potrebbe dire, quasi come sinonimo, "a scopo di spiegazione", esattamente secondo la stessa modalità propria dell'interpretazione allegorica del *Timeo*. Cfr. *infra*, cap. II.1.b.II.

derivate da realtà eterne, che noi conosciamo come se fossero in costruzione, ma non lo sono effettivamente (come invece per i problemi concernenti questioni meccanico-poietiche). Gli enti intelligibili non sono effettivamente oggetto di un processo costruttivistico, ma è l'essere umano che li riesce a cogliere ipotizzandone la costruzione, ovvero come se (ὡσανεὶ) fossero in divenire.

Questa modalità di conoscenza²⁷ propria dell'essere umano rispetto alle realtà eterne viene mostrato anche da un'altra testimonianza di Proclo:

Καθόλου γάρ, φησὶν ὁ Σπεύσιππος, ὧν ἡ διάνοια τὴν θήραν ποιεῖται τὰ μὲν οὐδεμίαν ποικίλην ποιησαμένη διέξοδον προβάλλει καὶ προεντρεπίζει πρὸς τὴν μέλλουσαν ζήτησιν καὶ ἔχει τούτων ἐναργεστέραν ἐπαφήν μᾶλλον ἢ τῶν ὀρατῶν ἢ ὄψις, τὰ δὲ ἐκ τοῦ εὐθέως αἴρειν ἀδυνατοῦσα κατὰ μετὰβασιν ἐπ' ἐκεῖνα διαβαίνουσα κατὰ τὸ ἀκόλουθον αὐτῶν ἐπιχειρεῖ ποιῆσθαι τὴν θήραν.²⁸

Infatti Speusippo dice che le cose di cui il pensiero va a caccia, le une senza fare alcuna artificiosa digressione, le premette e predispone come base per la ulteriore ricerca, e di queste ha una conoscenza per contatto, più chiara di quel che non sia la vista per i visibili; delle altre, poiché gli è impossibile afferrarle direttamente, raggiungendole con un procedimento di traslazione, tenta di compiere ugualmente la caccia secondo il loro ordine conseguente.

Proclo informa che Speusippo avrebbe distinto due forme di conoscenza: la conoscenza dei principi indimostrabili e la conoscenza che da essi deriva. La prima (che potremmo chiamare intuitiva) si impossessa direttamente e immediatamente dell'oggetto di cui "va a caccia"²⁹, l'altra (che potremmo chiamare discorsiva), non riuscendo

27. Non sarebbe legittimo pensare a un deficit epistemologico o a una forma di scetticismo tanto, se non di più, di quanto non lo sia il modello epistemologico di Platone. Su questo cfr. *infra*, cap. II.1.b.II.

28. Fr. 35 IP = F. 73 Tarán = fr. 2 IP². Cfr Tarán 1981, pp. 422-431 e Metry 2002, pp. 51-56.

29. Sulla metafora della caccia si vedano i riferimenti in Isnardi Parente 2005, *fragm.* I, pp. 2-3.

ad afferrare direttamente gli altri oggetti, tenta di raggiungerli attraverso un procedimento di *μετάβασις*. Ciò vuol dire che la *διάνοια*³⁰, il soggetto dei due procedimenti di conoscenza, sembra avere due diversi oggetti da afferrare: quelli predisposti come base per ulteriore ricerca e quegli altri impossibili da afferrare direttamente. La differenza tra le due forme di conoscenza risiede nel fatto che mentre la prima è una conoscenza per contatto (*ἐπαφήν*)³¹ e molto chiara (*ἐναργεστέραν*), la seconda si sviluppa con un procedimento inferenziale (*κατὰ μετάβασιν*)³² che tenta di stabilire un ordine conseguente. Facendo riferimento alla nozione di teorema prima rimarcata, la seconda forma di conoscenza sembra riferirsi proprio a quegli oggetti che non possono essere compresi se non tramite una *μετάβασις*, un procedimento inferenziale che ne evidenzia la successione³³.

30. Termine generico, come già in Platone (fatta salva la metafora della linea, *Resp.* VI 509d sgg.) e Aristotele, indicante la razionalità *tout court* senza distinzioni tecniche; cfr. Isnardi Parente 1980, p. 247, Tarán 1981, p. 430 che lo traduce con mente o intelletto e Metry 2002, p. 52 che lo traduce con “Intellekt”, “Einsicht”, “Verständnis”, *habitus cognitionis principiorum*.

31. La conoscenza delle idee per contatto compare più volte in Platone: *Resp.* VI 490b 3, *Resp.* VI 511b 4, 7, *Resp.* IX 572a 8, X 600e 7, *Symp.* 211b 7, *Phaed.* 65b 7, 79d. Per tutte le altre occorrenze dei termini cfr. Isnardi Parente 1980, p. 247.

32. Cfr. Sext. Emp. *MX* 278 in cui si è ipotizzato che Sesto stesse riportando materiale originariamente speusippeo relativamente all'analogia tra piano matematico e geometrico: sia la diade che la linea si dice che siano concepite *κατὰ μετάβασιν*. Sul termine *μετάβασις* per Speusippo cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 248-249, Tarán 1981, p. 431 e Metry 2002, p. 54. In Sext. Emp. *MX* 278, l'espressione *κατὰ μετάβασιν* è tradotta con «per inferenza» da Russo 1990 (cfr. cap. I.3.a.II, p. 67). Come fa notare Isnardi Parente 2005, *fragm.* I, p. 3, il termine è assunto sia nell'epistemologia stoica, secondo cui per via di *metabasis* vengono acquisiti alla conoscenza sensibile gli incorporei (Diog. Laert. VII 52 = SVF II 87), in quanto «da una trasposizione di elementi dei corpi viene concepito il “luogo” dove essi dovrebbero trovarsi» (*ibid.*), sia in quella di Epicuro, che sembra usare il termine *metabasis* nel senso di “inferenza” (I *Ἐπιφύσεως* 26.30, 6-7 Arrighetti, e commento *ad loc.* Arrighetti 1973, pp. 594-595, secondo cui il termine avrebbe lo stesso valore dell'espressione tecnica attestata abbondantemente nel I *Ἐπι σημείων* di Filodemo che indica il procedere induttivo della logica epicurea dal noto all'ignoto). In entrambi questi casi con inferenza si indica una trasposizione di luogo dell'oggetto di conoscenza. Mi sembra che il termine speusippeo intenda questo tipo di cambiamento inferenziale in senso epistemologico, ripreso poi dalla filosofia ellenistica, piuttosto che intendere *metabasis* come mera “transizione”, secondo la teoria esposta, invece, nel I libro degli *Analitici Secondi* della dimostrazione come deduzione da principi propri indimostrabili, la quale non consente la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

33. Poche righe prima Proclo aveva infatti distinto gli assiomi e i postulati, che sono contraddistinti da una conoscenza evidente e non dimostrativa e da comprensione senza

Come espresso anche da Bénatouïl, El Murr 2010, pp. 60-61, più che ritenere che quella propria dei primi oggetti sia la conoscenza intuitiva, sarebbe verosimile ritenere che questi primi oggetti siano punti di partenza avanzati dall'anima³⁴, come delle ipotesi che vogliamo esaminare descrivendole e postulandone l'esistenza, esattamente come in *Resp.* VI 510c-d. Gli oggetti secondari, invece, non sarebbero dedotti dai primi, non sarebbero conclusioni dimostrate dai principi, ma conclusioni più complesse e impossibili da afferrare direttamente, che devono essere analizzate attraverso un processo di *metabasis*. Questa, a mio parere, appare la rivisitazione speusippea, in termini geometrico-matematici, della metafora della linea e della seconda navigazione platonica, nonché un "porgere la mano" della matematica assiomatica a quella analitica per lo studio del sensibile, come cercherò di mostrare nel paragrafo successivo.

Non pare del tutto corretto affermare, pertanto, che Speusippo rifiuti categoricamente qualunque tipo di costruttivismo, per riferirsi solo a una conoscenza "pura" fatta di realtà eterne e immobili. La *μετάβασις*, infatti, è l'unico modo con cui noi possiamo conoscere altri aspetti che altrimenti sarebbe impossibile afferrare direttamente; essa è parte integrante del nostro processo di conoscenza. È espresso chiaramente, infatti, che per Speusippo è *impossibile* (*ἀδύνατον*) per l'essere umano afferrare direttamente alcuni oggetti della *διάνοια*, che può raggiungere solo con una *μετάβασις*, con il fine di comprenderli secondo il loro ordine conseguente. Una prima postulazione di ipotesi, dunque, è data come presupposta per ulteriore ricerca, che deve articolarsi solo attraverso un processo consequenziale. L'essere umano può comprendere questi oggetti

bisogno di argomentazione, e teoremi e problemi, caratterizzati da una conoscenza dimostrativa e argomentativa. Cfr. Tarán 1981, p. 426.

34. Bénatouïl, El Murr 2010, pp. 60 sgg. danno per scontata l'identificazione della *διάνοια* della testimonianza procliana con l'anima per Speusippo; questa identificazione, tuttavia, è tutt'altro che certa stando alle fonti, ma si cercherà di dimostrare questa identità nel corso delle seguenti pagine. Che il soggetto della conoscenza per "contatto" sia l'anima, è espresso paradigmaticamente in *Timeo* 37a sgg., da cui Speusippo potrebbe aver attinto, essendo la medesima sezione da cui trae verosimilmente la sua rivisitazione della concezione psicologica (per quest'ultimo aspetto cfr. quanto sostenuto *infra*, cap. II.1.b.II, mentre per la ricostruzione del legame tra l'anima e l'epistemologia in Speusippo cfr. *infra*, cap. II.1.c).

solo secondo il loro ordine conseguente perché, a mio parere, per Speusippo è ben chiaro che l'essere umano, o la sua anima individuale, ha dei limiti temporali e spaziali: noi pensiamo con il tempo, comprendiamo ciò che è eterno e immobile anche tramite un procedimento consequenziale, costruttivistico, progressivo e non esclusivamente con simultaneità³⁵.

II. Rielaborazione del retroterra platonico: *Repubblica*, *Lettera VII* e *Timeo*

Dalla testimonianza di Proclo sopra riportata (fr. 35 IP = F. 73 Tarán = fr. 2 IP²), echi della terminologia platonica appaiono evidenti³⁶, sebbene rilevanti sembrano essere anche le differenze nell'uso di questi termini da parte di Speusippo: il richiamo necessario è sicuramente alla metafora della linea in *Resp.* VI 510a sgg., dove nella sezione dedicata all'ἐπιστήμη, sembra che Platone divida le facoltà intellettuali tra διάνοια, pensiero discorsivo che ha per oggetto gli enti matematico-geometrici, e la νόησις, pensiero intuitivo che ha per oggetto le idee³⁷. Posta questa interpretazione della sezione della linea, si potrebbe ritenere che Speusippo l'abbia ripresa in questo modo: tolte le idee e riconosciuti gli enti matematico-geometrici come unica forma di razionalità più elevata, Speusippo eliminerebbe il campo della νόησις e manterrebbe come vera scienza solo quello concernente la διάνοια, escludendovi qualunque aspetto qualitativo³⁸. Interpretando, però, la metafora della linea nella sezione della

35. Sul fatto che gli intelleggibili formino una unità di successione cfr. Aristot. *De an.* I 3, 407a 2. Ritenendo che in questo passo Aristotele non ce l'abbia polemicamente solo con la psicologia di Platone ma anche con Speusippo, sembra possibile ipotizzare che l'anima del mondo per Speusippo conosca per simultaneità, laddove l'anima individuale, se è il soggetto della conoscenza e ha la διάνοια, conosca per il tramite di un processo. L'argomento sarà approfondito *infra*, cap. II.1.c.I.

36. Cfr. Isnardi Parente 1980, p. 247.

37. Sterminata è la letteratura in merito all'interpretazione della metafora della linea; si rimanda in questa sede allo *status quaestionis* in Lafrance 1987 e ai riferimenti più recenti in Trabattoni 2010. Alcuni esponenti moderni di questa interpretazione sono ad es. Rosen 2005, Denyer 2007.

38. Cfr. Cattanei 1996, p. 150 e in part. n. 310.

conoscenza razionale secondo quanto sostenuto da Trabattoni³⁹, la questione sembra acquisire contorni diversi: Platone riterrebbe piuttosto che il pensiero, inteso in senso generale come *διάνοια* e in senso particolare, discorsivo, come *νόησις*, abbia un unico oggetto, ovvero le idee; la differenza concerne pertanto il metodo della conoscenza di questo oggetto: mentre la *διάνοια* le pone come ipotesi e per mezzo di figure ne deduce le proprietà, la *νόησις* si serve solo dei *λόγοι* per trattare gli intellegibili come pure idee che esistono separatamente. In questo modo di considerare la metafora della linea risiederebbe il senso della “seconda navigazione”: poste le idee come ipotesi, si torna ad analizzarle solo mediate i ragionamenti⁴⁰. Prestando fede a questa interpretazione dell'epistemologia platonica, si potrebbe avanzare l'ipotesi che Speusippo abbia rinnovato la posizione platonica in modo diverso rispetto a quanto precedentemente ipotizzato. Non saremmo di fronte a una “ripresa” della metafora della linea ma a una sua completa rielaborazione, che mi pare di poter interpretare in questo modo: Speusippo ha sostituito gli enti matematici alle idee, pertanto non sussiste più la differenza tra i due tipi di conoscenza, che siano in relazione a oggetti diversi o rappresentino metodi diversi di raggiungere lo stesso oggetto. I principi matematici di unità e molteplicità, gli assiomi geometrici, vengono postulati nella loro chiarezza e necessità, in modo “immediato” che ci permette di afferrare “per contatto” le realtà matematiche che non hanno bisogno di dimostrazione⁴¹; è la conoscenza delle altre realtà che necessita di una *metabasis*, a partire da quei principi matematici che permettono la ricerca e lo studio ulteriore⁴². Ma gli enti intellegibili, dotati di esistenza reale, eterni e separati, postulati

39. Cfr. Trabattoni 2010, per un'analisi dettagliata, con traduzione, di tutto il passo; la posizione viene ribadita in Id. 2020, pp. 265-269.

40. *Phaed.* 99d 1-100a 10. Cfr. Trabattoni 2009, pp. 67-68, Id. 2011, pp. LXXI sgg.

41. Come afferma Proclo poco prima della testimonianza su Speusippo e coerentemente con la dottrina dello scolarca, infatti, i principi devono essere semplici, immediati, senza la necessità della dimostrazione (fr. 35 IP).

42. Tarán 1981, pp. 426-427 e Metry 2002, pp. 54-56, che spiega anche la relazione tra unità e molteplicità propria del numero alla luce dei diversi momenti di conoscenza: dal coglimento dell'unità immediata alla specificazione delle differenze. Alle pp. 55-56 lo studioso propone anche un collegamento con la nozione di uguaglianza espressa nei *Theologumena*

per la loro ovvietà e insieme necessità, servono per riuscire a spiegare, approfondire, procedere nella ricerca di quelle altre realtà che sono impossibili da afferrare direttamente, solo attraverso un processo di *μετάβασις*, che predispone le cose in modo susseguente, poiché noi non riusciamo a raggiungerne la conoscenza completa e immediata se non attraverso un processo costruttivistico, conseguente, si potrebbe anche dire discorsivo, proposizionale⁴³. Il secondo tipo di conoscenza, pertanto, sembra coerente con quanto dallo stesso Proclo attribuito a Speusippo circa il nostro modo di conoscere i teoremi, prospettandoceli come se fossero realtà aventi genesi, che però è una genesi solo concettuale e non fattuale. Non sembrerebbe sussistere, dunque, una separazione tra due tipi di conoscenza, una superiore e una inferiore, per due tipi di realtà diverse, ma un unico processo di conoscenza che si serve dei principi matematici eterni, teoremi e assiomi, posti come base per la ricerca di tutti gli altri oggetti di conoscenza, che siano sensibili o intelligibili. Sembrerebbe dunque possibile ipotizzare che gli stessi principi matematici siano necessari alle definizioni stesse di tutte le realtà. Alla conoscenza dell'identità, d'altra parte, devono essere aggiunte tutte le differenze specifiche⁴⁴, che però nei limiti della vita dell'uomo non possono essere conosciute interamente⁴⁵, per questo serve un procedimento di *μετάβασις*.

Oltre che a una rielaborazione della “metafora della linea” appe-

arithmeticæ (ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco = fr. 122 IP = F 28 Tarán = fr. 94 IP²).

43. Il ragionamento discorsivo, *κατὰ μετάβασιν*, ricorderebbe allora quelle discussioni benevole fatte con domande e risposte, che costituiscono il metodo filosofico espresso nella *Lettera VII*, 344b 3-344c 1. La differenza rilevante con Platone sembrerebbe quella di aver posto per intuizione, chiara ed evidente, proprio la conoscenza delle realtà più alte (per Platone raggiungibile con la *ἐκλαμψις*, ma cfr. Forcignanò 2020, pp. 42-47), che però per Speusippo non è esaustiva, in quanto rappresenta solo la base per ulteriore ricerca, da svilupparsi *κατὰ μετάβασιν*. Inoltre, non sembra più esserci identità tra il tipo di conoscenza e l'oggetto conosciuto, dato che l'uomo si prospetta le realtà eterne come se fossero divenienti (come per la lettura allegorica del *Timeo*).

44. Cfr. ancora Metry 2002, pp. 54-56.

45. Si pensi alla testimonianza di Aristotele circa la posizione di Speusippo sulla necessità di conoscere tutte le realtà per comprendere le singole differenze e formulare una definizione, fr. 38 IP = F 63a Tarán = fr. 5 IP² = Aristot. *Anal. post.* II 13, 97a 6-14 e *supra*, cap. II.1.a, p. 118.

na analizzata, mi pare possibile collegare queste posizioni epistemologiche speusippee a un passo della *Lettera VII* e ipotizzare che la concezione speusippea appena evidenziata prenda le mosse proprio da questa concezione platonica, radicalizzandola e rendendola coerente con la sua impostazione metafisica di abbandono della dottrina delle idee.

Si riporta di seguito una sezione tratta dal famoso *excursus* filosofico⁴⁶:

Per ciascuna delle cose che sono esistono tre elementi, passando obbligatoriamente attraverso i quali la conoscenza si approssima; quarto elemento è la conoscenza stessa, e [b] come quinto dobbiamo porre ciò che è oggetto di conoscenza e che è realmente. Il primo è il nome, il secondo il discorso, il terzo l'immagine e il quarto la conoscenza. Se si vuole capire ciò di cui stiamo ora parlando, si consideri un solo esempio, e si ragioni così per tutti i casi. Cerchio è qualcosa che viene detto, di cui è proprio il nome che abbiamo appena pronunciato. Un discorso che riguarda il cerchio, composto da nomi e verbi, è il secondo elemento. Infatti, "ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto centro" è il discorso di ciò che è corretto chiamare "rotondo", "curvo", [c] e "cerchio". Il terzo è ciò che si disegna e cancella, che si realizza con il tornio e che si distrugge. Il cerchio in sé, cui tutti questi si riferiscono, non patisce nessuna di queste cose, dato che è differente. Quarto è la conoscenza, l'intellezione e l'opinione vera riguardo i primi tre: questo, a sua volta, va considerato come un tutt'uno, che non ha luogo nei suoni e nelle figure dei corpi, ma nelle anime, per cui è chiaro che tale elemento è diverso sia dalla natura del cerchio sia [d] dai tre elementi che ho menzionato prima. Di essi, poi, l'intellezione si trova a essere più vicina al quinto per parentela e affinità, mentre le altre sono più lontane. Lo stesso vale per la figura, dritta o circolare, e per il colore, e lo stesso riguardo il buono, il bello e il giusto, e riguardo ciascuno dei corpi, artificiale o generato secondo natura, e per il fuoco, l'acqua

46. Plat. *Ep. VII* 342a 7-342d 9, trad. Forcignanò 2020.

e ogni cosa del genere, e riguardo tutti i viventi e il carattere insito nelle anime, e per ogni cosa fatta e subita.

L'*excursus* rappresenta un *résumé* dell'epistemologia platonica coerente con quanto espresso nei dialoghi⁴⁷: ciò che viene detto è che, in riferimento alla condizione dell'anima incarnata nel corpo, la conoscenza dell'oggetto in sé non coincide né con l'oggetto in sé (l'idea) né con gli strumenti con cui si forma la conoscenza (ἄνομα, λόγος, εἰδωλον). L'uomo può dire solo che le cose sono (τὸ ὄν) e come sono (τὸ ποῖόν τι⁴⁸), ma il "che cos'è" dell'oggetto gli è precluso, perciò il linguaggio (sia orale che, ancora peggio, scritto) è costitutivamente imperfetto, sebbene resti l'unico strumento a disposizione per conoscere e comunicare⁴⁹. Per quello che riguarda la nostra comprensione dell'epistemologia di Speusippo in confronto a quella del maestro, ciò che ci interessa è che Platone parla del cerchio che viene realizzato concretamente, disegnato sulla sabbia, preso come esempio per indicare l'εἰδωλον, l'immagine empirica rappresentata nel sensibile, come esempio per la costruzione delle figure usate per condurre studi e dimostrazioni matematico-geometriche⁵⁰. Quello

47. Sulla considerazione della πείρα filosofica e dell'*excursus*, si abbraccia la convincente interpretazione di Forcignanò 2020, pp. 38-42. Egli prende fortemente le distanze dalla scuola di Tubinga-Milano che considera la digressione una prova della nascosta teoria metafisica fondativa dell'henologia esposta nelle dottrine orali (per es. Krämer 1982a, p. 105). Cfr. su questa linea anche Trabattoni 2005, pp. 103-138. Si veda anche l'approfondito esame dell'*excursus* nella lettera platonica di Isnardi Parente 1964.

48. Secondo Forcignanò 2020, p. 157, l'opposizione tra qualità ed essere è richiamata già nei dialoghi platonici, ma non in modo così chiaro e tecnicizzato come nell'epistola; ciò non sarebbe comunque un'opposizione in contraddizione con la metafisica platonica, quanto piuttosto uno sviluppo proprio del domandare socratico. Cfr. in particolare Plat. *Theaet.* 182a 3 sgg. Una eco antiochea potrebbe essere qui presente. Si pensi alla dottrina dello οἰκείος λόγος, per cui cfr. Brancacci 1990, in part. pp. 227-264, secondo cui il discorso appropriato non può dire l'essenza ma solo la qualità di una cosa, *contra* Giannantonì 1990, pp. 372-385, il quale ritiene invece che l'οἰκείος λόγος dica l'essenza, riconducendo la logica antistenica al socratismo.

49. Sulla base della sussunzione di ἐπιστήμη, νοῦς e ἀληθῆς δόξα a 342c 4-5 che trova ragione nel *corpus* platonico soprattutto nel *Teeteto*, 189e 4-190a 7 (Forcignanò 2020, pp. 154-157).

50. Per la confutazione della posizione secondo cui Platone avrebbe preso ad esempio proprio il cerchio perché appartenente alle forme matematiche intermedie di cui si occuperebbero le dottrine non scritte platoniche, e per le altre occorrenze della definizione del

che sembra voler dire Platone è che il cerchio, come qualunque altra figura geometrica disegnata o costruita nel sensibile, non è realmente l'ente matematico-geometrico eterno, intelligibile, separato dal sensibile. In altre parole, solo il cerchio ideale è eterno e perfetto, mentre il cerchio disegnato, come qualunque cosa realizzata empiricamente, non lo è. Allo stesso modo, al netto della caduta delle idee e della sostituzione di queste con gli enti matematici, si può presumere che per Speusippo il triangolo o il punto disegnato non sia effettivamente l'ente geometrico. Ciononostante, noi possiamo comprendere l'intelligibile servendoci di ciò che viene realizzato empiricamente, di ciò che è oggetto di progresso, sviluppo, divenire. Siamo di fronte a una radicalizzazione dell'opposizione al processo poietico-empirico di Platone, che separa nettamente l'oggetto in sé dalla sua immagine sensibile, ma l'oggetto sensibile viene comunque riconosciuto come necessario nel processo della conoscenza umana. Per questo motivo appare troppo estrema e "idealistica" l'interpretazione di Isnardi Parente secondo cui nel pensiero speusippeo non ci sarebbe affatto posto per il movimento e la costruzione⁵¹. Questi due elementi sono parte integrante del modo che noi abbiamo di conoscere le realtà superiori, sono parte integrante dell'essere umano e non possono essere tralasciati. Questa sembra, pertanto, una mediazione tra il mondo sensibile e intelligibile che, sebbene ponga una differenziazione sostanziale tra i principi come enti matematici e il sensibile, non ne accresce paradossalmente la frattura. Egli media i due piani sulla scorta, se non sulla radicalizzazione, del ragionamen-

cerchio nei dialoghi platonici cfr. Forcignanò 2020, p. 156. Che la scelta del cerchio sia dovuta alla polemica contro Ippia e contro ogni forma di matematica sensibile, è opinione di Untersteiner 1948, p. 108. Della scelta di questa figura geometrica come la «più consona ai suoi [di Platone] interessi di ricerca» parla Isnardi Parente 1964, p. 247.

51. Isnardi Parente 1979, pp. 27-29, 54-55, Ead. 1980, pp. 250-254, 315-318, Ead. 2005, *fragm. I*, p. 35. Cfr. *supra*, cap. I.2.a, cap. II.1.b.I, p. 41, n. 77 e pp. 126-127. L'ipotesi di Isnardi Parente secondo cui «se nel *Timeo* Platone può ancora liberamente giustapporre procedimenti matematico-poietici e matematico-teorici, tutto questo diventa impensabile per Speusippo» (Ead. 1980, p. 253) sembra essere smentita dal fr. 35 IP, cioè dall'assunzione del ragionamento *κατὰ μετὰβασιν*, posto in relazione alla possibilità di accettare i procedimenti costruttivistici propri dei problemi alla conoscenza dei teoremi, al fine della comprensione (fr. 36 IP).

to platonico che separa i due mondi ma permette di accedere a quello intelligibile, in certa misura, in questa vita, tramite la reminiscenza unita ai dialoghi condotti dall'anima con sé stessa e con gli altri⁵². Allo stesso modo per il quale sembra che la conoscenza immediata dell'idea per Platone sia preclusa finché l'anima è incarnata⁵³, ma che postularne l'esistenza sia l'ipotesi più utile per costruire i propri ragionamenti – la “seconda navigazione”, in Plat. *Phaed.* 99d-102a –, così per Speusippo sembra necessario postulare ipotesi assiomatiche nei termini geometrico-matematici, chiare ed evidenti, presupposte però come base per ulteriore ricerca, che non può essere condotta se non tramite una *μετάβασις*. In questo modo sembra venire meno l'interpretazione di Tarán secondo cui per Speusippo il filosofo ha accesso diretto e immediato ai principi del tutto. Al contrario, si viene definendo un'immagine di Speusippo come colui che, rispettando i limiti conoscitivi del *Teeteto* e del *Fedone* platonico, ha necessità di postulare l'esistenza di principi che sono tanto ovvi, chiari ed evidenti, quanto inaccessibile ne è la dimostrazione all'essere umano, quando l'anima è incarnata. Nondimeno, postulandone l'esistenza, l'essere umano riesce attraverso una *metabasis* a indagare e procedere nella conoscenza tanto degli oggetti sensibili quanto di quelli intelligibili. Un ulteriore indizio a favore di questa interpretazione risiede nel testo greco: non si parla mai di «conoscenza per contatto, più chiara di quel che non sia la vista per i visibili» (Isnardi Parente, 1980), ma del fatto che la *διάνοια* ha un contatto più chiaro (*ἔχει ἐναργεστέραν ἐπαφήν*) con gli oggetti che premette e predisporre come base per ulteriore ricerca. Non siamo autorizzati, dunque, a ritenere che quella della *διάνοια* sia una conoscenza diretta e immediata dei principi, quanto piuttosto un contatto con essi che è più

52. Cfr. *Theaet.* 187a 3 sgg., *Ep. VII*, 344b 1-344c 1.

53. Cfr. Trabattoni 2018 e Id. 2020. Si veda inoltre l'interpretazione della *ἐκλαμψις* (*Ep. VII* 341c-d) fornita da Forcignanò 2020, pp. 44-46, che rifiuta tanto l'interpretazione mistica quanto quella noetica che non sia proposizionale, in favore di una concezione originale di essa (sulla base dell'accostamento inedito con il §66 dell'*Enzyklopädie* di Hegel) come immediatezza del sapere che scaturisce dal lavoro di mediazione filosofica. Parla invece di intuizione, illuminazione intellettuale, razionale, commista a un senso profondamente religioso che richiama all'umana fallibilità, Isnardi Parente 1964, p. 290.

chiaro di quello per i sensibili ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\rho\alpha\tau\acute{\omega}\nu\ \eta\ \delta\psi\iota\varsigma$), probabilmente perché è una postulazione logica, che ha a che fare con l'intelligibile, data l'evidenza necessaria della postulazione dei principi stessi, che è più evidente della vista stessa.

Ad avvalorare l'ipotesi che non ci sia un rifiuto netto del costruttivismo nel pensiero speusippeo, una volta stabilita la differenza netta, però, tra enti intelligibili eterni e immobili e le realtà sensibili soggette al divenire, i cui procedimenti da un punto di vista gnoseologico sono riconosciuti come essenziali per la conoscenza, concorrono anche gli esempi geometrici usati da Speusippo per spiegare il secondo tipo di conoscenza. Gli esempi che sono riportati da Proclo a testimonianza del fatto che gli enti matematici sono eterni ma conosciuti da noi mediante composizione sono di carattere geometrico: la *costruzione* di un triangolo isoscele, quella del quadrato *a partire da* un lato, la costruzione della linea *a partire da* un punto (fr. 36 IP). La costruzione delle figure geometriche per scorrimento di quella precedente (concezione dinamica) è stata già analizzata e interpretata come non in opposizione a quella statica nel pensiero speusippeo (cap. I.2.b), pertanto non fa problema ritrovarla qui attribuita allo scolarca⁵⁴. Questa testimonianza avvalorata maggiormente l'ipotesi, inoltre, che Speusippo assegni al punto un ruolo decisivo, come si comprende dal fatto che sembra averlo considerato l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ del piano delle grandezze, in analogia all'uno nel piano dei numeri⁵⁵. Il punto sembra dunque esistere di per sé a livello ontologico⁵⁶, come figura geometrica separata, come il triangolo e la linea, ma dal punto di vista epistemologico queste figure geometriche restano legate all'ambito del sensibile, alla loro costruzione. È anche per questo motivo che può essere verosimile ritenere che la teoria

54. Come invece è per Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, p. 2, *contra* Cherniss 1944, p. 396 sgg., che invece ritiene solamente la teoria dinamica propria di Speusippo. Posizione ancora diversa, in virtù di un'analisi dell'intero passo procliano, in Tarán 1981, p. 428: «though the conception of line as the fluxion of a point was a doctrine of Speusippus, it is improbable that pp. 179, 22-180, 1 were meant by Proclus to refer to him».

55. Fr. 85 IP = F. 65 Tarán = fr. 56 IP² = Aristot. *Top.* I 18, 108b 23 sgg. Si veda l'analisi delle testimonianze di Sesto Empirico al cap. I.3.a.II.

56. Cfr. Tarán 1981, pp. 426, 457-458. Cfr. cap. I.2.

dinamica e statica di costituzione delle figure non siano autoescludentesi ma possano coesistere⁵⁷.

Per concludere, questo procedimento epistemologico speusippo appare coerente con, e anche maggiormente esplicativo della lettura allegorica che Speusippo, come gli altri Accademici, davano del *Timeo*⁵⁸. In quest'ottica, il racconto mitico della costruzione del cosmo da parte del demiurgo che viene usato da Platone non è altro che un espediente per far comprendere, attraverso una metafora generativa, qualcosa che è eterno. Allo stesso modo, se si pensa all'ordine matematico-geometrico che viene dato da Speusippo a tutto il reale, i numeri e le grandezze spiegano la realtà attraverso le loro composizioni, dalle operazioni matematiche alle costruzioni geometriche che nell'anima coincidono e determinano la costituzione del cosmo, perché sono la ragione del reale. È in questo modo che, a mio parere, può essere intesa la tetradicità dell'anima del mondo di Speusippo. Nella prospettiva dello scolarca, sembrerebbe essere in conformità con le intenzioni di Platone, dunque, che la concezione dell'anima del mondo demitologizzi il racconto del *Timeo*, mostrando come la costruzione dell'universo non debba essere intesa come un processo poetico. L'anima, infatti, racchiude in sé la ragione del cosmo, unificando numeri e grandezze in un modo che si manifesta immanentemente in tutte le cose sensibili. Speusippo tenta di spiegare il reale, costituito dal divenire, attraverso qualcosa che è eterno, e per farlo ha bisogno di mostrare un procedimento che però non si dà nel mondo intelligibile ma solo per l'essere umano che conosce.

Per questi motivi mi sembra più verosimile ritenere non che Speusippo abbia rifiutato qualunque ragionamento “costruttivi-

57. Seguendo questo ragionamento, quindi, a mio parere, la teoria dinamica e la teoria statica non sembrano essere opposte (cfr. cap. I.2.b), ma rappresentare due modi diversi per descrivere e comprendere la stessa cosa, come è in sé e per noi: se si guardano i limiti di una figura geometrica, essa sembra coglibile tutta insieme nella sua totalità; se pensiamo alla sua composizione, al modo in cui la studiamo e comprendiamo non simultaneamente, ma nel tempo, allora la teoria dinamica appare coerente con il procedimento *κατὰ μετάβασιν*, e con la nozione di teorema a cui applichiamo i procedimenti genetici dei problemi.

58. Si veda soprattutto Stenzel 1929, coll. 1659-1660, che collega il passo di Proclo con l'interpretazione allegorica della genesi del cosmo del *Timeo*. Cfr. anche Tarán 1981, p. 426 e in part. pp. 383-386.

stico” ma che piuttosto, posta l’eternità e l’immutabilità degli enti matematici, ne abbia ammesso la nostra comprensione per mezzo di ragionamenti poietici, verosimilmente *διδασχάλιας χάριν* (frr. 94-95 IP e F. 75 IP).

Da ultimo occorre approfondire la possibilità che la *διάνοια* di questo passo sia riferibile all’anima, sulla base in particolare della ripresa del *Timeo* da parte di Speusippo. Si è già mostrato, nel primo capitolo, quanto la sezione del *Timeo* relativa alla costituzione matematico-geometrica dell’anima sia stata rilevante per la psicologia speusippea. A questo punto, ad avvalorare maggiormente questa ipotesi e a cercare di comprendere se dalle stesse righe platoniche emerga anche un legame dell’anima con l’epistemologia speusippea, concorrono anche le seguenti righe del *Timeo* 37b 5-c 5. Quando l’anima del mondo entra in contatto con il circolo del diverso, essa produce *δόξαι* e *πίστεις*; quando entra in contatto con il circolo dell’identico, produce *νοῦς* ed *ἐπιστήμη*, sulla base del principio epistemologico secondo cui il simile conosce il simile. Possiamo quindi supporre che l’anima del mondo tocchi la realtà e la conosca perché è simile a essa, mentre in questo passo speusippeo (fr. 35 IP) il soggetto conoscente è l’anima individuale quale *διάνοια*, e questa conosce in maniera mediata, solo attraverso *μετάβασις*, ovvero soggetta ai vincoli epistemologici relativi agli oggetti conoscibili, come il tempo e la continuità e l’ordine progrediente. Perché sembra coerente ritenere che la conoscenza da parte dell’anima dei principi matematici postulati come ipotesi avvenga per contatto anche per Speusippo? A questa domanda si cercherà di rispondere nel corso delle pagine seguenti.

c. Proposte sull'integrazione dell'anima nel processo della conoscenza

I. L'anima individuale e la conoscenza

Un'altra testimonianza particolarmente rilevante per comprendere l’epistemologia di Speusippo è offerta da Sesto Empirico, in una

sezione del suo *Contro i logici*, dedicata alla ricostruzione delle posizioni gnoseologiche dogmatiche. Il passo inerente a Speusippo si trova inserito tra la concezione epistemologica di Platone e di alcuni platonici⁵⁹ e quella di Senocrate⁶⁰, e riporta quanto segue⁶¹:

Σπεύσιππος δέ, ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἔστιν αἰσθητά, τὰ δὲ νοητά, τῶν μὲν νοητῶν κριτήριον ἔλεξεν εἶναι τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον, τῶν δὲ αἰσθητῶν τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν. ἐπιστημονικὴν δὲ αἴσθησιν ὑπέλιπε καθεστάναι τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας. ὥσπερ γὰρ οἱ τοῦ αὐλητοῦ ἢ τοῦ ψάλτου δάκτυλοι τεχνικὴν μὲν εἶχον ἐνέργειαν, οὐκ ἐν αὐτοῖς δὲ προηγουμένως τελειομένην, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς τὸν λογισμὸν συνασκήσεως ἀπαρτιζομένην, καὶ ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνέργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν, οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις περιγεγονυῖαν, οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.

Speusippo diceva che, dal momento che le cose sono parte sensibili, parte intelleggibili, criterio delle intelleggibili è la ragione scientifica, criterio delle sensibili è la sensazione scientifica. Suppose che la sensazione scientifica sia quella che partecipa della verità razionale. Così come le dita del flautista o del citaredo hanno una capacità tecnica, non però perfezionata essenzialmente in se stessa, ma resa perfetta dal coesercizio della ragione, e così come la sensazione del musicista ha una capacità che gli permette di afferrare ciò che è armonico e ciò che è disarmonico, facoltà che tuttavia non è innata ma derivata dal ragionamento, così anche la sensazione scientifica per natura partecipa, per opera della ra-

59. Per la posizione di Platone, Sesto si riferisce al *Timeo*, mentre per “i platonici” forse è possibile identificare Antioco, sulla base del frequente ricorso alla ἐνάργεια (*perspicuitas*) che era un caposaldo della dottrina della conoscenza di Antioco. Cfr. su questo Grilli 1969 e 1970, che propone tutta la sezione §§141-150 di *M VII* come derivante da Antioco, Cambiano 2011, p. 108 n. 2, Verde 2021, p. 56 e Id. 2022a, p. 42; contrari, invece Tarán 1981, pp. 431-432 e più recentemente Brittain 2012, p. 111: «I conclude that there is no direct evidence for the claim that Antiochus is the source of *Math.* 7.141-260».

60. F. 2 IP = Sext. Emp. *M VII* 147-149.

61. Sext. Emp. *M VII* 145-146 = fr. 34 IP = F. 75 Tarán = fr. 1 IP². Trad. Isnardi Parente 1980.

gione, dell'esercizio della scienza, in vista di una distinzione non erronea degli oggetti.

La terminologia utilizzata da Sesto è senz'altro posteriore, riferita alla criteriologia ellenistica, e probabilmente l'intera sezione ha come fonte Antioco⁶². Quello che però sembra possibile comprendere di Speusippo è che egli, come Platone, separa due diversi oggetti di conoscenza, gli *αἰσθητά* e i *νοητά*. Il criterio delle cose intelligibili sarebbe *ἔπιστημονικὸς λόγος*, criterio di quelle sensibili *ἔπιστημονικὴ αἴσθησις*. Termine nuovo e sorprende è quello della *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*⁶³, che sarà poi ripreso dallo storico Diogene di Babilonia, sebbene la relazione tra i due filosofi sia incerta, benché altamente probabile⁶⁴. La novità rilevante

62. Nonostante la rielaborazione fraseologica ellenizzante del testo, il contenuto dottrinale è ritenuto autentico dalla maggior parte degli studiosi (Isnardi Parente 1980, p. 240 sgg., Ead. 2005, *fragm. I*, p. 1 sgg., Tarán 1981, p. 432 sgg., Dillon 2003b, pp. 77 sgg., Id. 2018, pp. 45 sgg., Cambiano 2011, pp. 99 sgg.). Sulla *querelle* relativa al modo di tradurre e intendere il termine *προηγούμενως*, che ha ricadute sulla generale considerazione della filosofia speusippea, cfr. Grilli 1970 *contra* Isnardi Parente 1971.

63. Quest'ultima Isnardi Parente 1980, p. 384, la considera organo della *διαίρεσις*; secondo Tarán 1981, pp. 433-435, la *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις* svolge il ruolo della percezione sensibile in generale, *contra* Cambiano 2011, secondo cui sarebbe un tipo particolare di *αἴσθησις* in cui interviene il *logos*, definendo una restrizione dell'epistemologia platonica da cui, però, Speusippo avrebbe tratto legittimamente degli spunti nei dialoghi. Cfr. le critiche a Tarán anche in Metry 2002, pp. 63-67. Per Dillon 2018, p. 47, consiste nel discernimento della natura matematica o geometrica della struttura del reale nelle sue varie manifestazioni.

64. Philod. *Mus.* IV col. 34 1-22 Delattre; Diog. *Babyl. SVF* III 61. Sulla prospettiva filodemea cfr. Delattre 1993 e più recentemente Blank 2023; quest'ultimo (ivi, p. 93) analizza anche un passo di Teofrasto (*Theoph. De causis plant.* 2.4.8) che sembra riferirsi a un tipo di percezione sensibile molto simile a quella di Speusippo, il che andrebbe a rendere ancora più verosimile che questo tipo di concezione circolasse già prima di diventare dottrina stoica. Sull'analisi di tratti analoghi e differenti tra la concezione della sensazione scientifica in Speusippo e Diogene di Babilonia si veda Verde 2022a, in part. pp. 55-56. Per una visione diversa cfr. anche Klavan 2019, secondo cui la sensazione scientifica non sarebbe mai stata teorizzata da Speusippo, ma sarebbe dottrina stoica poi attribuita a Speusippo per tramite di Antioco di Ascalona. Questa tesi appare però discutibile per diverse ragioni: in primo luogo, mi sembra partire da una metodologia (quella di prendere le mosse dell'analisi da Diogene di Babilonia) in parte fallace, dato che anche tramite le testimonianze su Speusippo è possibile inserire questo tipo di dottrina nel sistema dello scolarca, a prescindere da Diogene. In secondo luogo, la tesi a cui arriva Klavan non rende giustizia al dibattito epistemologico già veteroaccademico, come si sta in parte ricostruendo anche in questo lavoro. Inoltre, che il termine *epistemonike aisthesis* possa essere una dizione originariamente di Diogene o che a Sesto sia arrivato già

di Speusippo consiste nell'aver attribuito alla αἴσθησις la capacità di contribuire alla conoscenza, almeno a quella dei sensibili, cosa che non potrebbe dirsi per Platone⁶⁵. Questo è possibile perché la αἴσθησις è ἐπιστημονική solo se partecipa del λόγος, altrimenti rimarrebbe esclusivamente percezione sensibile e non sarebbe in grado di partecipare del processo di conoscenza⁶⁶. L'esempio che viene fornito da Sesto come proprio di Speusippo è un esempio musicale⁶⁷, che però non sembra mostrare la sensazione scientifica come avente a che fare solo con il campo delle tecniche⁶⁸, bensì sembra interessare e risolvere alcuni problemi relativi all'ambito epistemologico stesso⁶⁹. L'ἐπιστημονική αἴσθησις sembra essere, in-

tramite una rivisitazione di Diogene potrebbe essere, forse, da tenere in considerazione, ma da qui a dire che Diogene di Babilonia sia il primo teorizzatore della dottrina mi pare un'inferenza poco verosimile. Infine, lascia perplessi che «In Stoic terms, what Speusippus is talking about is something closer to πρόληψις» (ivi, p. 922): seppur la sensazione scientifica possa avere qualcosa a che fare con la prolessi epicurea, tuttavia il contesto e i fini delle due dottrine sono a dir poco diversi e da tenere in maggiore considerazione.

65. Si pensi anche solo alla critica socratica all'identificazione di ἐπιστήμη e αἴσθησις avanzata dal giovane matematico in tutta la prima parte del *Teeteto*. Cfr. Trabattoni 2018, pp. XLV-LXVII, Polansky 1992. Sul rapporto istituito da Socrate nel dialogo tra l'identificazione di Teeteto, la tesi di Protagora e il presupposto eracliteo, cfr. Fine 1996 e Lee 2000. Non sembra, comunque, totalmente corretto ritenere che Platone disegni completamente la αἴσθησις, in quanto la percezione sensibile fornisce il materiale, poi raccolto dall'anima, per pensare. In *Theaet.* 184b-187c solo l'anima ha la capacità di cogliere e raffrontare, in una dimensione temporale, le proprietà comuni alle cose percepite, dunque di pensare. Cfr. Trabattoni 2018, p. 216, n. 328, che ritiene che in questo passo l'anima sia definita come la vera responsabile delle percezioni, e Brancacci 2019a, 2019b, che concepisce il pensiero e la sensazione in stretta collaborazione, attribuendo ai sensi un ruolo attivo nel convergere verso una certa forma e all'anima la capacità di dirigerli e unificarli. Diversamente Dixsaut 2002, secondo cui l'anima, come i sensi, è un mezzo per sentire: «siamo noi che sentiamo, e non la nostra anima, ma sentiamo con la nostra anima e per mezzo delle facoltà del nostro corpo» (ivi, p. 60).

66. Su questa peculiarità insiste Verde 2022a, pp. 45 sgg.

67. L'affinità con il pitagorismo che si cela dietro questi esempi speusippeï è rimarcata da Isnardi Parente 1980, pp. 245-246 e Metry 2002, pp. 60-61. Sul raffronto di questa concezione speusippea con quella di Diogene di Babilonia e Filodemo di Gadara si veda Verde 2022a, pp. 51 sgg., mentre per il confronto con la concezione epicurea cfr. Id. 2021, pp. 57 sgg.

68. Secondo Isnardi Parente 1980, p. 245: «La τέχνη è dunque il modello primario di una sensazione plasmata e diretta della ragione, che diventa 'scientifica' in virtù di questa collaborazione intima col λόγος; o, in altri termini, la sensazione può assumere una forma di scientificità, sia pur derivata e non primaria, in quanto assume a modello il procedimento rigoroso della τέχνη, che è una forma di esercizio razionale della conoscenza sensibile». Cfr. anche Isnardi Parente 1966, pp. 60 sgg., ed Ead. 1969, pp. 211-212.

69. «It is reasonable to suppose that Speusippus' scientific sense-perception was re-

fatti, il termine medio gnoseologico che è in grado di sanare la divisione tra il piano sensibile e quello intelligibile, che anche Platone aveva cercato di colmare con la ἀληθῆς δόξα⁷⁰. Si pensi al tentativo di collegare sensazione e intellesione portato avanti anche nel cap IV del *Didaskalikos*, in cui si legge che gli intelligibili sono giudicati dall'intellessione non senza la ragione scientifica (ἐπιστημονικός λόγος), mentre i sensibili sono giudicati dalla sensazione non senza la ragione congetturale (δοξαστικός λόγος)⁷¹. Benché l'autore del *Didaskalikos* porti avanti un tentativo di collegare la δόξα al λόγος nel suo ruolo di esercitarsi insieme alla sensazione per discernere i sensibili⁷², quello che emerge è piuttosto la compresenza e la collaborazione delle due capacità epistemologiche (δοξαστικός λόγος e αἴσθησις), ma non la loro interrelazione strutturale, come invece si ha con la peculiare funzione dell'ἐπιστημονική αἴσθησις⁷³. La δόξα risulta infatti strettamente inerente e collegabile a un certo tipo di λόγος, il che eleva la ragionevolezza dell'opinione, ma entrambi i termini (opinione e ragione che convergono nella ragione con-

solving some controversial points in Plato's work – and not, in my view, merely in relation to the role of *technē*, but also (and perhaps especially) in relation to the role of *aisthesis* itself»: Verde 2022a, cit. p. 48 e cfr. pp. 46-51 per tutta l'analisi sul ruolo epistemologico innovativo assegnato alla sensazione scientifica e al ragionamento scientifico.

70. *Theaet.* 201b sgg. Cfr. Isnardi Parente 1980, p. 244, Ead. 1969, p. 210.

71. Alc. *Didask.* IV 7-8. Cfr. Vimercati 2015, p. 605. Ringrazio il Prof. Franco Trabboni per avermi fatto notare la peculiarità di questo passo. Dillon 2002, p. 69, ipotizza che l'uso della perifrasi οὐκ ἄνευ indichi che qualunque delle due attività della mente sia considerata primaria, questa viene esercitata sempre insieme a una sorta di back-up fornito dall'altra.

72. I sensibili sono divisi in tre tipi: sensibili primi, secondi e composti (benché sia implicito che tutto il mondo sensibile sia sempre un ἄθροισμα (Dillon 2002, p. 70).

73. Sulla sezione immediatamente precedente (6) e dunque introduttiva del paragrafo 7 del *Didaskalikos*, in cui vengono presentate le idee come pensieri di dio, Dillon 2002, pp. 66-67, fa presente che, benché il passo possa essere influenzato dalla ricostruzione storiografica di Antioco di Ascalona, ciò non toglie che questa concezione potesse discendere direttamente dall'Accademia antica, in particolare della filosofia di Senocrate (secondo la sua ricostruzione della filosofia dello scolarca). Per quanto concerne le trattazioni dell'ἐπιστημονικός e del δοξαστικός λόγος, invece, non identifica una possibile origine di questi concetti nell'Accademia antica (ivi, p. 71), benché echi delle concezioni veteroaccademiche sia di Speusippo che di Senocrate sembrano evidenti, soprattutto se messi in relazione a Sext. Emp. *MVII* 145-146 (anch'esso forse mediato da Antioco), come si analizzerà anche nel caso della concezione epistemologica senocratea che sembra in certa misura tenere conto di quella speusippea (*infra*, cap. IV.1.1).

getturale) entrano in relazione all'αἴσθησις solo in modo estrinseco, mentre per Speusippo è la sensazione in sé che può diventare scientifica grazie alla *partecipazione* con la ragione⁷⁴. Una concezione positiva dell'apporto della sensazione al processo di conoscenza sembra riscontrabile anche nell'*Epinomide*, dove la vista, intesa come sensazione visiva, possiede un'importanza rilevante nell'acquisizione della conoscenza, da cui «si potrebbe dunque supporre che la riflessione di Speusippo proceda sulla stessa linea di quella dell'A. [scil. l'autore dell'*Epinomide*], segnata dall'esigenza di rivalutare la funzione epistemologica della sensazione visiva allineandola in qualche modo alle risultanze dell'elaborazione razionale»⁷⁵. Che un tentativo di collegamento tra la percezione sensibile e il pensiero sia stato avanzato anche da Aristotele è testimoniato dalla φαντασία, così come viene trattata in particolare nel *De anima* III 3; ma ancora prima della φαντασία è possibile leggere anche in Aristotele un tentativo di assegnare un certo tipo di capacità di discernimento alla αἴσθησις, in quanto ciascun senso «discrimina (κρίνει) le differenze del proprio oggetto sensibile»⁷⁶. Non solo sembra probabile che un confronto ci sia stato tra Platone, Aristotele e Speusippo in merito alla necessità di istituire un legame tra le diverse forme di conoscenza relative ai differenti oggetti conoscitivi – che Speusippo sembra risolvere con l'inserimento di un certo grado di scientificità già nella sensazione⁷⁷ –, ma queste teorie epistemologiche mostrano soprattutto che per questi filo-

74. Il verbo che viene usato più volte in Sext. Emp. *M*VII 145-146 è μεταλαμβάνειν.

75. Aronadio 2013, p. 165. Esempi musicali nell'*Epinomide*, accostabili al fr. 34 IP speusippeo, si ritrovano in 978a; ma per le differenze con Speusippo che identifica il modello di riferimento nella *technè*, cfr. Aronadio 2013, pp. 1656-166, Isnardi Parente 1980, comm. *ad loc.* Per un possibile dibattito anche con Senocrate su tali questioni epistemologiche e il ruolo della sensazione, cfr. *infra*, cap. IV.1.a. Sull'identificazione di Filippo di Opunte come autore dell'*Epinomide*, si veda sempre Aronadio 2013, pp. 173-178.

76. Aristot. *De an.* III 2, 426b 9-11, ma si veda anche II 6, 418a 14-17. Su questo argomento cfr. Polansky 2007, pp. 250-262, 393-402 e Zucca 2015, in part pp. 139-152, cfr. anche Cambiano, Repici 1993. Nel *De anima* di Aristotele il soggetto della conoscenza è il sinolo, il quale conosce per mezzo dell'anima (cfr. Ward, Polansky 2019, pp. 146-155, Sisko 2019, pp. 194-213).

77. Sulla possibilità che ci sia stato un dibattito tra Speusippo e Aristotele riguardo la capacità discriminativa della percezione sensibile, cfr. Verde 2022a, pp. 68-70.

sofi, seppur in modo differente, la conoscenza è intrinsecamente connaturata all'anima⁷⁸.

Risulta utile indagare che tipo di rapporto abbiano queste facoltà, la sensazione scientifica e il ragionamento scientifico, con l'anima, per comprendere se nel processo di conoscenza la *ψυχή* abbia o meno un ruolo per Speusippo. Sarebbe possibile ritenere che anche in Speusippo esistesse questo legame? O forse sarebbe più opportuno rigirare la domanda: risulterebbe fondato ritenere, da un punto di vista storico-filosofico⁷⁹, che anche per Speusippo, allievo di Platone e primo scolarca dell'Accademia dopo la morte del maestro, l'anima avesse un ruolo nel processo della conoscenza? Purtroppo non abbiamo testimonianze certe, benché relativamente al coinvolgimento dell'anima nell'epistemologia speusippea, degna di nota sia la testimonianza di Aristotele⁸⁰:

τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθέν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. ἡμεῖς δὲ φαμεν εἶναι, καθάπερ εἶπομεν πρότερον. καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη

78. Si deve aggiungere che per Platone, differentemente da Aristotele, il legame tra conoscenza e anima individuale trova legittimazione ontologica nella spiegazione della costituzione dell'anima del mondo: in *Tim.* 37a 2-37c 5, infatti, viene detto che l'anima cosmica, quando si riferisce al cerchio dell'identico, produce intellesione e scienza, quando si riferisce al cerchio del diverso, opinioni e credenze vere. Questo in virtù della sua costituzione, composta cioè dalla natura dell'identico, del diverso e dell'essere. Cfr. Brisson 1974, pp. 340-352, Betegh 2019.

79. Che l'anima fosse legata alla funzione conoscitiva e motrice appare come la nozione principale intorno a cui si articolano i pensieri non solo di Platone e Aristotele, ma anche degli Accademici e Peripatetici successivi. Per un generale inquadramento dell'evoluzione delle concezioni legate alla *ψυχή* nel pensiero filosofico greco antico, cfr. Long 2016, Rohde 1970, Männlein-Robert 2021 e Sisko 2019 in particolare per l'attenzione posta alle ricadute epistemologiche delle diverse considerazioni dell'anima; Vegetti 2010, in part. capp. IV-VI per le ricadute morali e politiche; Zucca, Medda 2019 sul rapporto di essa con il corpo in Platone e Aristotele. Solo per citare i maggiori lavori esclusivamente dedicati alla psicologia platonica, cfr. Robinson 1972, Steiner 1992, Migliori *et. al.* 2007, Jorgenson 2018, mentre per la *Entwicklungsgeschichte* del concetto di *Anima mundi*, Helmig 2020. Specificamente sulla capacità motrice e conoscitiva dell'anima del mondo Karfik 2004, Id. 2020 e Brisson 2021. Per la psicologia di Aristotele cfr. Polansky 2007, Zucca 2015, Carter 2019. Per la psicologia veteroaccademica cfr. Opsomer 2020, Sedley 2021a e gli spunti in Männlein-Robert 2021, pp. 195-226. Sui Peripatetici cfr. Verde 2022a e Schorlemmer 2022.

80. Aristot. *Metaph.* N 2, 1090a 3 sgg. = Fr. 80 IP = F. 36 Tarán = fr. 49 IP².

ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν. [...] οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες, ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχὴν, εἶναι τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. Ma quelli che sostengono che vi è solo il numero matematico, ma non immanente, non possono dire lo stesso in base alle loro premesse: hanno detto, al contrario, che delle cose sensibili non si dà scienza. Noi, al contrario, come si è detto prima, affermiamo che vi è scienza di esse. E diciamo anche che le entità matematiche non possono essere separate, giacché altrimenti, se lo fossero, le loro proprietà non potrebbero inerire ai sensibili. [...] Quelli che danno al numero un'esistenza separata ritengono che esso lo sia perché non vi sono assiomi che riguardano i sensibili; la loro è una conoscenza vera che blandisce l'anima; e lo stesso si può dire delle grandezze matematiche.

Aristotele riporta che per Speusippo non c'è ἐπιστήμη dei sensibili; questa interpretazione aristotelica appare parzialmente forzata, ma coerente con la sua critica alla posizione speusippea secondo cui per definire qualcosa bisogna conoscere tutte le differenze, il che renderebbe impossibile la conoscenza stessa. Sappiamo, però, che più che sfociare in una posizione scettica, il ragionamento speusippeo sembra mirare all'ideale della *pansofia* (cap. II.1.a). Ad ogni modo, la testimonianza di Aristotele, anche se polemica, sembra coerente con quanto ricostruito dell'epistemologia di Speusippo: una conoscenza scientifica del sensibile è possibile grazie all'ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, la quale però non è ἐπιστήμη totale. Si è mostrato come la conoscenza umana per Speusippo, infatti, fosse caratterizzata, per certe realtà, da un procedimento *κατὰ μετάβασιν* (fr. 35 IP), che non coglie gli oggetti in modo chiaro ed evidente. Questi altri oggetti di cui la *dianoia* va a caccia potrebbero essere le definizioni, non solo degli oggetti intelligibili ma anche degli oggetti sensibili – ed è forse a questo che si riferisce Aristotele nell'affermare che per Speusippo non c'è ἐπιστήμη dei sensibili⁸¹,

81. Mitigherei, quindi, la critica a questa testimonianza esposta da Isnardi Parente 1980, p. 315.

in quanto nel fr. 35 IP si parla di realtà che è impossibile afferrare direttamente, se non tentando un procedimento di *metabasis*⁸² -. Ad ogni modo, ciò che di questa testimonianza interessa maggiormente questa parte della presente trattazione riguarda la conoscenza degli intelligibili. Dal testo sembra emergere una connessione tra l'epistemologia matematizzante e la struttura del reale, in quanto sulla base del *χωρισμός* degli enti matematici, questi sono attingibili solo attraverso una conoscenza "pura" che "blandisce l'anima" (*σαίνει*)⁸³. Il verbo *σαίνω* non compare mai negli scritti di Platone, mentre in quelli di Aristotele è presente solo un'altra volta, in *Mirabilium auscultationes* 84ob 5, senza alcun riferimento all'anima⁸⁴. Non sembrerebbe, dunque, un verbo proprio del lessico aristotelico e ciò mi porterebbe a ritenere che sia un termine tecnico speusippeo, o per lo meno appartenente, in modo fededegno, alla trattazione psicologica dello scolarca. L'espressione sembra porre l'accento sul fatto che l'anima non può opporre resistenza alla verità degli assiomi matematici⁸⁵. Aristotele sta qui parlando del fatto

82. Realtà che *supra*, a pp. 124-127, si è ipotizzato essere tutte quelle conoscibili a partire dai principi, ovvero tanto i concetti quanto i sensibili.

83. Il verbo *σαίνειν* è tradotto da Berti 2017, p. 629 con «lusingare», da Tredennick 1935, p. 279 con «appeal to», da Tarán 1981, p. 318 con «greet», Reeve 2016, p. 245 con «gladden». Cfr. Ross 1924, che nel commento alla sua traduzione del testo aristotelico ipotizza un richiamo ai versi di Sofocle, *Oed. Col.* 319-320. Dal Liddle-Scott 1968, p. 1580, il primo significato indicato è lo scodinzolare dei cani, per passare poi a quelli figurati di adulare e rallegrare. Il verbo appare alcune volte nei testi greci antecedenti o contemporanei a Speusippo, in particolare nei tragici (Aesch. *Septem contra Thebas* 383; Id. *Agam.* 798, 1665; Id. *Choeph.* 420; Id. *Prometh. vinct.* 835; Soph. *Oed. Col.* 320; Id. *Antig.* 1214; Id. *Fragm.* 885.1; Eurip. *Ion* 685; Id. *Rhesus* 55;), ma non mi pare sia mai in stretta relazione con l'anima. Forse si può osservare una connessione solo in Aesch. *Septem contra Thebas* 383 dove paradossalmente, però, il verbo *σαίνειν* è collegato all'accusa di *ἀψυχία*.

84. «In this place they say there are dogs which do no harm to any Greeks who come there, but fawn on them (*σαίνουσιν*) as though they were their dearest friends» (Aristot. *Mirab. auscult.* 84ob 4-6, trad. Hett 1963, p. 289).

85. Così per Tarán 1981, pp. 318-319, secondo cui l'espressione indica la conoscenza diretta da parte dell'anima dei principi matematici. Della stessa idea Annas 1992, p. 249, che cita Gödel in Benacerraf, Putnam 1998, p. 271, secondo cui «gli assiomi si impongono a noi come veri». Anche Tredennick 1935, p. 278, n. b, ritiene che «the statements of mathematics appeal so strongly to our intelligence that they must be true; therefore if they are not true of sensible things, there must be some class of objects of which they are true». L'ulteriore speculazione di Tarán 1981, p. 318, n. 119, poi, lo porta ad affermare che «we may infer that it is the soul that apprehends the separately existing mathematical and that

che l'anima ha conoscenza diretta dei numeri che esistono separatamente, il che può essere accostato al tipo di conoscenza esposta nel fr. 35 IP, da cui sappiamo che la *διάνοια* ha un contatto diretto e chiaro con gli assiomi, utili per favorire l'ulteriore ricerca⁸⁶. Nulla vieterebbe, dunque, di assimilare la *διάνοια*, nel termine generico usato nel fr. 35 IP, all'anima individuale⁸⁷. La stessa *διάνοια*, però, è protagonista anche di un altro tipo di conoscenza, quella mediata dal ragionamento, perché alla conoscenza diretta dell'unità, dell'uguaglianza, si accompagna la conoscenza delle differenze e della molteplicità spiegate attraverso un ragionamento *κατὰ μετάβασιν*. Se l'anima è il soggetto⁸⁸ della conoscenza degli enti matematici, cosa impedisce di ritenere che non lo sia anche per i sensibili, in una modalità diversa dal blandimento della conoscenza pura che avviene per gli intelligibili? Non c'è bisogno di ipotizzare, però, la presenza in Speusippo di una teoria della reminiscenza che permetta l'evidenza degli intelligibili e il ragionamento per comprenderli⁸⁹, sia perché non abbiamo alcuna base testuale per attribuire una dottrina della metensomatosi a Speusippo, caratteristica essenziale che permette la reminiscenza⁹⁰, né per ipotizzare che la conoscenza degli assiomi dei fr. 35-36 IP si riferisca a una conoscenza prenatale e

knowledge cannot exist unless there are such entities and such an organ. This is evidence that for Speusippus, as for Plato, the mind (*νοῦς*) is a faculty of the soul and not a separate entity». L'anima sembrerebbe aver a che fare con l'elemento intellettuale anche in fr. 89 IP (Tarán 1981, p. 378). Si veda *infra*, cap. II.1.c.III.

86. Si pensi che anche nel commento di questo passo fatto da Alessandro d'Afrodizia, il filosofo identifica il ragionamento aristotelico sui numeri speusippeî separati come quello su assiomi e premesse universali che blandiscono l'anima (Alex. Aphr. *In Aristot. Metaph.* 814, 31 Hayduck). Cfr. Movia 2007, p. 2303 e Cattanei 1995, pp. 217-218.

87. Collegamento evidenziato anche da Horky 2018, pp. 37-38.

88. Rispetto a Tarán 1981, p. 318, n. 119, che ritiene l'anima il soggetto della conoscenza attraverso l'organo o la funzione del *νοῦς*, il primo collegamento istituibile tra anima e conoscenza sembra essere piuttosto quello della *διάνοια*, che intesa genericamente come pensiero porterebbe a ritenere l'anima come dotata di facoltà razionale.

89. Come fa Horky 2018, pp. 37-38, il quale ritiene che «Speusippus looks to be adapting Plato's argument by stipulating that the mind must have had knowledge of all essences at some point in the past in order for it to successfully determine any one essence through dichotomous definition».

90. E non basta l'affermazione di ps.-Olimpiodoro che l'anima per Speusippo è immortale fino alla sua parte irrazionale (fr. 99 IP = F. 55 Tarán = fr. 71 IP²). Sulla fonte cfr. Tarán 1981, pp. 371-374. Si veda *infra*, p. 316, n. 126.

non incarnata, sia perché la conoscenza evidente e chiara può essere spiegata dall'intuizione matematica degli assiomi autoevidenti. Bisogna prestare attenzione, inoltre, al fatto che questa testimonianza aristotelica non parla di un *afferrare* gli enti matematici, ma di un *σαίνειν*, cioè un lusingare, un far piacere all'anima; ciò potrebbe fornire ulteriore prova per avvalorare l'ipotesi che quella della *διάνοια* non sia una conoscenza totale di tutti gli enti matematici sempre a noi disponibili ma un postularli per ulteriore ricerca, proprio dell'anima incarnata, a differenza dell'identificazione totale a livello dell'anima del mondo come *νοῦς*, come si vedrà anche nell'ultimo paragrafo del presente capitolo. Al raggiungimento dei due diversi tipi di conoscenza da parte dell'anima potrebbero concorrere, infatti, i due criteri conoscitivi riportati da Sesto Empirico⁹¹. In virtù delle capacità dell'*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις* di fornire una conoscenza dei sensibili, che secondo i criteri diairetici speusippeï sono classificabili secondo *ὁμοιότης* e *διαφορά*, la sensazione scientifica è allora l'organo, la facoltà attraverso la quale l'essere umano distingue il sensibile⁹². L'*ἐπιστημονικὸς λόγος*, allora, sarebbe l'organo conoscitivo adibito alla comprensione dei *νοητά*. Se il soggetto della caccia alle conoscenze è la *διάνοια*, conoscenze che possono riferirsi agli assiomi ed essere evidenti o alle caratterizzazioni ulteriori di queste realtà raggiungibili tramite un procedimento di traslazione, e se il soggetto della conoscenza delle realtà matematiche è l'anima (perché queste *σαίνειν τὴν ψυχὴν*, fr. 8o IP), allora sembra legittimo inferire che l'anima sia tanto il soggetto della postulazione assiomatica delle ipotesi e della ricerca *κατὰ μετάβασιν*, quanto il soggetto dei due criteri conoscitivi quali l'*ἐπιστημονικὸς λόγος* e l'*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*.

91. Cfr. anche Metry 2002, pp. 59 sgg., che riconosce nella testimonianza di Sesto Empirico un collegamento con la divisione dei tipi di conoscenza riportati da Proclo: «Ein Reflex dieser Stufung der einzelnen Geltungs- und Zuständigkeitsbereiche zeigt sich in dem bei Sextus Empiricus tradierten Testimonium (*Adv. Math.* VII 145f)» (ivi, p. 59).

92. Cfr. Isnardi Parente 1979, p. 68, Ead. 2005, *fragm. II*, p. 20 secondo cui la sensazione scientifica sarebbe l'organo conoscitivo adibito alla raccolta classificatoria delle cose sensibili.

II. Collegamento tra anima individuale e anima del mondo:
livello epistemologico e ontologico

La ricostruzione interpretativa appena sviluppata fornirebbe un indizio circa la possibile determinazione dell'anima speusippea a livello individuale. Come si collega, però, questo tipo di capacità conoscitiva con la definizione speusippea dell'anima quale "forma del generalmente esteso"? Un possibile indizio viene fornito da una controversa, altresì fondamentale, testimonianza di Aristotele nel *De anima*⁹³, che, come si cercherà di mostrare, sembra fornire non solo il collegamento tra epistemologia e ontologia dell'anima individuale, ma anche il legame analogico tra l'anima individuale e l'anima del mondo, sia dal punto di vista epistemologico che ontologico.

τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἐν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἐν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῶ, τὰ δ' ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

Allo stesso modo anche Platone, nel *Timeo*, considera l'anima composta dagli elementi. Il simile, infatti, viene conosciuto dal simile, e gli oggetti sono costituiti dai principi. Così pure nell'opera intitolata *Sulla filosofia* fu precisato che il vivente in sé è formato dall'idea stessa di uno e dalla prima lunghezza, larghezza e profondità, e che gli altri oggetti sono costituiti in modo simile. Inoltre fu stabilito, da un altro punto di vista, che l'intelletto è l'uno, la scienza il due (in un modo solo, infatti, essa va verso una cosa sola), l'opinione il numero della superficie, la sensazione quello del solido. E infatti i numeri venivano chiamati

93. Aristot. *De an.* I 2, 404b 18-27 = fr. 98 IP = fr. 69 IP².

le idee stesse e i principi, ma pure i numeri sono costituiti dagli elementi. Tra gli oggetti, poi, alcuni sono conosciuti dall'intelletto, altri dalla scienza, altri dall'opinione, altri dalla sensazione, e i numeri sono le idee degli oggetti.

L'analisi sistematica del passo in relazione alla filosofia aristotelica e al contesto di riferimento è particolarmente problematica, come sterminata è la lettura relativa, soprattutto, al modo di intendere questo passo legato alla filosofia platonica. Posta l'incertezza in merito all'identificazione dell'autore della dottrina qui esposta, e in vista dei fini del presente lavoro, ci si limita a ragionare sull'ipotesi che sia possibile considerare questo passo come probabile testimonianza speusippea, in base a quanto avanzato da Isnardi Parente nella sua raccolta di testimonianze e frammenti di Speusippo del 1980, e ribadito, considerando la testimonianza non più dubbia, nell'edizione del 2005⁹⁴; dopodiché si analizzerà se queste posizioni siano o meno coerenti con la psicologia e il sistema filosofico speusippeo nel modo precedentemente ricostruito. In questo passo del *De anima*, che rimanda al Περὶ φιλοσοφίας⁹⁵, si dice che nell'essere animato vivente di per sé (αὐτὸ τὸ ζῶον ἕξ αὐτῆς) coincidono con i 4 numeri fondamentali della tetractide (1, 2, 3, 4) i quattro cardini della conoscenza platonica (intelletto, scienza, opinione, sensazione)⁹⁶. Il passo è stato variamente attribuito⁹⁷: a Platone (Saffrey 1971), sulla base del presupposto dell'esistenza di una dottrina orale

94. Isnardi Parente 1980, pp. 339-346, Ead. 1979, pp. 153 sgg., Ead. 2005, *fragm. I*, pp. 48-51. Il passo non è presente, invece, nell'edizione di Tarán 1981, pp. 459-460 che ne rifiuta l'attribuzione a Speusippo, riprendendo la posizione di Cherniss 1944, pp. 565-579, che attribuisce la concezione riportata a Senocrate.

95. Fr. II Ross = fr. 97 Gigon. Cfr. Untersteiner 1963, pp. 21, 147-162.

96. νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις. Nonostante i termini rimandino, naturalmente, ai nuclei centrali della filosofia platonica – per es. *Tim.* 37a-c, e alla metafora della linea in *Resp.* VI 509d sgg., dove però si susseguono in senso discendente, ἐπιστήμη (νοῦς-διάνοια) e δόξα (πίστις-εἰκασία) –, non mi sembra si riscontrino nei dialoghi passi in cui compaia un sistema integrato di questo tipo, unito tanto ai numeri quanto alle grandezze, ossia, in definitiva, alla tetrade.

97. Per uno *status quaestionis* ampio si vedano i rimandi in Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, pp. 48-49.

sistematica e differente da quella dei dialoghi; a Senocrate (Cherniss 1944, pp. 565 sgg.⁹⁸), presupponendo come dottrina esclusivamente senocratea quella delle idee-numeri e delle grandezze ideali; ai Pitagorici antichi, ritenendo il soggetto della tettrade noetica l'anima e attribuendo alle idee un senso non platonico (Kucharsky 1956, pp. 7 sgg.). Poiché il passo si inserisce in una sezione in cui Aristotele parla prima di Platone e poi di Senocrate, sembra coerente ritenere che la posizione speusippea sia quella nel centro, secondo la successione Platone-Speusippo-Senocrate spesso usata da Aristotele⁹⁹. Il termine *αὐτοζῶον* potrebbe indicare non il paradigma ideale, il mondo delle idee, né il demiurgo, né il mondo stesso, ma l'anima cosmica¹⁰⁰. I riferimenti al termine *ἰδέα* e *εἶδος* non inducono necessariamente ad essere interpretati platonicamente, dal momento che lo stesso Speusippo sembra far uso di questi termini senza intendere con essi il significato dato dalla concezione platonica¹⁰¹. Essi sembrano inoltre convergere con le espressioni nel *Περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν* (fr. 122 IP), dove i numeri 1, 2, 3, 4 sono detti *πρῶτα καὶ ἀρχαί*¹⁰² e la *τετράς* è presentata come *εἶδος*¹⁰³. Tracce dell'assimilazione all'anima della tettrade come idea si ritrovano poi in Sesto Empirico *M IV* 5-6, quando l'autore parla del numero quattro in cui è racchiuso il *λόγος* del corpo e dell'anima, e in *M IV* 8, quando si parla dei quattro numeri nei quali è racchiusa l'idea dell'anima¹⁰⁴. La presen-

98. Recentemente anche Carter 2019, pp. 104 sgg.

99. Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 18 sgg., Λ 1, 1069a 33 sgg., M 1, 1076a 19 sgg., M 6, 1080b 22 sgg. Le sezioni sembrano, inoltre, ben differenziate anche dal punto di vista lessicale (*ὁμοίως δὲ καὶ* in 404b 18, mentre di Senocrate si parla esplicitamente dopo, a 404b 27-30; cfr. Isnardi Parente 1980, p. 342).

100. Cfr. Aristot. *Top.* 137b 11, *Anal. post.* II 91a 37 (Isnardi Parente 1980, p. 343, Ead. 2005, *fragm.* I, p. 50). A ciò aggiungerei l'ipotesi di una convergenza con il termine *ἰδιοφυῆς* del fr. 89 IP (cfr. *infra*, cap. II.1.c.III, pp. 156-158). Il termine *αὐτοζῶον* rimanda allo *αὐτὸ ὃ ἐστι ζῶον* del *Timeo*, l'essere animato vivente in sé perché dotato di anima e pensiero (cfr. Plat. *Tim.* 30b 8, 30d 3, 32d 1, 37d 1, 39e 8, 68c).

101. Sull'uso del termine *ἰδέα* nella definizione dell'anima come *ἰδέα τοῦ πάντη διασπαστοῦ* si veda anche l'analisi terminologica svolta nel cap. I.3.b, in part. b.II, b.V.

102. Cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 343-344, 372-373, Ead. 1979, pp. 169-170, Ead. 2005, *fragm.* I, pp. 50-51.

103. Su questa identificazione, cfr. *supra*, cap. I.3.c.I, pp. 100-102.

104. Passi che nella presente trattazione (cap. I.3.c.II, pp. 111 sgg.) ho ipotizzato contenere materiale speusippeo, e ciò fornirebbe ulteriori argomentazioni a favore di questa

za del numero quattro attribuito alla sensazione sembra coerente, poi, con l'importanza del numero quattro introdotta da Speusippo, quale numero proprio della piramide e base della realtà sensibile (cap. I.3.c.II, pp. 110-111). Oltre questi punti evidenziati da Isnardi Parente, altre possibili motivazioni si possono addurre a sostegno dell'attribuzione di questa visione a Speusippo, in virtù di quanto precedentemente analizzato del pensiero del filosofo. Sembra possibile ipotizzare, infatti, che la tetrade noetica si riferisca a e mostri una correlazione tra l'anima individuale e l'anima cosmica sia dal punto di vista epistemologico che ontologico. L'anima cosmica si è detta essere costituita dai primi quattro numeri, che sono alla base delle grandezze geometriche che delimitano e consentono l'estensione del corpo¹⁰⁵. Allo stesso modo i primi quattro numeri hanno una connotazione, oltre che ontologico-spaziale nel modo sopra analizzato per Speusippo, anche epistemologica, coerente con la filosofia speusippea: all'uno corrisponde il punto e il νοῦς, in relazione probabilmente all'unità, all'identità e alla simultaneità, al due, tre e quattro, a cui corrisponde molteplicità, differenza e processo, corrispondono rispettivamente la linea e l'ἐπιστήμη, la superficie e la δόξα, la piramide e l'αἴσθησις. La definizione di anima come forma del generalmente esteso sembra valere anche a livello particolare per gli esseri individuali, in virtù della stretta correlazione tra la forma e ciò che è esteso, ovvero in virtù dell'unità di determinazione che può essere data solo dall'anima¹⁰⁶. L'anima, dunque, in quanto

ipotesi. Cfr. Merlan 1951, pp. 100-101 per l'analisi dei passi sestani in riferimento alla tetractide e all'anima.

105. Cfr. cap. I.3.b.V, p. 95 in riferimento ai termini διάστασις e διάστημα in Platone.

106. In questo senso potrebbe essere letta anche la frase del passo aristotelico che afferma che l'essere animato vivente di per sé è composto dall'uno (che sappiamo essere il punto) e dalla prima lunghezza (che sappiamo essere la linea, il numero due), larghezza (il numero tre e la superficie) e profondità (il numero quattro e il corpo), così come tutte le altre realtà *ἁμοιοτρόπως*. E sul concetto di *ἁμοίωσις* proprio delle realtà sensibili per Speusippo, cfr. *supra*, cap. II.1.a. Si pensi poi che anche già per Platone la struttura geometrico-matematica dell'anima del mondo corrisponde a quella propria di tutti gli esseri celesti e terrestri dotati di anima e corpo (Vlastos 1975, pp. 51-54), e che a questa costituzione ontologica corrisponde la capacità epistemologica tanto dell'anima del mondo quanto di quella individuale (cfr. Cornford 1937, p. 142 sgg., Fronterotta 2018a, pp.

in essa convergono sia il piano dei numeri che quello delle grandezze, che quello del sensibile¹⁰⁷, sembra possedere tutte le possibilità epistemologiche, in virtù della relazione tra i numeri, le grandezze e le forme di conoscenza quali sensazione, opinione, scienza, intelletto. Tutte queste nozioni sono quelle emerse anche durante la trattazione dell'epistemologia speusippea, e con essa questo passo sembra coerente quando riporta che τὰ πράγματα sono giudicate (κρίνεται) alcune con l'intelletto (νοῦ), altre ἐπιστήμη, altre δόξη e altre ancora αἰσθήσει. Probabilmente αἰσθησις e δόξα intervengono nella classificazione del sensibile¹⁰⁸, in cui entra in funzione la facoltà dell'ἐπιστημονική αἰσθησις come organo della sensazione proprio dell'anima. Il νοῦς e l'ἐπιστήμη, invece, entrano in gioco per i νοητά, i quali competono invece all'organo dell'ἐπιστημονικός λόγος. Bisogna poi distinguere la capacità della διάνοια/anima (fr. 35 IP) di comprendere immediatamente, forse dunque attraverso il νοῦς, e di comprendere κατὰ μετάβασιν, forse proprio attraverso sensazione e ragionamento scientifici. L'ἐπιστημονική αἰσθησις è legata al sensibile, alle differenze, al quattro, mentre l'ἐπιστημονικός λόγος, sebbene non trattato con ampiezza, sembra avere un riferimento al sensibile molto inferiore. Sappiamo, però, che per l'intellezione intellettuale non serve il sensibile, in quanto viene colta immediatamente l'identità, l'uno¹⁰⁹, che corrisponde geometricamente al punto. Sappiamo allora che all'essere umano competono due modi di conoscenza, uno per intuizione e uno discorsivo (κατὰ μετάβασιν). Che l'essere umano possa utilizzare separatamente queste facoltà proprie dell'anima in virtù della sua stessa connotazione ontologica potrebbe essere spiegato con il fatto che egli comprende in modo non sempre simultaneo ma progressivo, continuo, con il tempo, dunque utilizzando diverse facoltà dell'anima separatamente. Per

76-77, Brisson 2021, p. 84). Sulla capacità conoscitiva dell'anima del mondo cfr. Brisson 1974, pp. 340-352, Karfik 2004, pp. 174-200.

107. Secondo il modo in cui si è interpretata la definizione di anima come ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ dall'analisi svolta *supra*, in part. I.3.c.I.

108. Cfr. quanto detto *supra*, cap. II.1.c.I.

109. Cfr. Metry 2002, pp. 54-56.

quanto riguarda l'anima del mondo, invece, essa sembra essere sempre νοῦς, dotata di comprensione simultanea, divina e buona, come si vedrà nella sezione seguente.

III. L'anima del mondo e la conoscenza

Occorre approfondire, a questo punto, l'aspetto epistemologico legato all'anima cosmica. Se si può ritenere con una certa verosimiglianza che l'anima del mondo per Speusippo abbia capacità conoscitive, in che modo differisce dai processi epistemologici dell'anima individuale? Li influenza direttamente, li legittima, ne è la ragione ontologica? L'anima del mondo per Platone, in virtù della sua stessa composizione ontologica, è in grado di legittimare tanto il movimento quanto la conoscenza. È nel *Timeo* che viene approfondita la capacità conoscitiva dell'anima del mondo, la quale conosce identità e differenza di qualcosa quando *tocca* ciò la cui essenza è indivisibile o divisibile¹¹⁰. Quando, infatti, si riferisce al sensibile e al cerchio del diverso, produce opinioni e credenze salde e vere, mentre quando si riferisce a τὸ λογιστικόν e al cerchio dell'identico, produce necessariamente intellesione e scienza¹¹¹. In questo modo Platone lega esplicitamente al piano ontologico le diverse forme di conoscenza proprie dell'anima del mondo¹¹². Sappiamo, però, che l'anima individuale è costituita allo stesso modo dell'anima del mondo, ma con materiali meno puri¹¹³. Anche essa, pertanto, seguirà lo stesso processo episte-

110. Il verbo usato in *Tim.* 37a 6 è ἐφάπτεται. Il verbo ἄπτεσθαι viene usato più volte da Platone in relazione alla conoscenza delle realtà supreme (cfr. per es. *Phaed.* 65b 7, 79d, *Resp.* IX 572 a 8). Anche in Speusippo (fr. 35 IP) si trova il termine ἐπαφήν usato per descrivere il modo in cui la διάνοια conosce chiaramente ciò che non ha bisogno di dimostrazione, ma per le differenze cfr. *supra*, pp. 145-146.

111. *Tim.* 37b 5-c 5; cfr. Fronterotta 2018a, p. 209. Si noti che tutte le forme di conoscenza cui giunge l'anima del mondo sono comunque vere, sebbene caratterizzate da stabilità differenti, in quanto le prime due si riferiscono al sensibile mutabile e diverso, e le ultime due a ciò che è identico e stabile (cfr. Brisson 1974, pp. 348-352, Id. 2021, pp. 76-77, Betegh 2019, pp. 133-137).

112. Brisson 2021, p. 84.

113. Perché le anime individuali sono generate a partire dai "resti" della prima missione da cui era stata generata l'anima del mondo, cfr. *Tim.* 41d-e (cfr. Betegh 2019, pp. 126-128).

mologico, laddove, però, le forme di conoscenza raggiungibili dall'anima incarnata non sono altrettanto salde e vere; al massimo, infatti, quest'ultima è in grado di raggiungere una ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (*Theaet.* 201c-202d)¹¹⁴.

Posta l'esistenza dell'anima del mondo per Speusippo¹¹⁵, al fine di comprendere in che modo essa abbia a che fare con l'epistemologia, appare opportuno, data l'assenza di testimonianze esplicite a riguardo, cominciare la trattazione da alcuni passi che attestano aspetti della dottrina dell'anima speusippea legati alle nozioni di intelligenza e divinità.

Sulla divinità dell'anima non abbiamo frammenti espliciti, se non il fr. 90 IP in cui Cicerone afferma che secondo Speusippo la divinità è una *vis animalis* che governa tutto l'universo¹¹⁶. Questi

114. Cfr. Trabattoni 2018, pp. CXXVIII-CXLVIII, 244-245, n. 349. Sulla relazione tra anima del mondo e anima individuale dal punto di vista epistemologico e ontologico per Platone, nonché per la definizione della parte "divina" e "immortale" dell'anima umana, cfr. Trabattoni 2007, Brisson 2021, pp. 82-84. Deve essere ipotizzato questo diverso grado di "perfezione" epistemologica dell'anima individuale perché altrimenti Speusippo non avrebbe affermato che per la διάνοια alcune cose è impossibile (ἀδύνατον) raggiungerle (fr. 35 IP). Questa stessa differenza nel grado di perfezione dell'anima individuale rispetto a quella cosmica sarà ipotizzata anche dal punto di vista etico (cfr. *infra*, cap. II.2.c), altrimenti Speusippo avrebbe dovuto ammettere che tutti gli uomini sono buoni e virtuosi, mentre afferma, al contrario, che la felicità si raggiunge tramite le virtù (fr. 101 IP) e che il bene è qualcosa di raro (fr. 71 IP).

115. Si vedano le argomentazioni esposte a favore di questa tesi lungo il cap. I.3. Tarán 1981, pp. 318-319, che non riconosce l'esistenza dell'anima del mondo nel pensiero speusippeo, ritiene che l'anima individuale sia la mente, l'elemento razionale soggetto al σάινειν del fr. 80 IP e che la trattazione dell'anima in Speusippo si esaurisca nella considerazione di quest'ultima come organo della conoscenza (cfr. anche ivi, p. 376). Una connessione diversa, tra anima del mondo, forme ed enti intelligibili nel processo di conoscenza è formulata da Dillon 2018, p. 47: «These [numeri e figure geometriche], when projected on the level of the World Soul, do the work of Forms in giving structure to the physical world, but they are themselves more in the nature of mathematical formulae. It is, I would suggest, the discernment of the mathematical or geometrical nature of this structure in its various manifestations (such as harmonies and proportions) that, for Speusippus, constitutes *epistemonike aesthesis*». Cfr. anche Dillon 2003b, pp. 48-49.

116. Fr. 90 IP = F. 56a Tarán = fr. 61 IP² = Cic. *De nat. deor.* I 13, 32: «Né molto diversamente Speusippo, seguendo suo zio Platone, col suo dire che la divinità è una forza animata che governa tutto l'universo, cerca di strappare dalle anime la conoscenza degli dèi». Cfr. anche fr. 91 IP = F. 56B Tarán = fr. 62 IP² dove viene riportata la stessa concezione nell'*Octavius* di Minucio Felice (Min. Fel. *Octav.* 19, 7): «È noto che Speusippo riconosceva per divinità una forza animata che regge il tutto». Accolta quella ciceroniana, da cui deriva quella di Minucio, come testimonianza fededegna da Tarán 1981, pp. 374-375 e da Dillon

frammenti vengono accostati al fr. 89 IP = F. 58 Tarán = fr. 60 IP² = Aët. *Plac.* I 7, 20 = p. 303 b Diels = p. 373 Mansfeld-Runia¹¹⁷ in cui si riporta quanto segue:

Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῶ ἐνὶ οὔτε τῶ ἀγαθῶ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.

Speusippo dice che [la divinità] è l'intelletto, non simile né all'uno né al bene, dotato di natura propria.

Da questo passo si è sviluppata una lunga storia di interpretazioni diverse avanzate dagli studiosi, che hanno considerato il dio speusippeico coincidente con il νοῦς come anima del mondo¹¹⁸, come ulteriore οὐσία¹¹⁹, o come oltre l'intelletto stesso¹²⁰. Riprendendo le

2003b, p. 62, essa è accantonata da Isnardi Parente 1980, pp. 332-333, come errata interpretazione stoicheggiante. Parla di "confusione" (*Verwirrung*) giocata da Cicerone sulla dottrina di Speusippo come *vis quaedam animalis* in relazione al νοῦς ἰδιοφυῆς Schorlemmer 2022, p. 273, quando ritiene che anche la *doxa* di Critolao sia stata inserita nel corso del riordino stoico presente nel cap. 1.7 dei *Placita* rispetto al cap. 1.3. Per gli eventuali risvolti teologici nella dottrina di Polemone, che, concependo il cosmo come il Dio, avrebbe sviluppato una dottrina peculiare che sarebbe stata appresa da Zenone e trasportata nella dottrina stoica, cfr. Dillon 2003b pp. 168 sgg., Sedley 2002, *contra* Reydams-Schils 2013.

117. Si noti che Mansfeld e Runia (Mansfeld, Runia 2020) inseriscono la trattazione di Speusippo nel §11 del capitolo 7 (ζ') del primo libro dei *Placita* di Aezio, in luogo del §20, per le ragioni esposte a p. 393. La trattazione di Aezio nel cap. 7 del libro I dei *Placita* è inerente alla divinità (Τίς ὁ θεός) e per tutte le analisi dossografiche della sezione si rimanda a Mansfeld, Runia 2020, pp. 382 sgg.

118. Zeller 1922, pp. 713 sgg.

119. Rispetto alle tre essenze cui si riferisce Aristotele nel fr. 48 IP. Per questa visione cfr. Guthrie 1978, p. 463, n. 2. A questa interpretazione sembrano avvicinarsi anche Mansfeld e Runia 2020, p. 397: «Our suggestion is that Speusippus' Intellect, or god, is here claimed to be below the One on the one hand but beyond the Good on the other, the Good only being operative on the level of cosmic Soul (in which this Intellect presumably dwells)».

120. Krämer 1964, pp. 214-217, 376 sgg. In parte conviene con Krämer oggi Vassallo 2022, pp. 701-702 (alla luce della nuova edizione di *PHerc.* 1428, col. 336) relativamente all'idea che l'anima del mondo non possa identificarsi con il dio-intelletto, in quanto anima cosmica e intelletto risiederebbero su due piani diversi. Inoltre ritiene che l'anima cosmica non sia l'anima quale terzo piano del reale posto da Speusippo, di cui l'intelletto potrebbe invece essere considerato una funzione o un elemento divino, sebbene non giustificati maggiormente questa posizione né ci siano particolari basi testuali per affermarlo. Vassallo ritiene, inoltre, che il dio/intelletto sia subordinato ai principi, ma superiore all'anima del mondo. Dove e come si collocherebbe questa ulteriore entità nell'ontologia, cosmologia e teologia speusippea, però, non viene approfondito, benché sia una questione dirimente e cruciale per attribuire verosimiglianza a tutta l'interpretazione proposta.

critiche già portate avanti a queste interpretazioni, in modo diverso, da Isnardi Parente e Tarán¹²¹, si è spinti a riflettere in un altro modo sulla concezione del divino di Speusippo e sulla possibile implicazione dell'anima. La questione appare problematica già in Platone. Oltre alla presenza dell'intelletto in relazione all'anima in *Tim.* 37c sgg., in merito alle funzioni cognitive dell'anima del mondo, in *Tim.* 46d 5-6 è detto esplicitamente che «di tutte le cose che sono, la sola cui si addica il pensiero bisogna dire che è l'anima» (τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχῆν)¹²². Su queste basi testuali platoniche Cherniss 1944, *App.* XI, identifica il demiurgo platonico con il νοῦς dell'anima del mondo¹²³. Per quanto riguarda le ricadute sul pensiero speusippeo, prendendo in considerazione gli stessi passi platonici e il fr. 89 IP, Dillon suggerisce che per Speusippo «'God' is to be identified with the World-Soul in its rational, demiurgic aspect»¹²⁴. Si è rilevato come per Speusippo, però, l'anima del mondo prenda il posto del demiurgo, che viene “demitologizzato”, in quanto l'anima cosmica costituisce la ragione e il fondamento ontologico della realtà¹²⁵. In base all'analogia tra punti e grandezze con le funzioni conoscitive, inoltre, all'anima del mondo anche per Speusippo potrebbe essere attribuita la caratteristica di essere il fondamento epistemologico della realtà. In questo senso Speusippo continuerebbe a compiere quella matematizzazione ontologica ed

121. Isnardi Parente 1980, pp. 328-332, Ead. 2005, *fragm I*, pp. 42-44, Tarán 1981, pp. 376-377.

122. Trad. Fronterotta 2018a, p. 149. Cfr. anche *Tim.* 30b 3 in cui viene esplicitato che il νοῦς esiste solo nell'anima («era impossibile che qualcosa fosse dotato di pensiero, senza possedere un'anima», Fronterotta 2018a, p. 187).

123. Cherniss 1944, p. 607: «In the *Timaeus*, although at the beginning it is said that the demiurge constructed νοῦς within soul (30 B), it is later explained that νοῦς is the result in the soul of the soul's "contact" with the ideas (37 A-C). For Plato, then, νοῦς is not an "entity" but is just the soul's ability (cf. *Republic* 508 E) to "see" the ideas or the state in the soul (i.e. νόησις, *Republic* 511 D, *Timaeus* 52 A) produced by sight of them. God, therefore, must be "soul having νοῦς" or "enlightened soul" (*Laws* 897 [...], cf. *Timaeus* 46 E 4)».

124. Dillon 2003b, p. 63. *Contra* Reydam-Schils 2013, pp. 33-35.

125. Speusippo, dunque, non sembra identificare il paradigma del *Timeo* con la decade, e l'anima del mondo con il demiurgo (come per Dillon 2003b), ma l'anima del mondo, in quanto tetrade, è il paradigma, senza che ci sia più bisogno di un demiurgo. Cfr. *supra*, cap. I.3, in part. pp. 100-114.

epistemologica di tutto il reale, che include la demitologizzazione del demiurgo stesso. Il νοῦς speusippeo sembrerebbe dunque essere «la parte più alta dell'anima del mondo»¹²⁶, e, in analogia alle quattro facoltà epistemologiche connesse ai primi quattro numeri¹²⁷, l'uno, l'unità, il punto, l'identità. L'anima del mondo, però, non è solo νοῦς, come non è solo unità o solo forma, ma, in quanto τετρακτύς, forma del generalmente esteso racchiudente in sé i primi 4 numeri che formano il reale, include anche tutte le forme epistemologiche connesse alla sua costituzione ontologica. Anche dal punto di vista dell'elemento intellettuale e divino, pertanto, il passo aristotelico (fr. 98 IP) sembra coerente con l'analogia tra l'anima individuale e l'anima del mondo.

Credo sia rilevante analizzare la questione anche da un'altra prospettiva, in relazione alla connotazione valoriale dell'anima del mondo, e alle ricadute etiche per l'anima individuale, che saranno sviluppate più ampiamente nella sezione dedicata (cap. II.2.c). Essendo il νοῦς come divino né identificabile con l'uno (οὔτε τῶ ἐνὶ) né con il bene (οὔτε τῶ ἀγαθῶ), come riportato nel fr. 89 IP, in parte sembra impossibile ritenere che questo divino-intelletto sia l'anima del mondo nel modo in cui sarà descritta nelle pagine successive, ovvero come momento perfetto e analogo al ruolo del bene nell'etica. Come proposto da Tarán 1981, p. 378, però, il termine ἰδιοφυής «may, *but need not*, mean that something has its own φύσις in the sense that it is different from any other kind of entity. It may also refer to something that makes a thing peculiar even within a whole class of things of the same nature». Il fatto che il νοῦς-dio sia diverso dall'uno e dal bene, in sostanza, non gli impedisce di avere unità e bontà come predicati. In effetti, il bene come entità autonoma e a sé stante, dotata di esistenza, non è attestata per Speusippo, ma esso sembra piuttosto essere un modo di vita o un attributo specifico¹²⁸, mentre l'uno-principio (insieme

126. Isnardi Parente 2005, *fragm. I*, pp. 43-44.

127. Come espresso in Aristot. *De an.* I 2, 404b 18 sgg.

128. Cfr. Isnardi Parente 1980, pp. 331-332, Ead. 2005, *fragm. I*, pp. 43-44. L'identificazione dell'uno (principio) con il bene viene attribuita a Platone nelle cosiddette dot-

al molteplice) è separato in quanto principio incoativo, ma questo non vuol dire che l'anima-tetrade non sia in sé un'unità, pur contenendo i primi quattro numeri, e che non sia possibile identificarvi anche l'uno-numero e l'uno-punto¹²⁹. Da ciò sembra pertanto possibile ritenere plausibile che l'anima del mondo sia unitaria e buona. Unitaria in quanto tiene insieme forma ed estensione nel suo essere tetractide, buona perché perfetta, culmine di equilibrio del progresso dell'essere rispetto agli eccessi opposti e forse per questo *ἰδιοφύης*¹³⁰. Se, però, abbiamo visto che l'anima del mondo è un'entità cosmica e ontologica che rispecchia sempre queste proprietà, l'anima individuale non raggiunge lo stesso grado di perfezione, ma può arrivarci, dal punto di vista etico, tramite l'esercizio delle virtù¹³¹. Allo stesso modo dal punto di vista epistemologico l'anima dell'essere umano arriva al *νοῦς* solo quando esercita la sua parte razionale al meglio¹³². In sostanza, queste testimonianze contribuiscono ad accrescere la possibilità che l'anima sia il soggetto della conoscenza nei suoi vari gradi di perfezione per l'essere umano,

trine non scritte o a Senocrate (cfr. cap. III.1.a.II), mentre pare sia possibile considerarla identificazione propria di Euclide, che identifica il bene con l'uno e con l'essere (Diog. Laert. II 106 = *SSR* II a 30), mentre il male con il non essere. Secondo Brancacci 2017, p. 169, questa assicurazione del fondamento ontologico dei concetti morali, che garantiva l'assolutezza del bene e assicurava che fosse una realtà oggettiva e realmente possibile della volontà, rappresentava il percorso attraverso il quale Euclide di Megara sviluppò l'eredità intellettuale di Socrate.

129. Come sostenuto nel corso del primo capitolo, in part. pp. 32-33, 91 e *passim*.

130. Per Speusippo (come espresso nella terza argomentazione contro Eudosso) il bene è un fine perché è perfetto (*τέλειον*), fine a sé stesso (Aristot. *Eth. Nicom.* VII 12, 1152b 13-15; X 2, 1173a 29-31). Anche l'anima ha tutto quello che serve per essere perfetta (*τελεστικωτάτη*, fr. 122 IP) e stabile, avendo forma ed estensione e rappresentando l'equilibrio perfetto tra eccesso di indeterminatezza e di determinazione, che poi porta alla disgregazione al livello del sensibile.

131. Come sarà analizzato nell'ultima sezione del capitolo (cap. II.2.b-c). In questo ragionamento rientra coerentemente anche il fr. 100 IP = F. 57 Tarán = Philod. *De piet.* (*PHerc.* 1428 col. 336, fr. 22 Schober), in cui a Speusippo viene attribuita la posizione secondo cui le anime dei buoni sono delle vere e proprie forze divine. Divino sarebbe, pertanto, ciò che è buono, e gli uomini buoni sembrano essere coloro che raggiungono la *ἀοχλησία*, intesa come intermedio tra gli eccessi (cfr. cap. II.2.b).

132. In base all'identificazione matematico-geometrica riportata nella testimonianza aristotelica del *Περὶ φιλοσοφίας*, *supra*, cap. II.1.c.II. Sulla razionalità e la virtù per la felicità cfr. fr. 101 IP sgg. e *infra*, cap. II.2.2.

mentre perfetta, divina e buona quale anima del mondo, che ha preso il posto del demiurgo del dialogo platonico¹³³.

L'identificazione dell'anima del mondo con il $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, d'altra parte, resta una problematica aperta e di difficile risoluzione. Essa potrebbe essere legittimata, oltre quanto è stato detto finora, anche dalle definizioni attribuite alla tetradè di "numero perfettissimo" ed entità "più secondo natura" (fr. 122 IP). Se, però, l'anima come forma del generalmente esteso unisce, come detto prima, i piani ontologici rappresentando la struttura numerico-geometrico del reale sensibile, essa non potrebbe verosimilmente essere considerata solo un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Anche nel *Timeo*, però, all'anima cosmica avente struttura matematica vengono attribuiti quattro tipi di conoscenza in base al contatto con i due cerchi dell'Identico e del Diverso, senza che ciò tolga all'anima l'impossibilità di essere in errore¹³⁴, così forse anche per l'anima speusippea il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ può essere considerato una delle capacità cognitive dell'anima, la più alta e che contiene e presuppone tutte le altre, come il numero quattro contiene tutti gli altri numeri e le relative dimensioni geometriche.

d. *Speusippo nel De anima di Aristotele? Grandezza, simultaneità, estensione*

Come si è cercato di mostrare nel primo capitolo, il termine $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ della definizione giamblichea dell'anima speusippea (fr. 96 IP) potrebbe essere intesa in riferimento al termine $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ e ritenuta una struttura razionale, nel senso di figura geometrica tridimensionale, quel modello che contiene i vari numeri e le possibili dimensioni spaziali, che si declina in diverse forme in relazione alle diverse estensioni, da cui non può mai prescindere. Mentre per Severo si è ipotizzato che l'anima fosse legata al limite della figura geometri-

133. Cfr. *Tim.* 47e 3-4, 30b 3, 46d 5-6 e *Leg.* XII 966d 9-e 4.

134. Le opinioni e credenze relative al cerchio del diverso sono però definite salde e vere, mentre quelle relative al cerchio dell'identico sono intelletto e conoscenza (*Tim.* 37b 5 sgg.). Cfr. il commento di Petrucci 2022, pp. 282-283 sulle ragioni platoniche di attribuire anche l'attività cognitiva, oltre a quella motrice, all'anima del mondo.

ca¹³⁵, per Speusippo l'idea delle estensioni sembra rappresentare la forma di tutte le forme, in quanto si declina in vari modi, come lo schema, il limite di qualunque figura inclusivo dell'estensione stessa. È stata notata, inoltre, la somiglianza di questa visione con la concezione ilemorfica aristotelica e con i passi in cui si avvicina il limite alla sostanza (οὐσία) come nel passo del *De caelo* 293b12-15¹³⁶. La sostanza aristotelica è unione di forma e materia¹³⁷, cioè di un'essenza e di un sostrato, in polemica con la concezione accademica dello ὑποκείμενον che esiste separatamente, senza avere determinatezza, cioè senza essere un "questo" determinato (*Metaph.* 1029a 28-32). Per Speusippo ciò che è esteso si riferisce a ciò che ha tutte le dimensioni fondamentali (punto, linea, superficie) che costituiscono un corpo. Il corpo racchiude tutte le principali grandezze geometriche a cui corrispondono in analogia i primi 4 numeri, costituenti la tetrade (1 + 2 + 3 + 4 = 10: cfr. fr. 122 IP). La tetractide, quale insieme dei primi 4 numeri che esprimono i rapporti spaziali alla base della costituzione delle grandezze geometriche elementari e quindi della realtà, racchiude in sé, facendoli coesistere, il piano dei numeri e quello delle grandezze, costituendo in questo modo il corpo¹³⁸. La tetractide appare essere a buon diritto, quindi, la "forma di ciò che è esteso", ovvero la sostanza nel senso di "ciò che è" propriamente, perché i principi, probabilmente, "non sono" in senso pieno¹³⁹. È questo genere di essere determinato a rappresentare non solo un *tode ti*, ma "ciò che è" al grado massimo, "il più perfetto" e "il più secondo natura", e a costituire l'anima per Speusippo¹⁴⁰. Se si guarda al greco, in effetti, la definizione riportata da Giamblico è ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ e non διαστάσεως, ovvero idea di ciò che è esteso e non dell'estensione in generale. L'accen-

135. Cfr. Gioè 2002, p. 412 sgg. e *supra*, cap. I.3.b.IV.

136. Ma cfr. anche *De gen. et cor.* 335a 21 sgg., e *Phys.* 209b 3-5; *supra*, pp. 82, 106-107.

137. *Metaph.* Z, H, Λ, *De an.* II 1, 412a 6-9.

138. Sext. Emp. *MIV* 2-9, *MVII* 94-100. Cfr. *supra*, cap. I.3.c.

139. Fr. 57 IP = Aristot. *Metaph.* N 5, 1092a 9 sgg.; fr. 75 IP = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 15 sgg. Cfr. su questa scia, con posizioni diverse, Isnardi Parente 1980, pp. 309-310, Bechtle 2010, pp. 40-52, De Cesaris 2020, pp. 114-116.

140. Fr. 122 IP; Sext. Emp. *MIV* 2-9, *MVII* 94-100.

tuazione della determinazione del secondo termine della definizione speusippea mi sembra supportare ancora di più la possibilità di vedere l'elemento universale e quello particolare, il generale e il determinato, la forma e il corpo. Una reinterpretazione, o, a rigore cronologico, una prima forma di "ilemorfismo"? Non per forza tutto ciò che è esteso ha una materia (o almeno non sembra possibile dirlo per Platone¹⁴¹), ma poiché l'anima di Speusippo unisce i piani del reale, racchiude in sé, facendoli coesistere, il piano dei numeri e quello delle grandezze e si determina sempre come forma di un determinato corpo esteso, si potrebbe ritenere che per Speusippo l'anima sia la struttura matematico-geometrica sempre di qualcosa che è esteso, cioè che sia il collegamento dell'intelligibile con il sensibile, dunque dei numeri matematici e delle grandezze geometriche con il corporeo, ma allo stesso tempo non totalmente intelligibile né solamente corporea. Lo σχῆμα, la figura, come limite, infatti, è sempre limite di qualcosa, di un'estensione, e non può stare senza l'estensione; quindi, è sempre legata a qualcosa di esteso altrimenti non esisterebbe, perché se fosse legata solo ai numeri sarebbe legata a un altro piano, al piano dei numeri, mentre se fosse solo estensione sarebbe solo una grandezza. È a quest'ultimo senso che invece potrebbe riferirsi Aristotele in *De anima* 407a 2 sgg. quando critica la concezione dell'anima come grandezza, a partire forse dall'esegesi "geometrica" del *Timeo* di Speusippo¹⁴².

Per questi motivi, quando Aristotele attacca la concezione di anima come grandezza potrebbe non star criticando solo la psicologia platonica¹⁴³, ma l'interpretazione speusippea di questa, sebbene intesa in un modo esclusivamente geometrizzante, laddove, si potrebbe sup-

141. Nel *Timeo* l'anima del mondo sembra avere un'estensione (*Tim.* 35a sgg., 36e 2) ma non è mai identificata, né in questo né in altri dialoghi, con qualcosa di corporeo (cfr. *supra*, p. 102, n. 255).

142. Che la concezione psicologica di Speusippo abbia preso le mosse dal *Timeo* è ciò che è stato portato avanti nel primo capitolo.

143. Polansky 2007, p. 95: «Aristotle argues against Plato's scheme taken flatly literally in which soul becomes an extended magnitude engaged in thinking and moving the cosmos, at one level, and at another level moving the human body». Sulla necessità di tradurre μέγεθος con "magnitude" e non con "place", cfr. Scheiter 2022, pp. 50-65.

porre, la forma del generalmente esteso troppo aveva a che fare con la posizione aristotelica che univa l'anima al corpo. La grande differenza di Aristotele, probabilmente, nei confronti dello stesso Speusippo, è che l'anima è forma di un corpo organico¹⁴⁴, laddove per Speusippo l'anima rappresenta la struttura dell'universo, fedelmente al portato platonico dell'anima del tutto, ma in un modo ancora più strutturale e in termini matematico-geometrici, struttura che ritorna nell'anima individuale. La critica alla concezione dell'anima come grandezza potrebbe non essere dunque rivolta esclusivamente contro Platone¹⁴⁵; piuttosto, Aristotele potrebbe star criticando surrettiziamente la concezione che Speusippo dà dell'anima a partire dalla sua esegesi del *Timeo*. Altri motivi a supporto di questa tesi potrebbero essere i seguenti: Aristotele non cita mai esplicitamente il nome di Senocrate in tutto il *De anima*, ma ne riporta sicuramente le dottrine¹⁴⁶, così come non cita Speusippo, ma questo non vuol dire che sia assente dalla trattazione. Anche nella *Metafisica*, infatti, Aristotele cita per nome Speusippo¹⁴⁷ ma spesso riporta la sua dottrina anche senza nominarlo, mentre non cita per nome mai Senocrate, eppure nel testo sono individuabili le sue dottrine¹⁴⁸. Anche questa assenza esplicita di Speusippo nel *De anima*, pertanto, potrebbe segnalare nondimeno una presenza critica, una volontà di distacco, come spesso Aristotele fa con i due scolarchi su questioni legate alla metafisica. L'esegesi che si è data dell'anima speusippea legata alla concezione dell'idea come forma di un corpo, dunque, si avvicinerrebbe pericolosamente, dal punto di vista di Aristotele, alla sua definizione di anima; pertanto, relegandola a grandezza, ne allontanerebbe il legame.

Finora si sono analizzate le probabili ragioni a sostegno di questa identificazione di Speusippo nel passo aristotelico solo dal punto

144. Aristot. *De an.* II 1, 412a 28-30: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

145. Come sostenuto da Cherniss 1944, pp. 509-511, secondo cui Speusippo definirebbe l'anima "idea dell'esteso" (fr. 96 IP) per cercare di salvare Platone dall'accusa aristotelica presente in questo passo del *De anima*.

146. Aristot. *De an.* I 2, 404b 27-30 = F. 85 IP; I 4, 408b 32-409a 16-30 = F. 112 IP.

147. Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 21 (fr. 48 IP); Λ 7, 1072b 31 (fr. 53 IP).

148. Cfr. FF. 12, 19, 23, 25-30, 38-39, 41, 47 IP.

di vista ontologico della dottrina. Procedendo nell'analisi del testo aristotelico, si evince che le critiche di Aristotele a questo tipo di interpretazione della dottrina platonica sono tre: «(1) mind cannot be a magnitude or think as a magnitude, (2) circular motion does not explain thinking, and (3) mind need not be in motion at all»¹⁴⁹. Queste argomentazioni sembrano restituire le tracce di alcuni argomenti speusippeï contro cui le critiche aristoteliche potevano verosimilmente essere dirette.

A livello epistemologico, per Speusippo la conoscenza degli enti matematici blandisce (σαίνειν) l'anima, la lusinga, la alletta, il che, però, non vuol dire che l'anima possieda tale conoscenza¹⁵⁰. Di quale anima si sta parlando? È stato ipotizzato che l'anima del mondo sia costituita dai primi 4 numeri e dalle corrispondenti dimensioni geometriche, a cui corrispondono i 4 tipi di conoscenza¹⁵¹. Se la costituzione dell'anima individuale e dell'anima del cosmo è la stessa, che differenza sussisterebbe tra di esse? Il fr. 35 IP, tuttavia, riporta la *διάνοια* come il soggetto di una ricerca orientata verso due oggetti, il primo sono le realtà evidenti postulate, il secondo le realtà che non sono raggiungibili se non tramite un procedimento di *μετάβασις*. Nelle pagine precedenti è stato ipotizzato che fosse l'anima individuale il soggetto di questi processi, che può raggiungere solo *κατὰ μετάβασις* la conoscenza degli enti matematici e dei sensibili, dopo averne postulato i principi, così come può provare tramite lo sviluppo della virtù a diventare saggia¹⁵². Al livello dell'anima del mondo, però, ciò è presente al massimo grado di perfezione, in quanto essa non sembra identificabile più con la *διάνοια* ma con il *νοῦς*, e sembra essere divina¹⁵³. Essa sembra conoscere tutto e in tutto estendersi¹⁵⁴.

149. Polansky 2007, p. 94.

150. Fr. 80 IP = Aristot. *Metaph.* N 2, 1090a 3 sgg. Cfr. quanto detto *supra*, cap. II.1.c.I.

151. Aristot. *De an.* I 2, 404b 18 sgg. = fr. 98 IP. (Cfr. *supra*, cap. II.1.c.II-III).

152. Fr. 101 IP = Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 4; fr. 103-106 IP. Cfr. quanto sviluppato *infra*, cap. II.2.b.

153. Frr. 89-91 IP; cfr. *supra*, cap. II.1.c.III.

154. Ciò che mi pare manchi nelle testimonianze è una connessione tra l'anima tetractide e il movimento, che sia dei corpi celesti, del mondo o degli animali. Si potrebbe ritenere che anche per Speusippo l'anima del mondo e quella individuale avessero un ruolo nel

La *διάνοια* dell'essere umano può comprendere questi oggetti solo secondo il loro ordine conseguente perché, a mio parere, per Speusippo è ben chiaro che l'essere umano, o la sua anima individuale, ha dei limiti temporali e spaziali: noi pensiamo con il tempo, comprendiamo ciò che è eterno e immobile anche tramite un procedimento consequenziale, costruttivistico, progressivo e non esclusivamente con simultaneità. Questo credo che si ritrovi nel *De anima* quando Aristotele critica la concezione dell'anima come grandezza, sulla base del fatto che l'anima dell'universo è concepita come qualcosa di simile a quello che è chiamato intelletto (*De an.* I 3, 407a 4-5: *οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς*)¹⁵⁵. Quando Aristotele critica l'anima come grandezza lo fa sulla base dell'identificazione di essa con l'intelletto, che è continuo grazie alla successione degli intellegibili, cioè una successione come quella del numero¹⁵⁶, e non la simultaneità con cui si ha intellesione delle grandezze¹⁵⁷. Questo è il ragionamento aristotelico sulla base dell'identificazione dell'anima con la sola grandezza. Per Speusippo, però, i numeri e le grandezze si trovano a convergere nell'anima del mondo, che è *νοῦς* e dunque ha conoscenza immediata di queste realtà. Aristotele sta facendo riferimento solo alle grandezze, enfatizzando invece il ruolo che dovrebbero ricoprire i numeri nell'apprendimento, ma per Speusippo questi piani sembrano unirsi nell'anima, cosa che invece Aristotele non gli riconosce mai, accusandolo di cattiva tragedia¹⁵⁸. Come già esposto, è probabile che Aristotele in tutta la sezione stia parlando della posizione esposta da

movimento, dato che le grandezze geometriche sembrano costituirsi per scorrimento e costruzione; tuttavia, più oltre non mi pare sia possibile spingersi.

155. Per una più recente analisi della critica aristotelica al *μέγεθος* nella sua congiunzione al *νοῦς*, incentrata però sull'obiettivo aristotelico di arrivare a mostrare che l'intelletto può ragionare senza essere una grandezza separata (compito che egli si assume in *De an.* III 4-8), cfr. Scheiter 2022, pp. 50-65.

156. È interessante notare che in questa sede, legittimando la continuità del pensiero sulla base della continuità dei numeri piuttosto che della simultaneità delle grandezze, Aristotele legittimerebbe maggiormente la posizione senocratea. L'identificazione dell'anima con un numero eidetico se-movente giustifica la continuità dell'intelletto e del pensiero proprio dell'anima più di quello che potrebbe essere legittimato dalle grandezze. Cfr. cap. IV.1.

157. *De an.* I 3, 407a 7-9: *ὁ δὲ νοῦς εἰς καὶ συνεχῆς ὡσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος.*

158. Fr. 86 IP = Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b 13 sgg.

Platone nel *Timeo*¹⁵⁹, ma non è detto che non vi possa essere riconoscibile anche un riferimento a Speusippo, che proprio dal *Timeo* aveva preso le origini per la sua concezione dell'anima del mondo, come forma di ciò che è esteso in tutte le direzioni¹⁶⁰. Quando, dunque, Aristotele parla di anima come μέγεθος e νοῦς non è detto che non ci sia anche un riferimento all'anima cosmica di Speusippo, o non stia criticando Platone sulla base dell'interpretazione delle sue dottrine data da Speusippo.

Aristotele critica, poi, anche il modo in cui questo intelletto penserebbe, se è una grandezza, prendendo in considerazione la nozione di punto e parte: se la mente pensasse punto per punto, difficilmente potrebbe attraversare (o contare) un intero processo di pensiero, poiché i punti di una grandezza continua sono infiniti (*De an.* I 3, 407a 13-14)¹⁶¹. I termini che Aristotele prende in considerazione sembrerebbero verosimilmente essere propri di Speusippo così come sono stati espressi nel corso della trattazione presente, come il punto, la grandezza (fr. 84-85 IP), la conoscenza di numeri e grandezze (fr. 80 IP). La critica è portata avanti sulla base della dottrina fisica aristotelica¹⁶² e non si può in questa sede entrare nel dettaglio delle tante polemiche che Aristotele muove contro la dottrina che sta presentando; quello che potrebbe essere rilevante, però, se qui si sta criticando anche Speusippo o una lettura di Platone che deriva dall'interpretazione speusippea, è il riconoscimento dell'esistenza del punto per l'accademico, e dell'i-

159. Polansky 2007, p. 94: «Here in 407a4-5 when Aristotle talks of “what is called mind” he speaks of Plato, who supposes himself to be dealing with both cosmic and human mind. But as indicated, Aristotle thinks mind inappropriate for God. Thus “what is called mind” here can mean what Plato misleadingly calls God, but it especially means what Aristotle himself appropriately calls the capacity pertaining to humans». Sulla critica aristotelica alla “fisicità” dell'anima cosmica nel *De anima*, cfr. Carter 2017.

160. D'altra parte, come è stato supposto *supra*, cap. I.3.b.V, pp. 98-100, la descrizione *verosimile* della formazione degli intervalli a partire dalla divisione geometrica della $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ verso cui erano stati mescolati i tre composti originari in *Tim.* 35a sgg., sembra diventare la struttura cosmico-spaziale di tutto il reale per Speusippo.

161. Entrano qui in gioco anche i paradossi di Zenone sull'impossibilità di percorrere una sequenza infinita in un tempo finito. Cfr. Polansky 2007, p. 95.

162. Aristot. *Phys.* IV 11, 220a 18 sgg.

identificazione del punto con il $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ¹⁶³. Altro elemento speusippeo potrebbe essere il fatto che, per conoscere, il $\nu\omicron\upsilon\zeta$ deve entrare in contatto con l'oggetto, il che potrebbe essere tanto riferito alla posizione espressa nel *Timeo* (37a 6), quanto a Speusippo, in base a quanto ricostruito dal fr. 35 IP sul contatto. Per quanto riguarda la visione in discussione, Aristotele critica il fatto che, poiché il contatto può avvenire in un punto, la mente che pensa per contatto non ha bisogno di avere alcuna grandezza. Ciò che si rimarca, dunque, è il fatto che il contatto può servire al posto del movimento per il pensiero. In assenza di testimonianze che colleghino per Speusippo l'anima al movimento, ma la collegano alla conoscenza per contatto, si potrebbe avanzare l'ipotesi che anche in questo caso la dottrina di riferimento polemico sia quella di Speusippo. La continuazione delle critiche aristoteliche si muove prettamente in relazione al *Timeo* e al movimento, sempre sulla base dell'identificazione, però, dell'anima come grandezza e come $\nu\omicron\upsilon\zeta$, che potrebbe, come detto, nascondere l'interpretazione speusippea dell'anima sulla base del *Timeo* stesso; non sarebbe la prima volta, d'altra parte, che Aristotele usa nozioni accademiche, riconducibili a diversi filosofi, per criticarne uno in particolare, andando a creare una mistione dottrinarica che mette gli studiosi di fronte a una rete di riferimenti intrecciati difficilmente districabile¹⁶⁴. Infine, anche le critiche generali di Aristotele rivolte a tutti i predecessori, che includono il non aver dato ragione dell'unione dell'anima con il corpo e il non aver specificato le condizioni del corpo (*De an.* I 3, 407b 15 sgg.), sembrano verosimilmente includere coerentemente anche Speusippo, se lo si intende secondo quanto ricostruito. Concorderei dunque con Carter (2017, p. 72), nel ritenere che le critiche aristoteliche celino la posizione autonoma di Aristotele

163. Il terzo termine non dato esplicitamente nell'analogia aristotelica è l'uno, ma esso appare il corrispettivo analogico del punto e dell'intelletto nel pensiero speusippeo, come analizzato nel corso del cap. I.2 e cap. II.1.c e *passim*. Cfr. fr. 84 IP.

164. Si pensi che anche quando Aristotele critica l'anima di Senocrate (*De an.* I 4, 408b 30-409b 19) sembra utilizzare identificazioni capziose con la dottrina atomistica e anche echi speusippeï. Di questo si parlerà nel capitolo III.3.b.II.

e che siano parte di un dibattito teologico (epistemologico e psicologico) che veniva portato avanti in quel momento nel Liceo e nell'Accademia.

2. Psicologia ed etica

La figura dell'anima nel pensiero platonico gioca un ruolo fondamentale in relazione all'etica. Che sia tripartita o bipartita, che sia immortale per intero o solo la sua parte razionale, le ricostruzioni che Platone compie circa l'anima sembra siano sempre volte a evidenziare le caratteristiche etiche dell'essere umano e le ricadute pratiche che essa ha sulla vita degli esseri umani, in particolare dei cittadini¹⁶⁵. Rimangono tracce di questa concezione platonica nei suoi discepoli e, in particolare, nel pensiero del suo primo discendente a capo dell'Accademia? In sostanza, è possibile ammettere un ruolo precipuo dell'anima nell'etica di Speusippo? L'etica non sembra più ricoprire un ruolo di primordine nella speculazione filosofica accademica, per la mutata direzione dell'interesse filosofico verso la metafisica e la matematica e per le complesse situazioni politiche che rendevano difficile agire nella πόλις come aveva fatto e auspicato Platone. Resta, però, da comprendere se questa vulgata relativa al pensiero speusippeo e senocrateo non dipenda principalmente dalla parzialità delle testimonianze che sono pervenute ai nostri giorni, maggiormente incentrate su aspetti metafisici che etici, piuttosto che da una vera assenza di interesse per tali questioni negli scolarchi. La frammentarietà delle testimonianze non impedisce di provare ad analizzare e sviluppare, basandosi anche sul retroterra accademico, quale potesse essere il ruolo dell'etica e dell'anima nel pensiero di Speusippo.

165. Trabattoni 2007, pp. 183, 189; sull'afflato etico-politico della filosofia platonica, cfr. Vegetti 2010, pp. 109-158, Id. 2003, pp. 603-624, Trabattoni 2009, pp. 71-73, Id. 2020, pp. 213-247, e, più nello specifico per la non accettazione da parte di Platone delle idee degli *artefacta* in virtù della subordinazione di tutto il suo pensiero principalmente a idee valoriali, cfr. Forcignanò 2014.

a. *Le testimonianze sulla vita: impegno politico e “smoderatezza”*

Per comprendere la posizione etica di un filosofo greco antico appare fondamentale analizzare il suo modo di vita, che non era digiunto da quello che professava¹⁶⁶. Relativamente a Speusippo, ci giungono due opposte tradizioni che testimoniano il suo modo di vivere: la prima è una tradizione fortemente negativa, incentrata sul mostrare il suo attaccamento ai piaceri e al denaro, e la conseguente distanza da Platone su questo aspetto. Da Filodemo è riportato che aveva un animo molto più debole di coloro che si abbandonano alla mollezza¹⁶⁷ ([ἐν]εἶχε τ[ὸ]ν ἀ[ν]ιμὸν[ω]ν ἀκρατέστερ[ον θυμὸν]), che aveva perso le gambe perché era debole verso i piaceri (τῶν ἡδονῶν[ν ἧ]ττω[ν]) e che gli successe Senocrate scelto per la sua σωφροσύνη. Da Diogene Laerzio¹⁶⁸ viene riferito che non era fedele all'ἦθος di Platone, che era irascibile (ὀργίλος)¹⁶⁹ e ἡδονῶν ἡττων¹⁷⁰, che esigeva tributi dai suoi discepoli (δασμολογεῖς)¹⁷¹, e che si suicidò preso da sconforto per la sua malattia¹⁷², poiché aveva il corpo minato dalla dissolutezza (σῶμα διακεχυμένος). Sembra inoltre che fosse duro nei

166. Cfr. l'aneddoto legato alla conversione filosofica di Zenone di Cizio, a cui fu indicato di “seguire” Cratete (Diog. Laert. VII 2-3). Si vedano Hadot 1981 e Id. 2011, pp. 59-81, Cambiano 2013, Horn 2004. In particolare, per il connubio tra filosofia e politica in Platone e per le relazioni con gli Accademici, cfr. Isnardi Parente 1970. Su queste tematiche mi permetto di rimandare anche a Palmieri 2023.

167. Fr. 1 IP = T. 2 Tarán = T. 1 IP² = *PHerc.* 1021, col. VI sgg., pp. 135 sgg. Dorandi; pp. 174 sgg. Fleischer, trad. Dorandi 1991, p. 188. Isnardi Parente 2005, T.1, p. 1 traduce: «Aveva l'animo alquanto iroso di quelli che non sanno dominarsi».

168. Fr. 2 IP = T. 1 Tarán = T. 2 IP² = Diog. Laert. IV 1-5.

169. Cfr. fr. 3 IP = T. 3 Tarán = T. 4 IP² = Suidas, s.v. *Speusippos*, 928, IV, p. 417 Adler: δξύθυμος.

170. Si vedano gli aneddoti legati a questo aspetto del carattere (ἡδονῶν ἡττων si ritrova nel fr. 1 IP): getta nel pozzo un cane preso dall'ira, va alle nozze di Cassandro per suo piacere, propone a un ricco anziano di trovargli una donna più bella, per denaro.

171. Cfr. anche fr. 7 IP = T. 39a Tarán = T. 15 IP² = Athen. *Deipnosoph.* VII 279E-F.

172. Verosimilmente la testimonianza dipende da una tradizione interessata a estremizzare la sua lontananza da Platone. Per la tradizione opposta, che lo riavvicina a Platone, Cfr. fr. 21 IP = T. 40 Tarán = T. 36 IP² = Stob. *Flor.* IV 52, 17: Diogene gli suggerisce il suicidio ma lui rifiuta perché οὐ τοῖς σκέλεσιν ζῶμεν, ἀλλὰ τῷ νῶν (viviamo con la mente, non con gli arti).

giudizi (αὐστηρὸς τὴν γνώμην) e proclive all'ira (δξύθυμος: fr. 3 IP), inoltre viene accusato di φιληδονία e φιλαργυρία¹⁷³.

La tradizione positiva, invece, tende a enfatizzare la sua conversione etica e filosofica¹⁷⁴ e la sua vicinanza a Platone nella condivisione degli stessi ideali politici. Plutarco¹⁷⁵ riporta che Speusippo era amico di Dione perché Platone desiderava addolcire il carattere di Dione con relazioni piene di gentilezza¹⁷⁶ e che Timone nei *Silli* lo chiamava ἀγαθὸν σκῶψαι¹⁷⁷. Inoltre, riporta¹⁷⁸ che dava consigli morali a Dione (μὴ μέγα φρονεῖν) e politici, come impegnarsi per ornare la Sicilia di giustizia, santità e leggi¹⁷⁹ e rendere illustre l'Accademia.

La vocazione prettamente politica dell'Accademia¹⁸⁰ sembra scemare dopo la morte di Platone, perché profondamente cambiato risulta essere il contesto culturale in cui si trova a esistere e agire: lo sfondo storico è quello della tormentata fase politica greca che

173. Fr. 7 IP = Athen. *Deipn.* VII 279E-F: viene rimproverato per esigere i tributi dai discepoli e per l'amore verso l'etera Lastenia, aspetti che lo mostrano non esente da cupidigia (αἰσχροκερδείας). Fr. 8 IP = T. 38 Tarán = T. 18 IP² = Philostr. *Apollonii Tyan. vita* I 34: viene caratterizzato come avido di ricchezza (ἐρασιχρήματος), che vende i suoi poemi per far denaro. Fr. 22 IP = T. 41 Tarán = T. 37 IP² = Tertull. *Apolog. adv. gentes* 46, 10: viene riportato che muore in atto di adulterio.

174. Per la verità testimoniata solo da Plutarco, fr. 5 IP = T. 24a Tarán = T. 24 IP² = Plut. *De fraterno am.* 21, 491F-2A: Platone distoglie Speusippo dalla sua grande licenza e sfrenatezza (ἐκ πολλῆς ἀνέσεως καὶ ἀκολασίας), mostrandogli τῷ βίῳ καὶ τῇ διαίτῃ la differenza tra onesto e turpe (πρὸς τὰ αἰσχροῦ τῶν καλῶν).

175. Fr. 14 IP = T. 29 Tarán = T. 29 IP² = Plut. *Dio* 17, 24.

176. Cfr. anche fr. 12 IP = T. 38 IP² = Gregor. Nazianz. *Poem. mor.* X 306: ὁ χαρίεις Σπεύσιππος (cfr. Tarán 1981, p. 218). Fr. 1 IP = *PHerc.* 1021, col. T, pp. 135-136 Dorandi; p. 246 Fleischer: «aveva natura e operosità (φύσιν δὲ καὶ φιλοσπονίαν) degne di memoria».

177. Fr. 56 Di Marco = T. 14 IP = T. 29 Tarán; cfr. Di Marco 1989, pp. 239-241.

178. Fr. 17 IP = T. 32 Tarán = T. 32 IP² = Plut. *Dio* 35, 4.

179. In quanto amico e sostenitore di Dione, insieme ad altri si impegnò nel liberare la Sicilia (fr. 15 IP = T. 30 Tarán = T. 30 IP²).

180. L'obiettivo dell'Accademia platonica sembra essere consistito nella «formazione di un gruppo panellenico di intellettuali che aspiravano a svolgere un ruolo politico di primo piano, dall'esercizio diretto del potere all'attività di legislatore nelle *poleis* di appartenenza» (Vegetti 2016, p. 19); cfr. Plat. *VII lettera* 325d sgg. Ad ogni modo, resta forte la necessità di una ricerca ininterrotta, a cui si sottopone il maestro stesso, insieme a quelli che più che allievi risultano compagni di ricerca con diversi gradi di progresso nell'uso del *logos*. Sembra pertanto che l'Accademia avesse una doppia vocazione, tanto filosofica e scientifica quanto politica (cfr. Lasserre 1987, Trampedach 1994, Isnardi Parente 1988).

intercorre tra la crisi delle grandi *poleis* tradizionali (come Atene e Sparta) e la fase di stabilità in seguito al consolidamento del dominio macedone, in virtù del quale poco era rimasto del grande slancio partecipativo della politica proprio degli anni precedenti¹⁸¹. Dalle testimonianze a nostra disposizione sembra infatti che l'interesse di Speusippo e Senocrate al momento del loro scolarcato si sia focalizzato maggiormente su questioni metafisiche che politiche, sulla questione dei principi dell'ultimo Platone, o del "Platone non scritto", per poi arrivare a una svolta decisa in senso etico con Polemone¹⁸². Prima di quest'ultima fase, tuttavia, è attestato da varie fonti un coinvolgimento politico più o meno significativo della maggior parte degli Accademici, a riprova della doppia natura politica e scientifica dell'Accademia antica, dove, anche qualora una delle due anime fosse prevalente, l'altra non è del tutto esclusa. Molti Accademici conosciuti soprattutto per la loro attività filosofica, infatti, non sono rimasti totalmente estranei a quella politica: Speusippo e Senocrate furono coinvolti direttamente nell'impegno di Platone in Sicilia, in quanto sembra che entrambi lo accompagnarono nel terzo viaggio verso Siracusa, al tempo dell'impresa di Dione¹⁸³; di Speusippo sappiamo che probabilmente era legato a Filippo II il Macedone¹⁸⁴; di Senocrate siamo a conoscenza del suo forte antimacedonismo, in particolare della sua opposizione al governatore macedone Antipatro, tanto da rifiutare la cittadinanza ateniese¹⁸⁵; Eudosso pare

181. Isnardi Parente 1988, Ead. 1979, pp. 235 sgg.

182. Su Polemone cfr. Dillon 2003b, pp. 156-177, mentre per la raccolta delle testimonianze su Polemone si veda Gigante 1977. Più recente lo studio su Polemone di Marzotto 2012, con utili traduzioni e commenti aggiornati.

183. Plut., *Dio* 22, 1-4 = fr. 15 IP = T. 30 Tarán = T. 30 IP².

184. Si veda la lettera a Filippo (*Epist. Socr. XXVIII* = fr. 156 IP = F. 30 Tarán = fr. 130 IP²), sebbene di discussa autenticità. Natoli 2004, invece, ritiene indiscutibile l'antimacedonismo accademico e legge la lettera solo come tentativo speusippeo di difendere la scuola a dispetto di quella isocratea. Sull'ideale speusippeo del βρασιλεύς, si veda Isnardi Parente 1979, pp. 236-241.

185. Durante un'ambasceria ateniese presso Antipatro, Senocrate avrebbe affermato al generale che, nello stabilire ad Atene una guarnigione (per sedare le ribellioni dopo la morte di Alessandro e stabilire il suo potere), si comportava moderatamente se avesse dovuto trattare con schiavi, ma pesantemente con uomini liberi. Cfr. Philod. *Acad. Hist.*, col. VII 38-45, pp. 137-138 Dorandi; p. 177 Fleischer; cfr. anche Plut. *Pboc.* 27, 1-6 = T. 40 IP 2012.

abbia scritto le leggi di Cizico, sua città natale¹⁸⁶. Come ritiene Isnardi Parente, l'Accademia non appare mai impegnata unitariamente e ufficialmente, nemmeno nell'impresa siciliana, ma l'elemento che domina sembra essere quello della collaborazione con il potere di vario genere, sia esso la monarchia macedone¹⁸⁷ o un potere tirannico legittimato dalla trasformazione filosofica¹⁸⁸, purché rimanga il criterio puramente intellettualistico per la valutazione della legittimità del potere¹⁸⁹.

Tornando a Speusippo, sembra, dunque, che egli abbia fatto parte di una delle spedizioni in Sicilia e che avesse obiettivi e persino valori e ideali etico-politici¹⁹⁰; pertanto, è opportuno che gli studi si concentrino non solo su questioni metafisiche e matematiche ma anche, a fronte del mutato contesto storico e filosofico, su questioni etiche e politiche sviluppate dagli scolarchi, in virtù dello stesso fondamentale afflato etico-politico del pensiero platonico¹⁹¹.

186. Plut. *Adv. Col.* 1126C sgg.

187. Come nel caso dello scolarcato di Speusippo, cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 235-258 e Ead. 1980b (cfr. anche Clem. Alex. *Strom.* II 4, 19, 3, p. 122 Stählin = fr. 119 IP = F. 4 Tarán = fr. 91 IP²).

188. Come forse nell'intento di Dione, e anche di Erasto e Corisco legati al tiranno di Atarneo Ermia. Cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 274-299 che organizza le eterogenee attività politiche degli Accademici in tre gruppi: gli Accademici legislatori, gli Accademici consiglieri di sovrani, e infine gli Accademici tiranni e tirannicidi. Sulla politica dell'Accademia antica cfr. anche Ead. 1988, Trampedach 1994.

189. Isnardi Parente 1979, p. 274 chiama quella di Senocrate e dell'Aristotele "accademico" «una tendenza di tipo contemplativistico». Per un'interpretazione diversa, cfr. Berti 1997, pp. 373-386, 413-468.

190. Si vedano anche i titoli delle opere speusippee riportati da Diogene Laerzio (fr. 2 IP) riguardo questioni di interesse politico (*Della giustizia, Il cittadino, Della legislazione*) e di interesse etico (*Dell'amicizia, Del piacere*). È molto interessante la lettura di Roskam 2009, p. 44, secondo cui, sebbene Speusippo considerasse lo stato di *ἀσχηστία* come cruciale per la felicità personale, questa posizione, centrale nel dominio dell'etica individuale, non sarebbe necessariamente in contrasto con un interesse politico nel dominio dell'etica sociale.

191. Un sostenitore del coinvolgimento etico e politico degli Accademici antichi, su un piano tanto teorico quanto pratico, è oggi Roskam 2009, pp. 44-51, secondo cui «at least according to Plutarch's picture, most Academic philosophers (with some exceptions) throughout the history of the school showed a great interest in political affairs, which was expressed both in their theoretical treatises about politics and (in the first place) in their great political accomplishments» (ivi, p. 51).

b. La dottrina etica: felicità, virtù, piacere

Come si legano queste testimonianze sulla vita di Speusippo alla sua dottrina etica? Stranamente, la dottrina etica di Speusippo, la sua considerazione del piacere, del bene e della felicità, appare meno incline all'edonismo di quanto emerge dalla figura dello scolarca delineta dalle testimonianze di tradizione negativa.

Relativamente alla nozione di felicità, stando alla testimonianza di Clemente Alessandrino sembra che Speusippo l'abbia definita una *ἕξις τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν/ ἕξις ἀγαθῶν*, verso cui tutti gli uomini hanno *ῥεξίν*¹⁹², e che abbia ritenuto che contribuiscono alla felicità anche le virtù (*αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικάι*).

Che le virtù siano condizione necessaria e sufficiente per la felicità è elemento che si ritrova invece nelle testimonianze di Cicerone, concezione attribuita ad Aristotele, Speusippo, Senocrate e Polemone¹⁹³, e nella testimonianza di Seneca attribuita a Speusippo e Senocrate¹⁹⁴. Per questi motivi sembra che Speusippo ritenesse il sapiente

192. Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 4 = fr. 101 IP = F. 77 Tarán = fr. 83 IP². Il termine *ἕξις* è tecnico già in Aristotele (per es. *Eth. Eud.* II 1218b 37 sgg.; 1222a 5 sgg.), come anche la *ῥεξίς* (*Phys.* VIII 2, 253a 17-18), ma questi termini tecnici sono anche stoici (per es. *SVF* II 393; III 115). Chiaramente stoica è la definizione del *τέλος* come *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*, ovvero *κατ'ἀρετὴν* (Diog. Laert. VII 87). Su cosa intendessero gli Stoici con ciò che è *κατὰ φύσιν* si veda Ioppolo 1974, pp. 363-385. Il passo si inserisce nei capp. 21-22 degli *Stromata*, dove Clemente porta avanti una rassegna dossografica delle opinioni dei filosofi circa il sommo bene e la felicità, che però è subordinata al suo intento di mostrare la convergenza tra le dottrine filosofiche pagane e i dettami cristiani. In quest'ottica, infatti, legge il "vivere secondo natura" del saggio stoico come una reinterpretazione dell'assimilazione a dio di Platone, quest'ultima coerente con la prospettiva cristiana. Il contesto dell'attribuzione e la *Quellenforschung* del passo sono assai problematici, pertanto è bene mantenere una certa cautela circa l'affidabilità di tale testimonianza. Sulle fonti di Clemente Alessandrino cfr. Van den Hoek 1996, pp. 223-243.

193. Cic. *Tusc. disp.* V 13, 39 = fr. 103 IP = F. 78b Tarán = fr. 85 IP²: le virtù sono definite come beni propri; Cic. *Tusc. disp.* V 31, 87 = fr. 105 IP = F. 78c Tarán = fr. 86 IP²: la vita felice coesiste con i tormenti perché la virtù scende con essa anche nel toro di Falaride. Cfr. la critica aristotelica a coloro, probabilmente accademici, che ritengono che «anche chi viene torturato o cade in enormi sventure, se è buono è felice» (Aristot. *Eth. Nicom.* VII 14, 1153b 19-21). Fermani 2008, p. 979, nn. 285-287, attribuisce alla dottrina speusippea le tesi bersaglio della polemica di Aristotele.

194. Sen. *Epist.* 85, 18 = fr. 104 IP = F. 78e Tarán = fr. 88 IP², in cui l'unico bene è identificato con l'*honestum*, come anche in Cicerone (Cic. *De leg.* I 13, 37 = fr. 106 IP = F. 78d Tarán = fr. 87 IP²). Cfr. anche Plut. *De comm. not. adv. St.* 13, 1065A = fr. 107 IP = F.

sempre felice (Cic. *Tusc. disp.* V 10, 30 = fr. 102 IP = F. 78a Tarán = fr. 84 IP²). È importante sottolineare che tutte queste testimonianze appaiono risentire, se non proprio di una retroproiezione di dibattiti posteriori, almeno di una commistione interpretativa data dalle successive dispute ellenistiche, come si vedrà più avanti per le dottrine etiche di Senocrate¹⁹⁵. In particolare le testimonianze di Clemente appaiono intrise di termini tecnici e concetti stoici. D'altra parte Clemente, cristiano apologista di tendenza conciliativa, sembra trovare «nello stoicismo e nel medio-platonismo le basi della sua speculazione gnoseologica ed etica»¹⁹⁶. Egli cerca di trovare nell'antichità pagana i precursori della verità cristiana, e ciò si evince anche quando nel cap. 19 (*Strom.* II) ritrova nell'assimilazione a dio o nel saggio che vive secondo natura i caratteri precorritori del vero gnostico. Agli Stoici rimprovera, però, di aver identificato il Dio alla natura intesa come «piante, sementi, alberi, pietre». Nei capitoli 21-22 di *Stromata* II, dedicati alla felicità e al sommo bene, Clemente ripercorre dossograficamente le dottrine etiche dei filosofi, e nel cap. 22, dopo aver trattato di Platone in questi termini¹⁹⁷, cita Speusippo, Senocrate e Polemone¹⁹⁸, senza commentare, tuttavia, le dottrine di questi, anzi rimandando ad altra sede la loro confutazione. Nella cornice

79 Tarán = fr. 89 IP²: gli Stoici pare abbiano accusato Speusippo e Senocrate di non aver considerato la salute indifferente e la ricchezza inutile.

195. Esempio lampante della commistione di dottrine stoiche, veteroaccademiche e peripatetiche, ma anche una delle poche fonti a riguardo, sono gli *Academica* di Cicerone (si veda in part. *Varro* 22), che presuppongono l'interpolazione della visione di Antioco di Ascalona (cfr. Sedley 2012, pp. 80-103). Tali problemi avrebbero bisogno di un'approfondita analisi che nei limiti del presente lavoro non posso sviluppare in modo appropriato. Mi limiterò nel corso della trattazione, come anche nello speculare capitolo dedicato all'etica senocratea (cap. IV.3), a far presente i problemi dossografici e quelli relativi allo studio delle fonti, rimandando di volta in volta a testi più specifici, per poi formulare ipotesi verosimili e possibili piste di ricerca ulteriori. Per la trattazione di questi aspetti mi permetto di rimandare anche a Palmieri 2025.

196. Pini 1985, pp. 18-19. Per la concezione di Dio di Clemente Alessandrino, cfr. Hägg 2006, capp. 5-6.

197. Avvicinando l'assimilazione a dio di *Theaet.* 176b-c a Luca 14, 11.

198. Per un'analisi del passo di Clemente nella sua interezza, dalle posizioni di Speusippo a Polemone, si veda Marzotto 2012, pp. 393-413, la quale ritiene che «la menzione degli antichi accademici nei testi di Clemente Alessandrino non segue la linea della storiografia di Antioco d'Ascalona» (ivi, p. 412), quest'ultimo interessato invece a non rimarcare le differenze di sfumature nelle dottrine degli Accademici. Tale prospettiva non sembra emergere,

del dominio delle passioni come declinazioni dell'assimilazione a dio Clemente inserisce tutti i filosofi successivi a Platone, mostrando una linea di continuità con la verità cristiana. Questo quadro interpretativo potrebbe aver influenzato il modo di riportare le dottrine pagane da parte di Clemente, come anche la terminologia adottata, ma non è da escludersi che queste concezioni si ritrovassero già, in qualche modo, nelle concezioni veteroaccademiche, se agli scolarchi, per nome, sono attribuite¹⁹⁹. Come si vedrà anche per il caso dell'etica senocratea, dall'analisi condotta nel presente lavoro si evince che tali concezioni etiche, benché verosimilmente rielaborate alla luce dei dibattiti filosofici successivi, avrebbero buone possibilità di trovarsi fondate anche nel contesto più antico della scuola platonica, in quanto si possono iscrivere coerentemente nelle stesse dottrine degli scolarchi, così come emergono da questo studio, e in quanto sembrano coerenti anche con le questioni discusse dai filosofi loro contemporanei.

Peculiarità dell'etica speusippea è, inoltre, la nozione di piacere. Tutt'altro che pacifica è l'interpretazione della concezione del piacere di Speusippo portata avanti dagli studiosi, a partire dalle testimonianze che sono a disposizione. Punto di partenza può considerarsi, però, il fatto che a differenza di Platone e Aristotele, Speusippo sembra aver considerato il piacere non in modo positivo, sicuramente non come un bene, anzi probabilmente un male, che si oppone al dolore come a un altro male; bene, invece, sarebbe lo stato intermedio tra i due mali opposti (piacere e dolore) che si oppongono

invece, nelle testimonianze sugli Accademici di Cicerone, più influenzato dal tramite di Antioco.

199. Rispetto alla concezione di felicità come assenza di turbamento attribuita da Clemente a Speusippo, si pensi che anche l'autore dell'anonimo commentario al secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, quando discute il brano in cui Aristotele distingue i casi in cui i piaceri non devono essere perseguiti, e afferma che le virtù sono definite anche come un certo tipo di impassibilità ed immobilità, riporta che «Si deve sapere che anche prima degli Stoici vi era quella dottrina, che faceva consistere le virtù nell'impassibilità (128, 5-6)». A tal proposito Natali 2023, p. 11, ritiene che l'autore stia parlando proprio della posizione di Speusippo. Ciò fornirebbe una prova ulteriore della verosimiglianza dell'ipotesi che queste dottrine, benché rivisitate dalle interpretazioni filosofiche successive, possano essere originariamente veteroaccademiche.

come il più si oppone al meno e all'uguale. Il piacere, pertanto, non è un bene, perché l'opposto del male può essere un altro male²⁰⁰, mentre il bene è intermedio e viene considerato un'assenza di turbamento (il termine usato da Clemente Alessandrino²⁰¹ è quello di ἀοχλησία²⁰², altre fonti tramandano invece ἀλυπία²⁰³). Sulla base dei passi aristotelici e dei suoi commentatori si ricostruisce generalmente lo schema etico speusippeo come tripartito²⁰⁴: κακόν / αγαθόν / κακόν = ἡδονή / ἀοχλησία / λύπη²⁰⁵.

200. Fr. 108 IP = F. 80a Tarán = fr. 73 IP² = Aristot. *Eth. Nicom.* VII 13, 1153b 1 sgg.; fr. 109 IP = F. 81a Tarán = fr. 74 IP² = Aristot. *Eth. Nicom.* X 2, 1173a 5 sgg.; i commentatori aristotelici che riportano questa dottrina speusippea sono raggruppati nei fr. 112-116 IP, a cui si aggiunge poi la testimonianza di Aulo Gellio, *Noct. Att.* IX 5,4 = fr. 117 IP = f. 84 Tarán. Cfr. anche i passi dell'*Etica Nicomachea* proposti e analizzati da Berti 1994: VII, 1152b 16-19, 1153b 19-21, X 1173b 20-1174a.

201. Fr. 101 IP = F. 77 Tarán = fr. 83 IP² = Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 4.

202. Probabilmente termine tecnico speusippeo; si ritrova in Epicuro, *Ad Men.* 127 ma con significato limitato (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν) e nel fr. 526 Usener usato come ἀοχλησία τῆς ψυχῆς. Anche quest'ultimo frammento, però, proviene da Clemente (Clem. Alex. *Strom.* II 23 p. 181, 25), che è l'unico ad attestare l'uso di ἀοχλησία in Speusippo. Resta dunque problematico stabilire se questo fosse un termine originariamente speusippeo. Il termine si ritrova anche in Diog. Laert. II 87-89 nella critica dei Cirenaici al piacere epicureo come stato stabile (Giannantoni 1958, p. 283). Cfr. l'analisi di Verde 2022c, in part. pp. 84-86, sulla possibilità che il termine venisse usato da Stilpone di Megara, anche in polemica con Speusippo, e ripreso criticamente da Epicuro. Si veda anche la recente interpretazione di De Cesaris 2022b, secondo cui l'assenza di turbamento non si identifica con la felicità ma è lo σπουδαίος che ricerca l'ἀοχλησία come una delle virtù che portano alla felicità.

203. Termine che viene usato dai commentatori aristotelici: fr. 112-116 IP.

204. Isnardi Parente 1980, 2005 e Tarán 1981, pp. 79 sgg., con il commento ai suoi FF. 80 a-81b. Berti 2010, p. 179, considera invece il piacere come ciò che non è né bene né male, come l'uguale nel fr. 108 IP. Si fa presente, però, il problema del fr. 110 IP = fr. 82 IP² = Aristot. *Metaph.* I 6, 1056a 30-35, inserito nell'edizione di testi di Speusippo da Isnardi Parente 1980 e 2005, ma respinto da Tarán 1981. Probabilmente non è attribuibile a Speusippo perché nei fr. 108-109 IP lo schema presentato è costituito da male-intermedio-male, invece nel fr. 110 IP si ha a che fare con bene-né bene né male-male che è più probabilmente da riferirsi alla dottrina di Senocrate (viene inserito, infatti, come frammento 149 in Isnardi Parente 2012. Cfr. *infra*, cap. IV.3.c.III).

205. Contrari a questa ricostruzione sono coloro che portano avanti un'interpretazione bipartita dell'etica speusippea, sulla base della considerazione della ἀπαλλαγὴ τῶν λυπῶν di *Phileb.* 44b-d: il piacere come γένεσις non sarebbe negativo, non sarebbe un terzo stato reale ma un passaggio dal male (dolore) al bene (assenza di dolore). La questione è molto dibattuta, perciò in questa sede si rimanda ai riferimenti in Tarán 1981, p. 79, n. 379 e alle trattazioni di Dillon 2003b, pp. 67 sgg., Warren 2009, pp. 249-252, 273-280, Berti 2010, pp. 178-182, Fronterotta 2018b, pp. 48-66. Per un'analisi complessiva del tema del piacere in Platone, Aristotele e nell'ellenismo, cfr. Warren 2014, in part. pp. 21-67, 129-174, per il presente tema.

Con queste dottrine Speusippo sembra inserirsi a pieno nel dibattito antico sul piacere che animava l'Accademia e le diverse scuole filosofiche in quegli anni. Egli criticava in particolare Eudosso, per il quale il bene supremo si identifica con il piacere²⁰⁶: contro l'argomento eudossiano del desiderio universale del piacere Speusippo oppone l'argomento secondo cui il saggio persegue solo ciò che non provoca dolore²⁰⁷. All'argomento eudossiano dei contrari, secondo cui se il dolore è un male allora il piacere, che è il suo contrario, è un bene, Speusippo oppone l'esempio che l'eccesso è contrario sia all'uguale che al difetto. Il che vuol dire che il bene può essere contrario a due mali, e se il bene è la *ἀολλήσια* come intermedio tra piacere e dolore, allora ciò che gli si oppone sono due mali. Il piacere, pertanto, è contrario sia al dolore che a ciò che non è né piacere né dolore, come il più è contrario sia al meno che all'uguale²⁰⁸. Analizzando bene la terminologia delle fonti, però, non pare mai, come fa notare Berti 2010, p. 179, che Speusippo ammetta che il piacere sia un male, ma che il piacere non è un bene. Berti mi pare interpreti le testimonianze come se fosse il piacere a non essere né un bene né un male²⁰⁹, facendo vacillare la tripartizione male-bene-male. Questo tipo di interpretazione, però, appare contraddittoria, perché se Speusippo sta dimostrando che un male non si oppone per forza al bene, è perché vuole dimostrare che contrario di male può essere anche un altro male e non un bene o qualcosa che

206. Fr. 3 Lasserre = Aristot. *Eth. Nicom.* X 2, 1172b 9 sgg.; fr. 4 Lasserre = Aristot. *Eth. Nicom.* I 12, 1101b 27-31; per la ricostruzione dei contro-argomenti speusippeici cfr. Warren 2009, 273-280, Berti 2010, pp. 178-182, Fronterotta 2018b, pp. 48 sgg. Più recentemente De Cesaris 2022b mira a mostrare l'autonomia del pensiero speusippeico inserito nel framework veteroaccademico.

207. Mentre solo gli esseri privi di ragione come i bambini e gli animali tendono esclusivamente al piacere. La prima risposta speusippea agli argomenti eudossiani si trova in Aristot. *Eth. Nicom.* VII 12, 1152b 15-16, 19-20; X 2, 1172b 35-1173a 5. In questa prima confutazione si pone poi l'attribuzione a Speusippo dell'affermazione secondo cui «anche chi viene torturato o cade in enormi sventure, se è buono, è felice», che coincide con il riferimento al fr. 105 IP, di cui *supra*, p. 171, n. 193. I 5 argomenti eudossiani e la relativa confutazione speusippea sono ripresi dalla sistematizzazione fornita in Berti 1994, pp. 135-158.

208. Aristot. *Eth. Nicom.* VII 14, 1153b 4-7 = fr. 108 IP = fr. 80a Tarán = F. 73 IP²; *Eth. Nicom.* X 2, 1173a 5-13 = fr. 109 IP = fr. 81a Tarán = fr. 74 IP².

209. Nella terza confutazione speusippea di Eudosso effettivamente il piacere sembra avere una connotazione più positiva, in quanto processo naturale, ma appare sempre ben netta, in ogni caso, la sua distinzione dal bene.

non è né bene né male. L'uguale come bene sembra essere il termine medio, mentre il piacere e il dolore sarebbero i due eccessi negativi, intesi come relativi, non contrari²¹⁰.

Il terzo controargomento speusippeo alla concezione eudossiana riguarda la nozione di fine: mentre per Eudosso il piacere è un fine e dunque un bene, per Speusippo il bene è un fine perché è perfetto, fine a sé stesso, mentre il piacere è una *γένεσις*, un processo, dunque uno stato incompiuto e imperfetto²¹¹. Inoltre, il piacere per Speusippo non può essere un bene perché non accresce gli altri beni, come per Eudosso, ma anzi è di impaccio e impedimento al *φρονεῖν*²¹². Da ultimo Speusippo critica la tesi di Eudosso circa il fatto che il piacere è un bene perché non viene lodato, come non vengono lodati gli dèi, con la tesi che il piacere non viene lodato perché spesso riprovevole²¹³.

Sembra inoltre che Speusippo fosse in polemica anche con Aristippo di Cirene; da Diogene Laerzio (Diog. Laert. IV 4) sappiamo, infatti, che Speusippo scrisse un libro su Aristippo, per il quale il piacere è il sommo bene, come moto lieve, contrario sia al dolore come movimento turbolento sia a uno stato intermedio dove né godiamo né soffriamo, chiamato *γαλήνη* (Euseb. *Praep. Evang.* XIV 18, 32)²¹⁴. Mentre, però, la *γαλήνη* di cui parlano i Cirenaici non costitu-

210. Sull'interpretazione della critica speusippea all'argomento dei contrari e la relativa ipotesi circa il modo di considerare il piacere in Speusippo, mi permetto di rimandare a Palmieri 2025.

211. Aristot. *Eth. Nicom.* VII 12, 1152b 13-15; X 2, 1173a 29-31. Per questo aspetto del dibattito nella scuola stoica, cfr. la particolare posizione di Aristone di Chio, che «si serviva proprio del piacere per spiegare come la conformità alla natura, intesa come capacità di muovere l'impulso, non possa essere la misura del valore delle cose intermedie» e che, pur non attribuendo un valore morale alle cose intermedie tra virtù e vizio, riconosceva al piacere un ruolo importante, anche se negativo, nello sviluppo morale dell'individuo, rispetto invece a Zenone e Cleante (Loppolo 2012, cit. p. 50).

212. Aristot. *Eth. Nicom.* VII 12, 1152b 16-18.

213. Aristot. *Eth. Nicom.* X 3, 1173b 31.

214. Giannantoni 1958, pp. 433-434. Sulla problematizzazione del rapporto delle dottrine di Speusippo con quelle dei Cirenaici, cfr. Philippson 1925, pp. 444-482, Giannantoni 1958, pp. 151-169. Contrario all'esistenza di questo stato intermedio sono invece gli Epicurei, per i quali o proviamo piacere o patiamo dolore, *tertium non datur* (Cic. *De fin.* I 11, 37-38). Rispetto al fatto che per i Cirenaici i piaceri sono sempre cinetici, si pensi all'accusa di Anniceride (*SSR IV G 4*) che considera il piacere catastematico epicureo vicino alla condizione del morto. Sul confronto tra Cirenaici ed Epicurei cfr. Tsouna 2016, Verde 2018, Mitsis, Piergiacomini 2019. Il termine *γαλήνη* è anche strettamente epicureo (cfr. per es. Epic. *Hrdt.*

isce il piacere (e quindi neanche il bene) per Speusippo, diversamente, sembra che il bene si identificasse con uno stato neutro, quale l'assenza di turbamento, l'uguale (Tarán 1981, p. 82) e il piacere e il dolore fossero due tipi di movimento, due tipi di eccessi con gradi diversi, come il più e il meno (fr. 108 IP)²¹⁵. Il piacere e il dolore sono dunque caratterizzati dalla divisibilità e dall'indefinitezza (perché hanno gradi), ed essendo mali a cui si oppone un termine medio, il bene sarà indivisibile e definito (fr. 67 IP = F. 82 Tarán = fr. 36 IP² = Aristot. *Anal. post.* II 6, 92a 20-25).

Da ultimo, il *Filebo* sembra conservare le tracce di questo antico dibattito sul piacere nell'Accademia antica e della relazione di Speusippo con la posizione di Platone. Nel dialogo per Platone il piacere non è sempre un bene e la vita migliore è quella mista di piacere e saggezza (*Phileb.* 20c-22e; 60a-61b). Sembra possibile identificare alcuni rimandi alla dottrina di Speusippo negli antiedonisti *δυσχερεῖς* “nemici di Filebo”, che considerano il piacere come qualcosa che non esiste e che non è che una cessazione del dolore (*Phileb.* 44b sgg.)²¹⁶ e nella consi-

37.4, 83.12), e sappiamo che anche Epicuro chiese che gli fosse mandato il libro di Aristippo (fr. 127 Arrighetti = 126 F Erbi).

215. Per un confronto della posizione speusippea con quella cirenaica e con la concezione dell'*εὐθυμία* democritea, mi permetto di rimandare a Palmieri 2025.

216. Contrario all'identificazione degli estremi anti-edonisti con Speusippo è Tarán 1981, pp. 79 sgg., perché se lo scolarca avesse considerato il piacere come l'assenza di dolore, non l'avrebbe considerato un male, essendo il bene la *ἀσχησία*, l'assenza di turbamenti. Schofield 1982, però, ha mostrato come il termine *δυσχερής* sia da intendersi nel senso di “problematico” o “sottile” piuttosto che nel senso di “disgustato”, riferendosi probabilmente a un atteggiamento “aporetico” caratteristico del metodo e degli argomenti di Speusippo. Ad ogni modo la posizione degli antiedonisti del *Filebo* non combacia con quanto sembra possibile ricostruire del piacere in Speusippo, in quanto il piacere sembra esistere per Speusippo come processo e in quanto sembra comunque possibile alludere alla *ἀσχησία* come qualcosa di piacevole (Dillon 2003b, pp. 66-67, Warren 2009, p. 272, Fronterotta 2018b, p. 63). Per alcuni tentativi sul modo di intendere i riferimenti speusippeï nel *Filebo*, cfr. Dillon 2003b, pp. 67-76 secondo cui possiamo ipotizzare che Platone stia reinterpretando la posizione di Speusippo, deducendo da essa conseguenze che Speusippo avrebbe dovuto trarre, ma non trasse. Oppure Warren 2009, pp. 270-272, secondo cui Platone potrebbe sostenere che, se il piacere è sempre contiguo al dolore, nella misura in cui si oppone ad esso così come alla sua cessazione, Speusippo concluderebbe che ci sono solo piaceri “misti”, e che quindi non esiste un piacere puro. Cautamente rimane Fronterotta 2018b, p. 66, secondo cui «L'anti-hédonisme de Speusippe, que ce dernier soit ou non à identifier plus ou moins précisément avec les *δυσχερεῖς*, et que sa position s'avère par conséquent plus ou moins radicale, se trouve sans aucun doute confirmé par Platon».

derazione della ἡδονή-γένεσις dei κομψοί²¹⁷. Distanza notevole sussiste, invece, dalla dottrina della καθαρὰ ἡδονή (*Phileb.* 52c sgg., 66b-c) mentre una possibile vicinanza è rintracciabile con la dottrina platonica del μέσος βίος²¹⁸.

Per quanto concerne, infine, la relazione di Speusippo con Aristotele, sembra possibile ritrovare una vicinanza dello schema tripartito speusippeo con il principio che governa l'etica aristotelica del μέσον tra ὑπεροχή e ἔλλειψις²¹⁹, ferma restando la distanza tra le due dottrine in virtù del fatto che per Aristotele il piacere è sempre un bene, sebbene non sia il bene supremo (che è la felicità come attività del pensiero, cfr. Aristot. *Eth. Nicom.* X 6)²²⁰.

c. Coerenza tra etica e psicologia? Una proposta

È possibile rintracciare in questa concezione etica speusippea una funzione precipua dell'anima? D'altra parte, sappiamo che per Platone l'anima individuale e la sua costituzione era funzionale all'etica²²¹. Non abbiamo per Speusippo, invece, testi che esprimono in modo inoppugnabile il legame dell'anima, che sia l'anima del mondo o quella individuale, ad aspetti di carattere etico. Appare però

217. *Phileb.* 53c sgg., cfr. Berti 2010, p. 185. Potrebbe essere ricollegabile alla terza critica di Speusippo a Eudosso, ma potrebbe anche riferirsi ai Cirenaici. Il termine appare anche nel *Teeteto*, riferito ai sostenitori della "teoria del flusso" (Plat. *Theaet.* 156a) identificati come κομψότεροι, in opposizione agli ἄμωσοι, i materialisti incolti che sostengono la conoscenza solo di ciò che percepiscono. Cfr. Trabattoni 2018, pp. LIV-LXVII e p. 182, n. 81; per la discussione della possibile identificazione degli ἄμωσοι con i materialisti come Democrito, e l'analisi dell'influenza di queste visioni epistemologiche (di ἄμωσοι e κομψότεροι) e delle relative critiche platoniche in Epicuro, cfr. Verde 2020a, pp. 17-19.

218. Isnardi Parente 1980, p. 359 ed Ead. 2005, commento al fr.73 IP³, considera Speusippo esponente dell'etica della μετριοπάθεια più che dell'antiedonismo, in particolare sulla base di Krämer 1959, p. 178, ma senza seguirlo nella considerazione del passo di Sext. Emp. *MX* 268 come platonica dottrina non scritta.

219. Philippson 1925, p. 447 sgg. C'è continuità nell'assiologia di Platone-Speusippo-Aristotele per Isnardi Parente 1980, p. 360, *contra* Berti 2010, p. 192.

220. Sull'uso dialettico di Eudosso e Speusippo da parte di Aristotele, come introduzione funzionale alla sua dottrina etica, si veda Warren 2009.

221. Cfr. su tutti *Resp.* III 396a sgg., IV 436a sgg. e la parte finale del *Timeo*, non solo dove Platone lega anima, corpo e comportamenti umani (69d sgg.), o dove parla delle malattie dell'anima (86b sgg.) ma anche dove esprime psicologicamente le motivazioni per cui *nemo sua sponte peccat* (86e-87b 10).

possibile tentare di dare un'interpretazione relativa a questi aspetti, fondandosi su alcuni testi leggibili nel modo più coerente possibile alla luce di tutto il sistema speusippeo precedentemente analizzato.

Una testimonianza relativa a Speusippo riportata da Teofrasto²²², criptica ma potenzialmente fondamentale per ricostruire la struttura portante della filosofia dello scolarca, riporta quanto segue:

εἰκῆ²²³ γὰρ οἱ περὶ τῆς ὄλης οὐσίας λέγοντες ὥσπερ Σπεύσιππος σπάνιον τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν, τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν.
Vanamente parlano della natura del tutto alcuni, come Speusippo, che affermano essere raro il valore e posto nella parte centrale, mentre gli estremi stanno da una parte e dall'altra.

Il passo si trova poco prima della conclusione dell'opera e subito dopo la "sezione teleologica", a cui è collegata. Teofrasto si sta occupando della discussione circa le modalità di esistenza della causa finale, soffermandosi sul fine in vista di cui le cose sono o meno costituite²²⁴. Dopo averne enucleate alcune, Teofrasto solleva altre aporie circa la legittimità di dire che il bene sia confinato a poche cose e il male dilaghi in grande quantità, come sosteneva Speusippo, o che il bene e il male si equivalgono, come ritenevano Platone e i Pitagorici²²⁵. La prima possibilità sembra respinta da

222. Theoph. *Metaph.* IIa 20-26 = fr. 71 IP = F. 83 Tarán = fr. 40 IP².

223. In Isnardi Parente 1980, p. 94 il testo greco presenta εἰκῆ, che in Repici 2013, p. 70 viene sostituito con καὶ. Per i problemi testuali del passo e le diverse soluzioni adottate dai commentatori, cfr. Repici 2013, pp. 306 sgg.

224. Cfr. Repici 2013, pp. 30-32. Nei limiti della presente ricerca non è possibile problematizzare né la definizione dell'opera teofrastea (in relazione a un'aporeticità sistematica o asistematica) né le diverse interpretazioni susseguitesi circa gli obiettivi polemici del peripatetico. Si tenga solo presente l'opposizione tra chi ritiene che sia uno scritto polemico verso Aristotele (per es. van Raalte 1993), chi lo considera fonte delle dottrine orali di Platone (Krämer 1973) e chi ritiene che esamini polemicamente tutte le posizioni contemporanee (in particolare accademiche, ma anche aristoteliche) per metterle in questione e sviluppare una nuova ricerca (per es. Laks-Most 1993, p. XVIII, Repici 2013, pp. 15-16 e *passim*). Si rimanda ai più ampi riferimenti in Repici 2013, pp. 12-16.

225. Il passo corrisponde a *Testimonia platonica* II B 3 (Isnardi Parente 1998a) per le dottrine orali di Platone; Horky 2013b, ritiene, invece, che il resoconto di Teofrasto dei sistemi di Platone e dei "Pitagorici" rifletta una concezione originariamente senocratea (ivi, per es. pp. 689-690, 712).

Teofrasto come propria di chi ignora le cose di natura, mentre la seconda è respinta in quanto sarebbe difficile persino per la divinità riportare le cose verso l'ottimo. È dunque alquanto probabile che Teofrasto in questa sezione stia prendendo di mira le posizioni platonico-accademiche relative alla distribuzione di bene e male nella realtà.

Concentrandosi su quanto Teofrasto testimonia della filosofia di Speusippo, allo scolarca viene attribuita una posizione radicale che vede il nobile/il bene²²⁶ limitato alla regione del centro di tutto ciò che è, con gli estremi alle due parti opposte. Di questo passo si sono susseguite molteplici interpretazioni differenti²²⁷. La prima interpretazione che è stata avanzata è quella "cosmologica", secondo la quale Speusippo si starebbe riferendo all'anima del mondo come centro spaziale dell'universo, combinando questa concezione con quella pitagorica del fuoco centrale²²⁸. Secondo l'interpretazione "metafisica", invece, il centro a cui Speusippo si starebbe riferendo sarebbe lo stadio intermedio dell'essere, ovvero l'*οὐσία* dell'anima²²⁹. In questo modo il bene si pone al centro dello sviluppo ontologico, mentre ai lati opposti vi sono i principi, che non sono né bene né male²³⁰. Infine, vi è l'interpretazione "etica"²³¹, che considera il passo da intendersi in senso metaforico e in riferimento alla concezione etica di

226. Il termine *τὸ τίμιον* è usato per la posizione esplicitamente attribuita a Speusippo (IIA 23), mentre i termini *τὸ εὖ* (IIA 15) e *τὸ ἀγαθόν* (IIA 19) sono usati nei due esempi specifici di buona organizzazione della costituzione animale utilizzati da Teofrasto nella sezione precedente, il che può far pensare che anche in quei casi Teofrasto avesse di mira Speusippo e non la teleologia aristotelica. Cfr. su questo Repici 2013, pp. 306 sgg.

227. Cfr. lo *status quaestionis* in Isnardi Parente 1980, p. 294, Tarán 1981, p. 445, Cheng 2020, p. 167.

228. Cfr. Zeller 1920, pp. 1000-1001, Frank 1923, p. 207, Gutas 2010, p. 385, Horkey 2013b, p. 687. Con interesse prettamente focalizzato alla posizione teofrastea, si inseriscono in questa interpretazione anche Ross, Fobes 1929, p. 74.

229. L'anima è considerata al centro dei piani del reale in virtù dell'esegesi data al fr. 72 IP = fr. 41 IP² = Iambl. *De comm. math. sc.* 4, pp. 15, 6-16, 14; 18, 1-13 Festa. Cfr. *supra*, cap. I.I.b; Merlan 1960, pp. 96 sgg.; Dillon 2003b, pp. 54-55; Tarrant 1974, p. 144.

230. È chiaro, però, che l'interpretazione seguita da Merlan 1960 (poi enfatizzata da Krämer 1964, pp. 208 sgg.) e Dillon 2003b, pp. 43 sgg. è quella "neoplatonica", che interpreta il susseguirsi delle *οὐσίαι* in senso discensionale a partire da principi al di là dell'essere.

231. Cherniss 1944, p. 559, Tarán 1981, pp. 447-448, Laks, Most 1993, p. 85, mentre Repici 2013, p. 306 si limita a riportare le diverse interpretazioni, senza prendere posizione.

Speusippo, secondo cui il bene è intermedio tra due estremi opposti che sarebbero entrambi mali (fr. 108-117 IP).

Tutte queste interpretazioni sembrano toccare aspetti del pensiero speusippeo coerenti e omogenei, tanto che probabilmente la soluzione, se di soluzione si può parlare, può risiedere nel ritenerle valide tutte e tre, con le dovute specificazioni²³². L'asimmetria valoriale a cui Speusippo si riferisce sembra trovare effettivamente campo di applicazione coerente sia a livello cosmologico, con l'anima del mondo posta al centro dell'universo²³³, sia a livello metafisico-ontologico, con l'οὐσία dell'anima nella parte centrale dei diversi piani del reale²³⁴, sia a livello etico, tanto individuale quanto cosmologico²³⁵, con la concezione del bene come posto al centro, intermedio tra due mali opposti. Ciò che non è esplicitato dalle testimonianze, ma che sembra possibile inferire da quanto sinora ricostruito, è il legame tra l'anima, il centro e il valore. Emerge dalle testimonianze relative alla dottrina dei principi e dei livelli del reale di Speusippo che, come si è mostrato, lo scolarca avesse una concezione progrediente dell'essere, che vede i principi di ciascun livello del reale adiaforici e incoativi, senza connotazioni morali, che costituiscono la prima forma di essere determinata che sono i numeri; il bene e il perfetto, infatti, si rivelano solo successivamente²³⁶. Questo processo si ripete

232. Cfr. Isnardi Parente 1980, p. 297: «Metafisica, ontologia e cosmologia qui si saldano, senza che vi sia un prevalere assoluto dell'un elemento sull'altro». Cfr. anche Cheng 2020, pp. 170 sgg., secondo cui in questa testimonianza etica, metafisica e «teleologia realista» si uniscono coerentemente.

233. Si pensi al legame della psicologia speusippea (nella definizione dell'anima come forma del generalmente esteso) con l'anima del mondo in *Tim.* 36e che circoscrive il corpo, in quanto distesa dal centro (ἐκ μέσου) in ogni direzione.

234. Il fatto che l'anima possa essere concepita come risiedente al centro tra le οὐσίαι del reale non porta necessariamente a ritenere valida l'idea di una discensione dell'essere in senso neoplatonico. Resterebbe comunque valida, infatti, l'idea dell'analogia dei piani del reale caratterizzati però da diversi gradi di perfezione nello sviluppo progressivo interno a ciascun piano.

235. Dal punto di vista dell'anima individuale, infatti, l'uomo tende tramite le virtù al raggiungimento della ἀσοληγία, stadio intermedio tra eccessi opposti (cfr. *infra*, cap. II.2.b), mentre dal punto di vista cosmologico la tetractide si configura come più perfetta e più secondo natura (cfr. *supra*, I.3.a.I).

236. Fr. 63 IP = Aristot. *Eth. Nicom.* I 4, 1096b5 sgg. = F. 47a Tarán = fr. 31 IP². Cfr. anche 64-67, 72 IP.

analogicamente a tutti i livelli del reale senza ipotizzare un processo ascensivo o discensivo, solo con gradi di perfezione e determinazione diversi. I numeri, però, non sono già la perfezione dell'essere, perché è solo l'anima a essere definita φυσικωτάτην e τελεστικωτάτη τῶν ὄντων (fr. 122 IP). Come si è cercato di dimostrare precedentemente, dalla testimonianza di Giamblico, in comparazione con le altre fonti e con il retroterra platonico, sembra possibile ritenere che per Speusippo la tetractide, simboleggiante l'anima, sia il più perfetto degli esseri perché racchiude in sé sia la forma che l'estensione, unendo sia il piano matematico-geometrico che quello del sensibile, sia da un punto di vista cosmologico (perché l'anima del mondo è concepita come il limite di tutta l'estensione²³⁷) che individuale (perché l'anima individuale potrebbe essere concepita come l'unione di forma ed estensione di ciascun individuo)²³⁸. Ciò che si aggiunge a questo punto è la rilevante connotazione valoriale che viene ad avere l'anima, e la struttura valoriale che acquisisce tutto il sistema speusippeo. Teofrasto accusa Speusippo di ignoranza perché per lui, seguendo la "dipartimentalizzazione" del sapere aristotelica, in fisica non ci si deve occupare di morale²³⁹; ma Speusippo è erede platonico, e sembra possibile ritenere, alla luce di quanto analizzato, che la matematizzazione della filosofia compiuta dallo scolarca non porti con sé un abbandono dell'aspetto assiologico, quanto piuttosto un inserimento del principio valoriale all'interno di un sistema strutturato in termini matematico-geometrici.

Per quanto riguarda l'etica del singolo, sappiamo che per Speusippo le virtù sono produttrici di felicità, la quale è una disposizione relativa ai beni, e i buoni ricercano l'assenza di turbamenti (fr. 101 IP). Dal punto di vista dell'anima individuale, allora, si potrebbe ri-

237. Ma che parte dal centro (cfr. Plat. *Tim.* 36e) e per questo comprende tutto ciò che è esteso, non solo il limite (cfr. *supra*, cap. I.3.b.IV, in part. pp. 90-91).

238. A cui si aggiunge l'analogia tra l'anima individuale e quella cosmica sulla base della corrispondenza tra la costituzione ontologica dell'anima e le forme di conoscenza, espressa nel fr. 98 IP.

239. Ritenere che il bene sia qualcosa di raro e il male abbondante, per Teofrasto (*Metaph.* 11a 21), «è proprio di chi quasi ignora del tutto le cose della natura» (trad. Repici 2013, p. 71).

tenere che l'essere umano tramite le virtù riesca a mitigare gli eccessi e cercare di raggiungere lo stato intermedio del bene quale assenza di turbamenti, che non si esclude sia positiva²⁴⁰. L'anima individuale si trova in una condizione perfetta, dunque, quando vive nella *ἀσχησία*, quando si trova al centro tra gli eccessi opposti, al centro limitando i due mali, tramite il ricorso alle virtù, quando, in definitiva, si configura secondo la disposizione propria dell'anima del mondo²⁴¹. Lo stesso ragionamento sembra valere per l'anima cosmica²⁴². Posta la coincidenza tra l'anima come forma del generalmente esteso e la tetractide, che esprime la convergenza e la compresenza

240. Sebbene il piacere non sia un bene, esso sembra essere caratterizzato da Speusippo come un processo verso il bene, e il fatto che la *ἀσχησία* sia concepita come felicità porta inevitabilmente a ritenere che essa sia comunque uno stato preferibile a cui tutti tendono. Per queste conclusioni si veda Dillon 2003b, pp. 66-67, Warren 2009, p. 272, Fronterotta 2018b, p. 63, e Cheng 2020, pp. 170-171.

241. Come per l'etica il bene si configura come limitazione di piaceri e dolori, che hanno natura indeterminata e indefinita (cfr. Fronterotta 2018b, p. 54: «Ces derniers sont les termes extrêmes entre lesquels on peut situer le bien, qui se présente alors comme l'état d'équilibre, comme l'«égal», qui résulte de l'application d'un *πέρας* bien défini à l'*ἄπειρον* du «plus» et du «moins», c'est-à-dire à l'intervalle indéterminé dans lequel la peine et le plaisir oscillent sans cesse»), così a livello metafisico l'anima si pone al centro tra le *οὐσίαι*, con agli estremi piani del reale non altrettanto perfetti. Questo perché i numeri sono *τὸν πρῶτον τῶν ὄντων* (fr. 75-76 IP), non esistono nel sensibile (altrimenti si ricadrebbe nella dottrina pitagorica, per cui cfr. fr. 75 IP), mentre l'*οὐσία* del sensibile è caratterizzata da dispersione e disgregazione (fr. 72 IP).

242. Questo tipo di interpretazione si basa sull'idea che Speusippo nella testimonianza di Teofrasto stia parlando delle sfere dell'essere come aveva sostenuto Merlan 1960, pp. 110 sgg., ma si differenzia da questa lettura perché, in primo luogo, Speusippo sembra stia parlando *anche* delle sfere dell'essere, ma non esclusivamente, data la convergenza con gli ambiti cosmologico ed etico; in secondo luogo, perché non si accetta l'idea di una derivazione dell'essere, ma quella dell'analogia tra le sfere, ciascuna che ripercorre lo stesso progressivo sviluppo dell'essere, dove però solo a livello dell'anima si realizza l'equilibrio perfetto. Per rispondere alle critiche di Tarán 1981, pp. 446-447 contro Merlan, aggiungerei che Speusippo non sta assegnando il bene e il male a diverse sfere dell'essere, come se il bene fosse la sfera dei numeri e il male quella del sensibile, ma sta parlando delle proporzioni tra bene e male presenti nelle sfere. Non andrebbe dimenticato, inoltre, che l'anima del mondo stessa, in quanto forma di tutto ciò che è esteso, ha una componente sensibile rilevante, in quanto non può far a meno, per esistere, di «ciò che è esteso». Che l'esteso sia il corpo del mondo o il corpo individuale, l'analogia sussiste ugualmente: come l'anima del mondo è perfetta e buona, così l'anima umana può partecipare delle connotazioni morali in gradi differenti tramite l'esercizio della virtù. Concorderei, infine, con Tarán nel ritenere, però, che *ἄκρα* non si riferisca ai principi ma alle altre *οὐσίαι*. Peccato che proprio Tarán, che mette in luce le connotazioni etiche del passo di Teofrasto, non ne riconosca la coincidenza con il piano metafisico né con l'anima del mondo.

di numeri, grandezze ed estensione, si è cercato di mostrare come l'anima del mondo sia il più perfetto degli esseri e il più secondo natura perché, in primo luogo, è l'ente più stabile, composto da forma ed estensione, limite e ciò di cui è limite; in secondo luogo, la forma geometrica stessa racchiude l'analogia con i primi 4 numeri della tetrade, esprimendo quindi il legame con il livello matematico; in terzo luogo, sembra situarsi al centro dei piani del reale, non da intendersi come discensivi ma analoghi, all'interno di ciascuno dei quali si sviluppa l'essere a partire da due principi, e l'ente determinato di questo piano è, appunto, l'anima, il più perfetto e secondo natura perché in equilibrio tra determinazione e indeterminazione. Essa è perfetta, inoltre, perché anche dal punto di vista epistemologico racchiude la compresenza di tutte le forme di conoscenza legate in analogia matematica alle forme geometriche fondamentali e ai primi 4 numeri matematici; inoltre è perfetta dal punto di vista etico in quanto stabilmente posta al centro degli eccessi opposti di indeterminazione e determinazione, dunque buona e divina. Come per Platone, però, la differenza tra l'anima del mondo e quella individuale sembra sussistere: dal punto di vista epistemologico, l'anima del cosmo possiede tutte e quattro le forme di conoscenza, mentre quella individuale può esercitare due tipi di conoscenza attraverso i criteri della sensazione scientifica e del ragionamento scientifico, utile per un procedimento *κατὰ μετάβασιν* di comprensione di ciò che altrimenti sarebbe impossibile raggiungere; dal punto di vista etico, l'anima del mondo è perfetta in quanto stabilmente nel centro tra gli eccessi e in equilibrio²⁴³, mentre quella individuale ha bisogno dell'esercizio della virtù per raggiungere il bene e la felicità. Come per una sorta di rilettura speusippea della *δμοίωσις θεῶν* platonica (di *Tim.* 90c), l'anima individuale di Speusippo potrebbe cercare di rag-

243. L'anima del mondo si mantiene, dunque, in perfetto equilibrio cosmico e rappresenta la ragione e la struttura matematico-geometrica dell'universo. Cfr. su questa linea Isnardi Parente 1980, p. 295: «è ben vero che Speusippo ritiene che nella realtà vi sia un progresso ben definito verso la perfezione fino allo stadio della forma più organicamente articolata e racchiudente in sé tutte le proprietà numerico-geometriche dell'universo, la tetractide; ed è anche vero in pari tempo che a questo progredire egli dà un significato non puramente cosmologico, ma metafisico».

giungere questo stato di ἀσθησία, inteso come stato di stabilità e di perfezione e dunque di felicità per quanto possibile attraverso le virtù, come *adeguamento* alla disposizione ordinata, stabile e perfetta della natura, ovvero dell'anima del mondo come l'ente φυσικωτάτην e τελεστικωτάτη τῶν ὄντων (fr. 122 IP).

Interpretata in questo modo, la testimonianza di Teofrasto sembra restituire la chiave di volta del sistema speusippeo, che mostra la fondamentale importanza del ruolo dell'anima in ambito ontologico, dimensionale, epistemologico ed etico.

L'anima per Senocrate

seconda parte

Capitolo III

Piano ontologico e dimensionale

La costituzione dell'anima per Senocrate, come per Speusippo, sembra essere legata alla struttura del reale, sia per quanto riguarda l'anima del mondo che quella individuale. Differentemente dalla psicologia speusippea, però, l'anima di Senocrate è riconosciuta dalla maggior parte delle fonti come numero che muove sé stesso (Aristot. *De an.* I 2, 404b 27-30 = F. 85 IP; cfr. anche FF. 86-118 IP); essendo il numero in Senocrate dotato di natura eidetica, ci si propone di inserire la definizione dell'anima in relazione alla dottrina dei principi (ἐν-ἀόριστος δυνάς) e delle idee-numeri. A differenza di Speusippo, per cui l'anima sembra essere una forma geometrica avente carattere spaziale, per Senocrate, quindi, essa è un numero avente capacità conoscitiva e motrice. Sarà necessario, pertanto, indagare la natura matematico-ideale e cinetica dell'anima, per poi passare (cap. IV) all'analisi degli aspetti epistemologici ed etici, collegandoli in particolare a quella che pare essere la natura demonica dell'anima. Nel contesto del riesame della demonologia senocratea si prenderà in considerazione, altresì, tutto il retroterra tradizionale mitico e religioso greco, che Senocrate sembra riprendere e rielaborare filosoficamente.

1. La dottrina dei principi e delle idee-numeri

Senocrate, il secondo scolarca dell'Accademia platonica, probabilmente eletto a capo della scuola dopo una votazio-

ne¹, innova la concezione platonica in modo diverso da Speusippo e sembra aver posto le basi per quella che sarà l'interpretazione² e la sistematizzazione³ della dottrina platonica nei secoli successivi. A riprova dell'apertura dialogica fondata sul *logos* propria dell'Accademia antica, Senocrate si distingue nella sua dottrina tanto da Platone quanto da Speusippo, con una posizione tra essi mediana, che in parte cerca di risolvere alcune questioni lasciate aperte dai suoi predecessori e in parte ne crea di ulteriori. Nello specifico, è possibile ritenere che due siano le problematiche che Senocrate si trova ad affrontare: 1) il rapporto unità-molteplicità degli elementi primi della realtà; 2) la continuità-discontinuità che intercorrere tra mondo sensibile e intelligibile: questioni, entrambe, già sollevate da Platone e rielaborate da Speusippo⁴.

La soluzione senocratea a entrambi questi problemi sembra risiedere nell'identificazione delle idee con i numeri, andando a costituire dei numeri ideali, quali realtà complesse ma incombinabili, che

1. T. 1 IP = Philod. *Acad. Hist.* (PHerc. 1021), coll. VI 41-VII 1-17 Dorandi; pp. 175-176 Fleischer. Pare che Senocrate sia stato eletto dai νεανίσκοι dell'Accademia, i discepoli più giovani, che rappresentavano la maggioranza rispetto ai più anziani, in un momento in cui Aristotele si trovava in Macedonia e per pochi voti di differenza da Menedemo di Pirra ed Eraclide Pontico. Lettere pseudoepigrafate, invece, riportano che sarebbe stato Speusippo, morente, a chiamare Senocrate alla reggenza della scuola (FF. 131-132 IP).

2. Si veda sul ruolo fondamentale di Senocrate nella definizione dell'"autorità" platonica recentemente Sedley 2021a e 2021b. Già prima, Dillon 2003b, pp. 97-98 e Thiel 2006, pp. 228-230, che però considera Senocrate riorganizzatore non solo del materiale presente nei dialoghi platonici, ma anche di quello orale.

3. Sembra che sia stato Senocrate a definire in maniera esplicita i tre ambiti della filosofia diventati canonici in età ellenistica, cioè la fisica, l'etica e la logica (F. 1 IP = Sext. Emp. *M* VII 16). Questa differenziazione, però, è posta dopo quella "potenziale" (δυναμίει) di Platone, quale iniziatore di questa tendenza, resa più esplicita (ῥητότατα) da Senocrate. Anche questa testimonianza, perciò, sembra riportare la sistematizzazione della filosofia platonica, già di per sé tendenzialmente soggetta a una divisione tematica, a Senocrate. Cfr. anche Cic. *Acad.* I 19 sullo schema tripartito della filosofia come ereditato da Platone.

4. La problematizzazione del rapporto tra unità e molteplicità e il ruolo delle idee si ha senza dubbio nel *Parmenide*, da cui prende le mosse Speusippo per reinterpretare la posizione del maestro e costituire la sua dottrina (si veda quanto detto *supra*, cap. I.1). Le questioni inerenti la διαίρεσις si trovano soprattutto nel *Sofista* e nel *Politico*, a partire dai quali Speusippo avverte la contraddizione tra la dialettica divisoria (il metodo diairetico) e la fissità del modello ideale (monadico e indivisibile) con il numero matematico. Restava aperta, probabilmente, la critica aristotelica alla divisione dei piani del reale di Speusippo (frr. 48, 86 e 52 IP).

derivano da due principi originari, Uno e Diade indefinita, dai quali, senza soluzione di continuità, contrariamente alla divisione dei piani del reale speusippea, si costituisce tutta la realtà, passando per i numeri ideali e per le grandezze geometriche fino alle realtà sensibili.

L'analisi della metafisica matematizzante di Senocrate e di tutte le questioni emergenti da un'approfondita problematizzazione della costituzione ontologica dei principi e delle idee-numeri esula dagli intenti del presente lavoro, ma resta senza dubbio preliminare per la comprensione della struttura dell'anima senocratea, perciò se ne darà un essenziale orientamento interpretativo, come è stato per Speusippo.

a. *I principi*

Ciò che distingue Senocrate dalle posizioni dei due predecessori non risiede tanto nella postulazione di due principi fondamentali, che sistematizzano l'uno e il grande-piccolo di Platone⁵ o rielaborano $\epsilon\nu$ e $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ di Speusippo⁶, quanto nella relazione che instaura tra mondo sensibile e intelligibile. Senocrate sembrerebbe aver recepito le critiche mosse da Aristotele alla realtà episodica di Speusippo⁷ e provato a risolvere le polemiche ipotizzando solo una coppia di principi (uno e diade indefinita) da cui si avvia un processo continuo di strutturazione razionale della realtà, come sembra essere riportato da Aristotele (F. 23 IP = Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 24-7). Complessa e problematica risulta, comunque, l'identificazione del-

5. Cfr. Aristot. *Metaph.* A 6, 987b 18-22 (per il commento del passo si veda Cardullo 2016, pp. 205-207). Per una raccolta delle testimonianze in merito alla presunta concezione platonica dei principi, cfr. Gaiser 1998, *Test. Plat.* 39A-48B. Per altri passi platonici dove sarebbe possibile ritrovare una "dottrina dei principi", cfr. Szlezàk 1988, mentre per una ricostruzione aggiornata della stessa (lascio da parte tutta la spinosissima questione concernente il ruolo dei $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha \acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\phi\alpha \delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, di cui già *supra*, Introduzione, p. 17, n. 13 e *passim* si sono forniti dei principali riferimenti bibliografici) cfr. anche Richard 2005, in part. pp. 218-234 e Thiel 2006, II *Teil*.

6. Frr. 64, 66, 75, 82a, 83, 84 IP. Cfr. F. 19 IP = Aristot. *Metaph.* N 1, 1087b 4-1088b 34, quale testimonianza fondamentale della polivocità delle posizioni dottrinarie all'interno dell'Accademia, che restituisce il vivo dibattito intellettuale sulla natura dei principi.

7. Frr. 48, 86 e 52 IP.

lo statuto ontologico da assegnare a questi principi, da cui sembra partire tutta la derivazione della realtà. Già l'accertamento dei nomi attribuiti a essi da parte di Senocrate è arduo: da Aristotele sembra possibile riconoscere la posizione senocratea tra coloro che definiscono il secondo principio dopo l'έν come *δυάς άόριστος*⁸, mentre una testimonianza più tarda, quale quella di Aezio, attribuisce a Senocrate l'individuazione dei due principi fondamentali con i nomi di *μονάς* e *δυάς*, identificati come dèi (*θεούς*)⁹; sempre da Aezio, poi, è trasmesso che per Senocrate «il tutto consta di uno e di “perenne non-uno” (*άέναον*)»¹⁰. Plutarco, invece, usa indistintamente i termini *πλήθος*, *άπειρία* e *άόριστος δυάς* per identificare il secondo principio senocrateo¹¹. Sia come sia circa la formulazione dei termini tecnici, è chiaro che i due principi adempiono agli stessi scopi che

8. F. 19 IP = Aristot. *Metaph.* N 1, 1087b 4 sgg. Isnardi Parente 2012, p. 258, ritiene che l'espressione sia originariamente senocratea, derivante da una ripresa di termini pitagorici (ivi, p. 13, n. 26). Krämer 1959, p. 251, n. 1, Gaiser 1963, p. 117, Reale 1987, p. 243, Thiel 2006, pp. 193-197, attribuiscono invece a Platone la formulazione tecnica del concetto di diade indefinita, mentre Dillon 2003b, pp. 18-20, lo ritiene un concetto condiviso comunemente da Platone, Speusippo e Senocrate, e genericamente interno all'Accademia, come anche quello di decade. Già Teofrasto, *Metaph.* 6b 11 sgg. (p. 9 Laks-Most, Repici 2013, p. 57) riporta che Platone sembrerebbe aver preposto i numeri alle idee, e posto questi dopo i principi; Isnardi Parente 2012, p. 17, ritiene che tale testimonianza esprima una dottrina riportata da un interprete, in questo caso Senocrate, che avrebbe orientato Teofrasto ad attribuire la teoria a Platone (cfr. anche Horky 2013b); nella stessa luce interpreta anche le testimonianze di Aristotele, ritenendo che la dottrina delle idee-numeri che Aristotele assegna a Platone nella *Metafisica* sarebbe originariamente dottrina senocratea ma scambiata con quella platonica perché quella senocratea doveva apparire come l'interpretazione ufficiale che la scuola dava alla dottrina di Platone (Isnardi Parente 1979, pp. 88-89).

9. F. 133 IP = Aët. *Plac.* I 7, 30 Diels = Aët. *Plac.* I 7, 21 MR (p. 374 MR). Di questo passo si discuterà successivamente, cfr. *infra*, cap. IV.1.b.

10. F. 21 IP = Aët. *Plac.* I 3, 23 (p. 207 MR). Senocrate alluderebbe, in relazione a una analogia fonetica che fa apparire la parola composta da *α*-privativo e *έν*, allora, alla molteplicità propria della materia. Secondo Dillon 2003b, pp. 100-102, il termine dovrebbe essere inteso come “perennemente scorrevole” (*everflowing*), in relazione anche al significato del termine nel giuramento pitagorico sulla tetractide (Sext. Emp. *M VII* 94). Per Isnardi Parente, tuttavia, questa speculazione successiva non deve essere presa in considerazione nella filosofia senocratea, in quanto la parola rimanderebbe semplicemente al suo significato generico di “perenne” (Isnardi Parente 1982, commento al fr. 101; Ead. 2012, p. 261). Mansfeld-Runia, p. 2070 lasciano la doppia traduzione: «ever-flowing [or: 'negating unity']».

11. F. 108 IP = Plut. *De an. procr. in Tim.* I, 1012D-E, 1013A-B. Secondo Dillon 2003b, p. 100, il contesto suggerirebbe che tutti questi termini venissero verosimilmente usati da Senocrate stesso.

erano propri di Platone e Speusippo, ovvero assicurare un principio di unità e uno di molteplicità alle realtà che ne derivano.

I. Il dualismo ontologico

Tornando alla questione relativa al modo di intendere i principi, Krämer considera le idee come aventi sede nell'intelletto divino/monade, identificando quindi il principio unitario senocrateo con la divinità che pensa le idee, trasformando gli εἶδη in νοήματα¹². Al contrario Isnardi Parente¹³ ritiene questa interpretazione troppo medio e neoplatonizzante e reinterpreta le testimonianze su cui farebbe capo questa visione¹⁴ in riferimento alla religiosità tradizionale senocratea o alla sua tendenza a trovare dei corrispettivi cosmologici ai suoi principi ontologici, derivati in particolare dalle esigenze mosse già nei dialoghi platonici¹⁵. Particolare rilievo per l'individuazione della dottrina ontologica senocratea sembra avere il discusso passo di Sesto Empirico, *MX* 263-277, che si occupa della tripartizione logico-categoriale delle cose esistenti (τῶν ὄντων) in τὰ κατὰ διαφοράν (per distinzione), τὰ κατ' ἐναντίωσιν (per contrarietà), τὰ δὲ πρὸς τι (per relazione)¹⁶ e del loro aggancio al dualismo ontologico (ἡ μονάς – ἡ ἀόριστος δυνάς)¹⁷. Questo complesso sistema triadico che viene ancorato al dualismo ontologico sembra non avere paralleli diretti nella filosofia antica, sebbene sia possibile rintracciare dei precedenti nella categorizzazione del reale¹⁸. Il passo segue il lungo procedimen-

12. Krämer 1964, pp. 99 sgg., 119 sgg., 371 sgg. Cfr. anche Pesce 1961, p. 68. Krämer è seguito più recentemente da Dillon 2003b, pp. 107 sgg. e Thiel 2006, pp. 265-286.

13. Isnardi Parente 2012, pp. 12-18, e Forcignanò 2017, p. 148.

14. In particolare quella di Teofrasto (F. 20 IP) e Aezio (F. 133 IP), di cui si parlerà nel capitolo IV.1.

15. Come il *Filebo* e il *Sofista*, cfr. Isnardi Parente 1979, in part. pp. 92-123.

16. A loro volta ciascuna di queste viene ricondotta a uno dei vari generi: τὸ ἐν, τὸ ἴσον-τὸ ἄνισον, ὑπεροχὴ-ἔλλειψις.

17. Unità e uguaglianza vengono ricondotti sotto il principio della μονάς, disuguaglianza e eccesso-difetto vengono ricondotti al principio della ἀόριστος δυνάς.

18. Le cose che esistono κατὰ διαφοράν si ricollegano alle cose καθ'ἑαυτά di tradizione accademica. Si veda già *supra*, cap. I.2.b, p. 52, n. 114 per tutti i riferimenti. L'origine della suddivisione si trova già in Plat. *Soph.* 255c-d per bocca dello Straniero di Elea. Cfr. poi per Senocrate Simplicio, *In Aristot. Cat.* 63, 22-25 Kalbfleisch = F. 15 IP, e per Ermodoro F. 5

to che porta alla presentazione dei principi *μονάς* e *ἀόριστος δυάς*, per partecipazione dei quali si originano le monadi e le diadi particolari (§248-262), e precede lo sviluppo della serie dimensionale (*σημείον-γραμμή-ἐπιφάνεια-σῶμα*) che determina la costruzione del cosmo (§278-283). In particolare la sezione *ΜΧ* 250-262 viene inserita da Isnardi Parente tra i frammenti di Senocrate (F. 43 IP) in cui verrebbe espresso il sistema di derivazione geometrico senza soluzione di continuità dalle idee-numeri ai corpi sensibili.

Il passo è stato variamente ricondotto a tradizioni diverse: Gaiser considera tutta la trattazione sestana della dottrina pitagorica come testimonianza della dottrina non scritta di Platone, basata sulla trascrizione aristotelica del *Περὶ τ'ἀγαθοῦ* oppure su un'altra redazione degli insegnamenti platonici sul Bene¹⁹. Essa mostrerebbe che l'intera

IP Ermodoro = Simpl. In *Aristot. Phys.* 247, 30-248, 15 Diels, divisione che più di tutti si avvicinerrebbe alla tripartizione logico-categoriale presentata da Sesto (cfr. Isnardi Parente 1979, p. 75). Cfr. poi Diog. Laert. III 108-109, mentre in ambito stoico *SVF* II 403 = Simpl. In *Aristot. Cat.* 165, 32-166, 29 Kalbfleisch Per il *Περὶ ἀντικειμένων* di ps.-Archita si veda Ulacco 2017, pp. 55 sgg. Si deve notare, però, che in tutte queste trattazioni non c'è l'aggancio della divisione delle realtà sensibili a principi ontologici, come invece è attestato, in vari modi, nel passo sestano, benché Isnardi Parente 2012, pp. 254-256 ritenga che la visione dicotomica dell'essere di Senocrate sarebbe alla base della teoria che Sesto in *ΜΧ* 263-277 presenta nella sua fase ulteriore, che ancora la differenziazione logico-categoriale tripartita ai principi. Nel *Περὶ ἀρχῶν* di ps.-Archita due principi sovrastano due diverse serie di cose (*σοστοιχία*), uno regge la serie delle cose ordinate e definite, l'altro regge la serie delle cose prive di ordine e indefinite. Nel commento alla *Metafisica* di Alessandro d'Afrodisia (Alex. Aphr. In *Aristot. Metaph.* 56, 15 Hayduck) viene attribuita alla dottrina platonica la distinzione tra cose *καθ'αυτά*, subordinate al principio dell'uguaglianza, e quelle opposte, soggette al principio della disuguaglianza, che si caratterizza come eccesso-difetto. Inoltre, è necessario aggiungere una divisione categoriale delle cose esistenti che è trattata da Sesto stesso in *ΜVIII* 162-165, attribuita però a *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως*, e funzionale alla critica della semiotica indicativa (secondo cui il segno conduce da ciò che appare a ciò che è nascosto. Per un approfondimento dell'opposizione tra segno rammemorativo e segno indicativo in Sesto Empirico, si rimanda a Spinelli 2005, pp. 99 sgg.). In questi paragrafi l'analisi della divisione delle cose esistenti risulta seguire in parte i criteri presi in considerazione da Sesto nella trattazione della tripartizione logico-categoriale di §§263-274. Le cose che esistono per distinzione, infatti, vengono concepite (*νοεῖται*) secondo la loro peculiare sussistenza (*κατ'ἴδιαν ὑπόστασιν*), in modo assoluto (*ἀπολύτως*), e in modo circoscritto (*κατὰ περιγραφὴν*), senza relazione ad altro (cfr. *ΜΧ* 263). Le cose *πρὸς τι*, invece, sono descritte come quelle che vengono concepite in relazione a un'altra cosa (*ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα*) (cfr. *ΜΧ* 265) e gli esempi apportati sono i comparativi di quelle esistenti di per sé (cioè il più bianco, il più nero, il più dolce, il più amaro; quindi cose che hanno "il più e il meno", come eccesso e difetto dei relativi nella tripartizione di *ΜΧ* 273).

19. Gaiser 1994, pp. 79-94. Ciò si vincerebbe dalla tripartizione del passo sestano in:

dottrina logico-ontologica delle opposizioni fosse collegata da Platone a un contesto matematico-geometrico in quanto, tramite l'analisi della parte centrale della trattazione (§§263-276), si evincerebbe che l'opposizione ontologica delle dimensioni coinciderebbe con quella logico-categoriale di identità-diversità e con quella assiologica di bene-male, tutte e tre derivanti dall'opposizione dei principi primi. Egli vuole mostrare come uno e diade indefinita appaiano in Sesto Empirico collegati a bene e male e alla serie dimensionale che costruisce il cosmo, sebbene mi pare sia rilevante far notare che Sesto non espliciti mai l'identificazione dei principi con bene o male²⁰. Ulacco (2017), analizzando i trattati pseudo-pitagorici *Sui Principi* e *Sugli opposti* dello pseudo-Archita, fa più volte presente analogie tra questi e le testimonianze su quella che considera dottrina accademica, quali Sesto Empirico *MX* 248-283 (*Test. Plat.* 32 Gaiser) e Alessandro d'Afrodisia *In Aristot. Metaph.* 56, 4-20 Hayduck (*Test. Plat.* 22B Gaiser)²¹. In particolare, per quanto riguarda il trattato *Sugli opposti*, la studiosa mostra che la metodologia adottata dallo ps.-Archita è quella di colmare quelle che egli considera le lacune di Aristotele, in riferimento al testo dei *postpraedicamenta*²² su cui si basa, con materiale di altra provenienza che ps.-Archita considera compatibile con Aristotele. Su questa base, Ulacco avanza l'ipotesi che non sarebbe

(§§250-262) riduzione ontologico-dimensionale delle apparenze ai principi, (§§263-276) riduzione logico-categoriale delle cose esistenti, (§§276-284) deduzione del mondo dai principi tramite di nuovo la serie dimensionale. Tale tripartizione, che Gaiser ritrova ugualmente nel commento alla *Metafisica* di Aristotele di Alessandro d'Afrodisia, rispecchierebbe la struttura della lezione platonica *Intorno al Bene*, la cui dottrina esoterica dei principi era stata trascritta da Aristotele in tre libri.

20. L'intento di Gaiser nell'analisi di §§263-276 è quello di mostrare che «nel paradigma strutturale ontologico dei gradi dimensionali è presente anche l'opposizione tra bene e male» e che, quindi, tale opposizione valoriale sia riducibile all'opposizione dei principi.

21. Il fatto che Ulacco metta in luce le analogie tra il testo sestano e il *Sugli opposti* di ps.-Archita, insieme, anche, al commento di Alessandro d'Afrodisia, come anche tutte le analogie della divisione logico-categoriale nel corso della tradizione filosofica analizzate nella nota *supra* (p. 193, n. 18), mostra, a mio avviso, che non è del tutto corretto affermare che «these arguments (di Sesto) are entirely fanciful and not based on any textual evidence» (Brennan 2015, p. 345).

22. Termine con cui è usualmente indicata l'ultima sezione delle *Categorie* di Aristotele (capp. 10-15). Lo scritto pseudo-architeo attinge prevalentemente dai capitoli 10 e 11 di quest'opera. Cfr. Ulacco 2017, p. 65 e *passim*.

da escludere che lo ps.-Archita, per integrare queste parti, faccia uso di materiale accademico a cui potrebbe risalire anche la fonte di Sesto Empirico. In questo passo sestano, inoltre, sia per Thiel (2006, pp. 330-372) che per Isnardi Parente (2008), Sesto riporta materiale senocrateo, ma mentre per Thiel esso si iscrive nella cornice delle dottrine non scritte platoniche che Senocrate tenta di reinterpretare come *Nous-Theologie*²³, per Isnardi Parente risponde a un dibattito accademico, mostra le idee nella loro identificazione con i numeri e riporta la descrizione delle figure geometriche composte da linee. L'attribuzione a Senocrate di tale passo, però, resta incerta, in quanto la presenza del punto come grandezza spaziale (*M X* 278-280) contraddirebbe la visione della linea indivisibile senocratea²⁴.

Sebbene sia rilevante la mediazione neopitagorica o medioplatonica in questa testimonianza sestana, altrettanti motivi sussistono a supporto della possibilità di rintracciare nuclei originariamente senocratei. A quanto detto finora, dunque, aggiungerei alcune considerazioni: una differenza che mi pare possibile riscontrare nelle trattazioni "pitagoriche" di Sesto è quella concernente la diversa ri-

23. Thiel 2006, pp. 460-466 ritiene che, alla luce dell'integrazione del passo di Sesto considerato come dottrina senocratea, Senocrate avesse teorizzato un sistema strettamente monistico, dove avrebbe distinto il fondamento assoluto dell'essere (monade assoluta) dall'abbondanza ideale e numerica dell'essere (*Nous-Monàs* quale *πρώτη μονάς*, che si accompagna alla *ἀόριστος δυάς*, i due principi che derivano dalla monade assoluta che opera una doppia derivazione secondo identità e alterità, per poi restare nell'assoluta trascendenza). Nella monade assoluta sono in nuce contenute le idee come pensieri non pensati, e da questa dottrina si originerebbe la concezione medioplatonica delle idee come pensieri di dio. Senocrate non avrebbe a che fare con una enologia negativa nel senso platonico (delle dottrine non scritte), ma con una monadologia positiva, quale principio ultimo dell'essere da cui derivano tutte le altre monadi. È una trascendenza moderata quella della monade assoluta, capace di pensare sé stessa e quale *primum movens*, che potrebbe aver influenzato il motore immobile auto-pensante aristotelico. Che un possibile confronto critico tra la dottrina aristotelica e quella senocratea in merito al principio ultimo con connotazioni teologiche sia avvenuto sembrerebbe non solo possibile, ma anche maggiormente probabile se si pensa all'identificazione che sembra essere stata portata avanti da Senocrate tra principi e dèi, e tra tutti gli elementi del reale e il piano ontologico e cosmologico, se si pensa alle parole di Teofrasto che lo definisce l'unico che colloca tutto quanto nel cosmo (F. 20 IP). Appare chiaro, dunque, come la cifra distintiva di Senocrate sembri essere quella di aver compreso insieme piano ontologico, cosmologico e teologico, esempi dei quali si avrà modo di discutere successivamente (cap. IV.1).

24. Come mostrato anche da Leszl 1975, p. 463 e Brennan 2015, pp. 334-336.

conduzione del sistema di derivazione geometrico presentato come pitagorico da una parte ai principi di monade e diade indefinita²⁵, dall'altra alla τετρακτύς²⁶ che, quale numero perfettissimo, contiene i primi quattro numeri necessari per la costruzione del cosmo. Sembra, quindi, che la considerazione della tetractide sia in parte alternativa a quella dei principi di monade e diade indefinita, in quanto il valore ontologico e cosmologico è assegnato direttamente ai primi quattro numeri²⁷. Questa differenza nei resoconti sestani indurrebbe a pensare a un debito di Sesto rispetto ad almeno due diverse fonti, il che, oltre a manifestare l'eterogeneità interna del pitagorismo presentato da Sesto come dottrina unitaria²⁸, potrebbe permettere di ipotizzare una diversa riconduzione di questi nuclei tematici a Speusippo, da un lato (per quanto concerne l'importanza della tetrade a spiegazione della realtà²⁹), e a Senocrate, dall'altro (per quanto concerne la preminenza dei due principi da cui discende il reale)³⁰.

II. La connotazione assiologica dei principi

Mentre Speusippo pare non aver voluto connotare assiologicamente i principi del reale nella sua dottrina, sembra possibile attribuire verosimilmente a Senocrate l'identificazione dell'uno con il bene, cosa che, se non si accetta la *Prinzipienlehre* platonica così come ricostruita dalla scuola di Tubinga-Milano, avverrebbe per la prima volta proprio con Senocrate, in quanto dai dialoghi platonici non

25. Da cui poi derivano i numeri particolari, le grandezze geometriche e il cosmo: *PH* III 153-154, *MX* 261-262, 277-278.

26. *MVII* 99-101, *MIV* 4-5.

27. Cfr. *supra*, cap. I.3.a.II, e c.II.

28. Eccezione fatta per la differenza con i Pitagorici τῶν προτέρων, sostenitori del dualismo, e gli altri, sostenitori del monismo a *MX* 282. Cfr. *supra*, cap. I.2.b, pp. 46-51.

29. Per questa ipotesi cfr. *supra*, cap. I.3.a.II, pp. 71-74.

30. Diversamente Dillon 2003b, per es. p. 64, e Id. 2014, che rende la tetractide concetto parimenti importante per Speusippo e per Senocrate; cfr. anche Opsomer 2020, p. 181: «Xenocrates and Speusippus both may have thought that the 'numbers' of the tetrad (including the monad, which only Speusippus considered to be a number) were associated with the point and the three spatial dimensions».

sembra emergere una identificazione precipua dell'uno con il bene. La critica aristotelica all'identificazione dell'uno con il bene portata avanti nell'*Etica Eudemia*, infatti, sembrerebbe orientarsi contro aspetti della dottrina senocratea più che platonica³¹.

παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λίαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;

Ed è poi impropria quella dimostrazione secondo la quale l'uno sarebbe il bene in sé perché i numeri tendono ad esso. Essi non ci dicono chiaramente che cosa significhi in questo caso 'tendere', ed usano in forma semplicistica tale espressione. Come potrebbe 'tendere' verso qualcosa ciò che è privo di vita?³²

Benché tutto il passo sia orientato contro il concetto di "bene in sé" e della "idea di bene", ciò non toglie che Aristotele possa star chiamando in causa anche concetti accademici, in particolare in questo caso senocratei, al fine di supportare le sue polemiche, o che la sua critica non sia rivolta proprio contro una delle interpretazioni del pensiero platonico che è portata avanti nell'Accademia, ovvero quella senocratea. I motivi per ipotizzare che questo passo contenga dottrina senocratea sono stati espressi da Isnardi Parente e sono i seguenti³³: 1) viene presupposta l'identificazione dell'uno, nei termini

31. Per Brunschwig 2018, invece, questo passo sarebbe diretto contro Platone, non contro i Pitagorici né contro Senocrate (benché ammetta che gli argomenti a favore di quest'ultima possibilità siano di numero consistente), perché qui Aristotele non esplica la natura dei numeri, se da intendersi cioè come matematici o ideali o entrambi, e inoltre la nozione di "desiderio" per descrivere il rapporto dell'inferiore con il superiore è proprio della tradizione platonica e non esclusivamente di Senocrate. Come cerco di mostrare di seguito, tuttavia, a mio parere, posta la difficoltà di trovare un unico obiettivo polemico nella critica ellittica di questo passo aristotelico, i punti di contatto con la prospettiva senocratea si trovano soprattutto nel fatto che Aristotele attribuisce un desiderio ai numeri come causa del movimento, e l'unico numero che si muove nella dottrina senocratea è quello psichico, dotato di vita. È proprio sull'impossibilità del movimento del numero psichico, infatti, che si costruisce gran parte della critica aristotelica alla concezione senocratea (Aristot. *De an.* I 4, 408b 30 sgg. Cfr. *infra*, cap. III.3.b.II).

32. Aristot. *Eth. Eud.* I 8, 1218a 24-28 = F. 13 IP.

33. Isnardi Parente 2012, p. 251. Cfr. anche Ulacco 2017, p. 34, secondo cui nel trattato

in cui viene trattato nel *Parmenide*, con il Bene della *Repubblica*, cosa che nei dialoghi platonici non viene esplicitata³⁴; 2) il termine che viene usato da Aristotele per riferirsi a questa dottrina è ἀπόδειξις, procedimento non proprio di Platone, che non aveva mai parlato di una dimostrazione per la comprensione del mondo soprasensibile. In favore, inoltre, dell'identificazione di Senocrate come il possessore di siffatta dottrina, potrebbe considerarsi il riferimento al “νῦν” a 1218a 16, e il fatto che non vi sia espressa alcuna distinzione tra i numeri matematici e quelli ideali³⁵. A tali motivazioni che portano a ritenere che l'identificazione del Bene con l'uno, quale principio a cui le idee-numeri tendono, sia dottrina «immediatamente posteriore alla dottrina delle idee di Platone e tale da costituirne la prima e più immediata interpretazione»³⁶, aggiungerei alcune altre osservazioni: la critica mossa da Aristotele a questa dottrina, secondo cui i numeri ἐφίενται all'uno, si concentra sul fatto che ciò che è privo di vita non può tendere a nulla. La critica è svolta sulla base presupposta della dottrina aristotelica stessa, secondo cui il movimento deriva da una ὀρεξις, che può essere provata solo da esseri in vita, ovvero che hanno un'anima³⁷. È proprio sull'impossibilità del movimento che si muove

pseudo-pitagorico Περὶ ἀρχῶν dello ps.-Archita sarebbe rintracciabile una posizione intermedia tra coloro che identificano i principi in senso valoriale, come Platone e Senocrate, e coloro che respingono bene e male solo a livello delle cose, come Speusippo.

34. Cfr. anche Dillon 2003b, p. 107, secondo cui Senocrate avrebbe conciliato il Bene della *Repubblica* con il Demiurgo e il Paradigma del *Timeo*, inserendolo nel sistema di principi presentati nel *Filebo*.

35. Woods 1992, p. 76, e in generale per un commento al passo che analizza le diverse interpretazioni fornite dagli studiosi, ricondotto a Platone, ai Pitagorici o a Senocrate, pp. 75-77.

36. Isnardi Parente 2012, p. 251.

37. Aristot. *Phys.* VIII 2, 253a 17-18; *Metaph.* Α 7 sulla ὀρεξις come motivo dell'autocinesi. Cfr. a riguardo Zucca 2015, pp. 347-363. Sul concetto dell'“avere vita” in relazione a movimento e anima in Aristotele rispetto a Senocrate, cfr. *infra*, cap. III.3.b.I. È opportuno rilevare che anche nella *Metafisica* di Teofrasto (*Metaph.* 5a 14-5b 10) è presente un'analisi dei concetti di tendenza, desiderio e, si aggiunge, imitazione, in relazione anche a coloro che pongono l'uno e i numeri come principi di tutte le cose, per cui si è letto un rimando, oltre che al Platone “orale” e ai Pitagorici, anche a Speusippo e Senocrate (cfr. Repici 2013, pp. 121-127 per una panoramica delle interpretazioni a riguardo, a cui si aggiunge Horky 2013b per l'origine senocratea della dottrina). Anche nel passo di Teofrasto, inoltre, viene specificato che solo ciò che è animato tende a qualcosa, in quanto all'anima appartengono movimento, desideri e sensazione.

la critica aristotelica nel *De anima* al numero senocrateo, e sul fatto che, se si identificasse con un numero (o un'unità o un punto, nella capziosa sovrapposizione aristotelica) non si potrebbero spiegare le affezioni dell'anima³⁸. Il ragionamento senocrateo, e accademico in generale, però, non è incentrato, a questo livello, sul piano fisico, ma su quello ontologico, in quanto i principi servono come modelli di organizzazione razionale della molteplicità da un punto di vista ontologico ed epistemologico³⁹, e l'uso del termine ἐφίενται, ammesso che sia proprio di Senocrate, non si richiama necessariamente al κινεῖν fisico o al desiderio etico nei termini di Aristotele, ma forse a quella tendenza a organizzare il reale in modo ordinato proprio della dialettica platonica, che punta poi a "ricondurre" ontologicamente ed epistemologicamente il molteplice all'unità. La tendenza di cui parla Senocrate non presuppone, pertanto, che le idee-numeri si muovano fisicamente, anche perché il solo numero che si muove e si muove da sé è detto esplicitamente essere solo proprio dell'anima. È l'anima che è un numero che muove sé stesso, il che implica che le altre idee-numeri non solo non muovono nulla, ma non si muovono affatto⁴⁰. D'altra parte, non potrebbero muoversi, se sono numeri ideali, anche perché sono incombinabili, come espresso dallo stesso Aristotele⁴¹.

Se, dunque, l'uno pare debba essere identificato con il bene, ne consegue che il secondo principio sia identificato con il male? Non mi sembra ci siano testimonianze che riportino esplicitamente questa identificazione, a parte due luoghi aristotelici (*Metaph.* Λ 9 1075a

38. Aristot. *De an.* I 4, 408b 30 sgg. Cfr. *infra*, cap. III.3.b.II.

39. «The One and the Dyad [di Senocrate] could serve as the ultimate principles from which to derive Speusippus' various pairs of subject-specific principles. But they were also principles which Plato himself was reported to have favoured in his famous public lecture on the Good» (Sedley 2021a, p. 15).

40. Sulla base anche di questo ragionamento non riterrei totalmente fededegna l'assimilazione che Temistio avanza tra la definizione senocratea dell'anima come numero che muove sé stesso e la formula «armonia che armonizza se stessa», ma su questo si dirà più oltre, cfr. *infra*, cap. III.3.b.III.

41. FF. 29-30 IP, dove Aristotele critica a Senocrate di aver eliminato la liceità delle operazioni matematiche identificando il numero matematico e quello ideale. Cfr. Cattanei 1996, pp. 156-161.

35; N 4, 1091b 32-35) non presenti nella raccolta di testimonianze e frammenti edita da Isnardi Parente perché il secondo principio è chiamato ἀνίσον, “diseguale”, connotazione che sembra che Senocrate si sia rifiutato di attribuire alla diade indefinita, forse perché rimanderebbe a un concetto unitario che non è in grado di esprimere l’indefinito⁴². La totale indefinitezza sembra, dunque, essere la caratteristica precipua del secondo principio, il che lo renderebbe forse anche esente dalla possibilità di una determinazione valoriale. Si potrebbe pertanto ipotizzare che per Senocrate esista la possibilità di un intermedio tra ciò che è bene e ciò che è male, ovvero ciò che non è né bene né male⁴³.

b. *Le idee-numeri*

Queste le principali problematiche concernenti la comprensione dei principi; per quanto riguarda la costituzione delle prime forme da essi derivati, da Aristotele sappiamo che Senocrate identificò le idee con i numeri: in che cosa consista tale identificazione non è semplice constatarlo. Aristotele usa spesso l’espressione μίαν φύσιν per descrivere la posizione di Senocrate, secondo cui le idee avrebbero la stessa natura dei numeri⁴⁴, ma troviamo anche l’espressione τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν⁴⁵. Il motivo alla base di questa identificazione non è del tutto chiaro, ma sembra verosimilmente riconducibile a un tentativo di mediazione tra la posizione del maestro e quella di Speusippo, per cercare di mantenersi il più possibile nell’ortodossia⁴⁶. Laddove le idee di Platone, infatti,

42. F. 19 IP. Isnardi Parente 2012, p. 258. La stessa Isnardi Parente 2012, p. 400, però, ritiene “male” il secondo principio; così anche Brisson 1974, p. 233.

43. F. 149 IP = Sext. Emp. *MXI* 3-6, 14, dove Senocrate, nella sua posizione etica, sembrerebbe sviluppare nuclei poi ripresi dallo stoicismo, ma di questo si parlerà nel cap. IV.3.

44. FF. 23, 26-27, 29 IP. Sul concetto di μίαν φύσιν aristotelico, e in relazione alla prospettiva senocratea, si veda l’analisi svolta da De Cesaris 2020, pp. 120-148. Cfr. anche il resoconto di Matera 2020, pp. 89-94, sulla posizione senocratea rispetto al problema della divisione emersa dai dialoghi platonici e reinterpreta da Speusippo.

45. F. 29 IP = Aristot. *Metaph.* M 8, 1083a 31-b 8; anche F. 28 IP = Aristot. *Metaph.* M 6, 1080b 21-23.

46. Forcignanò 2017, p. 146.

erano *μονάδες ἀσύμβλητοι*, non combinabili e non scomponibili perché immutabili, con tutte le problematiche che emergono dalla proposta eidetica⁴⁷, il sistema speusippeo, invece, divideva la realtà in piani differenti con principi propri, rendendola discontinua, ed eliminando tanto le idee quanto i numeri ideali; ciò rendeva necessario una *βοήθεια* della dottrina platonica che integrasse la dottrina dei principi e quella delle idee e non eliminasse queste ultime, ma le rendesse in grado di spiegare molteplicità, unità e continuità del reale. Mentre Platone aveva separato le idee e gli enti matematici⁴⁸, l'identificazione portata avanti da Senocrate arriva a eguagliare le idee con τὰ μαθηματικά (F. 26 IP), identificabili come μαθηματικούς ἀριθμούς (F. 27 IP), e il numero matematico (o numero ideale F. 28 IP) è definito anche come il primo numero (F. 29 IP). Le critiche mosse da Aristotele a questa concezione sono almeno due: 1. Con questa identificazione si sopprime il numero matematico, almeno nelle sue funzioni specifiche come l'essere soggetto alle operazioni, perché i numeri ideali sono presumibilmente immutabili, e quindi non sono soggetti ad addizione, sottrazione o costruzione geometrica⁴⁹; 2. La posizione senocratea ricade nelle stesse critiche alle idee avanzate contro Platone. Tralasciando le critiche aristoteliche⁵⁰, sembrerebbe che questa identificazione porti all'eliminazione del

47. Si veda la ricostruzione di tale problematica e la critica aristotelica in Cattanei 1996, pp. 253-256.

48. Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 18 sgg.: Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν. E anche F. 39 IP dove si parla di coloro che ritengono τὰ μαθηματικά altri dalle idee e che vengono “dopo di esse” (μετὰ τὰς ιδέας).

49. Da ciò ne consegue che verrebbero posti nuovi principi arbitrari non propri della scienza matematica, in quanto le ipotesi proposte da Senocrate hanno una natura propria, peculiare (*ιδίας*) e non matematica (F. 30 IP = Aristot. *Metaph.* M 9, 1086a 6-11). Che tale atteggiamento sia da interpretare come un'affermazione senocratea della superiorità della filosofia alla matematica in quanto può godere di principi propri e autonomi, cfr. Isnardi Parente 2012, p. 403. Che la critica aristotelica a Senocrate sia così accanita in quanto probabilmente dipendente da un'insofferenza da parte di Aristotele al mitologismo e simbolismo cui Senocrate lega numeri ideali e principi è opinione ben argomentata da Matera 2020, pp. 85-88. Ciò mi pare in linea con la critica aristotelica alla “non scientificità” del ragionamento senocrateo, nel momento in cui applica alla matematica principi non propri.

50. Per l'analisi puntuale della posizione aristotelica rispetto a quella di Senocrate su questi aspetti critici, si veda Cattanei 1996, pp. 155-161, 172, 192, 249-250.

numero matematico⁵¹, in quanto i numeri ideali non sono soggetti alle operazioni matematiche; tuttavia l'idea non appare più essere una realtà monadica, bensì composta da unità e molteplicità, come il numero. Ulteriori testimonianze sembrano avvalorare questa considerazione dei numeri ideali come realtà complesse ma incombinabili⁵², sebbene forse sarebbe opportuno mantenere maggiore scetticismo sulla possibilità di afferrare a pieno la comprensione di questo concetto. È Temistio che sembrerebbe citare dal *Περὶ φύσεως* di Senocrate la definizione dell'εἰδαιτικὸν ἀριθμὸν come συγκεείμενον ἐξ εἰδῶν (consistente di idee⁵³). Tracce di questa concezione potrebbero trovarsi anche in Sesto Empirico *MX* 250 sgg. (F. 43 IP), dove viene riportato il ragionamento attraverso il quale alcuni "Pitagorici"⁵⁴ mostravano la superiorità del numero pitagorico come ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα τῶν ὄλων (*PH* III 151-153; *MX* 248-260). Si riporta di seguito una parte dei paragrafi interessati del *Contro i fisici II*:

ἰδοὺ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι ἀσώματοι οὔσαι κατὰ τὸν Πλάτωνα προῖφεστώσι τῶν σωμάτων, καὶ ἕκαστον τῶν γινομένων πρὸς αὐτὰς γίνεται ἄλλ' οὐκ

51. «But the result is not a *combination*: rather, it is the *conflation* of mathematical number within the ideal one» (De Cesaris 2020, p. 124). Cfr. già prima anche Forcignanò 2017, p. 148.

52. Che l'idea-numero sembri essere un complesso unitario formato da una molteplicità di unità indivisibili, di ἄτομα εἶδη è opinione di Isnardi Parente 1979, p. 109. Essa sarebbe un numero non monadico consistente in una struttura gerarchica di εἶδη (Aristot. *Metaph.* A 9, 991a 29 sgg.; M 5, 1079b 30 sgg.), riconcendendo in termini matematici il rapporto genere-specie del *Sofista* platonico (Isnardi Parente 2012, pp. 15-17, 400).

53. F. 178 IP = Them. *Paraph. in Aristot. De an.* II, 19-12, 1 Heinze. Per le diverse interpretazioni del passo, cfr. Cherniss 1944, pp. 566 sgg. (e Id. 1959, pp. 41-42), che lo ritiene essere una prova che in Aristotele *De an.* I 4, 404b 18-29 si parli di Senocrate (interpretazione accettata anche da Todd nella sua edizione della *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima* di Temistio: Todd 2013, p. 159, n. 21), *contra* Saffrey 1971, che lo attribuisce a Platone. Isnardi Parente 2012, p. 334, ritiene che quella di Temistio sia una speculazione generica sul *De anima* applicando concetti senocratei. Che Temistio legga o meno direttamente Senocrate è difficile dirlo, come anche per gli altri commentatori tardi come Boeto (cfr. Chiaradonna, Rashed 2020, in part. pp. 337-402). Risulta questionabile l'attendibilità di Temistio anche per la testimonianza sull'anima di Senocrate come armonia che armonizza sé stessa (F. 180 IP), per la quale cfr. *infra*, cap. III.3.b.III.

54. *MX* 248: οἱ ἐπιστημονέστατοι τῶν φυσικῶν (i fisici più ricchi di requisiti scientifici) e οἱ περὶ τὸν Σάμιον Πυθαγόραν (i seguaci di Pitagora di Samo); *MX* 250: οἱ περὶ Πυθαγόραν (i Pitagorici). Cfr. Spinelli 2016a per le diverse "etichette" riferite da Sesto ai Pitagorici, e in generale quanto detto *supra*, cap. I.3.a.II.

εἰσι τῶν ὄντων ἀρχαί, ἐπεὶ περ ἐκάστη ἰδέα κατ' ἰδίαν μὲν λαμβανομένη ἐν εἶναι λέγεται, κατὰ σύλληψιν δὲ ἑτέρας ἢ ἄλλων δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες, ὥστε εἶναι τι ἐπαναβεβηκὸς αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως, τὸν ἀριθμὸν, οὗ κατὰ μετοχὴν τὸ ἐν ἢ τὰ δύο ἢ τὰ τρία ἢ τὰ τούτων ἔτι πλείονα ἐπικατηγορεῖται αὐτῶν.

Ecco, infatti, che anche le idee, le quali sono incorporee, preesistono ai corpi, secondo Platone, e tutto ciò-che-avviene avviene in relazione ad esse: tuttavia esse non sono principi delle cose esistenti, dal momento che ciascuna idea, *assunta singolarmente*, si dice che sia un'unità, ma, *assunta insieme* con un'altra cosa o con più di un'altra cosa, diviene due e tre e quattro, di guisa che c'è un qualcosa che trascende la sostanza delle idee, e questo qualcosa è il numero, per partecipazione del quale risultano essere predicati di esse l'uno e il due e il tre ed i numeri ancora più alti di questi.⁵⁵

Dopo la critica alla dottrina epicurea, in entrambe le trattazioni viene portato avanti il ragionamento che permette di non considerare neanche le forme e le idee (σχήματα καὶ ἰδέαι), sebbene incorporee, come principi, in quanto entrambe contengono il numero⁵⁶. In quest'ultima frase appare sintetizzato tutto il ragionamento che si sviluppa in *MX* 258-261, dove Sesto mostra più specificamente che né le idee né le forme geometriche prescindono dai numeri, quindi non possono essere elementi delle cose esistenti e primi principi di queste⁵⁷. Prendendo in considerazione prima la critica alle idee, si nota che, mentre in *PH* III non viene nominato l'autore di tale dottrina, in *MX* viene specificato essere Platone⁵⁸. Il concetto di *PH*, che le idee contengono il numero perché sono o una o due o

55. *MX* 258-259 = F. 43 IP (part.). Trad. Russo 1990 (corsivo mio).

56. *PH* III 153: «ciascuno degli incorporei considerato contiene il numero, poiché o è uno, o due, o più» (ἀλλὰ καὶ τῶν ἀσωμάτων ἕκαστον ἐπιθεωρούμενον ἔχει τὸν ἀριθμὸν ἢ γὰρ ἓν ἔστιν ἢ δύο ἢ πλείω).

57. *MX* 258: ἤδη δὲ οὐκ εἶ τινα προῦφέστηκε τῶν σωμάτων ἀσώματα, ταῦτ' ἐξ ἀνάγκης στοιχεῖά ἐστι τῶν ὄντων καὶ πρῶται τινες ἀρχαί.

58. Egli è colui che ha considerato le idee, in quanto incorporee, preesistenti ai corpi. Per quanto riguarda la critica alle forme, invece, non viene specificato se l'autore continui a essere Platone. Quello che si può dire, però, è che Sesto ha testimoniato un accostamento tra la dottrina pitagorica e quella platonica, contro la quale, nella sua polemica parallela in

più, viene esplicitato in *MX* 258 da Sesto tramite la considerazione dell'idea *κατ'ἰδίαν* o *κατὰ σύλληψιν*. Le idee non possono essere considerate principi delle cose esistenti in quanto l'idea considerata in sé stessa (*κατ'ἰδίαν*) si dice che sia una (ἓν)⁵⁹, mentre *κατὰ σύλληψιν ἑτέρας*, si dice che sia due e tre e quattro, sicché le è superiore il numero. Quest'ultimo deve, quindi, essere qualcosa che trascende (*ἐπαναβεβηκός*) la sostanza delle idee, per partecipazione del quale si predica di esse l'uno, il due e gli altri numeri. L'espressione *κατὰ σύλληψιν ἑτέρας ἢ ἄλλων*⁶⁰ è tradotta da Russo con «assunta insieme con un'altra cosa o con più di un'altra cosa» (Russo 1990, p. 166). Tuttavia, il fatto che traduca *ἑτέρας* con “altra cosa” porta a intendere l'idea come in grado di essere considerata aggiunta a una cosa, il che è difficile a dirsi per l'idea platonica⁶¹. Con *ἑτέρας* si dovrebbe, quindi, più probabilmente intendere “un'altra idea” e con *ἄλλων* “altre idee”. Isnardi Parente⁶², facendo riferimento a *συν-λαμβάνω* nel senso di *comprehendo*, traduce *κατὰ σύλληψιν ἑτέρας ἢ ἄλλων* con «sotto l'aspetto della sua capacità di comprendere in sé altre idee». Se si segue la traduzione di Isnardi Parente, la dottrina che emerge è quella di una superiorità dei numeri sulle idee in quanto queste ultime sono costituite da una interna molteplicità. Tale dottrina, secondo l'analisi della studiosa, non può essere platonica⁶³, ben-

PH III 156-167, *MX* 284-309, *MIV* 10-34, ha utilizzato concetti platonici, adottando in modo originale argomentazioni tratte dal *Parmenide* e dal *Fedone* (cfr. Palmieri 2022b).

59. Russo traduce *κατ'ἰδίαν* con «assunta singolarmente» e *ἓν* con «unità» (Russo 1990, p. 160). Isnardi Parente traduce *κατ'ἰδίαν* con «considerata nella sua identità con se stessa» e *ἓν* con «una in sé» (Isnardi Parente 2012, p. 121, F. 43 IP).

60. *κατὰ σύλληψιν* è un *hapax legomenon*, Sesto non usa tale espressione in nessun'altra parte del suo *corpus*. Il termine *σύλληψις*, invece, compare 13 volte solo in *MV* (§55-59, 62-65) in riferimento all'evento fisiologico del “concepimento” necessario da indagare per la determinazione astrologica dell'individuo (cfr. Spinelli 2000, in part. pp. 141-143, 147-148, 148-151; *mulierum conceptio* in Janáček 2000, p. 208).

61. Essa ha con le realtà solo i rapporti di *μίμησις*, *μέθεξις*, *παρουσία*. Cfr. per. es. Trabattoni 2020 e Fronterotta 2001, pp. 145-158.

62. Isnardi Parente 2008, p. 480; cfr. F. 43 IP, Isnardi Parente 2012, p. 121.

63. Perché nel *Filebo* Platone asserisce l'assoluta unicità dell'idea (cfr. Plat. *Phileb.* 16c-e), mentre quando nel *Sofista* parla di *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* si riferisce al carattere di unione e compatibilità reciproca delle idee tra loro e non alla loro interna molteplicità. Cfr. Isnardi Parente 2008, p. 480.

sì senocratea. Fondandosi sulla testimonianza tarda di Temistio⁶⁴, dove vien detto che l'idea-numero senocratea è detta forma ideale, ma *συγκείμενος ἐξ εἰδῶν*, ovvero “composta di idee”, Isnardi Parente arriva alla conclusione che Senocrate avrebbe ammesso che l'unità dell'idea è risultante dalla sua interiore molteplicità numerica, e che per questo il numero sarebbe l'originale *ἀρχή* da cui l'idea deriva⁶⁵. Quella presentata da Sesto, allora, sarebbe un nucleo della dottrina originale di Senocrate nella sua commistione al pitagorismo, usato dall'accademico proprio per la sua esegesi della filosofia di Platone. Isnardi Parente, tuttavia, non afferma che Sesto avesse direttamente sottomano la fonte diretta di Senocrate; al contrario, come testimonierebbe l'uso di *ἐπαναβεβηκός*⁶⁶, il nucleo senocrateo della dottrina presente in Sesto Empirico gli deve essere pervenuto tramite una fonte più tarda, medioplatonica o neopitagorica⁶⁷.

Il sostantivo *σύλληψις*, tuttavia, può essere tradotto, oltre che con “comprensione” e “inclusione” anche nel suo significato più letterale di “prendere insieme”⁶⁸. Se si traduce, quindi, *κατὰ σύλληψιν ἑτέρας* con “assunta insieme a un'altra o altre [idee]”⁶⁹, si fa riferi-

64. Them. *Paraph. in Aristot. De an.* pp. 11-12 Heinze = F. 178 IP.

65. Isnardi Parente 2008, p. 481. Cfr. in modo più sintetico ma concorde anche Thiel 2006, p. 354.: «Da jede Idee für sich als Kompositum aus verschiedenen Momenten zwar eine einzige und einmalige ist, aber die Ideen, betrachtet man sie unter dem Aspekt ihrer Anzahl zusammen zwei, drei usw. sind, d.h. also eine geeinte Vielheit von aneinander teilhabenden Ideen bilden, so muß die Zahl bzw. die Zahlenhaftigkeit den Ideen bzw. der Ideenhaftigkeit ontologisch noch voraus gehen».

66. Termine che Aristotele, che trasmise le dottrine di Senocrate, non avrebbe mai usato, secondo Isnardi Parente 2008, p. 482.

67. Cfr. Isnardi Parente 1992, pp. 162 sgg. Sulla base dell'appellativo dei protagonisti della dottrina riportata come «i discepoli dei pitagorici» (*MX* 270), Isnardi Parente avanza l'ipotesi della mediazione del medioplatonismo o del neopitagorismo nella trasmissione delle dottrine senocratee arrivate a Sesto sotto forma di pitagorismo. Per l'interpretazione contraria, che considera il resoconto sestano *MX* 248-263 come originale dottrina platonica, risalente alla lezione *Sul Bene*, cfr. per es. Gaiser 1998, pp. 250-279.

68. Liddel-Scott: «taking together». Non mi sembra che cambi molto il significato se si facesse riferimento al termine come usato nella retorica, cioè «a figure by which a predicate belonging to one subject is attributed to several» (Liddel-Scott); in questo caso si potrebbe intendere un'idea “assunta insieme a un'altra [cosa] o ad altre [cose]” nel senso che esiste l'idea *del* bene, l'idea *del* giusto, l'idea *del* bello etc.

69. Bett, che non si pronuncia a riguardo in note esplicative nella sua traduzione di *M* X 258, traduce «in combination with another or others» (Bett 2012, p. 127).

mento solo alla capacità di considerare più idee insieme, di contarle, il che rende le idee comunque soggette ai numeri, ma senza presupporre in loro una interna molteplicità. Si potrebbe, quindi, anche intendere che qui si stia semplicemente offrendo la spiegazione per la quale sono i numeri e non le idee i principi del mondo perché anche le idee sono numerabili, ovvero sono collazionabili e possono essere contate, nel senso che si potrebbero intendere insieme due o tre o quattro idee⁷⁰. Se si segue questa interpretazione, si potrebbe ipotizzare che la dottrina presentata non sia di origine senocratea, ma potrebbe sottendere l'intento della fonte sestana, o di Sesto stesso, di mostrare il numero superiore anche alle idee perché queste stesse, semplicemente, possono essere contate. D'altra parte, tutta la comparazione delle dottrine dei filosofi presentata mette in luce i Pitagorici come «i fisici più ricchi di requisiti scientifici» (*MX* 248), il che porterebbe a pensare che la fonte debba essere un resoconto comparante che mette in luce la superiorità dei Pitagorici rispetto agli altri filosofi (§§248-262). Poste queste remore, non si può escludere, però, la possibile origine senocratea di questi passi, rielaborata dal neopitagorismo, o che tali passi celino la spiegazione senocratea del motivo per cui le idee platoniche non bastano più a spiegare il reale o non sono più “prime” rispetto ai numeri e debbano essere pertanto sostituite dalle idee-numeri⁷¹.

Un'altra testimonianza che potrebbe supportare l'ipotesi di nu-

70. Sulla stessa linea cfr. Brennan 2015, pp. 335-336.

71. Altri elementi che sembrano tendere a favore dell'identificazione del passo con nuclei originariamente senocratei, anche se si considerano le parti seguenti dell'opera sestana (*MX* 258-283), sono mostrati più approfonditamente da Thiel 2006, in part. pp. 348-372 e Isnardi Parente 2008 e Ead. 2012, pp. 273-275. Mi limito solo a riproporre alcune remore nell'identificazione di materiale senocrateo, in relazione al fatto che ad ogni modo nel sistema di derivazione geometrico presente in *MX* 277-280 e *PH* III 153-154, si parla di “punti”, che non pare fossero stati concepiti o accettati da Senocrate, e di scorrimento. A mio parere, dunque, in questi passi sestani emerge sempre più una commistione difficile da discernere tra dottrine risalenti a Speusippo e a Senocrate, che si riaggancia al problema della *Wirkungsgeschichte* del pitagorismo, e alla commistione di dottrine portata avanti da pseudopitagorici, medioplatonici e neopitagorici. Sulla possibile e lieve differenza che sembra possibile identificare, però, tra due gruppi di passi sestani, il primo (*MVII* 99-101, *MIV* 4-5) che rimanda all'importanza della tetractide e l'altro (*PH* III 153-154, *MX* 261-262, 277-278) che sembra far primeggiare i principi, cfr. quanto detto *supra*, cap. I.3.a.II.

meri ideali come composti interiormente da monadi eidetiche non sommabili ma che conservano la loro identità separata⁷² potrebbe essere quella di Proclo, *In Plat. Tim.* II 165, 3-12 Diehl = F. 109 IP, quando il filosofo afferma che per Senocrate l'anima consta di più essenze, in quanto è per sua essenza numero, sussistente continuamente tutta per sé stessa, ma insieme una e divisa (ἄμα μίαν καὶ διαιρουμένην) in una molteplicità di parti essenziali. Come si avrà modo di esplicitare successivamente, infatti, si ritiene che l'anima possieda la stessa struttura ontologica delle idee-numeri, pertanto anche a queste potrebbe inerire la definizione fornita da Proclo come l'idea-numero che è insieme una e divisa in una molteplicità di parti essenziali.

Un'altra testimonianza relativa alla concezione senocratea delle idee, che si discosta da quella aristotelica e non pare inficiata dalla sua ricostruzione, si trova nel commentario di Proclo al *Parmenide*, che permette di comprendere di quali realtà siano idee, per Senocrate, le idee-numeri: l'idea (τὴν ἰδέαν) sarebbe per Senocrate αἰτίαν παραδειγματικήν τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστῶτατων («causa esemplare di tutte le cose che sussistono eternamente nell'ordine della natura»)⁷³. La concezione dell'idea come causa è già platonica⁷⁴ a cui si aggiunge il termine παραδειγματικήν, che approfondisce maggiormente il compito della causa, e τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστῶτατων, dove il concetto di eternità e quello di “secondo natura” specifica-

72. Cfr. Isnardi Parente 1979, p. 107 (che per questa interpretazione fa riferimento ad Aristot. *Metaph.* 1080a 19-20, 28 sgg.) e sgg. L'idea-numero senocratea sarebbe dunque «un complesso unitario formato di una molteplicità di unità indivisibili, di ἄτομα εἶδη» (ivi, p. 109).

73. F. 14 IP = Procl. *In Plat. Parm.* 888-9 Cousin². Cfr. il commento al passo anche di Horky 2013a, pp. 75-77 e Forcignanò 2017, pp. 147-149.

74. *Phaed.* 100b sgg. Cfr. Sedley 1998 sulla nozione di causa platonica, mentre per la causalità nel *Fedone* cfr. Vlastos 1969, pp. 292-296, Trabattoni 2011, p. 193, n. 199. Sullo studio della nozione di partecipazione come causa capace di esprimere il rapporto tra idee e cose, cfr. Fronterotta 2001. Sull'assenza di una sistematizzazione netta della nozione metafisica della causalità delle idee sulle cose in Platone, intesa però come “assenza volontaria”, cfr. Gonzalez 2003, pp. 31-67. Trabattoni 2016, p. 157 fa notare come la reintroduzione dell'esemplarità nella concezione senocratea permette, contro Speusippo, di rimettere in piedi la caratteristica dell'idea come modello di cui la metafisica di Platone non poteva fare a meno.

no ulteriormente le caratteristiche dell'idea. Ciò che viene espresso dal passo, dunque, sembra mostrare la causalità dell'idea senocratea come causalità paradigmatica, che legittima anche l'eternità del cosmo sensibile. Se questa definizione è originalmente senocratea, ciò vuol dire che per lo scolarca esistono idee solamente di realtà naturali, mentre sono escluse le idee di ciò che è costruito dall'uomo, ovvero le idee di *artefacta*. Che questa posizione sia coerente o meno con la dottrina platonica è ancora in discussione, in quanto non c'è accordo tra gli studiosi se Platone sostenesse l'esistenza di idee di cose non naturali. Una menzione esplicita delle idee di *artefacta* si ha nella *Settima Lettera*, 342d 5 sgg.⁷⁵:

ταῦτόν δὴ περί τε εὐθέος ἄμα καὶ ο περιφεροῦς σχήματος καὶ χρώας, περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ ds καὶ δικαίου, καὶ περί σώματος ἄπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατός τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζῶου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περί ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα.

Lo stesso vale per la figura, dritta o circolare, e per il colore, e lo stesso riguardo il buono, il bello e il giusto, e riguardo ciascuno dei corpi, artificiale o generato secondo natura, e per il fuoco, l'acqua e ogni cosa del genere, e riguardo tutti i viventi e il carattere insito nelle anime, e per ogni cosa fatta e subita.⁷⁶

Anche sulla base di questo testo, Isnardi Parente, considerando le critiche mosse nel ΠΕρὶ ἰδεῶν da Aristotele come orientate esclusivamente contro Senocrate⁷⁷, ritiene che Senocrate, differentemente

75. Sugli altri due luoghi del *corpus* platonico in cui compaiono inequivocabilmente le idee di artefatto, ovvero *Cratilo* 389 e *Repubblica* X 595, si veda Forcignanò 2014, pp. 85-87.

76. Plat. *Ep.* VII, 342d2-8; trad. Forcignanò 2020.

77. Isnardi Parente 1964, pp. 241-290; Ead. 1970, p. 69; Ead. 1979, pp. 84 sgg., Ead. 2012, p. 248. Sul ΠΕρὶ ἰδεῶν e le critiche aristoteliche alla dottrina delle idee considerata, invece, come fedelmente platonica cfr. Leszl 1975. Si veda Cardullo 2002 per un'analisi delle polemiche mosse alla dottrina delle idee tanto dal *Parmenide* di Platone quanto dal ΠΕρὶ ἰδεῶν di Aristotele, che avrebbero comportato, nel primo caso, una polemica genuina senza che si mettesse capo a un abbandono del paradigma eidetico nella sua validità e necessità, e, nel secondo caso, una progressiva rinuncia a tutta la dottrina delle idee, in favore delle teorie logiche e ontologiche espresse poi in modo più maturo negli *Analitici Secondi* e nella

da Platone, avesse eliminato dal piano ideale le idee di *artefacta*, lasciando solo quelle di individuo e di realtà naturali. Se, invece, non si ammette che Platone potesse aver accettato anche le idee di *artefacta*, quella di Senocrate non sembra più essere una limitazione innovativa, e le critiche mosse nel *Περὶ ἰδεῶν* si possono ritenere mosse non solo contro Senocrate, ma *anche* contro di lui, come contro Platone e gli altri Accademici⁷⁸.

2. Il derivazionismo geometrico

a. Le grandezze

Aristotele, in *Metaph.* N 3, 1090b 21-24 (= F. 38 IP), nel criticare la dottrina senocratea che postula principi diversi e arbitrari per una scienza che ne ha già di propri, riporta anche come Senocrate a suo parere risolva il problema della realtà episodica costituita da Speusippo. Egli dice, infatti, che coloro che pongono le idee, evadono la difficoltà [dell'universo episodico speusippe] perché

ποιούσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἕξ ἄλλων ἀριθμῶν [...] οὗτοι μὲν οὖν ταύτη προσγλιχόμενοι ἰδέαι τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν.

fanno derivare la grandezza dalla materia e dal numero; dalla diade la lunghezza⁷⁹, dalla triade allo stesso modo le figure piane, dalla tetrade

Metafisica Z. Sulla critica aristotelica alla duplice questione della separazione delle idee e della partecipazione ad esse come le principali problematiche platoniche, cfr. Fronterotta 2001, pp. 397-412.

78. Per questa posizione cfr. Forcignànò 2017, pp. 148-149. Cfr. anche Forcignànò 2014, p. 68, che ritiene il passo della *Settima Lettera* un resoconto sommario per far intendere al grande pubblico come genericamente tutta la realtà sia soggetta al modello epistemologico proposto nell'*excursus*, senza che ciò implichi l'accettazione da parte di Platone delle idee delle cose non naturali. Argomentazione ripetuta nella sua edizione della *Settima lettera*, Forcignànò 2020, pp. 101, 157.

79. Si tenga presente che il termine qui usato da Aristotele in collegamento alla diade è τὰ μήκη (stessa cosa nel F. 39 IP).

quelle solide o anche da altri numeri [...]. Ma sbagliano, costoro, a confondere così enti matematici e idee.

Anche lo scolarca, dunque, sembrerebbe aver ipotizzato il piano delle grandezze, questa volta, però, non postulando una divisione tra i piani del reale, ma un sistema di derivazione geometrica senza soluzione di continuità, come si comprende dalla testimonianza successiva:

ἔνιοι, δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμιαῖς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.⁸⁰

Alcuni dicono che le idee e i numeri hanno la stessa natura e che le altre realtà vengono di seguito, così le linee e i piani fino all'essenza del cielo e alle cose sensibili.

La cifra distintiva del sistema derivazionistico senocrateo appare essere, dunque, la presenza di due principi che non si ripetono specificamente a ciascun livello dell'essere ma che sono le fonti basilari di tutto il reale che ne deriva con articolazioni varie. Per Senocrate, dunque, le grandezze geometriche sembrano collocarsi tra le idee-numeri e il sensibile e permettono il collegamento dal mondo metafisico a quello fisico inglobando e "spazializzando" i principi ultimi. Le interpretazioni relative allo statuto ontologico delle grandezze geometriche, però, sono differenti tra gli interpreti. Risulta indubbio, in prima istanza, quanto il "riduzionismo geometrico" già presentato nel *Timeo* 53c sgg. sia fondamentale per la strutturazione del reale portata avanti dagli Accademici, in particolare per i due scolarchi successivi alla morte di Platone⁸¹. Riguardo il modo in

80. F. 23 IP = Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b 24-27.

81. Per un'analisi dettagliata del riduzionismo geometrico del *Timeo* (di cui già *supra*, cap. I.2.a), che non si può approfondire al momento, e per la storia delle interpretazioni del passo, si rimanda agli studi più recenti, tra cui l'inquadramento della questione in Verde 2013, pp. 154-159; cfr. poi Krása 2021, che arriva a concludere che: «Space is both that in which geometrical figures are and that which is shaped in the form of geometrical figures: geometrical figures are in space and they are modifications of space» (ivi, p. 146); e Pitte-

cui il passo è stato ripreso da Senocrate, invece, secondo alcuni, gli enti geometrici di cui parla Senocrate nel suo sistema di derivazione sarebbero da intendersi come forme ideali⁸², mentre secondo una diversa proposta le grandezze geometriche sarebbero assolutamente altre dalle idee in quanto farebbero già parte della spazialità⁸³. È chiaro che il modo di leggere la dottrina senocratea su questo punto sia inficiata anche dalle diverse ricostruzioni che si danno della dottrina platonica, in particolare relativa alle cosiddetta *Prinzipienlehre*⁸⁴. Per quanto concerne nello specifico Senocrate, però, si profilerebbero due modelli alternativi: o il processo di derivazione sarebbe attuato sulla base della costruzione delle figure geometriche spaziali a segui-

loud 2020, in part. pp. 142-148, il quale poi sostiene che il riduzionismo geometrico «does imply, in my view, a revised version of the Theory of Forms which should specify how participation takes place as the geometrization of imperfect traces in the Receptacle» (ivi, p. 148). Per l'esegesi speusippea del passo, cfr. quanto detto *supra*, cap. I.2.

82. Parla di «ideale Groessen» Heinze 1892, p. 172, e pp. 56-59; alle grandezze ideali attribuisce particolare peso Robin 1908, pp. 286 sgg., 439 sgg., 587 sgg. L'argomentazione di Robin è stata accettata da Krämer 1964, pp. 204 sgg. e portata a supporto dell'identificazione del passo di Aristotele, *De an.* 404b 20-21 con la dottrina senocratea. Sulla stessa base Gaiser 1963, pp. 46 sgg. che unifica il problema dello sviluppo ontologico-dimensionale a quello dell'anima come medio. Di ciò si parlerà più oltre. Cfr. ancora Cattanei 1996, pp. 159-160; Taràn 2001, p. 595, Thiel 2006, p. 319: «die idealen Groessen Linie, Flaechе und Koeper gehen bei Platon und Xenokrates aus Idealzahlen und nicht aus Ideen hervor»; Dillon 2003b, pp. 111 sgg., De Cesaris 2020, pp. 125 sgg.

83. Isnardi Parente 1987, pp. 277-280, Ead. 1998b, pp. 434-5, Ead. 1979, p. 104 sgg. e ivi, p. 106, n. 142: «Per mio conto, ritengo che Senocrate abbia postulato l'esistenza di idee-numeri, o numeri assoluti non esistenti nello spazio, e di grandezze spaziali a partire da forme atomiche prime che sono le linee, le quali traducono originariamente nello spazio la prima dualità, quella diade ch'è l'origine della molteplicità e della relatività, quindi anche della spazialità; ma che non esista per lui una categoria a sé stante di figure' o 'grandezze' ideali: la *δύάς*, la *τετράς* ecc. sono le idee-numeri esprimimenti nella loro essenza la triadicità ecc., di tutte le realtà che possono per la loro natura riportarsi sotto il loro modello, in primo luogo quindi quelle delle forme geometriche che ad esse si richiamano». Ead. 1982, p. 262: «è attraverso il prolungamento dalla matematicità intellegibile delle idee alla matematicità geometrica delle prime forme spaziali che si verifica la strutturazione razionale della realtà a diversi livelli, in un processo assolutamente continuo, che la teoria di Platone al contrario non conosce». Da qui la sua interpretazione dell'anima del mondo, per la quale cfr. *infra*, cap. III.2.b *passim* e cap. IV.1.b, p. 276.

84. I passi principalmente presi in considerazione in merito a questo tema sono Aristot. *Metaph.* A 9, 992b 13-18; M 1080b 28 sgg.; N 3, 1090b 2 sgg.; cfr. recentemente Winzenrieth 2018, pp. 70 sgg., per un'analisi dei motivi per cui il concetto di grandezze ideali non può essere attribuita a Platone, ma dipenderebbe da interpretazioni veteroaccademiche in risposta alle critiche di Aristotele.

to dell'identificazione dei numeri ideali (due, tre, quattro) con le figure ideali (linea, superficie, solido), o il processo di derivazione sarebbe attuato sulla base della costituzione delle figure geometriche a partire direttamente dalle idee-numeri. A mio avviso, tuttavia, ipotizzare un altro piano dell'essere, ovvero quello delle figure ideali, che divida ulteriormente il mondo intelligibile dei numeri ideali dal mondo sensibile, sarebbe contrario al principio razionale che ha guidato Senocrate nell'uniformare le idee e i numeri, ovvero quello di ipotizzare un tipo di realtà che fosse in grado in sé di tenere insieme molteplicità e unità. Se si ipotizzasse anche l'esistenza di figure ideali, sarebbe necessario ritenere, appunto, che le figure geometriche spaziali si costituiscono sulla base di una relazione con esse; ma le figure geometriche ideali non ricadrebbero, così, nelle problematiche concernenti le idee platoniche che hanno indotto invece Senocrate a modificarne la struttura, ovvero l'incombinabilità, l'immobilità, e l'incapacità di mostrare in sé la relazione uno-molti? Ancora, come sarebbe possibile il passaggio dalle grandezze ideali alle grandezze spaziali? Sulla base di quale principio? Se la *ratio* dietro questa necessità fosse quella di garantire un corrispettivo "ideale" a ciascuna realtà sensibile, secondo lo stesso ragionamento, allora, sarebbe necessario ipotizzare anche delle forme separate e ideali di ciascuna delle cose sensibili, tali da permettere la derivazione degli oggetti sensibili da queste? Non essendoci, a mia conoscenza, testimonianze certe relative all'esistenza di forme geometriche ideali per Senocrate, ma anzi avendo fonti che riportano esplicitamente la differenza tra figure geometriche e idee-numeri nel pensiero dello scolarca⁸⁵, ipotizzare un processo di derivazione che passi direttamente dalle idee-numeri alle grandezze geometriche (quelle usate dai geometri, non le figure ideali immobili e incombinabili) e poi alle cose sensibili attraverso un processo continuo di "spazializzazione" portata avanti sempre sulla

85. Cfr. F. 24 IP in cui Asclepio differenzia le idee-numeri dalle grandezze e dalle ultime realtà di tipo fisico, o F. 26 IP in cui Aristotele sembrerebbe differenziare tra coloro che identificano la diade con la linea e coloro che la identificano con l'idea della linea. Ma si pensi anche al F. 27 IP in cui Aristotele identifica con il termine idea il numero matematico e non le forme geometriche.

base della stretta razionalità numerico-matematica che fa capo non solo alle idee-numeri ma in definitiva ai due principi monade e diade indefinita, mi pare non solo più coerente, ma anche la proposta più “ockhamistica” – che sembra anche essere la *ratio* usata da Senocrate nel far convergere le due proposte di Platone (le idee) e di Speusippo (i numeri matematici), nell’idea-numero o numero-ideale⁸⁶. Questo processo di spazializzazione (e poi fisicizzazione) dei principi ultimi, d’altra parte, potrebbe servire a Senocrate, come anche sembrerebbe essere servito a Speusippo, a definire il carattere matematico dell’ordine dell’universo senza cadere in una trascendenza tanto forte da dividere il mondo sensibile da quello intelligibile impedendone la comunicazione⁸⁷ e il riconoscimento di qualunque ordine e proporzione nel sensibile stesso. In questo modo sembrerebbero anche convergere gli intenti degli scolarchi nel non ritenere più il mondo sensibile un’imitazione del modello reale⁸⁸, un riflesso della razionalità delle idee, ma nel considerare il mondo sensibile ordinato secondo una struttura matematica e proporzionale che si ritrova in esso stesso. Inoltre, sembrerebbe un procedimento inverso ma paragonabile ai vari tentativi dei neoplatonici di favorire una mediazione tra il principio assoluto oltre l’essere e le altre ipostasi, moltiplicando gli intermediari al fine di tutelare la totale trascendenza dell’ultimo principio, in quanto al contrario per gli scolarchi sembrerebbe che l’intento di fondo fosse quello di tutelare l’ordinamento della realtà sensibile riconoscendo anche in essa stessa i principi di unità e molteplicità da cui è derivata. Maggiore comprensione della natura delle

86. Verde 2013, p. 149: «Se di “derivazionismo geometrico” si tratta – da intendersi verosimilmente come uno dei più cospicui e “fortunati” lasciti del *Timeo* platonico –, le grandezze geometriche non potranno che essere intrinsecamente connesse alla struttura del reale. Si tratta, in effetti, di un aspetto che occorre sempre tenere presente non solo per esaminare la natura delle linee indivisibili, ma anche la loro “funzione” nei riguardi del reale».

87. In questo senso sembrano essere state assimilate le critiche del *Parmenide* portate avanti contro la proposta eidetica avanzata da Socrate nel dialogo.

88. Sulla scorta della considerazione del racconto del *Timeo* non più come un *εἰκὸς μῦθος* ma come la descrizione, se rivisitata secondo le dottrine avanzate dagli scolarchi, della costituzione stessa della realtà, fuori da qualunque mitologizzazione. Cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 90-91.

grandezze in Senocrate, ad ogni modo, sembra dato dalla dottrine delle linee indivisibili, di seguito analizzate.

b. *Le linee indivisibili*

Una caratteristica che colpisce in merito al derivazionismo di Senocrate e alla relazione tra idee-numeri e grandezze geometriche nelle testimonianze relative è la mancanza di qualunque riferimento all'uno (ἓν) o all'unità (μονάς), o al punto (στιγμή). Ciò pare essere spiegabile sulla base del rifiuto del "punto" da parte sia di Senocrate che di Platone (contrariamente a Speusippo), in quanto ritenuto ontologicamente irrilevante e considerato piuttosto una "invenzione dei geometri"⁸⁹. Quello che pare essere l'inizio della serie dimensionale e il sostitutivo del punto sembra sia stato in particolare per Senocrate⁹⁰ la linea indivisibile (ἄτομος γραμμή) in quanto πρώτη γραμμή (linea prima). Come si legge da Aristotele⁹¹:

ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα τοιαῦτα μέχρι ποσοῦ, ὅσον ἢ πρώτη γραμμή, <ή>
ἄτομος, εἶτα δὺάς, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος.

E ancora costruiscono le grandezze e tutte le altre cose dello stesso tipo fino ad una certa quantità: così per esempio la linea prima (quella indivisibile), poi la diade, poi le altre realtà di questo tipo, fino alla decade.

89. Aristot. *Metaph.* A 9, 992a 20-21. Cfr. *supra*, cap. I.2.b. Aristotele, *Metaph.* A 9, 992a 22, attribuisce già a Platone la concezione della linea indivisibile come principale elemento delle grandezze lineari (si veda Cardullo 2016, p. 232). A parere di Heinze le linee indivisibili non possono essere considerate dottrina platonica ma solo senocratea (cfr. Heinze 1892, pp. 59-62). Secondo Isnardi Parente l'esegesi senocratea si sovrappone alla visione aristotelica di Platone (cfr. Isnardi Parente 1979, p. 191).

90. F. 50 IP = Ps. Alex. In *Aristot. Metaph.* p. 766, 31 sgg. Hayduck; Siriano, In *Aristot. Metaph.* p. 123, 31 sgg. Kroll = F. 66 IP. In questi passi viene identificata la linea indivisibile come l'esatto sostitutivo del punto.

91. F. 47 IP = Aristot. *Metaph.* M 8, 1084a 37-1084 b 2. Cfr. anche *De caelo* III 299a 9: τὸ τῆς γραμμῆς μέρος γραμμὴν εἶναι. Il passo attribuisce la dottrina a Platone e va letto insieme al passo che nega a Platone l'accettazione della realtà del punto (*Metaph.* A 9, 992a 20-21). Sembra dunque che Senocrate l'avesse sviluppata in seguito, oppure che fosse considerato talmente autoritativo nell'attribuirla a Platone che ad Aristotele stesso passa come dottrina platonica. Cfr. Sedley 2021a, pp. 19-20.

La linea indivisibile, dunque, prende il posto dell'unità, corrisponde al modello unitario, alla *μονάς*, mentre sarebbe la linea divisibile a corrispondere alla diade⁹². Questa sostituzione del punto con la linea indivisibile⁹³ sembra apparire coerente con l'identificazione del principio diadico con il corrispettivo spaziale della linea, che si configura già come lunghezza (*μήκη*)⁹⁴.

La paternità della dottrina delle linee indivisibili è contesa tra Platone e Senocrate, ma con ogni probabilità affonda le sue radici nel cosiddetto "atomismo geometrico" del *Timeo* 53c 5 sgg.⁹⁵ e, se le linee indivisibili si considerano fedelmente senocratee, allora anche in questo caso si assiste a una sistematizzazione matematico-geometrico della dottrina del maestro, integrata all'interno del sistema filosofico senocrateo. Poste queste premesse, complessa risulta però l'identificazione della natura della linea indivisibile. Avendo già problematizzato la natura delle grandezze stesse, se ideali o geometriche, risulta di base complesso comprendere se le linee indivisibili, come minimi a partire dai quali si costituiscono le grandezze, siano in loro stesse ideali o meno⁹⁶. Per prendere le mosse, occorre dire che, nono-

92. Anche nel commento di Alessandro d'Afrodisia (*apud* Simpl. *In Aristot. Phys.* 138, 10-8 Diels = F. 59 IP), viene detto che le linee indivisibili non sono una molteplicità, ma solo un'unità.

93. Come solleva giustamente Isnardi Parente 2012, p. 277: «l'analogia *στιγμή-μονάς*, individuata da Aristotele e valida nel caso di Speusippo (fr. 56 IP) non vale a proposito di Senocrate». Cfr. l'analisi dei testi svolta da Gemelli-Marciano 2007, pp. 188-193, che la porta a ritenere che «Senocrate dava una definizione generale del concetto di minimo come elemento ultimo di una divisione finita ad ogni livello dell'essere» (ivi, p. 192); anche Dillon 2003b, p. 112: «each level of geometrical reality have as its basis indivisible minima out of which more complex figures are constructed».

94. Isnardi Parente 1979, p. 193. Furley 1967, pp. 104-105, ritiene che si tratti di linee indivisibili identificabili con delle *unità indivisibili* che hanno un'estensione spaziale (cfr. Verde 2013, p. 148). Per Gemelli-Marciano 2007, p. 187: «L'indivisibile nei corpi e nelle grandezze è il riflesso dell'uno che impone un ordine all'infinita molteplicità generata dalla diade». Su ciò cfr. anche Cattanei 1996, pp. 236-237.

95. Cfr. in particolare Dillon 2003c, Id. 2003b pp. 116 sgg. e ivi, p. 117: «While wishing to remain faithful to Plato's teaching, it would seem that he developed the atomistic implications of the theory of basic triangles rather further than Plato himself chose to do». Si veda anche Verde 2013, pp. 154-159.

96. Per uno *status quaestionis* sulla natura delle linee indivisibili senocratee, che ripercorre la storia delle interpretazioni avanzate dagli studiosi con le relative motivazioni e in virtù del retroterra platonico, cfr. Verde 2013, pp. 149 sgg.

stante atomismo accademico e democriteo vengono spesso accostati dalle fonti antiche, molte sono le loro differenze, non da ultimo il fatto che nell'atomismo democriteo, non essendoci alcuna divisione di piani ontologici ma riconducendo tutte le spiegazioni della realtà al solo piano fisico-materiale, la distinzione tra ideale, spaziale-geometrico e fisico non ha ragione di sussistere, essendo alla base dell'unica realtà fisica solo principi corporei⁹⁷. In Senocrate, invece, non solo la distinzione sussiste, ma è importante comprendere a quale dei tre piani la natura delle linee indivisibili appartenga, per avere un quadro più chiaro del funzionamento del derivazionismo geometrico e, come si avrà modo di analizzare, del ruolo e della natura dell'anima.

Prima di tutto, la trattazione più ampia di questa teoria si ha in forma polemica e lacunosa nel trattato pseudo-aristotelico, probabilmente elaborato in ambiente peripatetico, *De lineis inseparabilibus*⁹⁸. In quest'opera, le argomentazioni che l'autore attribuisce al suo avversario e che poi confuta sono cinque, tramite le quali emergono i problemi sull'interpretazione della natura delle linee indivisibili come enti ideali o matematico-geometrici. Le prime tre argomentazioni⁹⁹ portano a identificare Senocrate come colui che

97. F. 51 IP = Procl. *In Plat. Remp.* II 27, 1-8 Kroll: qui Proclo accomuna gli atomi di Epicuro e le linee indivisibili di Senocrate in quanto unità di misura. Cfr. anche F. 54 IP dove viene espressa la vicinanza dottrinale di Senocrate a Democrito per le grandezze indivisibili. Nel F. 58 IP si ha invece una distinzione tra gli atomi di Democrito come corpi, quelli di Senocrate come linee e quelli di Platone come figure piane. Sulla relazione tra il concetto di *ἐλάχιστον* senocrateo (le linee indivisibili) e quello democriteo (l'atomo), passato attraverso la giustapposizione operata da Aristotele, cfr. Gemelli-Marciano 2007, cap. V, in part. per il presente discorso pp. 195-196. Cfr. soprattutto Dillon 2003c per un confronto analitico dell'atomismo democriteo e accademico, in particolare riguardo le posizioni di Senocrate ed Eraclide Pontico, che sembrano portare avanti l'implicita polemica di Platone a Democrito già espressa nel *Timeo*.

98. F. 48 IP = ps. Aristot. *De lineis inseparabilibus* 968a 1-968b 22. Sulla problematicità dell'opera e sul suo contenuto cfr. Timpanaro-Cardini 1970, Federspiel 1980, Matera 2020, part. II, mentre per l'analisi codicologico-storico-culturale del testo in relazione al *corpus* aristotelico si rimanda a Harlfinger 1971. Per tutte le caratteristiche che emergono dalla posizione presumibilmente senocratea e le relative distorsioni polemiche da parte dell'autore peripatetico del trattato, cfr. Dillon 2003c, pp. 8-12, Isnardi Parente 2012, pp. 277-283, Ead. 1979 pp. 194-200, Verde 2013, pp. 142 sgg. e Matera 2020, pp. 96-124, 228-232.

99. La prima è un'argomentazione generica circa la quantità e la grandezza, la seconda

avrebbe sostenuto che, poiché la parte è anteriore al tutto e l'idea è prima nell'ordine metafisico fra tutte le realtà che vi si richiamano, l'idea si può considerare *στοιχείον* per eccellenza, parte elementare di tutte le realtà. Tale visione di Senocrate porterebbe a confondere il piano ideale e quello geometrico, con la conseguente considerazione della linea indivisibile come grandezza ideale¹⁰⁰. La quarta argomentazione sembra confutare uno dei paradossi di Zenone relativamente all'argomento che il pensiero tocca punti infiniti in un tempo finito; infine l'ultima delle argomentazioni del peripatetico attribuisce a Senocrate l'identificazione della linea indivisibile come unità di misura (*μέτρον*) universale, il che si opponeva al teorema universale di Pitagora, che afferma l'incommensurabilità della diagonale con il lato del triangolo. Tale questione, comunque, poteva non interessare Senocrate, data la superiorità che egli probabilmente accordava alla filosofia rispetto alla matematica¹⁰¹. Ora, affermare, che la linea indivisibile sia il fondamento dell'intero sistema derivazionistico senocrateo, porterebbe a non accettare più tutta la testimonianza di Aristotele circa il ruolo che dovrebbe essere, invece, assegnato alle idee-numeri¹⁰². Sulla scorta di queste complicazioni, altri studiosi¹⁰³ hanno portato avanti l'interpretazione della linea indivisibile come entità matematico-geometrica che, quale ultimo limite teorico dello spazio, figura geometrica modello per ogni tipo

estende l'argomento della assoluta indivisibilità a tutte le figure, e con la terza argomentazione questo argomento è indirizzato anche a tutti gli esseri sensibili.

100. Accettando la veridicità della trattazione fatta dal peripatetico su Senocrate, Krämer 1964, p. 108; Krämer 1971, pp. 335-362 e Gaiser 1963 pp. 366-367, considerano connesse la dottrina delle linee indivisibili con quella dei principi e, quindi, con le dottrine non scritte di Platone. Ritengono la linea indivisibile come ideale anche Zeller 1922, p. 1018, n. 1, Robin 1908 pp. 295 sgg.

101. Isnardi Parente 2012, p. 403.

102. Inoltre, l'argomentazione presentata come senocratea è distorta dalla critica aristotelica di cui si fa portatore l'autore peripatetico (cioè lo scambio del ruolo di genere e specie per le idee e i sensibili, cfr. FF. 41-42 IP – per quest'ultimo frammento cfr. Pines 1961) ed è trasmessa tutta tramite l'uso di ottativi, il che indicherebbe non un riferimento positivo alla dottrina di Senocrate ma una deduzione argomentativa (Isnardi Parente 2012, p. 281).

103. Con sfumature differenti: Sachs 1917, pp. 133 sgg., Frank 1923, p. 369 n. 281 che parla di «reelle "physische" Punkte»; Hirsch 1953; Timpanaro Cardini 1970, pp. 23 sgg.; Federspiel 1980, pp. 86 sgg., Isnardi Parente 2012, pp. 281-282.

di grandezza, riflette nell'ordine spaziale la struttura originaria dei principi, nel senso di una analogia, e solo in questo senso sarebbe da considerarsi anteriore a qualunque altra¹⁰⁴. Una posizione intermedia più cauta è quella di Verde: «ridurre la dottrina delle linee indivisibili solamente o al piano fisico, o al piano geometrico, o al piano ideale risulta in buona sostanza fuorviante e poco corretto, soprattutto perché si rischia di non tenere conto dell'intrinseca complessità data dall'effettiva intersezione dei tre livelli, fisico, geometrico e ideale che, insieme, costituiscono la struttura del reale»¹⁰⁵. Per questi motivi, sulla base della sua analisi, egli ritiene verosimile che 1) dietro la linea indivisibile sussistano una serie di diversi "livelli ontologici" che, nella filosofia di Senocrate, difficilmente si riesce a tenere fermamente distinti¹⁰⁶, 2) la linea indivisibile potrebbe essere considerata uno dei fondamenti della realtà, ferma restando la problematica relazione che intesse con le idee-numeri, 3) proprio sulla base di *De lin. ins.* 968a 14-18 sembrerebbe plausibile concedere l'estensione del principio dell'indivisibilità al mondo fisico e, conseguentemente, ai corpi, tale che l'indivisibilità degli elementi fisici sia il "modo di essere" sul piano fisico dell'indivisibilità geometrica e metafisica¹⁰⁷.

La linea indivisibile, dunque, sembra dover essere interpretata come linea geometrico-spaziale che mantiene però legami con gli altri livelli ontologici, non solamente ideale né tantomeno empirica. Riproponendo il ragionamento poc'anzi portato avanti per le grandezze, inoltre, ridurre le linee indivisibili a pure forme ideali moltiplicherebbe gli enti in un modo non solo poco funzionale al

104. Isnardi Parente 2012, p. 281; ivi, p. 279: «la geometria puramente considerata prende inizio, per Senocrate, quando si prenda in considerazione un problema di spazialità: in questo senso possiamo dar ragione a chi intenda la trattazione delle linee indivisibili appartenente alla sfera geometrica, e ben distinta da quella puramente ideale».

105. Verde 2013, p. 149 per la citazione, e pp. 152-154 per il ragionamento che porta alle conclusioni di seguito sintetizzate.

106. Egli considera soprattutto verosimile la posizione di Dillon 2003b, p. 112 che, riferendosi a F. 178 IP, ritiene che «each level of geometrical reality have as its basis indivisibile minima out of which more complex figures are constructed».

107. Cfr. recentemente Alieva 2022, che mostra come i minimi di Senocrate rimangano "fisici" e "corporei" nel senso più platonico di queste parole, non presupponendo alcun tipo di "moto a scatti" criticato invece da Aristotele in *Phys.* VI.

principio di riduzione che guida la sistematizzazione senocratea, ma anche in un modo che non renderebbe ragione dell'esistenza stessa delle grandezze empiriche¹⁰⁸.

La linea indivisibile, inoltre, quale «limite ultimo teorico dello spazio»¹⁰⁹, sembra prevenire l'infinita disgregazione del reale¹¹⁰. Sedley ha avanzato l'ipotesi che le linee indivisibili rappresentino la giustificazione senocratea alla sua visione sempiterna del cosmo: «For only by positing ultimate constituents altogether incapable of further subdivision could he ensure that, whatever transformations the world might undergo, there would be for all eternity a mathematically fixed lower limit to its potential dissolution. This in turn helps make the world's indestructibility an intrinsic feature, rather than one relying on divine protection»¹¹¹. Senocrate, come Speusippo, infatti, interpreta la costituzione del cosmo espressa nel *Timeo* in modo allegorico¹¹², e la dottrina delle linee indivisibili sembra essere coerente con questa lettura, una volta reinterpretrati i principi dell'atomismo geometrico platonico, che «conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico» (*Tim.* 53d 6), con le linee indivisibili, che rifletterebbero nell'ordine spaziale la struttura originaria dei principi, secondo la lettura senocratea. Le “concause” relative all'atomismo geometrico del *Timeo*, dunque, divengono le uniche spiegazioni matematico-geometriche della realtà, secondo un'interpretazione peculiare di Senocrate che si discosta ancora da quella che era stata offerta da Speusippo dello stesso dialogo¹¹³. Nella sezione

108. Da Simplicio è riportato che la linea indivisibile sarebbe impossibile sul piano empirico, ma esiste sul piano metafisico perché è indivisibile secondo la sua essenza, ma divisibile empiricamente (F. 65 IP). Sulla possibilità che la linea indivisibile senocratea così come emerge dal *De lineis* sia, anzi, la base di legittimazione anche delle grandezze geometriche e dei ragionamenti dei matematici, cfr. Matera 2020, in part. p. 231.

109. Isnardi Parente 2012, p. 281.

110. Si veda per es. F. 60 IP dove si ha la spiegazione di Porfirio del compito delle linee indivisibili, che sarebbe quello di evitare la dissoluzione nel non essere dell'essere divisibile. Che questa dottrina sia anche una risposta all'aporia “zenoniana” della divisione all'infinito, il cosiddetto “*logos* della dicotomia”, lo testimoniano molte fonti (per es. FF. 62-64 IP). Cfr. su questo Gemelli-Marciano 2007, cap. III.

111. Sedley 2021a, pp. 19-20, ma più approfonditamente in Sedley 2002, pp. 68-77.

112. διδασχαλίας χάριν, FF. 73-78 IP. Cfr. quanto già detto *supra*, cap. I.2.a, p. 41, n. 76.

113. Rimane però aperta la questione di come si possano far convergere il riduzionismo

successiva si avrà modo di comprendere come anche la concezione dell'anima prenda le mosse dagli stessi passi del *Timeo* cui fa riferimento Speusippo, ma andando a sfociare in una dottrina differente in virtù del diverso sistema elaborato dal secondo scolarca.

3. L'anima come ἀριθμὸς κινουῦνθ' ἑαυτόν

Sebbene la maggior parte delle testimonianze relative alla concezione psicologica senocratea derivino da Aristotele o risultino inficcate dalla sua interpretazione, per comprendere in modo più approfondito la natura dell'anima mi pare opportuno, partendo dalle rilevanti testimonianze aristoteliche e prendendo in considerazione tutti i luoghi e i differenti modi in cui egli tratta della dottrina psicologica senocratea, ampliare lo sguardo a tutte le testimonianze che sono conservate rispetto all'anima nella filosofia dello scolarca. Questa metodologia mi sembra funzionale a evitare di portare avanti un lavoro miope, tronco aprioristicamente di ciò che, una volta debitamente contestualizzate le varie fonti, potrebbe accrescere la conoscenza delle sfumature legate alla dottrina psicologica senocratea e aggiungere ulteriori elementi non solo sul dibattito veteroaccademico, ma anche sullo sviluppo di tale dibattito nei secoli successivi, che viene alimentato proprio dal riesame di queste dottrine antiche. Mi pare opportuno, pertanto, cercare di fornire un quadro più ampio

geometrico platonico che arriva fino ai triangoli essenziali indissolubili e la dottrina delle linee indivisibili, che nascerebbe come esegesi del testo platonico; Verde 2013 ha provato a rispondere mostrando l'analogia del ragionamento senocrateo con quello epicureo, in part. *ivi*, pp. 158-165, e cit. p. 163: «Come l'atomo di Epicuro non può essere diviso in parti pur essendo costituito da 'parti' minime, così, secondo la lettura allegorica senocratea della "riduzione geometrica" del *Timeo*, i triangoli indissolubili sono indivisibili pur essendo costituiti da linee indivisibili. [...] La ragione della loro indissolubilità, in questo senso, potrebbe essere ritrovata esattamente nelle linee indivisibili». Lo stesso ragionamento mi pare sia applicabile anche alla struttura ontologica dell'anima del mondo senocratea, come cioè in sé indivisibile in quanto numero ideale, il cui corrispettivo geometrico sarebbe la linea indivisibile, ma si veda approfonditamente *infra*, cap. III.3.b.II. Quello che però Epicuro, in virtù del suo atomismo interamente fisico, non potrà accettare è l'idea della "riduzione" del fisico interamente al geometrico, che sancisce, invece, la fedeltà dello scolarca al maestro (Verde 2013, pp. 165 sgg.).

possibile circa ciò che è giunto fino a noi della psicologia senocratea, per poi provare a ricostruire complessivamente il profilo dell'anima secondo la teoria dello scolarca e indagarne non solo il debito platonico ma anche il possibile confronto critico con gli Accademici a lui contemporanei.

Una miniera di testimonianze concernenti le posizioni psicologiche dei filosofi contemporanei e antecedenti si ha nel I libro del *De anima* di Aristotele, in cui il filosofo sembra aver esposto un resoconto comparante di tutte le concezioni dell'anima degne di essere prese in considerazione al fine di arrivare a una definizione dell'anima più logica e coerente possibile, secondo la propria prospettiva¹¹⁴. La più chiara e completa definizione della dottrina senocratea dell'anima è testimoniata da Aristotele nel *De anima* I 2, 404b 27-30 = F. 85 IP:

ἐπει δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτὸν. Ma poiché l'anima appariva essere al tempo stesso capace di movimento e capace di conoscenza, così ci furono alcuni che unirono questi due concetti insieme, affermando che l'anima è un numero che muove se stesso.

Sebbene non sia attribuita espressamente a Senocrate, il cui nome non compare in tutto il trattato psicologico di Aristotele, l'identificazione di questa dottrina con quella senocratea è resa esplicita dai commentatori del testo aristotelico¹¹⁵. Questo passo si trova subito dopo la sezione 404b 18-27, in cui Aristotele nomina la dottrina di

114. Si veda recentemente lo studio di Carter 2019, che analizza le cinque tesi aristoteliche sull'anima che emergono dal *De anima* e prova a mostrare come esse siano emerse in conseguenza delle critiche avanzate alle teorie psicologiche precedenti. Si vedano anche i recenti studi sul *De anima* raccolti in Cohoe 2022.

115. cfr. FF. 90-91, 93-96, 98-99 IP. Questa definizione viene poi attribuita anche a Pitagora da Aezio (*Plac.* IV 2, 1 Diels = F. 90 IP = *Plac.* IV 2, 3 MR) e da Teodoreto (*Graec. affect. cur.* V 17 = F. 91 IP), probabilmente perché la tradizione cristiana di cui fa parte Teodoreto dipende dalla tradizione dossografica ellenista a cui appartiene anche Aezio, il quale a sua volta, probabilmente, dipende da quella mistione di dottrine medioplatoniche e neopitagoriche che tendevano ad attribuire l'autorità delle dottrine accademiche a un

un autore, il cui nome passa sotto silenzio, il quale aveva attribuito all'anima una struttura numerico-tetradica che, in quanto articolata nella tetradе noetica delle quattro facoltà conoscitive principali (intelletto, scienza, opinione e sensazione), corrispondeva ai primi 4 numeri¹¹⁶. Dopo di ciò, Aristotele passa alla teoria di alcuni (ἐνίοι) che avrebbero fatto convergere nella definizione dell'anima tanto il concetto di numero quanto quello di movimento, al fine di rendere ragione sia della capacità conoscitiva che di quella motrice dell'anima. Prima di passare all'analisi della critica aristotelica contro tale posizione, che certo restituisce anche alcuni tratti della psicologia senocratea, ma inficiati da una distorsione polemica che può essere "smascherata" solo se non si considera Aristotele l'unica fonte fededegna, mi concentrerò sull'analisi dei termini qui richiamati, al fine di comprendere in cosa consista tanto la natura numerica quanto quella cinetica dell'anima, e se si parli di anima del mondo, di anima individuale o di entrambe.

a. *La numericità dell'anima*

Nella critica aristotelica alla definizione senocratea di anima, uno degli elementi che Aristotele non prende in considerazione è proprio il primo chiamato in causa nella definizione, ovvero la capacità conoscitiva cui dovrebbe essere legata l'anima in virtù della sua costituzione. Questa assenza è stata interpretata come mancanza di approfondimento del pensiero senocrateo stesso¹¹⁷, il che mi pare riduttivo

autore ancora più antico e mitico quale Pitagora. Cfr. Zhmud 2012, p. 259, in part. n. 68; Mansfeld, Runia 2020, pp. 1400-1402, 1405.

116. Che potrebbe riferirsi a Speusippo, ma si veda *supra*, cap. II.1.c.II, con le diverse interpretazioni e attribuzioni di questo passo da parte degli studiosi (ivi, pp. 148 sgg.).

117. Carter 2019, p. 107, giustifica l'accantonamento del problema conoscitivo da parte di Aristotele con la poca chiarezza della dottrina di Senocrate. La critica per la mancanza di capacità esplicativa della funzione conoscitiva dell'anima si ritrova in Plutarco, *De an. procr.* 1023D 4-7, secondo cui né il numero di Senocrate né il limite di Posidonio sono utili per spiegare la conoscenza di ciò che è percepibile; nonostante ciò, però, Opsomer 2020, p. 177, ritiene, in modo mi pare più cauto e condivisibile, che «by this remark he shows himself to be aware of the fact that for Xenocrates, too, the composition of the soul is supposed to account for cognition as well», anche se tale spiegazione non è riportata da Aristotele.

per un pensatore che è stato a capo di una scuola filosofica e che ha articolato un sistema tanto complesso, che però è arduo considerare con sicurezza coerente in quanto lo conosciamo solo attraverso le critiche che gli sono state mosse, e non perché sia mancante in sé stesso.

Sebbene la connessione della psicologia senocratea all'epistemologia non sia esplicitata nel *De anima*, da altre fonti sembra possibile comprendere come la capacità conoscitiva dell'anima di Senocrate sia legata al fatto di essere un numero, che rimanda alla sua stessa concezione delle idee-numeri¹¹⁸. Per comprendere il senso della definizione dell'anima come numero che muove sé stesso, infatti, occorre prima di tutto chiedersi se, prendendo per il momento in considerazione solo il primo termine, ovvero quello numerico, la definizione si riferisca al numero matematico o al numero ideale. La testimonianza aristotelica non permette di dare ulteriori caratterizzazioni al termine ἀριθμός, anche in virtù del fatto che tutta la sua critica sarà portata avanti sulla base della capziosa sovrapposizione che Aristotele compie del numero psichico senocrateo con i concetti di unità, punto e atomo¹¹⁹. Per questo motivo appare necessario andare a ricercare il collegamento della capacità epistemologica dell'anima con la filosofia senocratea anche tramite l'aiuto di altre fonti, per capire in che modo sembrerebbe coerente che Senocrate considerasse questo speciale tipo di numero che è l'anima. Secondo la maggior parte degli studiosi, comunque, la numericità del numero psichico senocrateo andrebbe intesa non come semplice numero cardinale, bensì come un'entità più complessa, sicuramente avente a

le. Inoltre, è proprio Aristotele che nel criticare la dottrina psicologica platonica (e anche speusippea) dell'anima come grandezza (*De an.* I 3, 407a 5-10), ritiene che l'intellezione sia un'unità di successione come quella del numero, piuttosto che simultanea come quella della grandezza, il che potrebbe non solo fornire un indizio della posizione senocratea circa la capacità epistemica dell'anima, ma anche una condivisione da parte di Aristotele della posizione dello scolarca.

118. Della capacità conoscitiva dell'anima e di tutto ciò che è connesso alla dottrina epistemologica senocratea si parlerà nel cap. IV.

119. Aristot. *De an.* I 4, 408b 30 sgg. Ciò verrà analizzato successivamente (cap. III.3.b.II).

che fare con il mondo intelligibile¹²⁰. Ciò si comprende meglio se si pensa che la natura numerica dell'anima sembra dipendere dall'esegesi senocratea del *Timeo*¹²¹, come si cercherà di mostrare di seguito.

I. Il retroterra platonico e il confronto con Speusippo

Per comprendere le radici platoniche della psicologia senocratea, mi pare opportuno prendere le mosse dalla testimonianza di Plutarco¹²²:

οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν μεριστῶν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐνός ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρασ ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον (καὶ Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος ταύτην μὲν ἐκάλει τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα εὐ δ' ἦν πατέρα διὸ καὶ βελτίονας εἶναι τῶν ἀριθμῶν ὅσοι τῇ μονάδι προσεούτασις· τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ τὸ κινήτων ἐνδεῖν αὐτῷ, τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἐπόπου συμμιγέντων, που τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεις ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἦττον τοῦ ἰστάναι καὶ ἴστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὔσαν.

120. Cfr. per es. Opsomer 2020, p. 177: «'number' should probably not to be taken in the sense of a simple cardinal number, but rather in the sense of an entity characterised by a more complex arithmetic structure, with numbers determining internal harmonic proportions, in the spirit of *Tim.* 35b1-36d7»; e anche Sedley 2021a, p. 28, n. 52: «That Xenocrates should really have meant that the soul is some specific cardinal number. e.g. 17, endowed with the power of self-motion, stretches credulity. I prefer, however speculatively, to think of a Xenocratean soul as more akin to an arithmetical formula, or even algorithm». Dillon 2003b, p. 122 ritiene l'anima come «Number, that is, the sum-total of the form-numbers» a cui si aggiungono «the powers of mobility and motivity». Secondo Isnardi Parente 1979, p. 186, «l'anima è numero in quanto armonia: in essa sono rapportati reciprocamente, secondo determinati λόγοι, gli "elementi" primi e fondamentali dell'essere» (contro questa ipotesi, cfr. *infra*, cap. III.3.b.III).

121. Cfr. le analisi già svolte a proposito da Dillon 2003a, pp. 86-87, Opsomer 2020, pp. 176-178, Sedley 2021a che però mostra anche come, oltre al *Timeo*, dialogo fondamentale nell'esegesi senocratea risulti anche il *Fedro*. Cfr. anche Ulacco 2020, pp. 195-202, per l'analisi del modo in cui ps.-Timeo riprende da Senocrate (e Crantore) quanto era funzionale alla sua psicologia, integrandovi anche concezioni aristoteliche al fine di salvare Platone dalle accuse di quest'ultimo; in particolare da Senocrate avrebbe ripreso l'importanza della seconda miscela (movimento dell'Identico e del Diverso) per spiegare l'automovimento dell'anima.

122. F. 108 IP = Plut. *De an. procr. in Tim.* 1, 1012d sgg.

Il primo dei due [Senocrate] ritiene che con la mistione dell'essenza indivisibile e di quella divisibile non si alluda ad altro che alla generazione del numero: indivisibile è l'uno, divisibile invece il molteplice; da questi deriva il numero in quanto l'uno delimita la molteplicità e pone un limite all'illimitato, che essi chiamano anche 'diade indefinita' (e Zarata, maestro di Pitagora, chiama questa la madre del numero, mentre l'uno ne è il padre; perciò i numeri in tanto sono migliori quanto più si avvicinano all'uno). Ma ancora un siffatto numero non si identifica con l'anima, poiché manca ad esso la capacità di muovere e di essere mosso. Una volta commisti fra loro anche il medesimo e l'altro, dei quali uno è fonte del movimento e del cambiamento mentre l'altro è fonte della stabilità, nasce l'anima, ossia la facoltà di fermare e fermarsi non meno che di muovere e muoversi.

Tralasciando l'interpretazione propria di Plutarco del passo di *Tim.* 35a sgg. e delle critiche che muove alle altre esegesi¹²³, quello che viene testimoniato da questa fonte è, in prima istanza, la conferma che anche Senocrate, come Speusippo, si cimenti sul testo platonico per sviluppare la sua psicologia. Come si configuri questa psicologia, come sia legata al piano ontologico e in che modo la teoria senocratea riprenda e innovi la teoria platonica si cercherà di ricostruirlo nella presente sezione. Quello che appare chiaro è che anche la dottrina dell'anima come ἀριθμὸς κινουῦνθ' ἑαυτὸν propria di Senocrate sembra essere legata a un'esegesi del *Timeo* in senso esclusivamente non letterale, come già anche per Speusippo. Il processo descritto da Plutarco sembra implicare due fasi: nella prima, si genererebbe (γίγνεσθαι) il semplice numero, costituitosi dalla mistione dell'uno e della diade indefinita¹²⁴, i quali prenderebbero il posto dell'essere

123. Per il cui approfondimento si rimanda a Ferrari 1999, Ferrari, Baldi 2002, pp. 34-40, e soprattutto Opsomer 2004 e Id. 2020, pp. 171-173. Sulla coerenza complessiva della visione plutarchea relativa ai principi di Uno e Diade nel *De animae procreatione in Timaeo* cfr. recentemente Delle Donne 2021.

124. Essa viene chiamata anche πλῆθος e ἀπειρία: termini forse impiegati da Senocrate stesso, come ritiene Dillon 2003a, p. 86, ma cfr. *supra*, cap. III.1.a., p. 192. Sulla possibile presenza di termini e concetti relativi al *Filebo* nella rilettura del *Timeo* di Plutarco, cfr. Caruso 2021.

indivisibile e di quello divisibile di *Tim.* 35a sgg. Il numero psichico, però, si differenzia da quello appena generato in quanto a esso si aggiungono il medesimo (τὰ αὐτοῦ) e l'altro (ἕτερον), intesi quali fonti di stabilità l'uno e di movimento e cambiamento (μεταβολή) l'altro, ovvero quiete e moto¹²⁵. Con questa seconda fase si va a giustificare in tal modo la peculiarità propria di siffatto numero, cioè la capacità cinetica e autocinetica¹²⁶. L'anima, dunque, viene a identificarsi con un numero che ha facoltà di fermare e di fermarsi, come di muovere e muoversi. In parte questo approfondimento della concezione senocratea dell'anima permette di rispondere alle critiche aristoteliche consistenti nel fatto che il genere dell'anima dovrebbe essere individuato nella quiete e non nel moto, essendo la *στάσις* ontologicamente superiore alla *κίνησις*¹²⁷. Riprendendo l'interpretazione di Isnardi Parente, però, converrei sul ritenere che la definizione di “numero se-movente” sembri includere già entrambe le caratteristiche sia di stabilità – in quanto l'anima è pur sempre un numero e possiede un'identità e una stabilità intrinseca, perché è una molteplicità delimitata – sia di movimento – in quanto il movimento presuppone una molteplicità, una differenza e, come si proverà ad analizzare, un particolare tipo di divisibilità¹²⁸. Con questa esegesi del *Timeo*, in definitiva, Senocrate sembra rendere coerente la sua stessa concezione dell'anima del mondo, sulla base del pensiero platonico che rivisi-

125. Tale identificazione dei principi di quiete e moto con i principi di uno e diade indefinita è attribuita esplicitamente a Senocrate solo in questa testimonianza, ma essa si ritrova espressa in modo generico anche in altri autori, tra cui Aristotele, Ermodoro, Eudemo di Rodi, Timeo di Locri (si vedano i riferimenti in Isnardi Parente 2012, p. 301 e per lo pseudo-Timeo Ulacco 2020, pp. 196-199). Per la spiegazione dell'identificazione di identico e diverso con moto e quiete, cfr. l'ipotesi di Ferrari, Baldi 2002, p. 302, n. 180: «movimento e quiete costituiscono forse i semplici correlati di identico e diverso sul piano gnoseologico».

126. Della differenza tra capacità cinetica e autocinetica e come esse si implicino nel numero psichico si dirà più oltre (cap. III.3.b.I), in relazione alla posizione platonica espressa nel *Fedro*.

127. F. 88 IP = Aristot. *Top.* IV 6, 127b 13-17.

128. Non in “parti” separabili, ma minimi che rendono indissolubile il numero eide-tico e allo stesso tempo ne legittimano il movimento, come le linee indivisibili. Cfr. *infra*, cap. III.3.b.II.

ta, rendendo la sua rilettura “autoritativa”¹²⁹. Questa esegesi sembra probabilmente essere fornita allo scopo di “correggere” come il demiurgo usi i principi quasi fossero materiali nel *Timeo*¹³⁰. Anche qui, come Speusippo, Senocrate sembra stia “demitologizzando” il racconto mitico del *Timeo* per fornire una spiegazione ontologica del reale, mostrandone la struttura matematico-razionale intrinseca che non necessita più dell'intervento del demiurgo, figura che infatti non sembra più comparire nel pensiero senocrateo (in coerenza con la lettura allegorizzante del *Timeo*: non c'è più bisogno di usare l'allegoria, o di parlare di un discorso verosimile, perché il ragionamento filosofico da solo può spiegare la struttura della realtà). Mentre, però, Speusippo attua questa “demitizzazione” riprendendo dal *Timeo* in particolare il concetto geometrico di “intervallo”, andando a collegare il piano geometrico delle grandezze con quello dei numeri e considerando l'anima il *trait d'union* tra il piano metafisico e fisico in quanto nella tetrade tiene insieme i primi 4 numeri e le grandezze e l'estensione¹³¹, nella definizione senocratea, invece, non c'è alcun accenno alle figure geometriche, ma solo al piano aritmetico-ideale. In ciò non sembrerebbe azzardato ipotizzare una critica o, probabilmente, anche una correzione operata da Senocrate all'interpretazione geometrica dell'anima di Speusippo, forse in risposta alle critiche avanzata da Aristotele proprio a quella considerazione dell'anima come grandezza in movimento nel *De anima*, critiche indirizzate, come si è ipotizzato precedentemente, sia a Platone che a Speusippo¹³². Questo atteggiamento senocrateo sembra essere ancora più ve-

129. Si vedrà come questa rilettura della psicologia platonica passi anche attraverso il *Fedro* e le *Leggi* per l'aspetto cinetico, il che fa comprendere come non solo il *Timeo* fosse importante nella sistematizzazione e rielaborazione del pensiero platonico per Senocrate. Cfr. Sedley 2021a e già Tarrant 2000, p. 52, che parlava di una predominanza del *Fedro* sul *Timeo* per la questione dell'immortalità dell'anima in Speusippo e Senocrate, a cui invece si oppone Isnardi Parente 2012, p. 311.

130. Dillon 2003a, p. 87.

131. *Supra*, cap. I.3.c.

132. Aristot. *De an.* I 3, 407a 3 sgg. Cfr. *supra*, cap. II.1.d. Come per Platone e Speusippo, però, anche per Senocrate l'anima si configura come «the mediating entity *par excellence* of the universe, and it is thus necessary that it contain within itself elements which can relate both to the intelligible and the sensible realms, as well as all the ratios out of which

rosimile se si pone l'attenzione al fatto che Senocrate sembra sia stato colui che voleva "ritornare" a Platone e far considerare la sua esegesi del maestro quella autentica, passando attraverso un riesame della posizione speusippea. Il tentativo di "salvare" Platone fornendo un'altra esegesi della posizione del maestro, da considerarsi "autentica", permetteva allo scolarca sia di integrare le "novità" introdotte da Speusippo per far fronte ai problemi lasciati aperti dalla proposta eidetica platonica, sia di superare le critiche di Aristotele, sia, inoltre, di portare avanti una dottrina personale che però si presentasse come quella più conforme al pensiero di Platone. Che questo fine sia preponderante nella psicologia senocratea emergerà anche da altre caratteristiche relative alla costituzione senocratea nell'anima analizzate nel corso del presente capitolo¹³³.

II. L'anima come idea-numero: la giustificazione ontologica della conoscenza

Tornando all'identificazione della costituzione ontologica del numero psichico, appare fondamentale rilevare che Senocrate, dalla testimonianza di Plutarco sopra riportata, pare aver differenziato il primo genere di numero, quello cioè derivato solo dall'uno e dalla diade, e che si potrebbe identificare con l'idea-numero precedentemente analizzata¹³⁴, dal secondo genere di numero, quello propriamente

the harmony of the cosmos is constituted» (Dillon 2003b, p. 122). Per questo motivo si proverà a mostrare come l'anima sia "intermedia" tra i due piani (intelligibile e sensibile) pur essendo classificata come un numero, non solo in quanto possiede natura eidetica ma anche movimento, che presuppone divisibilità e mutamento, ma anche in quanto dotata di natura "demonica", intermedia tra la divinità e l'essere umano. Insiste sull'intermedietà dell'anima di Platone in particolare Steiner 1992, cap. IV.

133. Per esempio l'identificazione dell'anima con l'idea-numero, riprendendo ma distanziandosi dal *Fedone* platonico, che non si era mai spinto oltre una "parentela" tra le due, e con il demone, riprendendo una natura mediana dell'anima teorizzata nei vari dialoghi platonici ma che non si definisce interamente in relazione alla figura demonica (*infra*, cap. IV).

134. Perché derivata da una "diade indefinita" a cui è stato posto un "limite", come l'idea-numero che è molteplicità limitata e unitaria, unità della molteplicità, (F. 178 IP), in quanto non sembrano più essere le unità semplici (ἀσύνθετα) del *Fedone*, 78d, ο ἀμεικτότατα del *Filebo*, 59c (cfr. Isnardi Parente 1998b, p. 219).

psichico, perché dotato di movimento. In che modo l'introduzione del "medesimo" e dell'"altro" permettono il movimento? Ma prima ancora, in che modo si riconoscono nell'anima il "medesimo" e l'"altro"¹³⁵? Anche il numero-ideale sembra costituito di "identico" e "diverso", nella misura in cui è "uno" e "molteplice"; "unico" perché, come visto sopra, è un'unità, ma "molteplice" in quanto è un'unità complessa, che contiene in sé le altre idee-numeri (F. 178 IP). È veramente possibile, allora, ritenere che il processo generativo descritto da Plutarco implichi due momenti diversi e la costituzione ontologica di due diversi enti, quali le idee-numeri e il numero-psichico? Se, però, la spiegazione "generativa" può essere intesa "a scopo di spiegazione" e non come effettivamente avvenuta nel tempo, allora anche l'interpretazione "cronologica" di due diversi momenti in cui si generano due diversi enti dovrebbe essere rivista: sembrerebbe, piuttosto, che il numero psichico sia verosimilmente un'idea-numero, ne condivide la struttura ontologica, ma che si differenzi da questa non per la possibilità del movimento, ma per il suo *effettivo* essere in movimento e per l'essere in grado di auto-movimento. L'idea-numero è *συγκείμενον ἐξ εἰδῶν*, composta di *ἄτομα εἶδη* (F. 178 IP) quindi molteplice in sé, il che in potenza vorrebbe dire che sarebbe divisibile, scomponibile, ma ciò è impossibile in quanto ciascuna idea-numero essendo di natura ideale è una e medesima, è anche sempre uguale a sé stessa¹³⁶. Particolarmente rilevante è il fatto che anche nella testimonianza di Plutarco compaiono dei termini che fanno comprendere come per Senocrate l'anima sia "generata" (*ὑποτίθασθαι*) e "composta per commistione" (*συγκεραυνυμένην*), senza che ciò voglia dire che debba essere intesa come nata nel tempo o scomponibile, in quanto questa rappresentazione è stata fornita solo allo scopo di spiegare le diverse facoltà dell'anima, come per Platone.

135. La presenza dei due principi *ταῦτόν* e *θᾶτερον* in Senocrate e il loro rapporto con quiete e movimento è stato approfondito da Cherniss 1944, p. 385, n. 305, Isnardi Parente 2012, pp. 301-302, Brisson 1974, pp. 293-295 soprattutto in riferimento al retroterra platonico.

136. Infatti l'idea-numero è formata di unità, che però sono ideali, pertanto non somabili.

La condivisione della stessa struttura ontologica tra l'anima e l'idea-numero pare emergere anche da altre testimonianze: Aristotele (*De an.* III 4, 429a 27) sembra accettare, con le sue specificazioni, la concezione dell'anima come τόπον ειδῶν (luogo delle idee)¹³⁷, concezione che Filopono nel suo commento al passo attribuisce a Senocrate e ritiene da intendersi come πλήρωμα ειδῶν (complesso di idee)¹³⁸. Proclo (F. 109 IP), inoltre, afferma che per Senocrate l'anima consta di più essenze, in quanto è per sua essenza numero, sussistente continuamente tutta per sé stessa, *ma insieme una e divisa in una molteplicità di parti essenziali*: κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν, ἐξ οὐσιῶν μίαν πολλῶν αὐτὴν ὑπάρχειν δηλῶν κατ' οὐσίαν οὖσαν ἀριθμὸν, ὅλην δι' ὅλης ἑαυτῆς μένουσαν, ἅμα μίαν καὶ διαιρουμένην εἰς πλήθος μερῶν οὐσιωδῶν (sottolineature mie). Anche un'altra testimonianza di Aristotele sembra spingere in questa direzione: negli *Analitici Secondi* (Aristot. *Anal. post.* II 4, 91a 37-38 = F. 86 IP) riporta che per Senocrate l'anima è un numero che muove sé stesso nel senso che è *identica a questo*, andandolo ad accusare di *petitio principii*;

137. Cfr. Polansky 2007, p. 441 per la visione aristotelica dell'anima come forma delle forme in relazione alla sola capacità razionale dell'anima (e non nel suo insieme) in grado in potenza di pensare tutte le forme. Polansky, però, riferisce questa posizione aristotelica solo al *Timeo* 30b, 46d, mentre Ross 1961, p. 292 ritiene che sia un riferimento a «some member of his [di Platone] school, that describes the soul as the place of Forms».

138. Ioan. Philop. *In Aristot. De an.* 165, 18-31 Hayduck = F. 117 IP. Questa testimonianza, sebbene non venga citata nel volume, potrebbe avvalorare l'ipotesi di Dillon 2003b, p. 107, che per Senocrate l'anima del mondo sia «a creative repository of the Forms, and projector of them onto the physical plane, sprung from the primal Intellect». Senza bisogno di ipotizzare e accettare la *Nous-Teologie* krämeriana condivisa invece da Dillon, però, si potrebbe anche ipotizzare che questa testimonianza rimandi al fatto che per Senocrate la funzione conoscitiva dell'anima come numero è data in quanto le idee-numeri costituiscono la realtà stessa, e perciò l'anima è in grado di riceverle e averne intelligenza. Aristotele, infatti, sembra accettare nel *De anima* questa definizione in virtù della capacità razionale dell'anima di contenere in potenza tutte le forme. Ora, l'*Eudemo*, secondo Berti 1997, pp. 362-373, sarebbe in continuità con il *De anima*, per l'immortalità dell'anima razionale conferita proprio dal carattere immateriale e sostanziale della ψυχή razionale intesa come οὐσία (fr. 7 Ross = Olymp. *In Plat. Phaed.* p. 173, 20 Norvin) nel senso di εἶδος τι (fr. 7 Ross = Philop. *In Aristot. De an.* p. 141, 22 Hayduck), in grado di avere intelligenza in potenza delle idee poiché è simile a loro (fr. 8 Ross = Simpl. *In Aristot. De an.* p. 221, 20-23 Hayduck). Sembrerebbe dunque possibile ipotizzare una vicinanza tra le concezioni psicologiche dei due filosofi almeno per quanto riguarda la capacità conoscitiva (immortale) dell'anima data dalla condivisione della stessa struttura ontologica di ciò che conosce. La capacità conoscitiva dell'anima senocratea sarà approfondita nel cap. IV.1.

lasciando da parte la polemica aristotelica, da questa testimonianza viene confermato che effettivamente l'anima è un'idea-numero, non qualcosa di diverso da essa, piuttosto essa ha qualcosa in più dell'idea-numero. La differenza tra questa e le idee-numeri risiede nel fatto che l'anima si muove concretamente e si muove da sé. È principio di movimento per sé stessa e per gli altri enti. Del motivo per cui solo l'anima si muove si parlerà nella sezione successiva, mentre appare opportuno trarre delle conclusioni circa il modo in cui l'identità ontologica di anima e idea-numero fornisca anche la possibilità della conoscenza.

Come è possibile spiegare, dunque, la capacità epistemica dell'anima, da un punto di vista ontologico? Verosimilmente sulla base della stessa natura condivisa dall'anima con la struttura della realtà, ovvero con le idee-numeri. Senocrate sembra dunque riprendere il principio già usato anche da Platone secondo cui *simile simili cognoscitur*, tra l'altro usato da Aristotele proprio per introdurre nel *De anima*, I 2, 404b 8-11, le dottrine psicologiche di Empedocle, Platone, Speusippo¹³⁹ e Senocrate:

quelli invece che si sono soffermati sul fatto che l'essere animato conosce e percepisce gli enti [ὅσοι δ'ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων], affermano che l'anima è identica ai principi; se ne ammettono molti, la identificano con questi, se uno solo, con questo [οἷτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιῶντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην].

Così Empedocle ritiene che l'anima sia costituita da tutti gli elementi e che ciascuno di questi sia anima, poiché solo se l'anima è terra, è possibile che noi conosciamo la terra, solo se è acqua, è possibile per noi conoscere l'acqua, etc.¹⁴⁰ Sulla base dello stesso prin-

139. Se si accetta la possibilità di vedere in Speusippo il sostenitore della tetrade noetica. Cfr. *supra*, cap. II.1.c.II.

140. 109 DK. Il passo è riportato anche da Sesto Empirico, *MI* 302-303 e Ippolito, *Refutatio* VI 11-12 (138.3-9). Cfr. Inwood 2001, pp. 59 sgg. e più in generale Kingsley, Scarlett, Parry 2020.

cipio secondo cui γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, Aristotele annovera poi la concezione platonica dell'anima composta da elementi, perché gli oggetti sono costituiti da principi, in riferimento alla formazione platonica dell'anima del mondo (*Timeo* 35a sgg.) a partire dagli stessi elementi (indivisibile e divisibile) di cui sono costituiti gli oggetti di cui essa ha conoscenza (intelligibili e sensibili). Il fatto che Aristotele annoveri, poi, la posizione senocratea, che alla natura conoscitiva unisce anche quella cinetica¹⁴¹, non rende meno chiaro che la ragione della capacità epistemica dell'anima senocratea risieda nello stesso principio che guida i ragionamenti dei filosofi precedenti¹⁴². Se il simile conosce il simile, e l'anima senocratea è numero, ciò vuol dire che conosce l'idea-numero perché è alla base della realtà e si identifica con la stessa struttura ontologica del numero eidetico. Simplicio (F. 113 IP = Simpl. *In Aristot. De an.* 30, 4-24 Hayduck) ritiene che Aristotele avesse inserito nella trattazione l'anima di Senocrate come entità conoscitiva perché «il numero è definitor delle cose conosciute e conoscibili». Anche Filopono (F. 104 IP = Ioan. Philop. *In Aristot. De an.* 81, 25-30 Hayduck) ritiene che l'anima per Senocrate «ha l'essenza di numero in quanto conoscitrice di tutte le cose che sono (per questi filosofi infatti il numero è il principio di tutte le cose)»¹⁴³. Queste testimonianze, insomma, fanno comprendere come la capacità conoscitiva dell'anima senocratea sia spiegata sulla base della sua natura numerica¹⁴⁴. Se la conoscenza è, dunque, legittimata dalla capacità intrinseca dell'anima in virtù della sua

141. Aristot. *De an.* I 2, 404b 27: ἐπει δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, εἶναι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινουμένην αὐτὴν.

142. Ancora una volta, il fatto che Aristotele non spieghi perché il numero psichico dovrebbe possedere la capacità conoscitiva non è motivo di pensare che in Senocrate non ci fosse la ragione di questa scelta, a maggior ragione perché, se si segue il discorso aristotelico, questa motivazione implicita è ben tracciata. Ciò mi pare venga espresso anche dall'avverbio οὕτως a 404b 28, che esplicita come anche il ragionamento senocrateo (per Aristotele, almeno), segua totalmente le stesse logiche da lui presentate per i filosofi precedenti.

143. Filopono, però, aggiunge che questa posizione viene portata avanti da Senocrate come se fosse un pitagorico. Cfr. van der Eijk 2006, p. 101.

144. A che tipo di conoscenza arrivi, come essa si caratterizzi in relazione alla posizione platonica, quali limiti abbia, e se sussistano differenze tra l'anima del mondo e l'anima individuale, sarà analizzato, invece, nel cap. IV.1.

stessa costituzione in comune con la realtà, come Platone, in modo alquanto radicalmente diverso dal maestro, però, Senocrate va a *identificare* la struttura ontologica dell'anima con quella delle idee-*numeri*¹⁴⁵. Non si parla più, dunque, – e qui mi pare risieda un'altra grande novità della psicologia senocratea – di un'anima che è *congenere* (*συγγενής*) alle idee, come era stato per Platone (*Phaed.* 79d 3), che mai ha identificato esplicitamente e direttamente l'anima con un'idea¹⁴⁶. Mentre nel *Fedone* l'anima razionale diventa simile al suo oggetto proprio, cioè le idee intelligibili, quando indaga la realtà per mezzo di sé stessa¹⁴⁷, si assiste invece in Senocrate a una totale identificazione della struttura psichica con quella *numerico-ideale*, alla quale l'anima non è inferiore, anzi si potrebbe dire che all'idea-numero essa aggiunge il movimento, diventando “principio di vita”, cosa che al numero eidetico manca. È l'anima, dunque, la realtà più “completa” e quella che spiega e determina la vita stessa. Il fatto che da molte testimonianze l'anima sia considerata “intermedia”¹⁴⁸ tra le idee-*numeri* e il sensibile, non vuol dire che sia mancante di qualcosa, piuttosto essa unisce e legittima le diverse caratteristiche dei gradi del reale, permettendo la conoscenza e il movimento¹⁴⁹. Avendo fornito un'analisi delle ragioni della capacità epistemica dell'anima dal punto di vista ontologico, in virtù cioè del suo condividere la strut-

145. Non nel senso che si assisterebbe all'identificazione di tutte le idee-*numeri* con l'anima del mondo, ma nel senso che esistono sia le idee-*numeri* sia l'anima del mondo, come particolare tipo di *idea-numero* dotata anche di movimento.

146. Altra semplificazione radicalizzante operata da Senocrate dal punto di vista psicologico è l'identificazione netta dell'anima individuale con il demone, mentre Platone ha sempre parlato di una somiglianza (cfr. Trabattoni 2020, in part. pp. 178-187), ma di questo si parlerà nel cap. IV.2.

147. Cfr. Trabattoni 2011, pp. XLVIII-LI. La “parentela naturale” dell'anima con le idee non garantisce, come afferma Trabattoni 2011, p. 109, n. 124, che essa colga la realtà ideale nella sua totalità, in quanto la *συγγένεια* indicherebbe una «comunanza “congenita”, originaria, e dunque non necessariamente attuale nella sua pienezza» (*contra* Ferrari 2006, p. 437).

148. In particolare Simplicio (FF. 113-115 IP).

149. Per spiegare in modo completo, però, queste due capacità di conoscenza e movimento, oltre ai ragionamenti svolti intorno al piano ontologico e dimensionale, occorre incorporare anche l'aspetto demonico, che mi pare imprescindibile per comprendere meglio il ruolo e la natura dell'anima così come intesa innovativamente da Senocrate. Cfr. *infra*, cap. IV.2-3.

tura interna con il numero eidetico, si passa ora all'analisi della capacità cinetica, che la differenzia, invece, dalle semplici idee-numero.

b. *L'anima e il movimento*

I. L'anima come principio di movimento e vita

La differenza sostanziale tra le idee-numeri e il numero psichico risiede, dunque, nell'attuazione del movimento. A spiegazione della definizione che vede l'anima come numero se-movente, infatti, Aristotele adduce la motivazione che l'anima è «causa a se stessa di vita»¹⁵⁰. In questo passo l'autore usa la dottrina senocratea come esempio di una *petitio principii*, in riferimento, nello specifico, al procedimento definitorio di tutti coloro che intendono provare l'essenza dell'anima o dell'uomo o di qualunque altra cosa mediante una “conversione” (διὰ τοῦ ἀντιστρέφειν), cioè attraverso un sillogismo che, sebbene valido, non dimostra nulla in quanto la prima premessa non è più intelligibile della conclusione. In questa critica, però, Aristotele testimonia un altro elemento particolarmente significativo proprio della psicologia senocratea: l'anima per Senocrate è αἴτιον τοῦ ζῆν¹⁵¹. Ciò vuol dire, come testimoniano altre fonti, che l'anima non è solo numero κινητικόν¹⁵², ma αὐτοκίνητον¹⁵³, da intendersi come il principio del movimento, come ἀρχή καὶ πηγὴ di ogni altro movimento¹⁵⁴ e dunque di vita. Sempre Giovanni Filopono (Philop. *In Aristot. De an.* 165, 18-31 Hayduck = F. 117 IP), dopo aver mostrato le ragioni per le quali l'anima sarebbe un numero, esplicita che l'anima per Senocrate è un numero «tale che muove se stesso

150. F. 86 IP. Sulle argomentazioni polemiche sviluppate da Aristotele contro l'anima di Senocrate negli *Analitici* e nei *Topici* e funzionali alla definizione della sua propria dottrina psicologica, cfr. Carter 2019, pp. 107-109.

151. Così anche Filopono, *In Aristot. Anal. post.* 348, 2-4 Wallies = F. 105 IP: ὡς ὁ Ξενοκράτης βουλόμενος δεῖξαι τὸ ἀριθμὸς αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν ὀρισμὸν εἶναι τῆς ψυχῆς ἐλάμβανε μέσον ὄρον τὸ αἴτιον αὐτὸ ἑαυτῶ τοῦ ζῆν.

152. Aristot. *De an.* I 2, 404b 27 = F. 85 IP.

153. F. 103 IP = Ioann. Philop. *In Aristot. De an.* 71, 6-10, 13-14 Hayduck.

154. F. 104 IP = Ioann. Philop. *In Aristot. De an.* 81, 25-30 Hayduck.

in virtù del suo carattere di “vivente in sé” (διὰ τὸ αὐτοζῶν αὐτῆς); essa non riceve infatti da altro la facoltà di vivere (οὐ γὰρ ὑφ'ἑτέρου αὐτῆ τὸ ζῆν); essa stessa è vita per eccellenza (αὐτοζῶν γὰρ ἔστιν)»¹⁵⁵. Quello che viene qui riportato e reso esplicito è, dunque, il legame tra l'anima, il movimento e la vita. Questo vuol dire che le semplici idee- numeri non sono principio di vita, sebbene abbiano la stessa struttura ontologica del numero-psichico¹⁵⁶. L'idea-numero è causa paradigmatica delle realtà naturali eterne (per usare la definizione di Proclo, F. 14 IP), una causalità ontologico-razionale che non spiega però la vita effettiva. Se il ragionamento svolto finora è corretto, questo vuol dire che serve, invece, l'anima del mondo per costituire la φύσις. Il cosmo dei viventi, dunque, sembra per Senocrate essere costituito solo dall'anima. Essa è principio di vita perché principio di movimento e dunque di cambiamento, del mutamento tipico della φύσις. Anche Simplicio (*In Aristot. De an.* 30, 4-24 Hayduck = F. 113 IP) sembra riportare questa accezione dell'anima senocratea: essa «mostra di possedere di per sé, secondo quella sua stessa caratteristica che è la vitalità, l'impulso e il fervore della vita, in assoluto [ἀλλὰ κατ'αὐτὴν τὴν ζωτικὴν ιδιότητα ἔγερσιν καὶ ζέσιν τινὰ πάσης δηλοῦσης ζωῆς]». Alessandro d'Afrodisia (*In Aristot. Top.* 493, 21 sgg. Wallies = F. 94 IP) riporta che l'anima per Senocrate, che circoscrive il corpo¹⁵⁷, dà all'essere vivente l'impulso al movimento (ἡ διδοῦσα τῷ ζῶνι τὰς ἀφορμὰς τῆς κινήσεως). Anche in questo caso, come è stato osservato per Speusippo, il racconto del *Timeo* sembra essere “demi-

155. Il fatto che l'anima sia αὐτοζῶν ha anche a che fare con l'aspetto demonico, come si vedrà nel cap. successivo. Per questa prospettiva che lega il principio della vita al principio del movimento, si pensi naturalmente anche al primo motore immobile teorizzato da Aristotele, a cui viene ricondotta ogni forma di movimento (*Phys.* VIII, *Metaph.* Λ) in quanto oggetto di desiderio (*Metaph.* Λ 7, 1072b 3).

156. La stessa struttura ontologica tra numero ideale e numero psichico è necessaria per garantire la comprensibilità della realtà da parte dell'anima. Ciò che però, come detto, differenzia il secondo dal primo risiede nella «sua ulteriore specificazione di αὐτοζῶν o αὐτοζῶν, il suo carattere attivo e riflessivo, che ne fa l'inizio della κίνησις, quindi della vita» (Isnardi Parente 1979, p. 189).

157. Il fatto che ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα περιρριζοῖ potrebbe indicare un riferimento a *Tim.* 36e dove l'anima platonica si dice essere «distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno» (trad. Fronterotta 2018a), indicando dunque che è il corpo ad essere interno all'anima (cfr. Isnardi Parente 2012, p. 298).

tologizzato”, nel senso che la figura del demiurgo non ha più alcuna necessità di sussistere, laddove la struttura ontologica del reale stesso, alla base della quale ci sono le idee-numeri (e, prima ancora, i due principi supremi), può essere spiegata a livello matematico-teorico in modo autosufficiente, così come la struttura psichica, ad essa congenera. Se l’idea-numero è causa paradigmatica delle cose, l’anima sembra allora caratterizzarsi come la causa paradigmatica di tutte le cose – in quanto idea-numero – ed efficiente – in quanto si muove da sé e dà origine al mutamento, inteso come generazione e corruzione, e al movimento del cosmo e di tutte le realtà animate.

Questo collegamento anima-movimento-vita è giustificato dal fatto che ciò che si muove, vive, e “vivo” in senso proprio può dirsi solo ciò che ha un’anima, perciò tutto ciò che si muove ha un’anima. Tale ragionamento si ritrova ben espresso, con l’aggiunta dell’elemento razionale come connaturato all’essere vivente dotato di anima e movimento, soprattutto in Platone, nel *Timeo*¹⁵⁸, da cui Senocrate potrebbe averlo ripreso: non può esistere un vivente senza l’anima, un pensante senza l’anima, un movimento senza l’anima, pertanto l’anima determina conoscenza e movimento¹⁵⁹. Una diffe-

158. Ma cfr. anche *Leg.* X 895c 6-13, dove l’ateniese fa convenire Clinia sul fatto che se un essere vive, è perché si muove, il che equivale a dire che ha un’anima.

159. Cfr. Fronterotta 2018a, pp. 73-74 e Id. 2021, pp. 56-57. Plat. *Tim.* 30b 6-9: «bisogna affermare che questo mondo, dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità». Il mondo nel *Timeo* è infatti concepito come un essere vivente, autosufficiente, dotato di movimento eterno (circolare) e di intelligenza grazie all’anima cosmica (cfr. *Tim.* 33d 1-34a 5). Il fatto che il mondo sensibile sia chiamato un “vivente dotato di anima e intelletto”, mentre il modello intelligibile è chiamato “vivente perfetto” nel *Timeo* senza essere dotato, però, di anima, intelletto e corpo, è spiegato da Fronterotta 2021 sulla base della “vitalità” intelligibile che funge da “modello” paradigmatico del mondo sensibile e che si configura, sulla base di *Soph.* 248e-249a (che indica la presenza nel *pantelos on* di movimento, vita, anima e intelligenza), come quella capacità dinamica degli intelligibili di stabilire rapporti di comunicazione e partecipazione compatibili con le caratteristiche di immobilità e immutabilità. Diversamente Ferrari 2012, pp. 608-613 (posizione ripetuta in Id. 2020) considera la “vitalità” del *panteles zoon* del *Timeo* come l’espressione della sua funzione di causa efficiente verso il cosmo sensibile. Diverse tra gli studiosi sono, ad ogni modo, le interpretazioni del demiurgo platonico e della sua relazione con l’anima, tra cui cfr. per es. Brisson 1974, il quale ritiene che l’anima sia temporalmente ingenerata ma dipendente ontologicamente dal demiurgo, mentre Pitteloud 2022, p. 106, ritiene che «The Demiurge is then an epistemological point of view, transforming Timaeus’ speech into a thought experiment that combines argumentation and visualization».

renza sostanziale con il connubio anima-movimento-vita del *Timeo* platonico risulta, essere, però, il fatto che per Platone è il demiurgo che dà movimento ai cerchi dell'anima¹⁶⁰, mentre in Senocrate è espresso chiaramente che l'anima si muove da sé medesima, e questo la rende principio di vita. Ciononostante, una volta soppiantata la figura del demiurgo nell'esegesi senocratea, un altro passo sembra poter legittimare nel *Timeo* stesso la concezione dell'anima come se-movente, ovvero 36e 1-5:

ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

e l'anima, distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, avviò, ruotando essa stessa su se stessa, un divino modo di vita, senza fine e regolata dall'intelligenza, per l'intera durata del tempo.

Anche se l'immagine non combacia perfettamente con quella dei cerchi dell'identico e del diverso, il senso da dare al passo sembra chiaro: esso fa comprendere come l'anima stessa inizi a vivere solo quando viene congiunta al corpo del mondo, sebbene esistesse anche prima della costituzione di questo, ma la nozione di βίος senza fine e dotata di φρόνησις si ha solo quando si congiunge al corpo del mondo¹⁶¹. Sembra, dunque, che sia l'anima a ruotare su sé stessa e a dare avvio a un principio divino (θεῖαν ἀρχήν) di vita, e l'indipen-

Rimane fondamentale l'analisi di Karfik 2004, in part. cap. *Die Bewegungslehre des Timaios* sulla relazione tra il demiurgo, l'anima, il movimento e il *nous* nel *Timeo*, che lo porta a sostenere l'identificazione del Demiurgo con il *nous* (in part. cfr. pp. 216-218). Per una panoramica aggiornata circa le interpretazioni antiche e moderne del demiurgo platonico, cfr. Ilievski 2022, pp. 45-61.

160. *Tim.* 36c 2-4: «[il demiurgo] diede loro un movimento circolare uniforme nello stesso luogo e, dei due cerchi, l'uno lo fece esterno, l'altro interno» (trad. Fronterotta).

161. Cfr. Taylor 1928, pp. 174-175; cit. p. 175: «So too, if we tried to take the imagery *au pied de la lettre*, we should have to suppose that the ψυχή was already a ψυχή *before* its body existed, a ψυχή which was not the ψυχή of anything, and yet that it only *began* (ἤρξατο) to live when God had conjoined it with its later-formed body (and therefore was, till that time, a ψυχή and yet not alive)».

denza dell'anima relativamente all'avvio del suo movimento sembra essere enfatizzato dalla ripetizione esplicita ἀντὴ ἐν αὐτῇ. Che sia un βίος senza fine quello dell'anima che ruota da sé su sé stessa rimanda al concetto di immortalità dell'anima grazie al suo essere principio del movimento espresso già nel *Fedro* (245c-246a) e nelle *Leggi* (896a sgg.¹⁶²). In questi passi, infatti, per dimostrare che l'anima è immortale e ingenerata, Platone si basa sulla visione dell'anima come principio di movimento secondo il seguente ragionamento che parte da due premesse logiche: 1) ciò che è sempre in movimento è immortale¹⁶³; mentre le cose che sono mosse da altro periscono quando cessa di esistere ciò che le muove, le cose che hanno in sé il principio del movimento si muovono sempre; 2) se il principio è ingenerato, vuol dire che non ha inizio, dunque neanche fine, dunque è immortale. Se il principio del movimento è ciò che si muove da sé, dunque non necessita di altro per muoversi e non è generato, esso allora è inge-

162. Si tenga presente però che in *Leg. X* 897a-b l'automovimento dell'anima è detto non fisico ma psichico ("volere", "esaminare", "prevedere"), dunque radicalmente diverso dal movimento che essa trasmette al mondo. Tale incertezza presumibilmente era dovuta alla mancata risoluzione definitiva del problema delle idee separate, secondo Berti 1997, pp. 330-331. Tuttavia, come fa notare Mayhew 2008, pp. 134 sgg., è la presenza di movimenti primari (desiderare, ricercare, prendersi cura) che permette anche i movimenti secondari (i movimenti corporei), pertanto i due tipi di movimento sarebbero collegati e uno presupporrebbe l'altro: l'anima deve prima poter desiderare e occuparsi delle cose per poi poter dirigere i processi naturali nel mondo. Ciò induce Mayhew a ritenere che sia la ragione a muovere il cosmo, attraverso l'anima (ivi, pp. 136-137). Sul problema relativo al fatto che sembrerebbe da presupporci l'esistenza anche dell'anima cattiva, prospettiva poi rifiutata da Platone, cfr. anche l'interpretazione di Centrone 2021, cap. VII.5.1.

163. Il che esprime anche in questo contesto il nesso movimento-vita, e dunque automovimento-eternità. Sul termine esatto usato originariamente in *Phaedr.* 245c 5 c'è discussione: nei manoscritti si trova ἀεικίνητον, mentre in *POxy.* 1017, col. X 5-6 Haslam, si trova la lezione alternativa ἀποκίνητον. Sebbene Declava Caizzi 1970 abbia fatto presente che già i commentatori antichi leggevano ἀεικίνητον e che il termine si adatta meglio all'argomentazione del dialogo (infatti seguono la lezione dei manoscritti Bonazzi 2011, Yunis 2011, Rowe 1988, Thompson 1973, Hackforth 1972), rimane a mio avviso fondamentale prestar attenzione al fatto che il termine ἀποκίνητον sarebbe molto più vicino alla posizione senocratea riportata da Aristotele (F. 85 IP). Se nel dialogo, infatti, originariamente il termine indicava un'anima che è "automotrice", mi pare che si avrebbe in questo passo del *Fedro* la diretta fonte da cui Senocrate avrebbe tratto la sua posizione dell'anima come "κινουῦνθ' ἑαυτὸν". Ciò avvalorerebbe ulteriormente l'ipotesi di Sedley 2021a circa l'importanza del *Fedro* nella rielaborazione filosofica di Senocrate, che userebbe il dialogo per modificare molti aspetti del *Timeo*.

nerato e immortale. L'anima, pertanto, in quanto principio del movimento di sé stessa (μη ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν), è necessario (ἐξ ἀνάγκης) che sia ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον (*Phaedr.* 245e 9-246a).

Anche in Aristotele nel *De anima* è espresso il concetto che la "vita" è data solo dalla presenza dell'anima, già nella definizione della stessa come «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza»¹⁶⁴. L'anima, infatti, in quanto forma di un corpo non può esistere senza il corpo, così come il corpo non può esistere senza la sua forma. Il corpo è naturale solo se ha vita in potenza, cioè se è organico, ovvero se ha organi, che sono collegati strutturalmente alle δυνάμεις dell'anima. Il corpo da solo, propriamente, non è *vivo*, ma *possiede* la vita; ciò vuol dire che il corpo di per sé non è *in vita*, ma può *avere* la vita solo quando è presente l'anima, che esplica le sue funzioni vivificanti attraverso gli organi, dunque solo in un corpo naturale¹⁶⁵. Mentre per Platone l'anima esiste anche prima di essere nel corpo, per Aristotele l'anima (almeno nelle sue δυνάμεις vegetativa e sensitiva e nell'aspetto potenziale di quella razionale) esiste solo insieme al corpo, portando con sé a esso la vita¹⁶⁶.

Il nesso anima-vita pare, dunque, riscontrabile anche in Senocra-

164. Aristot. *De an.* II 1, 412a 20. Cfr. Polansky 2007, pp. 154-159, Zucca 2015, pp. 93-101 per l'analisi delle definizioni dell'anima e pp. 102-109 sulla nozione di "vita" legata all'anima aristoteliche che è sia causa formale, che finale, che efficiente. In proposito in part. ivi, p. 109: «il corpo come materia remota, è solo contingentemente identico al vivente animato in un certo tempo, mentre il corpo come materia prossima, capace di vita, costituisce una unità inscindibile con l'anima, è il genuino realizzatore delle capacità psichiche». Cfr. anche Quarantotto 2010.

165. Tralascio qui tutta la problematica relativa all'immortalità dell'anima, che sembrerebbe negata da questo ragionamento, ma che poi permane, pare, a livello dell'anima razionale, nell'intelletto agente quale ἀθάνατον e αἰδιον in quanto χωρισθείς (*De an.* III 5, 430a 24-25). Per una discussione ampia del problema e per una ricognizione delle diverse interpretazioni, oltre che per le personali proposte esegetiche, cfr. almeno Polansky 2007, pp. 459-472, Berti 2016 e Zucca 2019.

166. Si pensi naturalmente anche al motore immobile aristotelico, che muove tutto l'universo in quanto oggetto di amore e non come ente materiale. La grande differenza tra la posizione aristotelica e quella platonica e senocratea è che per Aristotele l'anima come principio del movimento, che dà la vita, non c'è bisogno che sia in movimento, anzi se fosse in movimento sarebbe in potenza, pertanto non sarebbe atto, né atto primo (*Aristot. De an.* II 1, 412a 27). Come l'anima aristotelica fornisce movimento al corpo naturale senza essere essa stessa in movimento (cfr. per es. Zucca 2015, p. 116), salvo poi essere mossa a sua

te, il quale lo integra con la sua dottrina, identificando l'anima con una idea-numero, in quanto ne condivide la struttura ontologica, ma in grado sia di muovere che di muovere sé stessa, andando di fatto a giustificare da un punto di vista strutturale l'essere principio di vita proprio dell'anima. Se nel *Timeo* il demiurgo era causa efficiente che, sulla base del modello ideale (vivente perfetto) come causa paradigmatica del mondo sensibile, costituisce il mondo vivente che poi rende autosufficiente, Senocrate, secondo l'analisi svolta finora, sembra identificare la causa efficiente del cosmo con la causa paradigmatica a cui attribuisce anche i connotati stessi di movimento e vita, rendendo l'anima del mondo stessa un *vivente perfetto*, che è autosufficiente e perfetto in quanto ha natura numerico-ideale, sebbene si muova e muova il cosmo senza che questo infici la sua natura intelligibile. La definizione dell'anima come numero che muove sé stesso, allora, potrebbe intendere l'unione del modello intelligibile del *Timeo* quale causa paradigmatica, che in Senocrate si configura come numeri eidetici, e della causa efficiente demiurgica del *Timeo*, che in Senocrate non ha più bisogno di essere "personificata", essendo in sé già vivente perfetto¹⁶⁷. Stando al ragionamento svolto finora, a mio avviso Senocrate sembrerebbe dunque identificare sia il demiurgo che il paradigma del *Timeo* con l'anima del mondo¹⁶⁸.

Senocrate, poi, non si limita alla sola esegesi del *Timeo* 36e sgg.

volta dall'oggetto del desiderio, così il primo motore immobile rende possibile il movimento dell'universo senza muoversi (Aristot. *Phys.* VIII 4-5, 256a 14-b 24).

167. Potrebbe essere anche per questo motivo che Aristotele pone la dottrina senocratea proprio dopo aver parlato della posizione di coloro che ritengono "il vivente in sé" formato dall'idea dell'uno e dalle prime grandezze, posizione che, sebbene in modo problematico (come analizzato *supra*, cap. II.1.c) potrebbe essere riferita a Speusippo. In questo caso si potrebbe anche supporre, allora, che il termine "vivente in sé" nell'Accademia antica fosse diventato sinonimo dell'anima del mondo, sia per Speusippo (per il quale l'anima è l'essere perfetto: fr. 122 IP) che per Senocrate, nel senso che si è provato a ricostruire. Le idee-numero di Senocrate, dunque, non sono vitali, non si muovono, non hanno vitalità, in quanto questa caratteristica è attribuita al solo numero psichico. Forse questo spingerebbe a riconoscere nella figura di Senocrate uno di quegli "amici delle idee" presentati nel *Sofista* e a cui Platone sembra obiettare delle critiche che però Senocrate supera attribuendo vitalità, movimento, intelligenza all'anima del mondo (che rimane intelligibile), e non al livello esclusivamente ideale-numeric.

168. Si consideri anche la spiegazione data da Nemesio (F. 110 IP) della natura numerica dell'anima, in quanto essa è quella che distingue le realtà fra di loro con l'assegnare a

per quanto riguarda il movimento dell'anima cosmica¹⁶⁹, ma sembra basarsi anche sulla dimostrazione platonica dell'automovimento dell'anima espressa in particolare nel *Fedro* (245d-e) e nelle *Leggi* (896a sgg.). Senocrate unisce dunque la numericità della struttura ontologica dell'anima che emerge dal *Timeo* 35a sgg.¹⁷⁰ e rivisitata secondo la sua dottrina delle idee-numeri, all'autocinesi che viene espressa nel *Fedro*, nelle *Leggi* e nel *Timeo* 36e sgg. Se riteniamo che la definizione di κινουμένων ἐαυτὸν propria del numero psichico senocrateo rimandi al retroterra platonico nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima, mi pare verosimile ritenere che anche per Senocrate l'anima sia da considerarsi immortale e ingenerata, dunque eterna, il che combacerebbe anche con la sua lettura non letterale del mito del *Timeo*¹⁷¹. L'anima del mondo sembrerebbe dunque per Senocrate identificabile come un eterno e ingenerato *essere vivente in sé*, che racchiude in sé tanto il piano intelligibile della struttura eidetica quanto quello sensibile del movimento, senza che ciò gli procuri corruzione. Solo la presenza dell'anima nel cosmo e negli enti sensibili rende questi "vivi", cioè in grado di muoversi e mutare. Questa lettura di un'anima eterna sembra coerente anche con la sua natura di idea-numero e combacerebbe altresì con quanto emerge dal *Fedone* circa l'immortalità dell'anima, che è tale perché congenere alle idee, mentre per Senocrate si è compiuta l'identificazione tra l'anima e l'idea-numero, e non c'è dunque più bisogno di dimostrarne l'immortalità.

Rimane aperto, però, il problema di considerare tutta l'anima immortale, o solo una parte, e se si parli di anima del mondo o individuale, problemi che già emergono nelle pagine platoniche¹⁷². Tralasciando

ognuna di esse forma e figura, dunque capace di sottoporre le realtà a un ordinamento numerico, pertanto non può essere disgiunta dalla comunanza con i numeri.

169. Che per Platone è circolare (*Tim.* 36c), ma non abbiamo testimonianze riguardo a che tipo di movimento compia l'anima cosmica per Senocrate.

170. E da 37a-d, come si vedrà nel capitolo successivo in relazione ai modi e i limiti della conoscenza.

171. Cfr. anche Sedley 2021a, pp. 25-26.

172. In *Phaedr.* 245c 5 si ha ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Non c'è accordo, però, se a essere considerata immortale sia l'anima nel suo complesso o "ogni anima", dunque l'anima del mondo (come in *Leg.* 894b-896c) o quelle individuali (cfr. Blyth 1997, pp. 186-192). Cfr.

le molteplici interpretazioni che sono state date dell'anima platonica, mi concentro in particolare sulle testimonianze relative a Senocrate, alla luce dei ragionamenti espressi finora. Dalle varie testimonianze emerge un'immagine composita dell'anima senocratea, che però si può cercare di rendere il più coerente possibile: come per Platone, l'anima per Senocrate è testimoniato essere incorporea¹⁷³, che circoscrive il corpo¹⁷⁴ e immortale¹⁷⁵, sebbene le fonti oscillino nel considerarla «priva di parti e indifferenziata»¹⁷⁶, oppure bipartita¹⁷⁷. Tenendo in considerazione quest'ultima possibilità (dunque che abbia “parti”), risulta problematico comprendere se essa sia immortale solo nella parte razionale (come per Platone nel *Timeo*, 69e), o nel suo complesso (come nel *Fedro*, 245c 5). Le analogie analizzate precedentemente tra i passi platonici e la concezione senocratea dell'anima hanno fatto comprendere quanto la dottrina psicologica senocratea emerga direttamente dall'esegesi del *Timeo* per quanto riguarda la numericità dell'anima e dai passi di *Fedro*, *Leggi*, *Timeo* per il movimento. La numericità dell'anima permette di intenderla, dunque, come un'unità complessa, spingendo nella direzione di ritenere tutta l'anima unica e immortale come le idee-numeri – il che non impedisce, comunque, la possibilità che sia in un certo senso “composita”; inoltre, il ragionamento tratto sull'automovimento come principio a sé stessa di vita induce logica-

però Bett 1986, pp. 12-13 che lo interpreta come un *mass term*, come “acqua”, in questo senso accolto da Bonazzi 2011, p. 89, n. 103. Ulteriori problemi emergono però se si pensa alla tripartizione dell'anima e al fatto che nel *Timeo* 72d 4 è detta immortale solo la parte razionale dell'anima, mentre nel *Fedro* πᾶσα dovrebbe intendere l'anima in tutte le sue parti. Cfr. su questo Brisson 2021, pp. 79-82, Trabattoni 1994, pp. 48-99, e Id. 2007.

173. F. 120 IP: «natura che è priva di corpo» (*expers esset corporis*); F. 121 IP: «numero del tutto privo di corpo» (*numerus nullo corpore*); cfr. ancora FF. 119, 122-124 IP.

174. F. 94 IP = Alex. Aphr. *In Aristot. Top.* 493, 21-22; 494, 2; 11-4 Wallies: ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα περιορίζει; cfr. Plat. *Tim.* 34b. Qui sembra si stia parlando dell'anima del mondo, alla maniera platonica, mentre nei FF. 127-128 IP sembra si parli dell'anima individuale, o che «si mescola a tutte le membra» (F. 127 IP) o nella quale «la parte direttiva stia alla sommità del corpo» (F. 128 IP).

175. Esplicito in F. 130 IP = Theodoret. *Grec. affect. Curat.* V 23: l'anima è definita ἄφθαρτον.

176. F. 112 IP = Aristot. *De an.* I 4, 408b sgg.; anche per Cicerone l'anima di Senocrate è *simplex* (F. 121 IP = Cic. *Lucul.* 39, 124).

177. FF. 126, 128 IP. Sulla bipartizione dell'anima come propria di Senocrate cfr. Heinze 1892, pp. 141-143. Questo aspetto verrà approfondito nel cap. IV.2.d, pp. 315-318.

mente a ritenere che anche per Senocrate tutta l'anima sia immortale, come esplicitato nel *Fedro* (*ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*)¹⁷⁸. A questa conclusione concorrono non solo le testimonianze esplicite in merito (F. 131 IP = *Olimp. In Plat. Phaed.* 74), ma anche la definizione di felicità come buona disposizione del demone, che rappresenta *tutta* l'anima¹⁷⁹. Bisogna far menzione, infatti, ma rimandandone l'approfondimento al capitolo successivo, di un altro aspetto fondamentale proprio dell'anima senocratea che perfettamente si inserisce tra le spiegazioni dell'automovimento dell'anima, del suo essere principio di vita, causa di movimento a sé stessa, aspetto profondamente in debito con la dottrina platonica ma anche estremamente innovativo, se deve essere inteso alla lettera, di cui si parlerà successivamente: l'identificazione dell'anima individuale con un demone¹⁸⁰. Prima di passare a questo aspetto, però, è bene continuare ad analizzare in che modo il numero ideale possa essere se-movente da un punto di vista ontologico-dimensionale, e per farlo occorre tornare all'analisi della dimensione geometrica all'interno del sistema di derivazione del reale senocrateo. A tal fine, appare utile analizzare uno dei luoghi più ricchi di informazioni – al netto delle modificazioni polemiche – rispetto alla dimensione matematico-geometrica dell'anima, ovvero il *De anima* di Aristotele.

II. Le critiche di Aristotele nel *De anima*

Analizzato il retroterra delle argomentazioni platoniche volte a giustificare l'automovimento dell'anima in quanto principio di vita, oc-

178. Si consideri anche che proprio in questo passo del *Fedro*, poche righe prima di intraprendere la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, o meglio di tutta l'anima, il ragionamento è introdotto con la volontà di esaminare ciò che l'anima patisce e opera (245c 4: *πάθη τε καὶ ἔργα τᾶληθῆς νοῆσαι*); dunque anche l'anima del mondo, come quella individuale, patisce e opera per Platone. A maggior ragione ciò può essere stato ripreso da Senocrate per supportare la visione di un'anima come essere vivente perfetto che patisce e agisce, si muove e muove, senza che questo le provochi corruzione.

179. Cfr. Sedley 2021a, pp. 27-28 e l'interpretazione del F. 126 IP come avanzata ivi, p. 27, n. 44: «The motive for this bipartite description was no doubt to account for the discarnate soul's capacity for astronomy, which requires a mixture of intellection and perception».

180. F. 154 IP = Aristot. *Top.* II 6, 112a 32-37. Cfr. cap. IV.2.a.

corre adesso approfondire come la struttura ontologica dell'anima senocratea legittimi di fatto il movimento; ovvero: come fa un numero a muovere? È necessario preliminarmente dichiarare che non sono pervenute testimonianze esplicite in merito, a parte le critiche rivolte da Aristotele proprio a questo riguardo nel *De anima* I 4, 408b 30-409a 20¹⁸¹. Sembra opportuno, dunque, ripercorrere queste critiche per provare a far emergere quelle che potevano verosimilmente essere le posizioni senocratee. Dalle polemiche rivolte ai suoi predecessori Aristotele arriva a concludere che l'anima non possa essere in movimento (408b 30-31), da cui consegue che non possa neanche muoversi da sola (408b 31). Quella che Aristotele considera la posizione più insensata (*ἀλογώτατον*) è quella di Senocrate, per le assurdità (*ἀδύνατα*) che verranno di seguito riportate e numerate, per ciascuna delle quali, però, si intende far emergere non solo le capziose interpretazioni e distorsioni aristoteliche che si celano dietro le sue polemiche, ma anche le possibili posizioni verosimilmente senocratee¹⁸².

1) «Come si deve concepire un'unità in movimento? E da quale causa ed in quale modo è mossa, se è priva di parti ed è indifferenziata? Infatti, in quanto è movente e insieme mossa, deve includere una differenza».¹⁸³

181. Heinze 1892 non inserisce il brano nella sua raccolta, come invece fa Isnardi Parente 2012, ma considera in riferimento a Senocrate solo le righe 409a 28-30 (fr. 73 Heinze).

182. Per un approccio differente, che si concentra maggiormente sul tentativo di giustificare i ragionamenti aristotelici e di comprendere come le dottrine dei predecessori venissero usate da Aristotele per pervenire *per differentiam* alle sue proprie dottrine, d'altra parte, però, meno attento alla ricostruzione fededegna del pensiero senocrateo o al confronto del ritratto aristotelico con le altre testimonianze sulla dottrina dell'accademico, cfr. Carter 2019, *part III e IV* e in part. pp. 103-122. Cfr. anche Rossitto 2011 per un approfondimento della presenza di Senocrate nel primo libro del *De anima* di Aristotele. Cfr. invece Ferro 2022, in part. cap. II per l'analisi specifica della critica aristotelica all'auto-movimento della psicologia platonica in *De an.* I 3-4, senza però un approfondito riferimento a Senocrate, in quanto ritiene che per lo scolarca, a differenza di Platone, non sia il movimento il genere dell'anima, ma il numero.

183. *De an.* 409a 1-3 (trad. Movia, qui e in tutti i successivi riferimenti del capitolo, se non diversamente specificato): πῶς γὰρ χρῆ νοῆσαι μονάδα κινουμένην, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ πῶς, ἀμερῆ καὶ ἀδιάφορον οὖσαν; ἢ γὰρ ἔστι κινήτικῃ καὶ κινήτῃ, διαφέρειν δεῖ.

Nella prima delle obiezioni, il testo mostra subito la sovrapposizione operata da Aristotele tra il concetto di “numero” (ἀριθμός) proprio della definizione dell'anima senocratea, da intendersi verosimilmente come idea-numero¹⁸⁴, con quello, invece, matematico-geometrico di “unità” (μονάς). È lo stesso Aristotele, d'altra parte, ad avere attribuito a Senocrate la dottrina che accettava l'esistenza del solo numero-ideale, e non di quello matematico¹⁸⁵. L'unità di cui parla Aristotele in questo caso, invece, è un numero estremamente monadico, perché è “priva di parti” (ἀμερῆ) e “indifferenziata” (ἀδιάφορον). Questa sovrapposizione del numero psichico senocrateo con l'unità matematica è funzionale alla critica aristotelica che presuppone la sua stessa dottrina fisica, ovvero che solo ciò che è divisibile si può muovere¹⁸⁶. È l'unità matematica, però, a essere “priva di parti” e “indifferenziata”, mentre il numero eidetico senocrateo, come è stato mostrato precedentemente, dovrebbe verosimilmente essere considerato un'unità composta, il che dovrebbe includere la possibilità che abbia delle “parti”, posto che esse debbano essere considerate come “parti” ineliminabili dal tutto, in quanto il numero eidetico è in sé assolutamente unitario. Non credo sia un caso, come si analizzerà di seguito, che la seconda obiezione aristotelica alla psicologia senocratea riguardi proprio l'aspetto geometrico.

2) «Poiché affermano che la linea, muovendosi, produce la superficie, ed il punto la linea, anche i movimenti delle unità saranno linee, giacché il punto è un'unità avente posizione, e il numero dell'anima si trova certo in un luogo ed occupa una posizione».¹⁸⁷

184. Si veda quanto emerso *supra*, cap. III.3.a.

185. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069a 35 sgg., M 9, 1086a 8-9 sgg.

186. *Phys.* VI 10, 240b 8 sgg., 241a 6, e cfr. 194a 1-5. Cfr. su questa critica aristotelica Polansky 2007, p. 119. Per le analisi e i commenti dei luoghi della *Fisica* di Aristotele su questi aspetti, cfr. Verde 2013, pp. 190-202, e anche Bostock 2006, pp. 158-188, Heath 1970, pp. 124-133, più recentemente Pfeiffer 2018.

187. *De an.* I 4, 409a 3-7: ἔτι δ' ἐπεὶ φασὶ κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμῆν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται· ἢ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστὶ θέσιν ἔχουσα, ὁ δ' ἀριθμὸς τῆς ψυχῆς ἤδη πού ἐστι καὶ θέσιν ἔχει.

In questa seconda obiezione emerge la seconda sovrapposizione, che appare poco appropriata, operata da Aristotele sul concetto di numero psichico non più solo come unità ma anche come punto ($\sigma\tau\iota\gamma\mu\eta$). Il ragionamento aristotelico è il seguente: se il numero psichico, che è un'unità, è un punto e occupa una posizione¹⁸⁸, e se il punto muovendosi produce una linea, e la linea la superficie, ne consegue che l'anima, in quanto punto, non può fare altro, muovendosi, che produrre delle linee e delle superfici: l'attività psichica si ridurrebbe, pertanto, al solo movimento lineare¹⁸⁹. La sovrapposizione del concetto di unità con quello di punto per spiegare il numero senocrateo appare inappropriata, in quanto, come si è mostrato, e come sembra riportare Aristotele stesso¹⁹⁰, il limite ultimo delle grandezze che Senocrate sembra fosse disposto ad accettare si riduce alla sola linea indivisibile¹⁹¹, benché sia possibile che Aristotele stia qui equiparando la linea indivisibile e il punto sulla base della loro "unità" indivisibile. Anche la dottrina del movimento delle grandezze qui riportata da Aristotele, pertanto, non è compatibile con la dottrina senocratea e dovrebbe essere intesa come un'interpretazione aristotelica, che probabilmente vi sovrappone la dottrina speusippea¹⁹². Qual è il motivo,

188. Tarán 1981, pp. 457-458 considera speusippea la definizione del punto data da Aristotele come unità dotata di posizione, mentre Timpanaro Cardini 1970, p. 32, come pitagorica. Sembra che per Aristotele la differenza tra unità numerica e punto risieda nel fatto che, a parità di indivisibilità e semplicità, il numero è ciò che non ha posizione, mentre il punto è dotato di posizione (*Metaph.* Δ 6, 1016b 24-31); cfr. per l'analisi di questi concetti Pfeiffer 2018, pp. 70-75, Cattanei 1996, pp. 43-44, Heath 1970, pp. 206-207. Il ragionamento di Aristotele di critica verso Senocrate, dunque, mi pare essere il seguente: sebbene il punto si differenzi dalla monade perché ha posizione, l'unità numerica senocratea in quanto identificata con l'anima che è *di* un corpo, dovrebbe essere *nel* corpo e dunque avere una posizione, pertanto si andrebbe a identificare con il punto.

189. Movia 2018, p. 95, n. 147. Cfr. Polansky 2007, p. 119, che aggiunge «Aristotle considers this so unconvincing a result that he does not bother to draw the conclusion, which is that generation of lines, and so on, is not the generation of life that we should expect from soul».

190. Nell'ultima obiezione a Senocrate nel cap. 4 del I libro, *De an.* 409a 29-30.

191. Cfr. *supra*, cap. III.2.b.

192. Secondo Cherniss 1944, pp. 396-397, la teoria geometrica dello scorrimento qui presentata sarebbe da attribuirsi a Speusippo, ipotizzando che Aristotele stia in questo luogo confutando Senocrate tramite una dottrina speusippea. Contraria all'identificazione di dottrina speusippea in questo passo è Isnardi Parente 1979, p. 184, e 2012, pp. 304-305, dove

però, all'origine di questa sovrapposizione? Forse esso potrebbe risiedere nel fatto che l'identificazione tra punto e monade non lasciava ad Aristotele altra possibilità che intendere il movimento del numero eidetico come movimento del punto. Alla critica al fatto che l'anima come numero-punto determini solo il movimento lineare, allora, questa sovrapposizione permette di aggiungere anche quella, sottesa, relativa all'assurdità che il punto si muova, in quanto ciò che è indivisibile non può muoversi se non per accidente per Aristotele¹⁹³. Il biasimo aristotelico per il numero psichico "senocrateo", quindi, si accresce se si pensa di aggiungere alla critica esplicita anche quella sottesa che, in conformità alla dottrina aristotelica, ritiene che il punto non si possa proprio muovere. A monte, però, l'identificazione dell'anima con il punto non sembra reggere, in quanto l'anima come numero eidetico che si muove sembra piuttosto una concretizzazione dei principi di monade e diade indefinita, che unisce quindi limite e illimitato. Quello che è concepito come "unità" nel pensiero senocrateo, infatti, è sempre un'unità complessa, come l'idea-numero, in quanto solo il principio monadico può dirsi effettivamente "uno", mentre tutte le altre realtà possono solo essere costituite dai due principi e dunque possedere entrambe le caratteristiche di essi, ma in gradi diversi. Ora, l'anima, come numero se-movente verosimilmente dovrebbe avere un grado di unitarietà inferiore a quella delle idee-neri, che già potevano in sé essere non monadiche; e visto che l'anima è l'essere

la studiosa riprende la teoria di Frank 1923, pp. 125, 176 sgg. e ipotizza che l'autore di tale dottrina fosse Archita di Taranto (cfr. anche Timpanaro Cardini 1962, pp. 296 sgg., e già Burkert 1972, p. 68, per l'attribuzione della dottrina ad Archita, in quanto Diogene Laerzio VIII 83 lo considera colui che ha introdotto l'idea del movimento in geometria). Per una visione opposta, che non riconosce in Archita l'autore della dottrina della flussione, cfr. Huffman 2005, pp. 500 sgg.; cfr. anche Brennan 2015, pp. 348-353 che si pone dalla parte di Huffman. Senza necessità di attribuire a Speusippo la sola "teoria statica", ma riconoscendo in questa argomentazione aristotelica la caratteristica propria della dottrina speusippica che attribuisce estensione al punto e che attribuisce ad esso un ruolo nella dottrina dell'anima, come analizzato *supra*, cap. I.3.c, la possibilità che Aristotele critichi Senocrate sulla base della sovrapposizione con altri concetti speusippeï mi pare non sia del tutto da escludersi, date le sovrapposizioni indebite e fallaci con posizioni accademiche che compie nel corso di tutta la polemica.

193. *Phys.* VI 240b 8-10.

intermedio per eccellenza nel pensiero platonico e accademico, a maggior ragione per Senocrate che teorizza uno sviluppo dell'essere in modo progressivo, mi pare necessario comprendere come la dimensione geometrica e quella psichica entrino in relazione nel pensiero di Senocrate. In assenza di testimonianze in merito, si può procedere solo per ipotesi interpretative, e mi pare che verosimilmente tre possano essere valide a questo livello: 1) la linea indivisibile sarebbe la prima grandezza che viene generata dall'anima a seguito del suo auto-movimento, a cui poi si aggiunge progressiva spazializzazione e fisicizzazione delle forme geometriche fino alla costituzione del reale; 2) la linea indivisibile sarebbe l'analogo geometrico del numero se-movente, la prima proiezione dell'anima nel piano geometrico; 3) la linea indivisibile costituirebbe il minimo geometrico di cui si compone l'anima al livello geometrico-spaziale nel momento in cui si muove, e, conseguentemente, in ciò che muove. Quest'ultima ipotesi non sembra del tutto da escludersi, in quanto l'anima per Senocrate sembra avere un'estensione spaziale, come si evince dal F. 94 IP¹⁹⁴ dove viene riportato che per Senocrate ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα περιορίζει, senza che ciò implichi che sia corporea¹⁹⁵. Se l'anima ha estensione spaziale, senza essere

194. = Alex. Aphr. *In Aristot. Top.* 493, 21-22; 494, 2; II-4 Wallies.

195. Come riportano i FF. 119-124 IP. Si consideri anche la testimonianza del medico Melezio (F. III IP), che attribuisce all'anima senocratea, in quanto numero continuo (ἀριθμὸν συνεχῆ), l'essere un'esalazione del tutto (ἀναθυμίασις τοῦ παντός). Questa definizione è molto interessante, benché di difficile interpretazione e sicuramente inficiata da un contesto ben successivo. Melezio, infatti, dopo aver esposto la sua concezione secondo cui il corpo sarebbe uno strumento dell'anima, da essa influenzato per la salute e le malattie, riporta le definizioni di anima di (in ordine) Aristotele, Pitagora, Senocrate, i Manichei, Platone, Cronio e Porfirio, Giamblico, per mostrare che si contraddicono a vicenda e dimostrare l'immortalità dell'anima solo attraverso le sacre scritture. Secondo Isnardi Parente 2012, com. *ad loc.*, nella definizione senocratea sarebbe presente una confusione con la concezione eraclitea (22 B 12 DK, già presente in Aristot. *De an.* I 405a 27 = 22 A 15 DK). Effettivamente non mi pare esistano altre testimonianze che attribuiscono questo aggettivo all'anima senocratea, tuttavia è possibile che una sovrapposizione con la concezione eraclitea fosse determinata dalla continuità del numero alla base di tutta la realtà, concezione che, poste le relative e fondamentali differenze con il continuo fluire del "fuoco" eracliteo, sembrerebbe genericamente accomunare le due psicologie. Sulla questione dell'estensione dell'anima in Speusippo, invece, a partire dalla rielaborazione della posizione platonica, cfr. *supra*, cap. I.3.b.V.

corporea, allora nella sua estensione potrebbe essere composta da linee indivisibili. Come il numero eidetico sembra essere composto interiormente da altre unità, pur rimanendo unitario, così la linea indivisibile potrebbe essere quel limite teorico che compone il numero eidetico psichico dotato di estensione ma non di corpo – estensione che i numeri eidetici non sembrano avere – e di movimento, che implica una spazialità non corporea ma geometrica – anch'essa non posseduta dal numero-ideale. Inoltre, nel F. 66 IP¹⁹⁶ Siriano sembra attribuire a Senocrate la trattazione delle linee indivisibili anche a proposito dei ragionamenti sull'anima¹⁹⁷: «[...] In base ai discorsi di Aristotele, che lo accusa, possiamo ricavare la difesa di Senocrate, il quale intendeva dire che la linea non può dividersi, e neppure quelle linee che vediamo all'interno dei ragionamenti dell'anima [οὐδὲ τὰς κατὰ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς ὁρωμένας γραμμὰς]». Filopono (*In Aristot. De an.* 167, 20-168, 8, 10-5 Hayduck = F. 118 IP) parla di «elementi di cui è composta l'anima» (τὰ ἐξ ὧν ἡ ψυχὴ), e Proclo (*In Plat. Tim.* II 165, 3-12 Diehl = F. 109 IP) sembra attestare l'identità tra numero eidetico e anima in virtù del loro essere insieme uno e molteplice, senza che la divisione annulli l'unità né che l'unificazione annulli l'articolazione in parti (μήτε τὴν διαίρεσιν ἀφανίζειν τὸ ἐν μήτε τὴν ἔνωσιν τὸν μερισμὸν). Non credo che si possa raggiungere una risposta definitiva in merito a quale delle tre posizioni scegliere, benché ritengo che tutte e tre debbano essere tenute in considerazione, in assenza di altre fonti che chiariscano in modo definitivo questo passaggio.

Ciò che mi pare resti fermo, però, è che il numero psichico ha dunque la peculiarità, che lo rende diverso da tutti gli altri numeri eidetici, di muoversi e muovere, pertanto di giustificare la vita, cosa che il numero eidetico semplice non può fare, perché non si muove. Mi pare emerga chiaramente, inoltre, che la linea indivisibile abbia strettamente a che fare con l'anima, implicando un elemento geome-

196. = Syrian. *In Aristot. Metaph.* 123, 21-124, 3 Kroll.

197. Se si intende il riferimento non al *Timeo* (come fa Isnardi Parente 2012 nel commento al passo), ma alla dottrina senocratea.

trico che legittima il collegamento tra la dimensione eidetica e quella sensibile operato dall'anima. Tramite le linee indivisibili come l'analogo geometrico del numero se-movente, unità composita in grado di muoversi, derivata da entrambi i principi di monade e diade indefinita, quindi, Senocrate unisce il piano matematico-ideale e quello geometrico-spaziale. In questo modo sarebbe giustificato da un punto di vista ontologico e dimensionale il principio del movimento dell'anima pur essendo essa un numero eidetico, in quanto essa sola può unire in sé unità e molteplice e rendere a livello geometrico e spaziale i due principi di *μονάς* e *ἀόριστος δυάς*. L'anima si configurerebbe pertanto come la "mano operante" dei due principi, non solo del principio diadico. Per Isnardi Parente (1979, p. 191), invece, l'anima cosmica sarebbe la proiezione del principio diadico perché la struttura elementare-geometrica dell'universo è riducibile alla dualità, ovvero alla linea indivisibile, che permette la connessione tra la realtà fisico-spaziale e i principi (ivi, p. 193). Il principio diadico, però, da solo non basta a spiegare la limitatezza della linea indivisibile, così come del numero eidetico, sia psichico che non, in quanto è necessario l'intervento del principio limitante al principio indefinito per determinare la natura degli enti. Per questi motivi mi pare più coerente ritenere che l'anima non sia la proiezione del solo principio diadico, ma della commistione di entrambi i principi, e che la linea indivisibile ne rappresenti il corrispettivo geometrico-spaziale¹⁹⁸. Tramite questa costituzione dell'anima del mondo, allora, si fornirebbe la ragione ontologica e geometrico-spaziale della derivazione progressiva del reale a partire dai principi fino al corpo sensibile, passando per il piano geometrico.

- 3) «Se ad un numero si sottrae un numero oppure un'unità, ne risulta un numero diverso, mentre le piante e molti animali, pur se vengono

198. Isnardi Parente tende a identificare l'anima del mondo e la diade sulla base del F. 133 IP, mentre proprio sulla base della diversa interpretazione dello stesso, Dillon 2003b, pp. 102 sgg. reputa che l'anima sia piuttosto il terzo elemento scaturito dai due principi, ma saranno analizzate successivamente le problematiche connesse a questa ricostruzione e al F. 133 IP (cap. IV.1).

divisi, continuano a vivere e sembra che abbiano la medesima anima specifica».¹⁹⁹

Il fatto che se un'animale o una pianta venga diviso esso continui a vivere è un riferimento agli studi biologici di Aristotele, esempio che egli usa altre volte²⁰⁰. Anche questa critica aristotelica risulta tendenziosa, in quanto è stato Aristotele stesso a rimproverare a Senocrate il fatto di aver teorizzato dei principi diversi per una scienza che ne aveva già di propri come la matematica, dato che con la sua dottrina dei numeri eidetici rendeva impossibili le operazioni matematiche²⁰¹. La polemica di Aristotele non pare reggere neanche se si pensasse, come fa Polansky (2007, p. 120), che Aristotele stia criticando l'anima senocratea che in quanto numero sarebbe un insieme di unità (πάντα) o una somma di queste (τὸ πᾶν), piuttosto che un ὅλος come la intenderebbe Aristotele. Il numero senocrateo, infatti, non può essere considerato, per stessa ammissione di Aristotele, sommabile o divisibile, dunque questa critica risulta capziosa nelle fondamenta.

4) «Sembra anche che non ci sia alcuna differenza tra il parlare di unità o di piccoli corpuscoli».²⁰²

L'accostamento della dottrina dello scolarca con l'atomismo è portata avanti da Aristotele sulla base dell'identificazione delle μονάδες,

199. *De an.* I 4, 409a 7-11: ἔτι δ' ἀριθμοῦ μὲν ἂν ἀφέλη τις ἀριθμὸν ἢ μονάδα, λείπεται ἄλλος ἀριθμὸς· τὰ δὲ φυτὰ καὶ τῶν ζώων πολλὰ διαιρούμενα ζῆ καὶ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχειν τῷ εἶδει.

200. *De an.* I 5, 411b 19-27, II 2, 413b 16-24. Cfr. Polansky 2007, p. 120, n. 29 e Ross 1955, p. 297 per le occorrenze dei riferimenti alle vivisezioni.

201. *FF.* 29-30 IP. Tra l'altro, questo atteggiamento sembra considerabile un tratto distintivo del pensiero di Senocrate, che riconosceva la superiorità della filosofia alla matematica (cfr. Isnardi Parente 2012, p. 403).

202. *De an.* 408b 10-11: δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωματῖα μικρά· Questo tipo di polemica continua fino a 409a 18. Il testo greco riportato è quello adottato dalla traduzione di riferimento, ovvero quella di Movia, ma Polansky 2007, p. 120 e n. 30, preferisce optare per un'altra tradizione manoscritta che presenta ὁμοίως μηδὲν in luogo di οὐθὲν, traducendo «it would seem similarly to make no difference whether we speak of units or small corpuscles».

che per Aristotele coinciderebbero con le idee-numeri di Senocrate, con i *σωμάτια μικρά*, gli *ἄτομα* di Democrito²⁰³. Una commistione capziosa dell'atomismo senocrateo con quello democriteo si ha infatti proprio attraverso Aristotele²⁰⁴, ma notevoli sono le differenze tra le due dottrine, in particolare relativamente alla *στερρότης* dell'atomismo fisico democriteo, rispetto al terreno geometrico su cui si muove Senocrate²⁰⁵. Per Aristotele, però, le psicologie dei due filosofi sarebbero sovrapponibili per il fatto che per entrambe le dottrine, a suo avviso, è necessario che ci sia qualcosa che possa muovere le unità-atomi²⁰⁶. Questo sarebbe impossibile per la visione aristotelica per due motivi: 1) il movimento presuppone la separazione tra il motore e il mosso²⁰⁷, 2) tutto ciò che è indivisibile, essendo privo di parti, non si può muovere²⁰⁸. Entrambe le dottrine, quella senocratea e quella democritea, dunque, per Aristotele, non rispetterebbe-

203. «L'obiettivo di Aristotele è infatti quello di dimostrare che gli Accademici non solo utilizzano gli stessi concetti di coloro che essi criticano, ma cadono in contraddizioni che quelli hanno evitato» (Gemelli Marciano 2007, p. 196).

204. Per un'analisi di come Aristotele entrasse a contatto con l'atomismo democriteo tramite «l'apparato concettuale» delle prospettive accademiche, in particolare della posizione sulle linee indivisibili di Senocrate, che rappresenta «il filtro culturale» attraverso cui passano tutte le sue letture degli atomisti e dei corpuscolaristi presocratici, cfr. Gemelli-Marciano 2007, in part. capp. IV e V (le citazioni sono tratte da p. 30). Cfr. anche Dillon 2003c, in part. pp. 3-4 per i luoghi aristotelici in cui vengono accomunati atomismo democriteo e platonico.

205. Cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 193 sgg., Gemelli-Marciano 2007, p. 223. Per la ripresa innovativa delle linee indivisibili di Senocrate da parte di Epicuro che tiene conto anche delle critiche aristoteliche alle stesse, cfr. Verde 2013, pp. 165-183, 202-209.

206. Aristotele è però ben consapevole della differenza che intercorre tra unità numerico-geometriche e corpi atomici: si pensi alla critica che muove al «riduzionismo geometrico» del *Timeo* di Platone in quanto le superfici geometriche per lui non sono in grado di giustificare effettivamente le affezioni corporee, rispetto alla maggiore coerenza democritea che fa derivare tutto dai corpi (cfr. per es. *De cael.* III 7, 306a 23-306b 2). Perciò, piuttosto che ritenere che questa sovrapposizione da lui operata sia da intendersi come «a thought experiment» (Carter 2019, p. 114), Verde 2022b, p. 149, ritiene che Aristotele accomuni «Democrito a Senocrate in quanto, a suo avviso, unità (non corporee) non sono così differenti dai piccoli corpuscoli (evidentemente indivisibili ma corporei), essendo tanto le prime quanto i secondi indistintamente entità prive di parti», il che lo porta alla critica relativa all'impossibilità di differenziare «il motore dal mosso, dato che saranno gli stessi punti/unità o gli atomi a essere allo stesso tempo motori e mossi» (ivi, p. 150).

207. *Phys.* VIII 5, 257b 1-258a 2; cfr. *Phys.* VII 1, 241b 34. Sull'automotore aristotelico, cfr. recentemente Ferro 2022, pp. 147-280 e Falcon 2015.

208. Cfr. Pfeiffer 2018, pp. 133-146.

ro questi due principi basilari, in quanto: a) sia il numero psichico che gli atomi sarebbero auto-moventesi, b) sia il numero psichico che gli atomi sarebbero indivisibili. Partendo dalla seconda nozione, e tralasciando la questione della “divisibilità” degli atomi²⁰⁹, se il numero senocrateo è da considerarsi indivisibile allora la stessa obiezione aristotelica (3) avanzata poco prima nel trattato sarebbe ingiustificata: egli aveva criticato Senocrate sulla base del fatto che se si sottrae a un numero un numero, ne risulterebbe un numero diverso, mentre se si rimuove una parte di un essere vivente questo continua a vivere, dunque l'anima non è un numero. Adesso (4), però, l'identificazione del numero senocrateo con gli atomi implica che il numero sia indivisibile, il che porta a concludere che o la precedentemente critica aristotelica fosse fallace, o la sua attuale critica sia scorretta; Aristotele sembra dunque entrare in contraddizione con sé stesso nel momento in cui critica l'anima senocratea, il che fa emergere come non sembrerebbe fededegno né affidabile il ritratto che restituisce del numero psichico senocrateo. Quello che presumibilmente sappiamo di Senocrate, però, è che egli fu sostenitore delle linee indivisibili, che, paradossalmente, possono essere identificate concettualmente, a livello teorico, con l'atomo democriteo nel senso di minimo ultimo indivisibile. Inoltre, la differenza maggiore risiede nel fatto che i numeri di Senocrate non sono corporei, come gli atomi democritei, mentre Aristotele critica la posizione dell'accademico nei termini di una visione corporalista. Questa indivisibilità, infine, riguarda le linee indivisibili, non il numero, che invece sta prendendo in considerazione Aristotele. Piuttosto, l'idea-numero senocratea, come visto precedentemente, sebbene sia unica, risulterebbe comunque composita, nel senso di contenente in sé la molteplicità. Nella costituzione ontologica della realtà secondo una progressiva declinazione dai principi al sensibile passando per le idee-numeri, pertanto, le linee indivisibili dovrebbero rappresentare il corrispettivo geometrico della dualità, che però è definita, in quanto la linea

209. A cui ha “risposto” Epicuro con la dottrina dei minimi: cfr. ancora Verde 2013, pp. 202-209.

resta sempre unità, dunque il corrispettivo geometrico della collaborazione di entrambi i principi²¹⁰. Ora, appare verosimile che Epicuro abbia preso spunto dalla concezione delle linee indivisibili senocratee, andandole a “materializzare” nel minimo atomico, proprio per rispondere alle critiche aristoteliche che anche in questi passi del *De anima* echeggiano. Le critiche all’atomismo geometrico portate avanti da Aristotele sembrano attribuibili a ragione sia a Platone che a Senocrate, dato che non abbiamo altre fonti che spieghino a livello ontologico e dimensionale le altre *δυνάμεις* dell’anima²¹¹. Tornando invece alla questione dell’essere auto-motore, ciò è oggetto esplicito della critica successiva.

5) «Ma allora in che modo questo motore può essere un’unità? Tale unità, infatti, dovrebbe avere una differenza in più rispetto alle altre unità. Ma in quale modo un punto unitario potrebbe distinguersi da un altro oltre che per la posizione?»²¹².

Per Aristotele se il numero fosse motore ciò implicherebbe che le altre unità sarebbero le mosse, ma non c’è possibilità di distinguere un’unità da un’altra unità, un atomo da un altro atomo, se non per la loro posizione, che non è una differenza sostanziale tale da legittimare i diversi “ruoli” o le diverse funzioni degli stessi. Questa polemica chiaramente presuppone 1) la spiegazione del movimento portata avanti da Aristotele stesso secondo i suoi propri criteri, che si fonda, come visto, sulla differenza tra motore e mosso; 2) l’identificazione già capziosa del numero psichico eidetico con la monade numerica, di questa con il punto e di questi con l’atomo corporeo.

210. F. 59 IP = Alex. Aphr. *apud* Simpl. In *Aristot. Phys.* 138, 10-8 Diels; F. 50 IP = Ps. Alex. In *Aristot. Metaph.* p. 766, 31 sgg. Hayduck; Siriano, In *Aristot. Metaph.* p. 123, 31 sgg. Kroll = F. 66 IP. La linea indivisibile, dunque, prende il posto dell’unità, non è una molteplicità ma corrisponde al modello unitario, alla *μονάς*, mentre sarebbe la linea divisibile a corrispondere alla diade.

211. Cfr. *Aristot. De an.* I 5, 409b 15-19, *De generat. et corrupt.* I 8, 324b 35-325a 2; ivi, 325b 25-326a 3; *De cael.* III 7, 306a 23-306b 2.

212. *De an.* I 4, 409a 18-21: ἐνδέχεται δὲ δὴ πῶς μονάδα ταύτην εἶναι; δεῖ γὰρ ὑπάρχειν τινὰ αὐτῇ διαφορὰν πρὸς τὰς ἄλλας, στιγμῆς δὲ μοναδικῆς τίς ἂν εἴη διαφορὰ πλὴν θέσις.

Ci si è allontanati così tanto dall'orizzonte di senso dell'accademico che tutte le premesse non permettono un ragionamento fededegno, sebbene logicamente valido. Filopono (*In Aristot. De an.* 167, 20-168, 8, 10-5 Hayduck = F. 118 IP), per esempio, risponde alle critiche aristoteliche dicendo che l'organismo insieme si muove proprio perché al suo interno ci sono degli atomi/numeri che si muovono e altri che sono mossi.

6) «Se poi le unità dell'anima, che si trovano nel corpo, sono distinte dai punti del corpo, le unità psichiche si troveranno nello stesso luogo dei punti corporei, giacché ciascuna unità psichica occuperà lo spazio di un punto».²¹³

7) «Se invece il numero dell'anima s'identifica coi punti del corpo, ovvero se l'anima è identica al numero dei punti del corpo, per quale ragione non tutti i corpi hanno un'anima? In tutti i corpi sembra infatti che ci siano punti ed in numero infinito».²¹⁴

Queste due obiezioni si occupano del problema del rapporto dell'anima con il corpo nei termini, sempre, dell'identificazione indebita dell'anima senocratea con le unità e con i punti, e presupponendo una concezione del corpo come composto di punti. Secondo questa considerazione, se i punti dell'anima (le unità psichiche) si distinguessero dai punti del corpo (le unità corporee), allora ciò vorrebbe dire che nello stesso luogo si troverebbero sia i punti dell'anima che quelli del corpo, il che è impossibile per Aristotele perché «he means extended magnitudes cannot at the same time be in the same place. Soul cannot be just another extended magnitude occupying the same place as its body, yet this may seem what results on the self-moving number view» (Polansky 2007, p. 121). Inoltre se

213. *De an.* I 4, 409a 21-23: εἰ μὲν οὖν εἰσὶν ἕτεραι αἰ ἐν τῷ σώματι μονάδες καὶ αἰ στιγμαί, ἐν τῷ αὐτῷ ἔσονται αἰ μονάδες· καθέξει γὰρ <ἐκάστη> χώραν στιγμῆς. La polemica continua fino a 409a 25.

214. *De an.* I 4, 409a 26-28: εἰ δ' αἰ ἐν τῷ σώματι στιγμαί ὁ ἀριθμὸς ὁ τῆς ψυχῆς, ἢ εἰ ὁ τῶν ἐν τῷ σώματι στιγμῶν ἀριθμὸς ἡ ψυχὴ, διὰ τί οὐ πάντα ψυχὴν ἔχουσι τὰ σώματα; στιγμαί γὰρ ἐν ἅπασιν δοκοῦσιν εἶναι καὶ ἄπειροι.

si ammettesse che nello stesso luogo ci fossero due punti, ciò porterebbe all'ulteriore possibilità, sempre presupponendo la dottrina aristotelica stessa²¹⁵, che nello stesso spazio ci siano infiniti punti corporei e psichici. Se, invece, le unità psichiche si identificano con le unità corporee, ne conseguirebbe che tutti i corpi siano dotati di anima, arrivando dunque a una concezione pampsichista.

8) «Inoltre come è possibile che i punti si separino e si distacchino dai corpi, se è vero che le linee non sono divisibili in punti?»²¹⁶

Se con il distacco dei punti psichici dai corpi Aristotele si sta riferendo alla separazione dell'anima dal corpo al momento della morte, allora ciò permette di ritenere che anche per Senocrate, come per Platone, l'anima è immortale e si distacca dal corpo al momento della morte di quest'ultimo, il che sembra confermato anche da altre testimonianze²¹⁷, oltre che da tutto il ragionamento precedentemente svolto in merito alla capacità auto-cinetica. Meno fededegna resta l'identificazione ancora operante dell'anima senocratea con il punto. A questa però si aggiunge una questione decisiva, ovvero la considerazione della linea indivisibile. Aristotele sta mostrando l'assurdità della separazione dell'anima dal corpo sulla base dell'impossibilità della separazione del punto dalla linea. Risulta particolarmente rilevante capire, però, se la posizione secondo cui le linee non siano divisibili in punti sia senocratea o aristotelica. Senocrate, come si è mostrato, supportava verosimilmente la dottrina secondo cui le linee non sono divisibili in punti ma solo in altre linee, fino ad arrivare alla linea indivisibile; ciò porterebbe a credere che, dunque, Aristotele avesse intenzione di far entrare Senocrate in contraddizione con sé stesso: non si può ammettere che le linee non si separino dai punti e poi ammettere che l'anima, che è un punto – per

215. Secondo cui lo spazio è continuo, dunque infinitamente divisibile (*Phys.* IV 4, 211a 27 sgg.).

216. *De an.* I 4, 409a 28-30: ἔτι δὲ πῶς οἶόν τε χωρίζεσθαι τὰς στιγμαῖς καὶ ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων, εἴ γε μὴ δαιροῦνται αἱ γραμμαὶ εἰς στιγμαῖς;

217. FF. 130-132 IP.

Senocrate secondo Aristotele – si separi dal corpo. Come mostrato da Isnardi Parente, questo, però, farebbe cadere la critica aristotelica in contraddizione con sé stessa, in quanto se Aristotele ammette che per Senocrate non è possibile estrapolare il punto dalla linea, non è neanche possibile che considerasse l'anima come un punto²¹⁸. L'idea che la linea non sia divisibile in punti, però, è anche parte della dottrina fisica aristotelica, secondo cui il punto non è parte della linea ma suo limite, quindi non può essere estratto dalla linea²¹⁹. In questo caso, ancora una volta la critica aristotelica sembra costituita sulla base del proprio sistema filosofico, ma, anche nell'ipotesi che Aristotele stia facendo riferimento alla sua dottrina fisica per criticare Senocrate, ciò non toglie che la critica stessa non abbia fondamento, in quanto capziosa in partenza nell'identificazione dell'anima con il punto, ancorché della stessa con l'unità.

9) «mentre coloro che affermano che l'anima è un numero, dovranno ammettere che in un solo punto ci siano molti punti, oppure che ogni corpo abbia un'anima, qualora il numero dell'anima che giunge nel corpo non sia differente e non si distingua dai punti che si trovano nel corpo».²²⁰

10) «La tesi, poi, che l'animale è mosso dal numero corrisponde a quella che dicevamo essere la posizione di Democrito. In effetti che differenza fa se si parla di piccole sfere, oppure di grandi unità o semplicemente di unità capaci di traslazione? In entrambi i casi si deve ammettere che l'anima si muove perché si muovono tali atomi o unità».²²¹

Nel V capitolo Aristotele continua la sua polemica antisenocratea ripetendo due delle critiche già precedentemente presentate,

218. Isnardi Parente 2012, pp. 304-305; Ead. 1996, pp. 107-124.

219. Aristot. *Phys.* IV 11, 220a 18 sgg.

220. *De an.* I 5, 409b 4-7: τοῖς δ' ἀριθμὸν λέγουσιν, ἐν τῇ μιᾷ στιγμῇ πολλὰς στιγμάς, καὶ πᾶν σῶμα ψυχὴν ἔχειν, εἰ μὴ διαφέρων τις ἀριθμὸς ἐγγίνεται καὶ ἄλλος τις τῶν ὑπαρχουσῶν ἐν τῷ σώματι στιγμῶν.

221. *De an.* I 5, 409b 7-11: συμβαίνει τε κινεῖσθαι τὸ ζῶον ὑπὸ τοῦ ἀριθμοῦ, καθάπερ καὶ Δημόκριτον αὐτὸ ἔφαμεν κινεῖν. τί γὰρ διαφέρει σφαίρας λέγειν μικρὰς ἢ μονάδας μεγάλας, ἢ δὴ μὴ μονάδας φερομένας; ἀμφοτέρως γὰρ ἀναγκαῖον κινεῖν τὸ ζῶον τῷ κινεῖσθαι ταύτας.

ovvero quella concernente la problematica relazione tra le unità psichiche e quelle corporee e l'identificazione con la dottrina democritea che rimanda alla necessità di dividere il motore dal mosso. Particolare rilievo, però, ritengo vada assegnato al periodo ipotetico di primo tipo *εἰ μὴ διαφέρων τις ἀριθμὸς ἐγγίνεται καὶ ἄλλος τις τῶν ὑπαρχουσῶν ἐν τῷ σώματι στιγμῶν* (409b 5-7). Aristotele mi pare stia implicitamente ammettendo che le sue due critiche (1. se i punti del corpo si distinguono da quelli dell'anima, allora in un solo punto ci sono infiniti punti, 2. se i punti del corpo si identificano con quelli dell'anima, allora tutti i corpi hanno un'anima) non sarebbero più consistenti se si ipotizzasse che il numero psichico sia differente dagli altri numeri. Ma ho precedentemente tentato di mostrare come il numero psichico per Senocrate sia differente dai numeri ideali nella misura in cui possiede il movimento²²². La traduzione italiana sarebbe forse più efficace se si traducesse «a meno che/salvo che non nasca un qualche numero che differisca e sia di altro genere rispetto ai punti che si trovano nel corpo», dando dunque un valore limitativo alla subordinata, come mostra anche Ross²²³: «*unless the number of points is different from that of points in the body*». Questa traduzione, tuttavia, fa riferire *στιγμῶν* a *ἀριθμὸς*, invece seguirei il senso che dà al passo Polansky²²⁴: «*the only escape for them will be to have the number that is soul differing from and other in kind than the number of points in a body*». In questo modo il significato del passo indicherebbe che per Aristotele solo rendendo l'anima un tipo peculiare di numero si può prevenire che molti corpi siano nello stesso luogo o che tutti i corpi abbiano un'anima. Estremamente rilevanti sono le conclusioni cui arriva Polansky²²⁵: «*Without elaborating, Aristotle seems to indicate that they have to flee the flat interpretation of number moving itself, but his comment in 409b5-7 about a different sort of number indicates that they well might do so as well*

222. Si vedano anche le testimonianze di Simplicio circa la concezione del numero psichico come intermedio tra mondo ideale e sensibile (FF. 113-115 IP).

223. Ross 1961, p. 206 (corsivo mio).

224. Polansky 2007, p. 124.

225. *Ibidem*.

as his awareness that he at length abuses a contemporary's theory that could be much like his own». Da questa spia testuale, dunque, potrebbe comprendersi come Aristotele stesso nella sua critica abbia comunque la finezza di inserire, per tutelare il ragionamento, quella stessa concessione che di fatto legittimerebbe Senocrate nel suo ragionamento, cosa che, in base al ragionamento svolto finora, sembra effettivamente essere, in quanto l'anima senocratea è proprio quel numero che si differenzia da tutti gli altri numeri eidetici.

Dopo aver elencato tutte le difficoltà in cui incorre la dottrina senocratea, Aristotele dà, però, la stoccata definitiva alla posizione dell'accademico come ἀδύνατον non solo per quanto concerne la definizione (ὀρισμός) dell'anima, ma anche per quanto potrebbe concernere le sue proprietà (συμβεβηκός), con l'ultima critica:

11) «Ciò risulta manifesto se si cerca di dedurre da questa definizione le affezioni e le attività dell'anima: ad esempio i ragionamenti, le sensazioni, i piaceri, i dolori, ed altri fenomeni del genere. Come si è detto in precedenza, tali funzioni non è facile neppure congetturarle muovendo da simili punti di partenza».²²⁶

Questa è una delle critiche più precipue alla psicologia senocratea, che investe generalmente il "riduzionismo" geometrico accademico e che Aristotele aveva rivolto anche a Platone. A mia conoscenza, non vi sono testimonianze esplicite che permettano di comprendere come gli Accademici potessero arrivare a giustificare le funzioni dell'anima e più in generale le attività teoriche partendo dalle grandezze. Si potrebbe pensare, proprio per l'assenza di testimonianze a riguardo, che non fosse un argomento che interessasse loro in questi termini²²⁷, benché tracce dei possibili legami dell'anima e la sua di-

226. *De an.* 409b 14-18: δῆλον δ' εἴ τις ἐπιχειρήσειεν ἐκ τοῦ λόγου τούτου τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς ἀποδιδόναι, οἷον λογισμούς, αἰσθήσεις, ἡδονάς, λύπας, ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ὥσπερ γὰρ εἶπομεν πρότερον, οὐδὲ μαντεύσασθαι ῥάδιον ἐξ αὐτῶν.

227. Queste attività dell'anima vengono giustificate su altri fronti da Platone, come si vede dalle diverse prospettive seguite nei dialoghi: sebbene si parli sempre di anima, a volte c'è attrito tra le caratteristiche a essa attribuite. Ciò, piuttosto che essere una sproporzione tra le diverse istanze, dipende dall'accento posto da Platone su un aspetto o su un altro della

menzione matematico-geometrica con in particolare la conoscenza non manchino né in Speusippo²²⁸ né in Senocrate²²⁹.

III. L'anima-armonia

È opportuno analizzare ora un'altra caratteristica dell'anima senocratea che è stata fornita nell'antichità per spiegare la definizione di essa come numero che muove sé stesso, ovvero quella riportata da Temistio²³⁰ (T7 Appendice). Temistio fornisce una spiegazione della definizione dell'anima come numero se-movente alternativa a quella aristotelica, passando attraverso la rielaborazione di Andronico e intendendola come "armonia che armonizza sé stessa". Nella raccolta di testimonianze e frammenti di Senocrate di Isnardi Parente rimane dubbio e vago se in Temistio il riferimento alla definizione dell'anima sia da intendersi come un riferimento a Senocrate o ad Andronico che riprende Senocrate²³¹. Maggiore chiarezza mi pare sia stata fornita recentemente da Chiaradonna, il quale ritiene che il passo di Temistio sulla posizione di Andronico che si basa su Senocrate (Them. *In Aristot. De an.* 32, 22-31) sia coerente con la testimonianza di Galeno sulla concezione dell'anima di Andronico (*QAM IV*

ψυχή in base agli scopi precipui di ciascuna opera (Trabattoni 2020, pp. 186-187). D'altra parte bisogna ricordare che l'atomismo geometrico del *Timeo* è inserito nelle *συναίτια*, cioè le concuse necessarie per spiegare i fenomeni meccanici regolati dalla necessità.

228. Si pensi alla tetrate noetica riportata in Aristot. *De an.* I 2, 404b 18-27 = fr. 98 IP (cap. II.1.c.II), nonché alla relazione dell'anima con la *dianoia* nel fr. 35 IP (cap. II.1.b) o alle critiche aristoteliche al tipo di pensiero proprio dell'anima come grandezza (*De an.* 407a 2 sgg., cfr. cap. II.1.d).

229. Che l'attività propria dell'anima senocratea sia quella di pensare nel senso di contare, perché un numero che muove sé stesso è un numero che si aggiunge, sottrae, divide e moltiplica da sé, dunque includendo alterità a sé stesso, è una suggestione fornita da Matera 2020, p. 121. Si vedano però le analisi nel cap. IV.1, mentre sulla possibilità che Senocrate spiegasse tali funzioni ricorrendo anche alla demonologia, si veda cap. IV.2.

230. Them. *Paraph. in Aristot. De an.* 32, 19-37 Heinze = F. 180 IP.

231. Isnardi Parente 2012, pp. 334-335: «Il contesto non ci permette tuttavia di stabilire con certezza se il concetto di armonia (e soprattutto l'espressione *ἀρμονίαν ἀρμόζουσαν ἑαυτῇ*) siano obiettivi riferimenti o rispondano ad una interpretazione di Andronico che Temistio accetta e fa sua». Non ne fa menzione, invece, Dillon 2003b, mentre Heinze la inserisce nella sua raccolta (fr. 61), ritenendo però che Temistio non leggesse direttamente il *Περὶ φύσεως* di Senocrate, e che «wir haben keinerlei Anhaltspunkt, um diese Erklärung für authentisch zu halten» (Heinze 1892, p. 65).

782-783 Kühn)²³². Sulla base della sua analisi pare verosimile ritenere che la definizione dell'anima come armonia che armonizza sé stessa sia probabilmente di Andronico e coerente con la testimonianza di Galeno. Ciò porterebbe a considerare con maggiore distanza l'autenticità, o, almeno, l'aderenza della rivisitazione di Andronico alla definizione senocratea. Questo mi sembra possibile sostenerlo con maggiore probabilità anche sulla base dell'analisi specifica dell'anima di Senocrate. A mio avviso, infatti, non sembra possibile eguagliare la definizione senocratea dell'anima come "numero che muove sé stesso" con la formula "armonia che armonizza sé stessa" per le motivazioni riportate di seguito.

Prima di tutto, mi pare opportuno cominciare dall'analisi concettuale delle definizioni. Mentre ogni armonia per essere tale è già stata resa *ratio* da una causa che è interna (in quanto è sé stessa causa a sé stessa)²³³, non tutti i numeri già si muovono²³⁴ (e che la causa del movimento sia interna o esterna diventa rilevante solo successivamente). Solo il numero che soddisfa le due condizioni di 1) muoversi, 2) muoversi da sé, può dirsi anima, mentre l'armonia è già armonizzata per essere tale, e deve soddisfare solo la condizione 2 per essere anima, cioè quella di armonizzarsi da sé.

232. Chiaradonna 2021. Andronico incorporerebbe, dunque, la teoria di Senocrate dell'anima come numero se-movente e ne offrirebbe una versione materialista: «So according to Andronicus the soul can be called number because the primary elements are blended according to a specific number or ratio» (ivi, p. III). Chiaradonna non si interessa, giustamente, date le finalità della sua analisi, di investigare se questa definizione di "armonia che armonizza sé stessa" che Andronico sovrappone a quella senocratea di "numero se-movente" sia coerente o meno con l'originale concezione senocratea. Dall'analisi svolta finora e dalle motivazioni addotte di seguito, propenderei per sostenere la non aderenza delle due definizioni. Ciò, però, mi pare avvalorare maggiormente l'interpretazione di Chiaradonna della concezione psicologica di Andronico, in quanto dimostra una sovrapposizione che modifica i connotati della definizione senocratea portandoli verso la definizione di Andronico così come ipotizzata da Chiaradonna. Ringrazio il Prof. Riccardo Chiaradonna per aver gentilmente discusso con me del suo articolo e dei nuclei tematici in relazione a questa parte del mio lavoro.

233. Il fatto che l'anima di Andronico si configurerebbe come *ratio* e causa della *ratio* è ciò che pare abbia valso ad Andronico le critiche di Galeno, che invece avrebbe "salvato" solo «the idea that the soul is the same as the mixture of the body» (Chiaradonna 2021, pp. III-III2, e n. 59).

234. Questa, infatti, è la caratteristica precipua solo del numero psichico, e non abbiamo, infatti, testimonianze in merito al movimento delle idee-numeri. Cfr. *supra*, cap. III.1.b.

Un'altra ragione, e più profonda, forse, mi pare renda ancora più complicato ammettere che per Senocrate l'anima fosse un'armonia che armonizza sé stessa. La forte polemica contro l'identificazione dell'anima con l'armonia nel *Fedone*²³⁵, infatti, rende difficile ipotizzare che tale concezione venisse accettata e fatta propria da un accademico, in particolare da un accademico come Senocrate²³⁶. Questa concezione dell'anima-armonia viene criticata da Platone perché se l'anima fosse un'armonia allora sarebbe secondaria e derivata dagli elementi che la producono, in quanto l'armonia dipende dagli strumenti che la generano, invece per Platone l'anima è eterna, congenere alle idee, costituita al massimo nel modo ipotizzato dal *Timeo*. È stato mostrato, però, come anche per Senocrate l'anima come numero se-movente sembri possedere tanto la struttura ontologica del numero eidetico che la rende eterna, quanto la capacità auto-cinetica che giustifica il suo essere principio di movimento e di vita senza subire mutamento. Difficile pensare, dunque, che proprio Senocrate abbia confutato questo cardine della dottrina platonica e sostenuto che l'anima in quanto numero che muove sé stesso sia da intendersi quale armonia che armonizza sé stessa, come riportato invece da Temistio. Certamente è opportuno tenere in gran considerazione, d'altra parte, il fatto che nelle scuole del IV secolo l'affiliazione non implicava l'assoluta fedeltà alle parole del maestro²³⁷, il che non impedisce di pensare che anche Senocrate potesse ritenere che gli argomenti dell'anima-armonia criticati da Platone non si applicassero eventualmente alla dottrina dell'anima come armonia che armonizza sé stessa. Nonostante ciò, mi pare che le ragioni che si stanno

235. *Phaed.* 85e-86d. Cfr. Trabattoni 1988 per le risposte di Socrate alle obiezioni di Simmia e Cebete, risposte che dimostrano come la teoria dell'armonia sia incompatibile con la teoria della reminiscenza, come l'anima combatta e governi il corpo mentre l'armonia non può farlo, e infine come l'armonia abbia dei gradi, mentre l'anima no; ciò porta a concludere che Platone può ammettere al massimo che l'anima possa *possedere* più o meno armonia (cfr. l'analisi dei vizi e delle virtù in *Resp.* IV), ma non che *sia* armonia.

236. Si pensi a quanto espresso da Sedley 2021a, circa la sistematizzazione senocratea del pensiero platonico.

237. Per esempio anche Aristotele è critico della dottrina dell'anima-armonia in *De Anima* I 4 e tuttavia i suoi allievi Aristosseno e Dicearco la fecero propria (cfr. Schorlemmer 2022, rispettivamente pp. 174-178, 146-154).

esponendo in questo capitolo portino a propendere maggiormente per una continuità di Senocrate con Platone, non solo per la “sistemizzazione” della dottrina del maestro tentata dallo scolarca, né solo per l’analisi contestuale della testimonianza di Temistio sopra svolta, ma anche in virtù della psicologia senocratea stessa: a mio avviso, infatti, è l’identificazione dell’anima con l’armonia ad essere in sé un’identificazione non accettabile tanto da Platone, quanto da Senocrate. Potrebbe darsi che Senocrate pensasse, più che al *Fedone*, al *Timeo* e alla tesi platonica che l’anima è «invisibile e partecipe di ragionamento e armonia» (36e 6-37a 1). La tesi dell’anima come armonia che armonizza sé stessa potrebbe allora essere la ripresa di questo tema, in un’interpretazione del *Timeo* che fa a meno del demiurgo. Tuttavia, pur tenendo in considerazione questo riferimento, anche in questo caso l’armonia sembra una *caratteristica* intrinseca dell’anima, che è senz’altro armonica come anche razionale, in quanto matematica, senza però che ciò esponga l’armonia ad essere sinonimo dell’anima, come nella definizione di “armonia che armonizza sé stessa”, in quanto ciò implicherebbe che sia derivata e secondaria rispetto a ciò che produce l’armonia, perciò disgregabile. Tale ragionamento non potrebbe essere accettato da Senocrate se l’anima ha natura eidetica, in quanto implicherebbe che il numero ideale stesso sia corruttibile.

La critica alla concezione dell’anima-armonia, poi, viene attaccata anche da Aristotele sempre nel *De anima* I 4, 407b 27-408a 30, differenziandola, pertanto, da quella del numero che muove sé stesso senocrateo, sebbene affini siano le critiche che Aristotele muove alle due concezioni, cioè l’impossibilità di generare movimento e di spiegare le affezioni dell’anima²³⁸. Bisogna ricordare, però, che una

238. La polemica contro l’anima-armonia si trova anche già nell’*Eudemo* aristotelico (fr. 7 Ross = 45 Rose = 59-62 Gigon). Cfr. Vogiatzi 2020 per un’analisi recente dei due luoghi aristotelici che testimonierebbero un attacco indiretto alla concezione psicologica platonica e la continuità della visione aristotelica tra le dottrine cosiddette esoteriche e quelle esoteriche; ma cfr. già Berti 1997, pp. 357-3773, per il tentativo di dimostrare come l’*Eudemo*, contro la visione jaegeriana (Jaeger 1935, pp. 49-68), non rappresenterebbe un dialogo “platonico”, dati gli elementi di continuità con il pensiero maturo del *De anima*, come il carattere sostanziale e immateriale dell’anima.

materializzazione della psicologia senocratea è ciò a cui conduce la sovrapposizione della dottrina senocratea con quella democritea portata avanti nella critica aristotelica del *De anima* I 4, 408b 30-409b 19. Mi sembrerebbe possibile ipotizzare, allora, che la “materializzazione” portata avanti da Andronico²³⁹ della psicologia senocratea che diventa “armonia” possa trarre origine proprio dal *De anima* I 4, in quanto, una volta resa corporea l’anima senocratea, si potrebbe anche permettere l’identificazione della stessa con una “proporzione” o come “sintesi degli elementi mescolati” (407b 32-33: ἡ μὲν ἀρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις).

L’ultima posizione di Isnardi Parente nella riedizione delle testimonianze senocratee, invece, è quella di ritenere che questa testimonianza di Temistio sia coerente con la posizione di Senocrate, in quanto esprimerebbe l’intento di identificare l’anima come principio attivo e come non derivata da altro. Queste sarebbero le due caratteristiche che sembrano unire storicamente Senocrate ad Andronico e giustificano l’uso che Andronico fa di Senocrate secondo la studiosa²⁴⁰. Lo studio di Chiaradonna, però, mostra come sia possibile supporre che quella riportata da Temistio sia in modo fedede-gno la dottrina psicologica di Andronico in quanto coerente con le caratteristiche attribuitele da Galeno. Ciò, unito alle analisi che ho provato a portare avanti relative all’inverosimiglianza di ritenere originariamente senocratea la concezione di “armonia che armonizza sé stessa”, sembra portare a ritenere che quella riportata da Temistio testimoni un uso da parte di Andronico della posizione senocratea.

In sostanza, non credo che la definizione di “numero che muove sé stesso” sia equiparabile a quella di “armonia che armonizza sé

239. Concordi con una parte della tradizione peripatetica per es. Dicaerco secondo cui l’anima sarebbe l’armonia dei quattro elementi (Nem. *De nat. hom.* 2 17 = 21A-B Mirhady) e Aristosseno che nega che l’anima sia una sostanza separabile dal corpo (Cic. *Tusc. disp.* I 10, 19 = 120a Wehrli). Cfr. Sharples 2001 e soprattutto più recentemente Schorlemmer 2022, in part. pp. 146-152, 164-175.

240. Isnardi Parente 1979, p. 186. Secondo la studiosa «l’anima è numero in quanto armonia: in essa sono rapportati reciprocamente, secondo determinati λόγοι, gli “elementi” primi e fondamentali dell’essere»; sebbene c’è da dire che la posizione mi sembra sia stata mitigata nel commento al F. 180 IP dell’edizione 2012. Non si espone sulla questione, invece, Todd 2013, nelle sue note di commento al passo a p. 166.

stessa” secondo la filosofia senocratea, pertanto la testimonianza di Temistio potrebbe riportare piuttosto la ripresa da parte di Andronico della concezione di Senocrate modificandola in base alla sua concezione filosofica dell'anima, verosimilmente come «a mixture or as a power dependent on the mixture»²⁴¹. Tutte queste motivazioni mi pare che possano avvalorare maggiormente l'ipotesi avanzata da Chiaradonna che la dottrina dell'anima ivi riportata sia simile a quella che Galeno attribuisce ad Andronico, perché, anche rianalizzando la psicologia senocratea nel modo svolto finora nel presente lavoro, mi pare molto più probabile ipotizzare che qui Temistio stia riportando la posizione di Andronico – che sfrutta Senocrate²⁴² –, piuttosto che l'originale posizione di Senocrate.

241. Come la intende Chiaradonna 2021, p. III.

242. Per quanto riguarda invece la motivazione per la quale Andronico, peripatetico, usi Senocrate per avvalorare la sua posizioni sull'anima e perché la intenda «a mixture or as a power dependent on the mixture», ciò sembra riconducibile al retroterra peripatetico antecedente ad Alessandro d'Afrodizia (su cui, oltre Chiaradonna 2021, cfr. Verde 2022a, mentre sulla differenza della visione dell'anima tra Andronico e Alessandro cfr. Rashed 2004, p. 47 n. 82).

Capitolo IV

Piano epistemologico ed etico

Il problema dell'anima come demone

1. Epistemologia, cosmologia e teologia: il ruolo dell'anima

Occorre prendere le mosse dalle ricadute epistemologiche che derivano dalla determinazione ontologica della natura dell'anima come numero che muove sé stesso. Si è esposta precedentemente la possibilità che la conoscenza dell'anima derivi dalla sua struttura numerico-ideale, cioè dal fatto che sia costituita dai principi stessi della realtà che va a conoscere (ma si differenzia dalle semplici idee-numeri per la capacità di essere principio di movimento e dunque di vita anche a sé stessa). Si è inoltre portato all'attenzione il carattere "intermedio" dell'anima tra ciò che è indivisibile e ciò che è divisibile, tra le idee-numeri e le cose, tra l'immobile e il mobile, tra l'uguale e il molteplice. A questo punto, prendendo in considerazione in particolare la concezione epistemologica che viene riportata come senocratea, è opportuno sviluppare il possibile legame che intercorre con la sua psicologia.

a. *Soggetti, criteri e livelli della conoscenza: il possibile ruolo dell'anima*

Per analizzare la concezione epistemologica di Senocrate è necessario partire dalla celebre, quanto assai problematica, testimonianza di Setto Empirico nel *Contro i logici* relativa alle posizioni epistemologiche di Platone, dei "platonici", di Speusippo e infine di Senocrate¹. Nella

1. *M VII* 141-149. Si veda quanto precedentemente analizzato circa questo passo pro-

sezione *M VII* 147-149 (= F. 2 IP) Sesto prende in considerazione la dottrina senocratea: egli avrebbe postulato tre essenze (τρῆς οὐσίας), quella intelligibile, quella sensibile, quella mista e soggetta a opinione. L'intelligibile (νοητήν) è l'essenza di tutte le realtà che sono al di là del cielo (ἐκτὸς οὐρανοῦ), il cui criterio è la scienza (ἐπιστήμην), che è un criterio sicuro e vero (βεβαίον τε καὶ ἀληθές); a questa realtà è preposta la Moira Atropo, irremovibile. La realtà sensibile (αἰσθητήν) è quella che si trova all'interno del cielo (ἐντὸς οὐρανοῦ) e che ha come criterio la sensazione (αἴσθησιν), criterio vero ma non allo stesso modo del primo; al livello del sensibile è preposta Cloto. Infine vi è la realtà soggetta a opinione e mista (δοξαστήν δὲ καὶ σύνθετον) che è quella del cielo stesso (αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ), visibile per mezzo dei sensi e pensabile per mezzo dell'astronomia, il cui criterio è l'opinione (δόξα), che è un criterio composto di verità e falsità (ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς); alle cose opinabili è preposta Lachesi.

Poste le controversie legate alla *Quellenforschung* di questo passo², ciò che è degno di nota, soprattutto per i fini del presente lavoro, è il particolare statuto attribuito alla δόξα: è definita συνθέτη, composta di verità e falsità, come sostenuto anche da Platone³, ma è anche criterio delle cose del cielo stesso, mentre per Platone la conoscenza delle cose del cielo includeva, da una parte, la conoscenza sensibile delle figure celesti, dall'altra, la scienza astronomica con le leggi matematiche che governano il cosmo, che, però, è legata alla νόησις e non alla αἴσθησις (Plat. *Resp.* VII 529c sgg.). Per Senocrate invece questo passo mostra che la δόξα non corrisponde alla αἴσθησις. Prima di comprendere quale dei due criteri abbia uno statuto veritativo maggiore, però, è rilevante notare che Senocrate differenzia la

blematico in cap. II.1.c.I. Per la posizione di Platone e dei platonici, si tenga presente il lavoro di Bonazzi 2015. Per quanto riguarda la posizione di Speusippo, cfr. recentemente Klavan 2019 e Verde 2022a, pp. 42 sgg.

2. La maggior parte gli studiosi identificano nei *Kanonika* di Antioco di Ascalona la fonte di questi passi sestani, sebbene ciò resti una *vexata questio* ancora tutt'altro che soluta (contrario, per esempio, Brittain 2012, pp. 110-111). Cfr. a riguardo Verde 2020b.

3. Plat. *Resp.* V 477a; *Phileb.* 37b; *Theaet.* 202c-d. Cfr. Isnardi Parente 2012, p. 241. Più ampiamente per la teoria platonica della δόξα si rimanda a Lafrance 1981, in part. pp. 225-249.

sensazione dalla conoscenza in quanto la prima è vera, οὐχ οὐτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου. La formula ἐπιστημονικὸς λόγος è quella che Sesto stesso ascrive pochi paragrafi prima a Speusippo, differenziandola dall'ἐπιστημονικὴ αἴσθησις. Per Senocrate è vero che il criterio dell'essenza intelligibile è l'ἐπιστήμη, ma essa è fondata sul ragionamento scientifico, dunque solo per mezzo del *logos* si può raggiungere la conoscenza scientifica, unico criterio per l'intelligibile. La differenza nella posizione di Senocrate rispetto a quella di Platone, dunque, sembra tener conto della dottrina di Speusippo, in un certo senso anche accettandola. In questo passo paiono riscontrabili, pertanto, l'affinità con Speusippo e la differenze con Platone in particolare riguardo un punto: sebbene non compaia il termine “sensazione scientifica”, anche la sensazione può essere in parte veritativa; sia la δόξα che la sensazione hanno una parte di verità. Stabilire quale delle due sia “più vera” è però arduo, perché, dalla testimonianza di Sesto, per Senocrate la sensazione è vera (e l'attributo di ἀληθής alla sensazione è ampiamente da giustificare per un platonico) ma non come l'ἐπιστήμη, mentre l'opinione è composta di verità e falsità. La “sensazione” a cui potrebbe riferirsi Senocrate con l'attributo di “vera”, sebbene meno vera del ragionamento scientifico, potrebbe essere proprio la sensazione scientifica di Speusippo⁴. Partendo dall'accettazione di ciò, il contributo innovativo di Senocrate consisterebbe nel ritenere che l'opinione sia sì, platonicamente, composta di verità e falsità⁵, ma resterebbe l'unico

4. Accenna sinteticamente a tale presenza speusippea anche Dillon 2018, p. 48: «it seems reasonable to draw the conclusion that, if cognition of the heavenly bodies requires the application of *doxa*, to a major extent, to supplement *aisthesis*, in order to grasp their essence, then this might also be true, at least to a minor extent, to grasp the essence of ordinary sublunar physical objects – that is, to achieve *epistemonike aisthesis* of them».

5. Un antecedente di questa commistione di verità e falsità a livello della δόξα che ha luogo dentro l'anima mi pare sia rintracciabile nel *Teeteto*, quando viene presentato il modello della colombaia per comprendere se l'ἐπιστήμη sia identificabile con l'ἀληθής δόξα: l'errore potrebbe essere giustificato sulla base dello scambio (ἀλλοδοξία) che l'anima compie quando viene afferrato un uccello (*scil.* opinione) “falso” in luogo di quello “vero”, il che porterebbe ad affermare che nell'anima convivono opinioni vere e false (199b 8-c 1: εἶναι ἀληθῆ τε καὶ ψευδῆ δόξαν). Ciò vorrebbe dire – e su questo Senocrate potrebbe essersi basato – che nell'anima sono presenti sia conoscenze che non conoscenze, il che implica che a volte l'anima raggiunge la verità, altre volte la falsità, pertanto non è possibile per l'anima

criterio adeguato all'essere umano per conoscere qualcosa di superiore alla realtà quotidiana ma inerente al mondo sensibile, ovvero le cose del cielo stesso⁶. La distinzione tra opinione e sensazione, allora, si potrebbe comprendere alla luce dei limiti di ciascun criterio, in relazione ai diversi campi d'indagine: i limiti maggiori sembrerebbe averli la sensazione, perché si riferisce solo alle cose sensibili, alle cose sotto il cielo, mentre la δόξα, anche se può sbagliare, almeno si riferisce al cielo stesso, alle cose legate al cielo, agli astri, alle divinità, dunque le cose intermedie tra sensibile e soprasensibile. Si potrebbe forse ritenere, allora, che la δόξα abbia un valore "superiore" alla sensazione nella misura in cui si riferisce a oggetti più "alti" e più lontani da noi, mentre ἄσθησις è legata solo alle cose del mondo sensibile, per quanto possa fornire un certo grado di verità rispetto ad esse. È vero che l'ordine presentato da Sesto per i criteri epistemologici vede prima l'intelligibile, poi la sensazione, infine l'opinione, ma nel presentare le essenze relative, i piani del reale, l'ordine seguito vede prima il sensibile, poi l'intelligibile, infine la realtà mista, con la relativa identificazione spaziale di queste realtà nel cosmo, sotto il cielo, sopra il cielo, e il cielo stesso. Piuttosto che ipotizzare che la δόξα sia l'ultima presentata perché inferiore anche da un punto di vista conoscitivo, a me pare che la δόξα sia l'ultimo criterio presentato

raggiungere l'ἐπιστήμη universale, totale, assoluta. Per un'interpretazione coerente con la concezione platonica di questa prospettiva esposta nel *Teeteto*, cfr. Trabattoni 2018, pp. CII-CXVIII. Per l'analisi del ruolo dell'ἄσθησις nel *Teeteto* in vista dell'intento di giustificare la possibilità di un'ascesa conoscitiva a partire dall'empirico cfr. Aronadio 2016, in part. pp. 207-225 per l'inquadramento del modello della cera, mentre per un resoconto sulla percezione nei vari dialoghi di Platone, cfr. Caston 2015, pp. 39-43.

6. Qui sembra riaffiorare la vicinanza di questi ragionamenti con la trattazione del *Didask.* IV 7 (cfr. *supra*, cap. II.1.3): lì, infatti, la sensazione, insieme alla ragione congetturale discernono i sensibili (in cui si distinguono i sensibili primi, secondi e il composto (ἄθροισμα) che è conosciuto dalla ragione congetturale non senza la sensazione). Il cielo (οὐρανός) di cui parla Sesto nel passo ora in esame può essere considerato parte di quell'intero mondo fisico (τὸν αἰσθητὸν [κόσμον]) conosciuto dal ragionamento congetturale non senza la sensazione nel *Didask.* IV 8. Ciò non vuol dire che il δοξαστικός λόγος raggiunga l'ἐπιστήμη o che non sia esente da errore (non specificato in *Didask.* IV 7-8), in assonanza con il criterio della δόξα attribuita da Senocrate al cielo stesso (*Sext. Emp. MVII 147*), realtà definita mista (σύνθετον). Questa analisi mostra un altro esempio di come la sezione del *Didaskalikos* potrebbe probabilmente essere influenzata da concezioni veteroaccademiche.

per mostrare come sia intermedio tra gli altri due, e dunque meno dell'intelligibile, ma più della sensazione.

Che la sensazione sia meno vera del ragionamento scientifico è provato anche da un'altra testimonianza, che attribuisce a Senocrate la critica della sensazione in quanto imprecisa e manchevole: il F. 6 IP⁷ afferma che la sensazione non ha ἀκριβεία, non è precisa perché, prendendo ad esempio la musica⁸, non avverte gli intervalli musicali⁹ e ha quindi una falsa impressione di continuità, laddove solo il numero può dare ordine alla confusione. Ora, è proprio l'anima ad essere un numero che si muove, ovvero ciò che ha la capacità di comprendere la realtà perché ne possiede la stessa struttura, come si è analizzato nel capitolo precedente, e «distingue fra di loro le realtà con l'assegnare a ognuna di esse forma e figura (μορφὰς καὶ τύπους)»¹⁰. Questa capacità discriminante dell'anima ricorda apertamente la trattazione dell'anima cosmica in *Tim.* 37a-c, che, proprio

7. = Porph. *In Ptolem. Harm.* 30, 1-33, 4 Düring. La testimonianza attribuisce l'origine di questa dottrina, secondo Senocrate, a Pitagora, sebbene esponga una rivisitazione, in termini platonici, della teoria della πλῆγῆ, cioè della sensazione auditiva come generata da una percossa, propria di Archita di Taranto (47 A 18, 19a, B 1 DK). Cfr. tt. 18, 19a e fr. 1 Huffman (in part. Huffman 2005, pp. 114-116).

8. Si tenga presente che l'esempio musicale è anche quello che viene preso in considerazione da Speusippo a spiegazione della sensazione scientifica che partecipa della ragione, come il musico ha la facoltà, non innata, ma derivata dal ragionamento, di afferrare ciò che è armonico (fr. 34 IP). Questa potrebbe essere un'altra indicazione che il bersaglio polemico di Senocrate su questo argomento fosse proprio lo scolarca che lo aveva preceduto.

9. In questa testimonianza si trovano implicate molte dottrine che si riferiscono alla *vexata quaestio* relativa al rapporto tra sviluppi veteroaccademici, platonici e pitagorici. Per l'interesse del presente lavoro, però, soffermerei l'attenzione su una possibilità: anche alla luce del collegamento con il piano geometrico – del punto o della linea che taglia un piano che non possono essere distinti dalle parti che costituiscono (allo stesso modo del tempo attuale che è inavvertibile) –, sembrerebbe presente un'implicita polemica senocratea alla concezione dei διαστήματα cui fa riferimento l'anima di Speusippo, intesa da un punto di vista geometrico. Per Senocrate, al contrario, sembra essere necessario che l'anima sia di natura matematica, numerica, per poter discernere anche gli intervalli minimi che sfuggono alla sensazione. Per un'analisi della testimonianza in relazione agli elementi minimi che sembrano essere stati definiti da Senocrate (FF. 68, 71 IP), cfr. Dillon 2018, pp. 48-49.

10. Nemes. *De natura hominis* 2, 102-103 = F. 110 IP. La spiegazione di Nemesio si riferisce alla definizione dell'anima quale "numero che muove sé stesso" come propria di Pitagora, alla cui opinione si sarebbe accordato Senocrate. Per l'analisi della funzione epistemologica discriminante dell'anima senocratea nella testimonianza di Nemesio in rapporto al pitagorismo cfr. Horky 2013a, pp. 74-76.

in virtù della sua composizione mista di identico, diverso, essere, è in grado di riconoscere le realtà che tocca¹¹, producendo δόξα e πίστις in relazione al cerchio del diverso, νοῦς ed ἐπιστήμη se si riferisce al cerchio dell'identico. Quest'anima, allora, avrebbe una conoscenza completa e infallibile, che non può non essere attribuita all'anima cosmica. Ma se si intendesse con "anima come numero che muove sé stesso" non solo l'anima del mondo ma anche la struttura dell'anima individuale, ciò implicherebbe che gli individui raggiungerebbero sempre la conoscenza massima, il che entrerebbe in contraddizione con i gradi di conoscenza esposti da Sesto (F. 2 IP). Non abbiamo alcuna testimonianza relativa all'anima individuale senocratea come reincarnantesi, ai suoi possibili viaggi ultraterreni o ai suoi criteri di conoscenza, men che meno del possibile rapporto tra anima individuale e anima cosmica¹², e presupporre che egli adotti completamente il pensiero platonico potrebbe essere arbitrario, incauto e metodologicamente poco corretto. Si possono, però, verosimilmente rintracciare delle linee di continuità con il pensiero del maestro che possono aprire la strada ad alcune ipotesi circa la ripresa di determinati nuclei dottrinari da parte dello scolarca, come si avrà modo di vedere nel prosieguo del lavoro. In virtù del riconoscimento all'anima numero se-movente della capacità conoscitiva e in virtù del fatto che già per Platone il nesso anima-conoscenza si declinava per l'anima individuale come sforzo verso l'assimilazione a dio¹³ e nell'anima cosmica come conoscenza che poteva comprendere vari gradi (*Tim.* 37b-c), si potrebbe verosimilmente riconoscere che il soggetto della conoscenza che utilizza come criterio o la sensazione, o l'opinione o l'ἐπιστήμη sia per Senocrate proprio l'anima. Mentre l'anima cosmica, intermedia tra i due mondi potrebbe possedere in sé già l'ἐπιστήμη, quella individuale potrebbe essere soggetta ai vari

11. Il verbo usato in *Tim.* 37a 6 è ἐφάπτεται. Cfr. *supra*, cap. II.1.c.III., p. 152, n. 110.

12. Come esposto anche da Dillon 2003b, pp. 122-123, con un rinnovato scetticismo anche in Id. 2007.

13. *Tim.* 90a sgg. che mostra la necessità della parte razionale dell'anima di conformarsi ai movimenti e ai nutrimenti dell'anima cosmica. Si veda quanto analizzato *infra*, cap. IV.2.d e 3.c.I.

gradi di conoscenza, e dipendere dalle circostanze esteriori di vita nel raggiungimento o meno della conoscenza. Se poi l'anima del mondo è considerata una divinità (F. 133 IP), mentre quella individuale ha un aspetto demonico (F. 154 IP), ciò potrebbe essere coerente con il fatto che l'anima ha una struttura intermedia, mediana. Questa intermedietà si declinerebbe per l'anima del mondo nel suo essere determinata dai due principi ma presiedere al mondo sensibile¹⁴, mentre nell'anima individuale come una medietà nel senso di neutralità, un'identità da costruire. Tale anima intermedia e neutra potrebbe indirizzarsi in un senso o in un altro sia dal punto di vista epistemologico (verso la conoscenza o verso l'ignoranza o verso i diversi gradi di essa) che etico (vivere bene ed essere felici, o vivere male ed essere cattivi¹⁵).

b. Psicologia e teologia: anima del mondo divina?

Questo collegamento tra metafisica, epistemologia e cosmologia presentato da Sesto Empirico potrebbe essere coerente con quanto riportato da Teofrasto (*Metaph.* 6b 5-10 = F. 20 IP = fr. 87 IP), secondo cui una delle peculiarità di Senocrate risiederebbe nell'aver posto tutto a livello del cosmo¹⁶:

14. F. 133 IP (si veda la sezione seguente, cap. IV.1.b).

15. *Infra*, cap. IV.3.b.

16. Le due testimonianze potrebbero essere coerenti se si intende οὐρανός di Sesto come il cielo fisico, e con κόσμος di Teofrasto l'universo tutto, includendo ciò che è sotto il cielo, il cielo stesso e ciò che è oltre il cielo. Sembra essere registrato, infatti, uno spiccato interesse degli Accademici dopo Platone (Filippo di Opunte e Senocrate) a ragionare sull'οὐρανός, rendendolo un essere eterno tramite l'integrazione del demiurgo o dei primi principi con l'anima del mondo (Bartninkas 2023, pp. 247-248); l'interesse per l'οὐρανός sarebbe diventato così forte che, secondo Bartninkas (ivi, p. 247), l'ideale della divinità verrebbe rimosso dal loro orizzonte morale e sostituito con una fedele sottomissione al dominio degli astronomi, le uniche persone in grado di diventare simili a Dio. In modo più approfondito Calchi 2023, p. 108, fa notare come nell'*Epinomide* l'identificazione del dio con l'anima permetta di riconoscere i corpi celesti, grazie alla loro parte psichica, come divinità visibili, rendendo l'essere umano in grado di cogliere, tramite l'astronomia, la convivenza tra corporeità e divinità. Ciò permetterebbe alla religione astrale di rafforzare quella tradizionale e rispondere in modo più efficace alla crisi religiosa: lo scopo del visitatore ateniese sarebbe quello, infatti, di informare i cittadini della natura del dio in modo tale da

Così Speusippo, e analogamente gli altri, se si eccettui Senocrate; questi infatti, in certo modo, colloca tutto quanto nel cosmo [*ἅπαντὰ πῶς περιτίθησιν περὶ τὸν κόσμον*], similmente le realtà sensibili, le intellegibili, gli enti matematici, infine le realtà di ordine divino.¹⁷

Sebbene ci sia discordanza tra gli studiosi su come intendere questo passo e su come legare la quadripartizione ivi elencata alla tripartizione metafisica, epistemologica e cosmologica delineata da Sesto Empirico (F. 2 IP)¹⁸, sembra possibile almeno supporre che Senocrate abbia esposto la sua metafisica al livello delle cose sensibili e dei corpi celesti. Da ciò consegue una domanda: dove è posta l'anima? Che anche l'anima sia un elemento da includere nella "cosmologizzazione" di tutte le realtà ontologiche si evince anche dal F. 133 IP (= Aët. *Plac.* I 7, 30 Diels = I 7, 21 MR p. 374) in cui è riportato che Senocrate identifica l'uno e la diade con due dèi, insieme anche all'anima del tutto, il cielo, gli astri e i demoni, financo le forze divine negli elementi corporei.

permettere loro l'impegno pubblico e privato. Per quanto concerne, invece, la declinazione dell'assimilazione a dio nella psicologia di Senocrate, si veda *infra*, cap. IV.3.c.

17. Trad. Isnardi Parente 2012.

18. Cfr. le interpretazioni dei due passi ricapitolate in Isnardi Parente 2012, pp. 259-260, secondo cui «Senocrate tendeva a individuare per ogni realtà di ordine intelligibile un determinato corrispettivo cosmologico» (ivi, pp. 260-261), ma la studiosa enfatizza la contraddizione della quadruplici enumerazione con la tripartizione di Sesto Empirico. Dillon 2003b, Sedley 2021a, Horky 2022 pp. 104 sgg., invece, considerano i due passi integrabili: si veda in particolare la spiegazione fornita da Sedley 2021a, pp. 22-25, dove egli identifica i *μαθηματικά* (presenti nella testimonianza di Teofrasto) con gli intermedi matematici e li pone al livello del cielo stesso, dunque identificandoli con ciò che è misto e soggetto a opinione, come l'astronomia (nella testimonianza di Sesto). Già Horky 2013b, pp. 699-701 (ribadito in Id. 2022, p. 102), aveva ipotizzato di considerare *τά μαθηματικά* come ciò che si pone nel mezzo tra le cose più o meno divine, identificando però *τά μαθηματικά* con «the objects of geometry, which are, in Platonic terms, associated with *dianoësis* or 'thought'» (Horky 2022, p. 103). Diversamente per Thiel 2006, p. 262, *τά νοητά* e *τά μαθηματικά* apparterrebbero al mondo intelligibile, *τά θεία* al cielo stesso, mondo dell'opinione, *τά αισθητά* al mondo sensibile. Poiché *τά θεία* sono anche il cielo e gli astri, mentre le idee-numeri sono intellegibili completamente (nonché in virtù della concordanza anche con il F. 133 IP) propenderei per quest'ultima interpretazione. Una diversa ricostruzione della concezione senocratea basata sulla convergenza della testimonianza di Teofrasto, Sesto e Aezio è quella di Happ 1971, pp. 252-256, secondo cui ai principi di monade e diade indefinita seguirebbero i *νοητά*, il cielo stesso che corrisponde all'anima del mondo e il mondo sublunare, e in questi ultimi due livelli agirebbe la diade indefinita cosmica.

Questa testimonianza è particolarmente rilevante e dibattuta, pertanto la si riporta per intero di seguito, insieme a diverse traduzioni di una parte problematica (con sottolineature mie):

F. 133 IP, traduzione di Isnardi Parente 2012:

Ξενοκράτης Αγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἔχουσιν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσιν, ἣντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δ' ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρῶδεις ὀλυμπίους θεούς, καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ἰλικίσι στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρον Δήμητρα. ταῦτα δὲ χρηρηγῆσας τοῖς Στωικίσι τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν. Senocrate figlio di Agatenore, di Calcedone, disse che l'uno e la diade sono dèi, e che l'uno, in quanto maschile, ha il ruolo di padre e regna nel cielo, e viene chiamato Zeus, dispari, intelletto (per lui questo è il primo dio); l'altra, in quanto divinità femminile, a buon diritto detta madre degli dei regge la sorte delle cose che stanno al di sotto del cielo; e questa è per lui l'anima del tutto. Dèi sono anche il cielo e gli astri ignei – questi sono gli dèi olimpici – e anche altri dèmoni invisibili che abitano le regioni al di sotto della luna. Egli ritiene che vi siano (alcune forze divine) che dimorano negli elementi corporei. Di queste, quella che ha la sua dimora nell'aria la diciamo Ade, dal fatto che è non-visibile; quella che sta nell'elemento umido la chiamiamo Posidone; quella che sta nella terra produttrice Demetra. Egli prese da Platone, trasformandoli, i primi spunti di queste teorie, e fu in ciò guida agli Stoici.

Manfeld-Runia 2020, p. 374 (testo), p. 2077 (traduzione):

τὴν δὲ ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός.

the latter as female having the role of Mother of the gods, presiding over the region under the heaven, who for him is the soul of the universe [?].

Dillon 2003b p. 102:

the other as female, in the manner of the Mother of the Gods, ruling over the realm below the heavens, who is for him the Soul of the universe.

Dillon 2003b p. 103 ipotizza anche una lacuna:

μητρὸς θεῶν (τάξιν ἔχουσαν, ἣντινα προσαγορεύει καὶ Πέαν καὶ ἄρτιον καὶ ἕλην. ὡς δὲ ἔκγονον τούτων ὑποτίθεται) Δίκην.

'the other, as female, <holding the rank of Mother of the Gods, which he terms 'Rhea' and 'even' (*artios*) and 'matter' (*hyle*); and as offspring of these he postulates> Dike, ruling over the realm below the heavens'.

Interpretando la testimonianza di Aezio (F. 133 IP) e quella di Teofrasto (F. 20 IP) come testimonianza della tendenza di Senocrate a proiettare i principi nel cosmo e cercare i loro corrispettivi cosmologici, Isnardi Parente (1979, pp. 190-201) giustifica l'identificazione della *δύαξ* con l'anima del tutto sulla base del fatto che la struttura elementare-geometrica dell'universo sarebbe riconducibile in ultima istanza alla dualità grazie alla linea indivisibile (*ἄτομος γραμμή*) quale sua proiezione spaziale all'interno di un processo derivazionistico senza soluzione di continuità; essa in quanto *πρώτη γραμμή* sostituirebbe i triangoli del *Timeo* quale fondamento ultimo della realtà, per garantire la connessione tra la realtà fisico-spaziale delle grandezze e i principi matematici¹⁹. Criticando l'identificazione dell'anima del tutto con la dualità²⁰, Dillon (2003b, pp. 102-7) ha proposto, invece, una tripartizione metafisica e cosmologica, sulla base anche di F. 2 IP = Sext. Emp. *M VII* 147-149, andando a considerare l'anima del mondo un'entità intermedia quale «creative repository of the Forms», generata dai due principi come un loro prodotto²¹. Sedley

19. Si veda quanto detto *supra*, cap. III.2.b.

20. «So to portray the secondary, dyadic principle as itself 'the Soul of the universe' is a gross distortion of Xenocrates' metaphysical system» (Dillon 2003b, p. 103).

21. Per Dillon 2003b, p. 102 il "primo principio" sarebbe l'intelletto divino (il quale in sé stesso si identificherebbe con la monade) comprendente dentro di sé la totalità dei numeri (simbologgiata dalla tetractide che rappresenterebbe il secondo principio), e modelle-

(2021a, p. 16), invece, ritiene che «this schema reflects in particular Xenocrates' attempt to map Plato's pair of oral principles onto the metaphysical structure of the world soul according to the *Timaeus*» e per questo la diade si identificherebbe con l'anima del mondo «named by him both “Hera”²² and “even” and “soul”». Secondo Thiel, inoltre, è indubbia l'identificazione della diade indefinita con l'anima del mondo²³, che circonda il cosmo come nel *Timeo*, governa le cose sotto il cielo e si trova nel cielo stesso, questo alla luce di un'identificazione da parte di Senocrate della monade con il demiurgo e dell'aggancio alla tradizione orfico-pitagorica per rielaborare la dottrina platonica dei dialoghi e delle dottrine non scritte.

In particolare rispetto a questo passo, Dillon²⁴ ipotizza una lacuna tra *θεῶν* e *δίκην* ed emenda il testo secondo la sequenza sopra riportata, accettando la proposta di Boyancé di leggere *δίκην* con l'iniziale maiuscola, per indicare la divinità suprema della teologia orfica. Mansfeld e Runia nella traduzione identificano il passo come problematico, e nel periodo *τὴν δὲ ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν δίκην* sottintendono *ἔχουσιν* (della riga 95) a *δίκην* e traducono “avendo il ruolo di” madre degli dei. Isnardi Parente, invece, considera *δίκην* un accusativo avverbiale e non lo rende apposizione di *ἔχουσιν*, inserendo la virgola tra *θήλειαν* e *μητρὸς* e traducendo «a buon diritto» detta madre degli dei. Per Sedley (2021a, p. 16, n. 11): «That the Aetius passage contains a corruption is well recognized (e.g. Dillon 2003: 102-4) [...]. Despite the absence of other evidence for Hera being assigned this role by Xenocrates, the missing sense, even if not the precise wording, is virtually guaranteed by the carefully contrived symmetry between the two columns». Thiel (2006, p. 268,

rebbe il mondo in accordo ad essa (il che sarebbe da considerarsi come la razionalizzazione del paradigma del *Timeo*).

22. Differentemente Dillon 2003b, p. 104: «And yet it is Rhea, not Hera, who is normally identified as ‘mother of the gods’».

23. Secondo Thiel 2006, pp. 285-6, la testimonianza di Sesto (F. 2 IP) rappresenterebbe la veste allegorizzante della metafisica senocratea trasformata in cosmologia dallo scolarca, nel contesto della sua teologia (ivi, in part. p. 253).

24. Prima in Dillon 1977, p. 26, poi in Id. 1986, p. 49, infine, con rilevanti aggiunte contenutistiche, in Id. 2003b, pp. 103 sgg.

n. 9) ritiene, invece, non necessaria l'aggiunta al testo ipotizzata da Dillon, in quanto «Eine Konjektur ist erst dann notwendig, wenn der Text nicht aus sich heraus verständlich ist, was aber bei Aetius nicht der Fall ist». Non accetta la presenza di una lacuna, mi pare, neanche Horky (2022, pp. 107-108), secondo cui, però: «The One has the role of “king” and “father” in heaven, the world-soul where the fiery Olympian gods reside as stars; and he is also called “Zeus”, “Odd”, and “Intellect”. Conversely, the Dyad has the role of “mother” under the heaven, i.e., in the realms of the mathematical and sensibles».

Il problema principale del passo sembra essere, dunque, il seguente: l'anima del mondo può essere identificata con la diade, ovvero una divinità (in tal caso si può mantenere il testo inalterato), oppure è da considerarsi un prodotto di monade e diade, pertanto qualcosa di inferiore e secondario (il che renderebbe necessaria la lacuna supposta da Dillon)?

Come è stato esposto precedentemente, il passo di Plutarco (F. 108 IP), che descrive la generazione dell'anima per Senocrate secondo un'esegesi del *Timeo*, riporta la costituzione dell'anima a partire da momenti differenti, il che porterebbe a supporre che l'anima del mondo sia qualcosa di derivato, un prodotto dei due principi, e non potrebbe pertanto identificarsi con uno dei due. Aezio, però, sta riportando dossograficamente le concezioni teologiche dei vari filosofi, ovvero con cosa identificano il dio²⁵. Se a livello cosmologico e teologico la monade è Zeus e regna nel cielo, la diade regna sulle cose al di sotto del cielo, restando però sempre una divinità al pari della monade. Pensando alla tripartizione fornita da Sesto Empirico (F. 2 IP), e al voler “porre tutto nel cosmo” come si legge in Teofrasto (F. 20 IP), si potrebbe ipotizzare che, per quanto i due principi siano tali, la predominanza della monade sulla diade sia effettiva e si concretizzi a livello spaziale in questo modo, tanto da assegnare

25. Manfeld-Runia 2020, p. 371: τίς ὁ θεός. Cfr. in part. ivi, pp. 104-107, 395-400. I motivi per i quali i due studiosi ricostruiscono il capitolo 7 del primo libro di Aezio diversamente da Diels, tanto che il F. 133 IP di Senocrate non si troverebbe più in *Plac.* I 7, 30 ma in *Plac.* I 7, 21, sono esposti da loro alle pp. 391-392.

cosmologicamente alla diade il ruolo di anima del tutto e teologicamente l'essenza di divinità. D'altra parte, nella stessa testimonianza di Plutarco viene riportato che per Senocrate l'anima non è nata nel tempo né è generata²⁶, pertanto non può essere identificata, come invece fa Dillon, con un *product*²⁷. Inoltre, sempre nella testimonianza di Plutarco, sembra essere predominante rispetto alla diade proprio la monade, in quanto è l'uno che «delimita la molteplicità e pone un limite all'illimitato»²⁸. Nel cosmo la diade indefinita non potrebbe avere forma o luogo, essendo appunto indefinita senza l'uno, pertanto, dovendo “cosmologizzare” e “spazializzare” tutti i suoi principi, Senocrate non avrebbe potuto fare a meno di dare una veste definita alla diade e identificarla con l'anima del mondo, che in sé è sia numero che movimento. Nella misura in cui è in grado di reggere la sorte delle cose – mentre se fosse solo principio di indeterminazione non potrebbe ordinare e regolare nulla – la diade indefinita deve essere in qualche modo “definita”²⁹ e acquisire quindi la forma dell'anima del mondo, con tutte le caratteristiche già descritte: essa sarebbe intermedia tra mondo intelligibile e mondo sensibile, non perché mancante delle peculiarità di uno dei due mondi, ma perché le possiede entrambe, e le collega spazializzando i principi in forme corporee tramite la derivazione geometrica e matematica³⁰. Dunque l'anima del mondo è un dio, eppure, per quanto divina, essa è sempre presentata come “intermedia”, il che però non implica che sia imperfetta, bensì sembra contenere in sé le caratteristiche tanto intelligibili quanto sensibili, rendendo ragione del mondo sensibile stesso.

26. Plut. *De an. procr. in Tim.* 1013A 7: τὴν ψυχὴν μὴ γεγενῆσθαι μηδ' εἶναι γενητήν.

27. Dillon 2003b, p. 103, ma forse la sua lettura potrebbe apparire troppo condizionata dalla prospettiva del *Timeo* platonico.

28. Plut. *De an. procr. in Tim.* 1012E 3: τοῦ ἑνὸς ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῆ ἀπειρίας πέρας ἐντιθέντος.

29. Si noti, infatti, che in questo passo di Aezio (F. 133 IP) la diade non è mai qualificata come ἀόριστος.

30. Qui rientrerebbe a ragione, allora, la posizione di Isnardi Parente 1979, pp. 190-191, sulla progressiva “spazializzazione” dei principi, attraverso, prima, l'anima cosmica, che possiede la stessa struttura dell'universo, poi il passaggio geometrico garantito dalla ἀτομος γραμμὴ quale primo elemento spaziale, che nella linea è una dualità limitata.

Benché sia divina, non mi pare che esistano in nostro possesso testimonianze che attestino anche la sua perfezione da un punto di vista conoscitivo; tuttavia la sua somiglianza ontologica con la realtà sembra essere funzionale alla giustificazione della possibilità della conoscenza da un punto di vista ontologico, ai fini della legittimazione sia della conoscenza individuale quanto della razionalità del tutto. Inoltre, benché essa governi le cose sotto il cielo, non vuol dire che risieda e si identifichi con le cose sensibili, piuttosto sembra risiedere, in quanto anima del mondo, nel cielo stesso³¹. Se l'anima del mondo è dunque un principio divino che può solo concretizzarsi in una struttura determinata altrimenti non potrebbe spazializzarsi, questo non vuol dire che non possa avere una conoscenza certa, sebbene non abbiamo sufficienti fonti per andare oltre su questo punto. Si può supporre che, essendo additata sempre come entità intermedia tra mondo sensibile e mondo intelligibile, essa sia cosmologicamente appartenente al piano del cielo stesso, a cui però corrisponde il criterio della $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Se questo, però, è il piano “misto di verità e falsità”, vorrebbe dire che il criterio di conoscenza dell'anima cosmica si restringe all'opinabile? Oppure, se essa partecipa tanto del mondo intelligibile quanto di quello sensibile, ciò vuol dire che può conoscerli entrambi o può avere una conoscenza parziale di entrambi, tale da giustificare la sottomissione alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$? A mio avviso, posta la veridicità tanto della testimonianza di Aezio (F. 133 IP), quanto di quelle di Sesto (F. 2 IP) e Teofrasto (F. 20 IP), e in possibile combinazione con quella di Plutarco (F. 108 IP), se l'anima del mondo è divina, si identifica nel cosmo con la diade e permette la spazializzazione dei principi nei corpi sensibili, ciò non può privarla di un certo tipo di conoscenza salda e vera³². Piuttosto si potrebbe ipotizzare che

31. Si pensi, infatti, alle speculazioni sulla luna, sulla progressiva “densità” del reale e sugli astri, analizzate di seguito, cap. IV.2.c, pp. 301-302.

32. Si pensi al passo del *Timeo* 37b 5 sgg., dove all'anima del mondo, in riferimento al cerchio del diverso, viene attribuita opinione e immaginazione salda e vera, a causa della natura dell'oggetto di conoscenza transeunte sensibile, non per la sua incapacità di raggiungere anche intelletto e scienza. Come sia possibile la coesistenza di questi gradi conoscitivi nell'anima del mondo resta, comunque, una questione estremamente problematica già in Platone. Per quanto riguarda Senocrate, come mostrato da Sedley, 2021a, pp. 22-25, si

quelle di “realtà mista e soggetta a opinione”, oggetto di “verità e falsità”, siano le definizioni che gli esseri umani danno del cielo, ma ciò non vuol dire che il cielo in sé stesso sia commisto di verità e falsità. Il punto di vista della classificazione metafisico-cosmologica-epistemologica esposta da Sesto potrebbe essere, dunque, il punto di vista dell’essere umano mortale, che quando guarda al sensibile non potrà che raggiungere al massimo una sensazione “meno vera”, guardando al cielo non potrà che raggiungere al massimo una δόξα commista di verità e falsità, e guardando alle cose oltre il cielo, se vi arriverà, farà riferimento a una scienza epistemica. Sarebbe difficile pensare, d’altra parte, che l’anima cosmica, come divinità, come concretizzazione cosmico-spaziale del principio diadico definito dal principio monadico, possa mancare di una conoscenza certa, così come non può mancare di movimento perfetto, benché le fonti non attestino direttamente questa ipotesi. Molte problematiche aperte finora trovano un possibile aggancio e terreno di approfondimento nella relazione con l’anima individuale, trattata nella sezione successiva.

2. L’anima individuale come demone proprio

Un elemento che si è volutamente tralasciato nella trattazione precedente concerne la demonologia senocratea. Più nello specifico, mi riferisco alle testimonianze che riportano l’identificazione dell’anima senocratea con il demone proprio di ciascuno, posto l’impianto teologico e cosmologico in cui sembra inserirsi. A mio parere, queste testimonianze hanno rilevanza principalmente sul piano psicologico, e solo successivamente su quello etico, oltre che epistemologico e politico. Nella presente sezione ci si concentrerà prima di tutto sulla contestualizzazione della testimonianza aristotelica, in seguito ver-

potrebbe ipotizzare che lo scolarca abbia tentato di accordare questo passaggio del *Timeo* con il *Fedro* 245c-249d: «Xenocrates is likely to be right in concluding, with the help of the *Phaedrus* myth, that astronomical thought is a paradigmatic case of such doxa, with the qualification, of course, that the human soul’s doxa about the stars, unlike that of the world soul, is capable of falsity».

ranno analizzate le caratteristiche dell'anima individuale come demone ricavabili dalle altre testimonianze in nostro possesso. Il fine è quello di far emergere le peculiarità della struttura demonica dell'anima individuale senocratea, passando anche attraverso il confronto con la concezione del demone in Socrate, Platone e il pitagorismo. A fronte di ciò, il capitolo si concluderà con lo studio della psicologia senocratea nei suoi aspetti etici ed epistemologici, tanto a livello dell'anima del mondo quanto a livello dell'anima individuale.

L'importanza della concezione psicologica che emerge dalla testimonianza aristotelica (*Top.* II 6, 112a 32-37 = F. 154 IP) dal punto di vista etico è ineludibile e, anzi, estremamente rilevante. Questo passo, però, non mi pare testimoni solo la posizione etica di Senocrate³³, ma una fondamentale concezione psicologica: l'anima è un demone. Quello che risulta fondamentale indagare è che valore abbia il verbo essere. Le possibilità mi paiono in particolare due:

- 1) ci si trova di fronte all'identificazione ontologica dell'anima individuale con un demone, il che sarebbe una novità rilevante tanto per la tradizione religiosa quanto per quella filosofica;
- 2) si fa riferimento a un'identificazione metaforica, coerente in parte con il piano mitico tradizionale attestato già da Eraclito (22 B 119 DK).

Prima di analizzare le motivazioni che farebbero propendere per una o per l'altra ipotesi, è opportuno contestualizzare in primo luogo la testimonianza principale da cui questa tradizionale attribuzione a Senocrate dell'anima-demone si origina, cioè il luogo dei *Topici*. Dopodiché, ritenuta fededegna e non inficiata polemicamente la testimonianza di Aristotele in relazione a questa definizione (poste comunque tutte le possibilità prospettate), occorre comprendere il valore dell'identificazione, attraverso un'analisi tanto della concezio-

33. Si tralascia, al momento, il fatto che anima "buona" (εἶ) sia tradotto da Aristotele con *σπουδαῖος* e tutte le incertezze relative alla possibile sovrapposizione della terminologia etica aristotelica a quella di Senocrate, in quanto l'argomento sarà ripreso alla fine del presente capitolo (cap. IV.3.b).

ne tradizionale quanto della psicologia filosofica e specificamente platonica relativa al legame dell'anima con il demone, nonché attraverso il confronto con tutte le testimonianze in nostro possesso riguardo la psicologia senocratea e il suo sistema filosofico in cui essa si inserisce. Bisogna prestare attenzione a un punto fondamentale: Aristotele riporta la definizione dell'anima del mondo senocratea nel *De anima* come numero che muove sé stesso (F. 85 IP). Nel caso del F. 154 IP, invece, il contesto etico sembra indicare che questa identificazione sia relativa all'anima individuale, anche perché c'è la specificazione "anima *di ciascuno*". I problemi che principalmente emergono riguardo la psicologia senocratea, allora, sono due:

- 1) l'anima individuale non avrebbe natura numerica, ma corporea, in quanto i demoni sono corporei e hanno posizione nel cosmo; ciò porta a una serie di difficoltà, legate al rapporto con la struttura numerica dell'anima del mondo e la relazione con la dottrina del maestro;
- 2) l'identificazione dell'anima individuale con il demone è una novità dirompente nella tradizione filosofica platonica fino ad allora sviluppatasi. Occorre quindi indagare approfonditamente quanto tale identificazione sia veramente avvenuta nella filosofia senocratea e quanto invece ciò dipenda principalmente dal modo di riportare la dottrina etica di Senocrate da parte di Aristotele e dai commentatori successivi.

a. *Analisi preliminare della testimonianza aristotelica*

Poiché quella aristotelica è la prima testimonianza, in ordine cronologico, a riferire la connessione tra demone e anima nella psicologia senocratea, nonché la testimonianza che verosimilmente ha influenzato le successive, mi pare opportuno prendere le mosse principalmente da questa, riportandola per intero:

Ἔτι τὸ ἐπιχειρεῖν, μεταφέροντα τοῦνομα κατὰ τὸν λόγον, ὡς μᾶλλον προσήκον ἐκλαμβάνειν ἢ ὡς κείται τοῦνομα, οἷον εὐψυχον μὴ τὸν

ἀνδρείον, καθάπερ νῦν κείται, ἀλλὰ τὸν εὔ τὴν ψυχὴν ἔχοντα, καθάπερ καὶ εὐέλπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα· ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα οὗ ἂν ὁ δαίμων ᾗ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαῖαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα.

E inoltre il cercare di trasporre il significato del nome al concetto, come se convenisse piuttosto prenderlo in tale senso che non in quello poi stabilito: per esempio 'animoso' non sarebbe il valoroso, come ora si usa, ma 'quello che ha una buona anima' e lo speranzoso 'chi ha buone speranze'; e similmente 'felice' sarebbe chi ha in sé un buon demone, come dice Senocrate, secondo il quale 'felice' sarebbe chi ha in sé un'anima buona, essendo l'anima per ciascuno il demone che gli è proprio.³⁴

Il commento di Isnardi Parente (2012, p. 325) alla testimonianza è assai limitato: «Solo l'ultima frase si riferisce a Senocrate, e si può ricollegare alla teoria secondo cui l'anima dell'uomo si può identificare con il suo demone», sebbene maggiore rilievo venga poi dato all'identificazione dell'anima con il demone nell'appendice³⁵ e nel corso dei commenti ai testi legati alla demonologia. A fronte di una rilevante mole di studi sulla demonologia antica che si concentrano, *en passant*, anche su Senocrate e la sua teologia e cosmologia che includono i demoni, non mi sembra che la critica si sia concentrata particolarmente sull'importanza di questa identificazione a livello psicologico, con tutte le novità dirompenti che porta con sé. Anche Dillon parla della figura dei demoni nel loro ruolo cosmico e in relazione alla demonologia senocratea, poi ripresa dai medio- e neoplatonici, ma accenna all'anima come demone solo una volta³⁶, e nella parte "etica" del suo lavoro, non nella trattazione precipua

34. F. 154 IP = Aristot. *Top.* II 6, 112a 32-37. Trad. Isnardi Parente. Sulla traduzione di κατὰ τὸν λόγον e le diverse interpretazioni, si vedano le pagine successive.

35. Isnardi Parente 2012, p. 404 in relazione al rapporto con il pitagorismo.

36. Dillon 2003b, p. 149, afferma, senza citare peraltro la testimonianza, che: «Virtue, then, and happiness consist for Xenocrates in what may be described as 'assimilation to God', which in turn means coming into full attunement with the highest (the monadic, rather than the dyadic) element of one's own soul, which can also be described as one's daimon».

che lo studioso svolge nel capitolo dedicato alla ricostruzione interpretativa del ruolo e della natura dell'anima di Senocrate. Chi attribuisce grande rilievo all'identificazione dell'anima con un demone è, invece, Thiel, che inserisce questa concezione in modo coerente nella ricostruzione che lui stesso fornisce del sistema filosofico "neoplatonico" di Senocrate. Secondo lo studioso, per riassumere³⁷, l'identificazione anima-demone di Senocrate permette all'anima umana, una volta separatasi dal corpo, di raggiungere l'assimilazione all'Uno come divinità. Proprio dal momento che ciò che regge e giustifica l'interpretazione di Thiel della psicologia senocratea è tutto quell'impianto "neoplatonico", basato sull'accettazione della dottrina non scritta di Platone e dell'interpretazione di Krämer della metafisica senocratea, mi pare opportuno riconsiderare questa concezione ripartendo dall'analisi storico-filosofica e, per quanto possibile, filologica delle testimonianze in nostro possesso, ferma restando la posizione sulla metafisica senocratea espressa e analizzata nel capitolo precedente.

Fondamentale è partire dall'indagare il senso e il tono del riferimento a Senocrate nel passo aristotelico. Dopo aver presentato il sillogismo dialettico e le sue componenti per argomentare su qualunque tema, Aristotele passa in rassegna tutte le strategie argomentative e, nel secondo libro dei *Topici*, tratta di alcuni luoghi notevoli³⁸. Nel sesto capitolo del secondo libro si concentra nello specifico 1) sull'appartenenza dei contrari, 2) sul significato letterale dei termini, 3) sulle appartenenze accidentali o necessarie. La testimonianza su Senocrate si trova nel secondo tema, in cui Aristotele afferma che esiste la possibilità di argomentare ridefinendo un termine nel suo significato letterale (*κατὰ τὸν λόγον*), contrapposto a quello in uso, incidendo sull'andamento dell'argomenta-

37. Cfr. quanto chiaramente riassunto per punti da Thiel 2006, pp. 294-303.

38. Sul significato dei *topoi* aristotelici in relazione alla sua dottrina logica, cfr. Slomkowski 1997, in part. pp. 43-58 e sull'uso degli stessi nell'opera omonima cfr. Düring 1968, pp. 202-232. Inoltre sulla dialettica aristotelica che si ritrova nei *Topici* cfr. Owen 1968b, pp. 70, 73-74, 101, 108, 213. Sul retroterra accademico dei *Topici* si veda in particolare De Pater 1965, Ryle 1968. Sulla visione degli *ἐνδοξα* nei *Topici* cfr. Reinhardt 2015, pp. 219-20, 227, 236-7.

zione³⁹. Il nucleo problematico di questo passaggio consiste nel comprendere cosa si intenda con *κατὰ τὸν λόγον*: «secondo quanto vuole il discorso definitorio» (Zadro 1974, p. 122), «secondo la sua definizione» (Zanatta 1996, p. 151), «nel suo significato letterale» (Migliori 2016, p. 1257), «à l'aide d'un rapport d'analogie» (Brunschwig 1967, p. 47)⁴⁰, «to its original meaning» (Forster in Tredennik, Forster 1960, p. 355). Il fatto che il significato etimologico/letterale sia inteso come definitorio è problematico: gli esempi forniti non sono quelli della definizione per genere prossimo e differenza specifica forniti da Aristotele⁴¹, ma rimandano alla scomposizione del termine nelle parole ivi incluse, fornendo appunto un significato etimologico. Questo tipo di procedimento “etimologico” non è frequente in Aristotele, dunque bisogna capire come viene qui usato. Nei *Topici* Aristotele descrive e codifica alcune regole generali e vincoli formali a cui risponde lo scambio tra interlocutori. Entrando nel particolare, i libri I e VIII forniscono il quadro generale per questo tipo di pratica dialogica, mentre i libri II-VII sono di carattere più tecnico in quanto forniscono elenchi di *topoi*, cioè modelli e strategie argomentative che possono essere utilizzati per trovare i tipi di premesse appropriate per un dato tipo di conclusione. Proprio perché Aristotele sta riportando diversi luoghi notevoli, non vuol dire che la metodologia che espri-

39. Cfr. Zadro 1974, p. 377.

40. Brunschwig ritiene che, sebbene Aristotele sembri riferirsi all'opposizione tra *ὄνομα* e *λόγος* (nome e definizione), gli esempi forniti nel prosieguo del passo si riferiscono alla scomposizione etimologica della parola, pertanto quello che Aristotele consiglia in questo caso non è di sostituire al nome la definizione, ma «quello che Aristotele consiglia è di distogliere una parola dal suo significato abituale, facendo leva su una relazione di analogia (sappiamo che anche *logos* ha questo significato)» [trad. mia]. Alla base del significato letterale, etimologico, ci sarebbe, dunque, un rapporto di analogia, perché secondo Brunschwig *logos* in Aristotele non ha mai un significato etimologico. Potrebbe, tuttavia, essere questo il senso che invece gli attribuisce Senocrate; d'altra parte anche Alessandro d'Afrodisia, in *Aristot. Top.* 175 Wallies, 30, afferma che in questo passo Aristotele sta riportando un *topos* dall'etimologia (Τόπον ἡμῖν ἀπὸ ἐτυμολογίας παραδίδωσιν).

41. *Topica* 101b 21: la definizione (*ἔρος*) è ciò che significa τὸ τι ἐν εἶναι. Ampia è la discussione relativa al modo di intendere i *Topoi* e la loro relazione con la teoria del sillogismo sviluppata negli *Analitici secondi*, per cui ci si limita a rimandare ad alcuni studi di ordine generale sul problema della definizione e del sillogismo: Mignucci 2004, Crivelli 2012, Chiba 2012.

me in II.6 sia quella di cui è convinto in prima persona (ovvero che il procedimento per arrivare all'essenza sia quello dell'etimologia, che invece è per lui la definizione), tantopiù che nel II libro dei *Topici* sembra siano forniti esempi non in relazione alle definizioni ma agli accidenti. Aristotele in questo passo sta mostrando uno dei modi in cui si può⁴² condurre l'argomentazione dialettica. In questo contesto Aristotele riporta l'esempio di Senocrate, il che farebbe supporre che sia Senocrate a ritenere che un'argomentazione dialettica si fondi sul ricorso all'analisi letterale del termine – benché si possa sempre pensare che questa sia, invece, la cornice in cui lo inserisce Aristotele stesso. Proprio di Aristotele in questa testimonianza potrebbe essere solo l'aver posto questa concezione senocratea sotto l'egida di quello che lui identifica come una definizione dal punto di vista etimologico, mentre il contenuto della testimonianza rimarrebbe, comunque, fededegna, nella misura in cui non mi sembra di vedere nel testo un generale intento polemico che distorca il senso senocrateo in modo volontario per indicarne i punti labili – malgrado il passo sia inserito in un contesto che potrebbe non essere condiviso da Aristotele come procedimento per arrivare all'essenza, ma che rientra nei possibili modi di argomentazione, ovvero nei luoghi notevoli. Quello che Aristotele intende come un luogo notevole che pone un termine secondo il suo significato letterale, e dunque diversamente rispetto al significato che il termine ha nel suo uso comune, è che “felice” sia chi ha un buon demone nel senso di buona anima. Il giudizio implicito di Aristotele su Senocrate potrebbe essere il seguente: definire in tal modo è lontano dall'uso, e, aggiungerei in virtù della filosofia aristotelica, non arriva all'essenza. La posizione etica di Senocrate potrebbe dunque essere posta sotto questa cornice aristotelica, ma solo questo mi parrebbe un possibile intervento aristotelico, cioè l'inserire la dottrina di Senocrate all'interno di questa classificazione (con tutto ciò che comporta dal punto di vista del sistema aristotelico), che non inficia, però, la fedeltà della testimonianza.

42. Si potrebbe forse ritenere questo come verbo ausiliario, piuttosto che “è opportuno”, come invece l'integrazione di Zanatta 1996, p. 151.

D'altra parte, bisogna tener presente che Aristotele poteva conoscere bene la posizione senocratea anche sulla dialettica⁴³, perciò risulterebbe maggiormente verosimile ritenere che questo esempio di "definizione per etimologia" possa essere stato originariamente di Senocrate. Fatta la tara, però, di ciò che pensa Aristotele di questo passaggio e tralasciando anche, al momento, se sia stato proprio di Senocrate l'arrivare a congiungere etica e psicologia sulla base etimologica del termine εὐδαιμονία⁴⁴, quello che rimane fondamentale e probabilmente non inficiato da distorsione è la posizione filosofica etico-psicologica senocratea trasmessa da Aristotele, per cui felice si definisce colui che ha un'anima buona, in quanto l'anima è il demone di ciascuno.

Aristotele non nomina mai Senocrate esplicitamente, tranne proprio nei *Topici*, in cui si hanno le uniche quattro occorrenze del suo nome. Senocrate nei *Topici* si trova nominato esplicitamente nel passo che si sta esaminando, alla cui concezione Aristotele risponde criticamente in *Topica* VII 1, 152a 5 sgg., polemizzando contro l'identificazione della vita felice con quella saggia sulla base del fatto che questi due generi di vita sono due di numero, mentre solo una dovrebbe scegliersi come virtù al più alto grado, in quanto per Aristotele l'una è subordinata all'altra⁴⁵. Viene poi nominato in *Topica* 141a 7 (F. 3 IP) quando parla della φρόνησις, sempre, dunque, da un punto di vista etico, mentre non viene nominato esplicitamente ma viene trattata la sua definizione dell'anima come numero che muove sé stesso, ai FF. 87-89 IP⁴⁶. La definizione di felicità come buon demone presentata nel contesto delle strategie dialettiche di risalita al significato letterale, dunque, si inserisce in un più ampio ambito cri-

43. Tra gli scritti che Diogene Laerzio attribuisce a Senocrate (T. 2 IP), infatti, ci sono parecchi titoli che rimandano a questioni dialettiche (*Soluzioni di argomentazioni*, *Soluzioni*, *Divisioni*, *Tesi*, *Trattazione sulla dialettica*, *Questioni logiche*) che sembrano testimoniare l'interesse di Senocrate per questo aspetto della filosofia (d'altra parte a lui per primo è ascritta la tripartizione della filosofia in fisica, etica, logica nel F. 1 IP), che potrebbe anche aver insegnato, in collaborazione o critica con Aristotele (cfr. Ryle 1968, p. 70).

44. O non sia stato piuttosto uno "smascheramento" aristotelico, oppure uno "stragemma" senocrateo per veicolare, tramite la rivisitazione della tradizione, una innovativa concezione filosofica dell'anima, come verrà supposto successivamente (*infra*, cap. IV, 3.c.II).

45. F. 158 IP. Cfr. *infra*, cap. IV, 3.2.

46. Aristot. *Top.* III 6, 120b 3-4, *Top.* IV 6, 127b 13-17, *Top.* VI 3, 140b 2-3.

tico di Aristotele nei *Topici* sulla posizione etica di Senocrate⁴⁷. Non è possibile, a mio parere, avere estrema certezza circa la fedeltà di Aristotele nel modo di intendere la dottrina di Senocrate ed è molto difficile comprendere in che modo queste teorie che vengono testimoniate si integrino nel piano concettuale di Senocrate. Senocrate ha veramente identificato ontologicamente l'anima con un demone o questa è solo una spiegazione etimologica del termine felicità, che riprende la tradizione? Questa modalità potrebbe essere considerata come rispondente all'esigenza di aderenza alla tradizione propria di un filosofo platonico che usa l'aggancio a termini e concetti tradizionali per veicolare una nuova concezione filosofica? Senocrate ha veramente identificato anima e demone oppure questa identificazione rientra nella spiegazione etimologica senocratea della felicità volta a fornire una "prova" della legittimità nell'identificare vita felice e vita saggia? Analizzando di seguito le varie testimonianze, mi pare di non poter esprimere un'unica soluzione, né tantomeno ritenere che vi sia certezza. Ci si muoverà, pertanto, su un piano ipotetico, lasciando aperte diverse possibilità interpretative, ma definendo nel corso della trattazione, per quanto possibile, almeno dei punti per lo più fermi riguardo le possibili posizioni psicologiche senocratee.

Per provare a dare risposta a questi interrogativi, bisogna indagare se e come si integra tale identificazione in tutta la psicologia senocratea, in tutta la sua filosofia e nei rapporti con la dottrina platonica, nonché con il contesto greco tradizionale di riferimento. Nel fare ciò, appare funzionale tracciare anche un profilo di tutte le testimonianze che ci sono giunte relative all'anima-demone di Senocrate.

b. Altre testimonianze sul demone-anima di Senocrate

Il primo in ordine cronologico a riprendere la definizione dell'anima individuale come demone per Senocrate è Alessandro di Afro-

47. Sul contesto critico in cui Aristotele cita Senocrate nei *Topici*, cfr. Cherniss 1944, pp. 13 sgg. Sul possibile rapporto polemico sulle concezioni etiche di Senocrate e Aristotele si rinvia a *infra*, cap. IV.3.

disia, nel suo commento ai *Topica* di Aristotele⁴⁸. Anche qui ciò che viene analizzato non è tanto l'identificazione dell'anima come demone, quanto il ricorso all'etimologia per spiegare chi è l'uomo felice. Secondo Alessandro se l'uomo è la sua anima, sulla base del ragionamento etimologico ciò indicherebbe che felice è colui che sta bene rispetto alla sua anima (ὁ εὖ τὴν ψυχὴν ἔχων), e questo è proprio dell'uomo eccellente (ὁ σπουδαῖος), che per questo è felice⁴⁹. Fino a qui Alessandro segue il testo aristotelico; nel prosieguo del suo commento, però, introduce anche altri esempi, non presenti nel passo aristotelico, come quelli relativi ai termini προαίρεσις, ἐγκρατής, εὖνους, per poi arrivare a una posizione polemica: «Il topos è persuasivo, rispettabile e dialettico, ma ciò che viene detto non è sempre valido»⁵⁰. Ci sono dei casi, cioè, in cui il riferimento all'etimologia non si accorda con il significato della parola. Per esempio, εὐθάλασσος (comunemente: “buon marinaio”) non è colui che ha una buona vista, né εὐχειρ (comunemente: “svelto”) è colui che ha belle mani, né “magnanimo” (μεγαλόψυχος) è colui che ha un'anima grande. Da ciò Alessandro ne conclude che «Per questo motivo l'uomo eccellente non è neppure *eudaimon*»⁵¹. Mi pare significativo che quella che viene ripresa e criticata esplicitamente a mo' di conclusione del ragionamento, tra i vari esempi riportati, sia solo la definizione di Senocrate. Questo credo sia espressione di come Alessandro percepisca l'uso della testimonianza di Senocrate da parte di Aristotele: sta cogliendo l'approccio aristotelico a tale procedimento, oppure questa è una posizione autonomamente alessandrina? Effettivamente nei *Topici* Aristotele attacca Senocrate sull'identificazione di vita saggia e vita felice, che si dà sulla base dell'identificazione del felice con chi ha un'anima σπουδαία in virtù dell'identificazione dell'a-

48. Alex. Aphr. *In Aristot. Top.* 176, 13-15 Wallies.

49. «Now, if the *daimôn* of each is the soul, based on what Xenocrates thinks, then *eudaimôn* would be the one who is doing well with respect to his soul; and the excellent man is the one who is doing well with respect to the soul; therefore, the excellent man is *eudaimôn*» (Castelli 2020, p. 102).

50. Trad. mia, sulla base dell'edizione di Castelli 2020, p. 102: «The topos is persuasive, reputable and dialectical, but what is said is not sound in all cases».

51. Castelli 2020, p. 102: «For this reason, the excellent man is not *eudaimon* either».

nima con il demone. Secondo Aristotele, infatti, Senocrate non dimostra ciò che voleva, cioè che vita saggia e felice fossero lo stesso, in quanto il bene deve essere uno solo, e il tipo di vita pratica dovrebbe essere subordinata a quella contemplativa come veramente felice. La critica che invece Alessandro rivolge a Senocrate è basata sullo stesso ragionamento etimologico riportato da Aristotele⁵²: la definizione di felicità come anima buona sulla base dell'etimologia non è universale, perché ci sono altri casi specifici per cui il significato letterale del termine non ha nulla a che vedere con il significato in uso. Ad ogni modo, a parte il senso della critica alessandrina alla posizione senocratea, quello che pare rilevante è che anche da parte di Alessandro non ci sia stata alcuna obiezione relativa all'identificazione dell'anima con il demone propria di Senocrate, ma anzi, seguendo Aristotele, questa identificazione è data come assodata. Il problema non risiede tanto nel fatto che Senocrate abbia identificato l'anima con il demone, quanto nel fatto che il ricorso a una spiegazione etimologica non giustifichi né l'argomentazione dialettica né la sua dottrina etica. Questo, in ultima istanza, potrebbe essere coerentemente il medesimo approccio di Aristotele alla posizione senocratea, il che, però, di nuovo, non inficia la fedeltà della testimonianza né impedisce di ritenere, se coerentemente fondato rispetto alle altre testimonianze, che l'identificazione dell'anima con il demone individuale di Senocrate si limitasse al solo esempio del significato etimologico.

Un'altra testimonianza relativa nello specifico al modo in cui Senocrate collega anima e demone è quella di Apuleio. Anch'essa si collega a un *parterre* sostanzialmente etico:

Da qui alcuni ritengono – come ho già detto sopra – che sono definite *eudaimones* le persone felici, che possiedono un buon demone, cioè un'anima perfettamente virtuosa.⁵³

52. Che, forse, si basa sulla dottrina aristotelica stessa degli *Analitici secondi*, sebbene probabilmente “successiva”, che però Alessandro conosce e che cerca di rendere compatibile (Castelli 2020, pp. 3-4).

53. Apul. *De deo Socrat.* 15, 5-8 = F. 156 IP. Trad. Portogalli Cagli 1992, p. 51.

La testimonianza è inserita all'interno del XV capitolo del *De deo Socratis*, in cui Apuleio si prefigge di parlare del demone come trattato dai filosofi⁵⁴. Tenendo presente che Apuleio distingue i demoni in tre categorie⁵⁵, quelli di cui parla nello specifico nel passo "senocrateo" sono i demoni-anima che abitano in un corpo. Lasciando da parte la concezione del demone socratico in Apuleio e la sua visione dei demoni⁵⁶, rilevante, per i fini del presente lavoro, è analizzare il riferimento alla concezione senocratea, sebbene, si badi, in questo passo Apuleio non citi il nome di Senocrate ma parli di *nonnulli* che parlano arbitrariamente nel ritenere che si dice felice chi ha in sé un demone buono, che è l'anima virtuosa. Quello a cui si assiste in questo passo è che la posizione che si può riconoscere come senocratea non è presentata da Apuleio in relazione all'identità di anima e demone, su cui lui basa già il suo lavoro, ma sulla connessione dell'anima-demone con la felicità intesa come anima virtuosa⁵⁷. Anche in questo caso quello che arriva ad Apuleio di Senocrate è la peculiarità della connessione di psicologia ed etica sulla base di un riferimento etimologico, cioè tramite l'attenzione al termine *eu-*

54. *De deo Socrat.* XIV 25-28: «Sarà preferibile trattare in latino delle varie specie di demoni citate dai filosofi, perché acquistate una conoscenza più chiara e più completa intorno alla prescienza (senso di presentimento) di Socrate e al nume che aveva amico». Questo sarà effettivamente quello che farà nei capp. XIV-XVI, si veda Portogalli Cagli 1992, pp. 17 sgg.

55. Le anime umane che si trovano in un corpo, le anime che hanno abbandonato il corpo in cui dimoravano, i demoni che non hanno mai avuto contatti materiali. Questi ultimi costituiscono un *augustinus genus*, al quale appartengono il Sonno, l'Amore, e tutti i demoni che proteggono ogni singolo individuo, come il demone socratico.

56. Su questo cfr. Portogalli Cagli 1992, *Introduzione*, e in part. pp. 16-17 sulle fonti dell'identificazione dell'anima umana con il demone, e Finamore 2014, nonché Brisson *et al.* 2018, per le tracce di Apuleio nella demonologia neoplatonica.

57. Portogalli Cagli 1992, in part. p. 77, n. 21, fa presente che risale a Platone (*Timeo* 90c sgg.) l'identificazione dell'anima umana, che ancora dimora nel corpo, con un demone, concezione ripresa da Senocrate e fatta propria dagli Stoici (sulla base di Beaujeu 1973, p. 231). Della stessa opinione mi pare Timotin 2012, p. 260, secondo cui quando Apuleio identifica *animus-nous-daimon*, non si appoggia tanto al *Timeo* ma appunto alla spiegazione etimologica dell'*eudaimonia* che risale a Senocrate e diventa luogo comune nel medio-platonismo e nello stoicismo. L'opinione sia di Portogalli Cagli che di Timotin è che questa identificazione senocratea sia tratta originariamente dal *Timeo* 90c (e probabilmente da *Resp.* VII 540c). Mi pare, però, che ci siano diverse specificazioni importanti e sostanziali da far emergere a riguardo, più di quanto sia stato espresso dagli studiosi finora, per cui cfr. *infra*, cap. IV.3.c.I-II.

daimonia come demone/anima virtuoso/a. Apuleio traduce questo termine greco con la parola latina *Genius* e ne dà la sua interpretazione: «questo dio che per ciascun uomo è la propria anima, sebbene immortale, è in qualche modo generato insieme all'uomo»⁵⁸. Segue poi la classificazione di altri demoni-anime che si sono liberati dal corpo. Compresa la cornice interpretativa di Apuleio e il modo in cui integra questa dottrina, risalente a Senocrate, nel suo discorso, si evince come la posizione senocratea non sia riportata tanto per esaltare la connessione originaria dell'anima con il demone-*nous*, che lui cerca di sviluppare nel suo testo, ma in particolare in riferimento al significato etimologico di felicità.

È pervenuta, infine, un'altra testimonianza relativa alla connessione anima-demone per Senocrate, che inserisce un elemento nuovo e diverso nella psicologia senocratea, cioè il *kakodaimon*, il demone malvagio, come il polo opposto all'anima-demone felice perché virtuosa:

Ξενοκράτης ἔλεγεν· ὡς τὸ κακοπρόσωπον αἰσχει προσώπου, καὶ μοχθηρία τινὶ μορφῆς τὸ δύσμορφον, οὕτω δαίμονος κακία τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.

Senocrate diceva che, come si è di brutto aspetto per la bruttezza dell'aspetto, e come chi è malforme lo è per difetto di forma, così i malvagi sono tali per la malvagità del loro demone; li chiamava perciò 'di cattivo demone'.⁵⁹

Oltre a fornire un'ulteriore prova dell'identificazione dell'anima con il demone personale, l'informazione aggiuntiva che questa testimonianza fornisce non solo circa l'etica, ma principalmente, mi pare, relativamente alla psicologia senocratea, è l'attribuzione della causa della malvagità etica a una particolare costituzione della *ψυχή*. Viene introdotta, inoltre, la possibilità dell'esistenza di un demone cattivo e che questo si identificherebbe con l'anima personale. Considerata

58. Apul. *De deo Socr.* 15, 8-10. Portogalli Cagli 1992, p. 77, n. 21.

59. Stobeo, *Flor.* IV 40, 24 = F. 157 IP.

la rilevanza delle novità evidenziate da questa testimonianza, novità che potevano rimanere implicite nella definizione di Aristotele ma che qui esplicitate offrono un'opportunità di approfondire ulteriormente lo studio della psicologia senocratea, è necessario verificare l'affidabilità del passo. Sebbene la prudenza sia d'obbligo, particolarmente per i testi antologici e le loro fonti⁶⁰, non sembrano sussistere motivi per dubitare del contenuto dell'ecloga o dell'attribuzione della dottrina allo scolarca, ma ciò viene di seguito analizzato. Come mi fa notare *per litteras* Tiziano Dorandi, l'ecloga su Senocrate fa parte di un capitolo sulla *κακοδαίμωνία* (IV 40) che a sua volta fa da controparte a uno precedente sulla *εὐδαίμωνία* (IV 39)⁶¹. Per quanto concerne le possibili "fonti" di Stobeo per questo passo specifico, si deve prospettare un doppio passaggio: dall'opera 'x' di Senocrate (come indicato nel lemma) un anonimo avrebbe estratto le righe interessate, e attraverso questo (direttamente o meno) fu recuperata da Stobeo. Ora, però, anche se Stobeo e l'anonima fonte fossero certi dell'attribuzione della dottrina a Senocrate, ciò non toglie la possibilità che l'attribuzione stessa sia *ab origine* falsa, ovvero che la dottrina fosse «attribuita erroneamente all'accademico a un momento indeterminato da qualcuno a noi ignoto» (Dorandi *per litteras*). È vero che una testimonianza così esplicita di un demone malvagio a giustificazione della malvagità dell'anima, come controparte dell'identificazione di felicità e demone buono, non è attestata in altre testimonianze, tuttavia, come si tenterà di mostrare in questo capitolo, la natura intermedia del demone, la natura intermedia dell'anima, il legame della vita virtuosa al demone buono (che sembra implicare

60. Ampia è la letteratura scientifica concernente lo studio e la ricostruzione di fonti, testi e tradizioni su cui si sarebbe basato Stobeo per scrivere l'*Antologia*. In particolare si rimanda a Mansfeld-Runia 1997, pp. 196-271, per un inquadramento generale della struttura dell'opera, della tradizione testuale e del metodo antologico; per un'analisi della stratificazione di fasi successive nella composizione dell'*Anthologion*, cfr. Piccione 1994 e Ead. 1999, mentre per una bibliografia aggiornata e un approfondito esame nello specifico dei primi due libri, ma con indicazioni valide anche per la metodologia di ricostruzione del testo di Stobeo, si veda Dorandi 2020.

61. Ringrazio il Prof. Tiziano Dorandi per aver discusso con me di questo passo e per avermi fornito le sue opinioni in merito alle possibili "fonti" su cui si basa Stobeo per questa testimonianza, da cui sono tratte le conclusioni che riporto di seguito.

l'opposto della vita malvagia legata al demone cattivo), l'assenza di testimonianze che proverebbero il contrario, e, in definitiva, l'analisi complessiva della psicologia senocratea che non si limiti al solo testimone Aristotele ma si ampli a un'analisi tanto del contesto contemporaneo quanto di quello precedente, letterario e filosofico, a mio avviso permettono di integrare in modo verosimile e legittimamente fondato la testimonianza di Stobeo nell'originaria concezione senocratea. Ammettendo, dunque, i diversi passaggi nella ricezione da parte di Stobeo di questa dottrina, non sembrano sussistere motivi per mettere in dubbio il contenuto dell'ecloga, né l'autore al quale questa dottrina è riferita.

La rilevante novità di Senocrate, dunque, sembra essere stata quella di aver introdotto la figura del demone cattivo. Cosa ciò voglia dire per la sua psicologia e in relazione al suo sistema filosofico, è tema trattato nelle pagine successive (in part. cap. IV.3.c). Intanto, mi pare rilevante circoscrivere i termini di tale novità: Isnardi Parente enfatizza la distanza di Senocrate da Platone, in quanto sarebbe solo l'allievo ad aver introdotto la novità dei demoni cattivi⁶². Sebbene sia difficile trovare in Platone la figura dei demoni cattivi⁶³, credo che questa posizione e la sua relazione con la prospettiva senocratea debbano essere in parte riviste. Proprio un passo della *Lettera VII* mi sembra attribuisca un ruolo allusivamente negativo alla figura del demone, e si riporta di seguito:

νῦν δὲ ἢ πού τις δαίμων ἢ τις ἀλιτήριος ἐμπεσὼν ἀνομία καὶ ἀθεότητι καὶ τὸ μέγιστον τόλμαις ἀμαθίας, ἐξ ἧς πάντα κακὰ πᾶσιν ἐρρίζωται καὶ βλαστάνει καὶ εἰς ὕστερον ἀποτελεῖ καρπὸν τοῖς γεννήσασιν πικρότατον, αὕτη πάντα τὸ δεύτερον ἀνέτρεψέν τε καὶ ἀπώλεσεν.

Ora, invece, forse un qualche demone o uno spirito vendicatore⁶⁴ è

62. Isnardi Parente 2012, p. 404: «Senocrate conosceva tuttavia una seconda forma, quella del demone cattivo, ignota a quanto sappiamo, a Platone».

63. Si vedano i riferimenti alle varie occorrenze del termine δαίμων nel *corpus* platonico indicate *infra*, cap. IV.2.d, p. 307, n. 101.

64. Come riporta Forcignanò 2020, p. 147, ἀλιτήριος è un *hapax* in Platone, a parte l'aggettivo ἀλιτηριώδης in *Resp.* V 470d 6 e *Leg.* IX 881e 4. C'è da tenere presente che, effettivamente, il demone non è qualificato direttamente come malvagio, ma vi è un'altra

piombato qui portando illegalità, empietà e soprattutto una sfrontatezza figlia dell'ignoranza, radice da cui si dipartono verso chiunque tutti i mali, fioriscono e, in ultimo, producono i frutti più amari per chi li ha fatti nascere: questa ignoranza per la seconda volta ha rovesciato e distrutto ogni cosa.⁶⁵

Sia Isnardi Parente che Forcignanò riconducono la figura di un demone vendicatore a *Leg. IX* 865d sgg., in cui si parla della credenza secondo cui l'uomo ucciso di morte violenta spaventi e sconvolga a sua volta il suo assassino⁶⁶. Mentre secondo Forcignanò l'intervento di un demone vendicatore sarebbe in linea con i richiami della lettera⁶⁷ all'influenza della sorte nelle vicende umane, Isnardi Parente ritiene che questo luogo sia un'allusione molto prudente al fatto che nella morte di Dione possa esserci stata l'azione di un demone vendicatore di Eraclide, che Dione aveva fatto uccidere (*Plut. Dio* 53). Mi sembra si possa ritrovare in questo passo un'accentuazione del carattere negativo di un demone che porta illegalità, empietà e ignoranza, perciò si potrebbe ritenere che già in Platone, se la lettera è autentica, si abbiano tracce di una possibile doppia connotazione del demone, quale creatura ambivalente e ancipite, che può essere buona o malvagia, pertanto la qualificazione assiologica del demone si renderebbe necessaria. Forse Senocrate risponde proprio a questa esigenza, apertasi dalle opere platoniche, di determinare maggiormente la natura e i rapporti del demone con l'anima⁶⁸. Del resto non può essere

entità ad essere vendicativa; se invece il τις cui si riferisce ἀλιτήριος fosse il demone stesso, si avrebbe una qualificazione effettiva e diretta del demone tale per cui si potrebbe ipotizzare che il demone avesse una natura ancipite che doveva essere qualificata. Ad ogni modo, però, se questo manca, ciò non mi pare infici la possibilità di ritenere che un demone possa essere avvicinato a un'entità malvagia per le sue azioni, che indica che il demone stesso non sia esclusivamente buono.

65. Plat. *Ep. VII*, 336b4-c1, trad. Forcignanò 2020, p. 87.

66. Isnardi Parente 2002, p. 228, Forcignanò 2020, p. 147.

67. Plat. *Ep. VII*, 326e; 351c; e cfr. anche *Ottava* 357a.

68. Interessante notare che nell'*Assioco* pseudo-platonico, nel contesto del mito di Gobria relativo alla vita dell'anima individuale nell'aldilà, venga fatto riferimento a un δαίμων ἀγαθός: a 371c 6, infatti, si legge che «coloro che hanno ascoltato la voce del buon demone ispiratore vanno ad abitare nel luogo riservato ai buoni». Cfr. Männlein-Robert 2012, p. 27, che ricollega il buon demone allo pneuma divino di *Ax.* 370c 5. Non è mancato

un caso che proprio a Senocrate Aristotele attribuisca la definizione della felicità/εὐδαιμονία con il possedere il demone buono, e non a Platone⁶⁹. A partire dai possibili spunti di riflessione già in Platone da cui si originerebbe la necessità di una connotazione assiologica del demone, si evince la base legittima sulla quale Senocrate poteva aver costruito la sua dottrina di un'anima-demone ambivalente, che può essere tanto in un modo quanto in un altro⁷⁰. A maggior ragione, quindi, il contenuto della testimonianza di Stobeo non sembra così avulso dal contesto storico-filosofico di riferimento; piuttosto sembra essere legittimato dalla tradizione platonica, rispetto alla quale Senocrate si collocherebbe come innovativo continuatore.

Passate in rassegna le testimonianze che esprimono il legame dell'anima al demone e compreso quanto in queste testimonianze il

chi ha attribuito il dialogo a Senocrate: era così, ad esempio, per Marsilio Ficino, probabilmente in quanto (come sostiene Menchelli 1989, pp. 355-358) in uno dei manoscritti da lui usati, sopra al titolo ἀξιώχου ἢ περὶ θανάτου, c'era scritto ξενοκράτης περὶ θανάτου, in riferimento a Diog. Laert. IV 12, dove a Senocrate viene attribuita un'opera dal titolo περὶ θανάτου. Immisch 1896, pp. 45-46, 68-70, ritiene che l'*Assioco* rifletterebbe una polemica dell'Accademia antica con le dottrine del giovane Epicuro. Beghini 2020, invece, ritiene che sia stato scritto nel contesto dell'Accademia scettica, tra 88 e 45 a.C., sulla base di una grande varietà di riferimenti a molte fonti, tra cui anche l'Accademia antica. Il fatto che vi sia la specificazione di un "demone buono" mi sembra testimoniare che, all'altezza temporale in cui il dialogo è stato scritto, la connotazione assiologica del demone fosse necessaria, in quanto solo se si ascolta la voce del demone buono si vive felici nell'aldilà, laddove è implicito che se si segue la voce di un demone cattivo ciò non si dà. Per questi motivi non si potrebbe escludere, a mio avviso, un riferimento, da parte di chi ha scritto l'opera o delle fonti su cui si è basato, alle dottrine dello scolarca o della sua cerchia, o a influenze successive da parte di queste.

69. Nonostante *Tim.* 90c sgg. presenti già il collegamento tra il buon demone e la felicità, il demone platonico nel dialogo corrisponde solo alla parte razionale dell'anima, pertanto le differenze con la concezione senocratea sono assai marcate e si analizzeranno nelle prossime pagine (cap. IV.2.d, e IV.3.c.I).

70. Si pensi anche alla possibilità prospettata da Platone stesso di un'anima del mondo malvagia (κακή) in *Leg.* X 897b 7 sgg., che non sia né saggia né piena di virtù e che si opponga a quella eccellente (ἀρίστη). Per una rassegna dei principali problemi che emergono da questo passo e per un resoconto delle diverse interpretazioni degli studiosi a riguardo, cfr. Centrone 2021, pp. 215-222, e la sua proposta nelle pp. 223-224 di considerare la κακή ψυχή in base all'economia drammatica del dialogo, cioè come ipostatizzazione di un principio malvagio più comprensibile per l'interlocutore nel contesto della confutazione dell'ateismo. Centrone aggiunge anche l'ipotesi che κακόν non sia da intendersi solo in termini etico-valoriali, ma come mancanza di ordine e residuo d'imperfezione rispetto ai movimenti disordinati, laddove i moti circolari perfetti sono invece generati dall'anima intelligente.

peso sia principalmente dato al valore etico dell'anima/demone che può essere buono o cattivo e quindi portare o meno alla felicità, occorre indagare se e come questa identificazione venisse legittimata da Senocrate stesso, cercando di comprendere il modo in cui si integra con la sua filosofia e che rapporti abbia con quella del maestro, con i dibattiti accademici, con le altre correnti filosofiche e con la tradizione religiosa greca.

c. La figura del demone in Senocrate

Prima di comprendere che tipo di rapporto intercorra tra il demone della concezione senocratea e l'anima individuale, occorre brevemente ripercorrere le caratteristiche attribuite dalle fonti al demone senocrateo dal punto di vista cosmologico e teologico. Come precedentemente riportato, dal F. 133 IP emerge una teologia che vede la presenza di dei olimpici e titanici, tra i quali sono inclusi i demoni invisibili che abitano le regioni al di sotto della luna⁷¹. Il fatto che abitino sotto il cielo non vuol dire che la loro costituzione non sia invece quella propria del cielo stesso, dove si situano infatti gli astri e che è la zona per l'essere umano "mista". È principalmente la tradizione medio e neoplatonica che si interessa alla "demonologia" senocratea⁷². Da Plutarco, ad esempio, il demone di Senocrate viene descritto come una natura «a mezzo fra la divinità e l'uomo»⁷³, secondo l'esempio dei triangoli, laddove l'equilatero è paragonato alla divinità, lo scaleno all'uomo e l'isoscele al demone, dotato di passione umana e facoltà divine (καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναιμι). Anche questa

71. Se l'anima individuale si identifica con un demone, ciò sembra giustificato anche da questa testimonianza, in quanto l'essere umano si situa al di sotto del cielo.

72. Sulla demonologia senocratea cfr. Heinze 1892, pp. 79-122, Dillon 2003b, pp. 125-136, Thiel 2006, pp. 298-303, Timotin 2012, pp. 85-98, Margagliotta 2017, pp. 54-67 che ritiene che nell'Accademia antica si sancisca la «nascita della demonologia platonica». In parte impreciso risulta, invece, il rapido resoconto sulla demonologia senocratea in connessione all'anima fornito in Litwa 2021, cap. IV, in quanto non mi pare ci siano testimonianze esplicite che attestino che le anime per Senocrate diventino demoni solo dopo la morte, come invece afferma Litwa (ivi, p. 59), né mi pare sia così pacifico che combattano contro le passioni o che siano soggette a un destino di purificazione (*ibid.*).

73. ἐν μεθωρίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων (Plut. *De def. or.* 12, 416C-D = F. 142 IP).

testimonianza, se letta in continuità con la possibilità di identificare l'anima individuale con il demone, sembra ad essa coerente, in quanto in questo modo si spiegherebbe perché l'anima umana è soggetta alle passioni ma ha anche la possibilità di elevarsi conoscitivamente ed eticamente⁷⁴. Anche nel F. 143 IP Proclo riporta questa distinzione, con l'aggiunta della specificazione di "anime divine", "anime demoniche" e anime totalmente dissimili, a cui attribuisce (non a caso, dato il legame dell'anima al movimento e alla conoscenza) diversi tipi di movimenti in relazione al tipo di costituzione ontologica legata all'uguale e all'ineguale. Proclo parla, però, di demoni che «con la loro estremità inferiore»⁷⁵ toccano ciò che è peggiore, «con la loro estremità superiore» si connettono a ciò che è più nobile. Da notare che anche in questa testimonianza compare *ἐπαφή*⁷⁶; mentre il contatto con ciò che è superiore viene descritto come una somiglianza (*ἕξομοισι*)⁷⁷, il contatto con ciò che è inferiore unisce (*συνάπτει*) alle cose inferiori, il che sembra implicare che l'anima può cercare di elevarsi per somigliare alla divinità, senza identificarsi con essa, mentre si connette al corpo e alle passioni nel momento in cui è un'anima individuale propria di un essere umano. Certo, bisogna riconoscere che tutta questa ricostruzione è comunque inficiata da una forte reinterpretazione neoplatonica⁷⁸, sebbene, come si vedrà di seguito, spunti di questa concezione si ritrovino già in Platone e non sembra astruso pensare che già Senocrate li avesse ripresi in questa chiave⁷⁹. Questo essere "intermedio" e questo collegamento con le passioni

74. Cfr. *infra*, cap. IV.3.c.II.

75. Poiché non compare la parola *μέρη* o altri termini che rimandano a una divisione sostanziale in parti, forse si potrebbe mantenere una traduzione letterale, piuttosto che quella di «parte inferiore» come in Isnardi Parente 2012, p. 173. Ciò è importante perché si discuterà a breve se l'anima-demone per Senocrate sia unitaria o divisa in parti.

76. Verbo di contatto che rimanda al contatto dell'anima individuale con quella superiore in Platone nel *Timeo* 37a 5, ma anche a Speusippo (cfr. *supra*, pp. 124-136, 165).

77. Che sembra collegarsi a quell'assimilazione a dio del *Timeo* 90d, ma si veda *infra*, cap. IV.3.c.I-II, in part. pp. 330-332.

78. Cfr. per Proclo in particolare Timotin 2018; sulla reinterpretazione medio e neoplatonica del demone di Platone, sebbene gli studi siano numerosi, si rimanda almeno a Timotin 2012, 2015 e Brisson *et al.* 2018, e prima ancora almeno Brenk 1986.

79. Si pensi ai termini di migliore e peggiore usati nella testimonianza. Sulla stessa linea F. 144 IP.

si ritrova anche nel F. 145 IP⁸⁰ in cui l'elemento divino, nei demoni, non sarebbe né puro né privo di mistione⁸¹, ma suscettibile di piacere, dolore e passioni. In essa compare, come anche in Stobeo (F. 157 IP), la distinzione tra demoni buoni e demoni cattivi, in virtù delle differenze nelle passioni. Da notare, però, che qui sono i demoni che hanno avuto in sorte un'anima e un corpo. Senza dubbio il fatto che Plutarco si riferisca indistintamente a Platone, Pitagora, Senocrate e Crisippo⁸² può lasciare ampio spazio a dubbi circa l'affidabilità di tale testimonianza.

Per quanto concerne, invece, la costituzione interna, la struttura fisica del demone, la questione è meno chiara. I demoni per Senocrate hanno corpo o sono immateriali? Sono dotati di parti o sono realtà semplici? Per quanto riguarda la loro costituzione "fisica", se cioè corporei, incorporei o costituiti di un particolare tipo di "corpo", pare che la risposta sia poco chiara, ma che può essere ricostruita interpretativamente. Ciò che mi sembra emerge in prima istanza è che non si distingue alcuna "parte" nel demone, che rimane figura unica ma in sé stessa ancipite, suscettibile di essere tanto in un modo quanto in un altro. A questa natura ancipite sembra corrispondere, dal punto di vista cosmologico e teologico, la natura intermedia del demone tra la divinità e l'uomo e la sua affinità con la luna. È Plutarco che collega la teoria dei demoni che presenta come senocratea al suo schema tripartito della divisione dell'universo, e connette la figura del demone alla luna, in quanto entrambi sono entità mediane e miste che servono a tenere insieme gli estremi dell'universo⁸³.

80. = Plut. *De Is. et Os.* 25, 360D-E. Sulla presenza e l'uso di Senocrate da parte di Plutarco nell'opera *De Iside et Osiride*, cfr. De Simone 2016, pp. 91-92 e *passim*.

81. Come, a livello cosmologico, viene definito il piano del reale proprio del cielo stesso (F. 2 IP = Sext. Emp. *MVII* 147-149).

82. Anche in F. 147 IP = Plut. *De def. or.* 13, 417B 3-D 12.

83. Plut. *De def. or.* 12, 416D-E (immediatamente successivo al testo del F. 142 IP), in cui Plutarco connette la luna all'elemento dell'aria. Per questo collegamento, si vedano le posizioni di Dillon 2003b, pp. 128-130 e Thiel 2006, pp. 298 sgg. che enfatizza come la concezione dello spazio nella demonologia confermi la tendenza di Senocrate a spazializzare la trascendenza, poiché la sua cosmologia distingue chiaramente tra i regni al di sotto e sopra la luna. È in particolare Thiel a sviluppare questo elemento in collegamento all'aspetto psicologico della demonologia senocratea, e ipotizza (neoplatonicamente) che la parte

Anche Senocrate effettivamente sembrerebbe aver concepito la luna come composta dalla “seconda densità” e dall’aria che le è propria, cioè l’etere⁸⁴. Egli, infatti, sembrerebbe aver sviluppato una teoria dei diversi gradi di densità della materia che rappresenta il superamento della teoria degli elementi platonica, in quanto introduce un quinto elemento in corrispondenza del dodecaedro, ovvero l’etere, che identifica con il cielo⁸⁵. Ciò basterebbe a ritenere che i demoni siano corporei e/o costituiti di etere⁸⁶? Il fatto che venga loro assegnata una spazializzazione nel cosmo non implica direttamente che siano corporei, a differenza dei demoni nell’*Epinomide*, costituiti di etere⁸⁷. A differenza di Filippo d’Opunte e del “giovane” Aristot-

razionale dell’anima-demone si stacchi dal resto e raggiunga il *nous* nel cielo: sebbene le persone vivano al di sotto della luna, dopo la morte sono in grado di raggiungere la luna (= prima morte) e il regno al di là di essa (= seconda morte). Le cose antropologicamente, cosmologicamente e ontologicamente importanti accadono nell’area intorno alla luna, che funge da confine tra morte, vita e rinascita (ivi, p. 301). Si tenga presente che il cielo, i corpi celesti, sono considerati da Senocrate dèi: FF. 133, 181 IP.

84. F. 81 IP. Sulla nozione di “densità” (*πυκνόν*) inserita nel contesto di una rivisitazione della teoria degli elementi platonica, cfr. quanto esposto da Thiel 2006, p. 257, n. 53, e relativa bibliografia.

85. I FF. 182-184 IP riportano una dottrina degli elementi senocratea che vede come elementi ultimi del tutto cinque corpi: etere, fuoco, aria, acqua, terra, e attribuisce la figura del dodecaedro al cielo, corpo semplice, chiamato anche etere. Da Platone non viene introdotto alcun quinto elemento in corrispondenza del dodecaedro regolare nella cosmologia (*Tim.* 55c 5) ma l’etere è concepito solo come parte più pura dell’aria (*Tim.* 58d). Secondo Dillon 2003a p. 87, l’introduzione di questa novità in Senocrate potrebbe essere dovuta al fatto che lo scolarca volesse attribuire a Platone uno *status* speciale del regno celeste prima della dottrina sull’etere sviluppata da Aristotele (fr. 21, 27 Ross per il *Περὶ φιλοσοφίας*). Inoltre lo *αἰθήρ* è presente come *πέμπτον σῶμα* anche nell’*Epinomide* 981b-e e di Filippo di Opunte (cfr. Tarán 1975, pp. 36-41). Stando al fr. 122 IP = ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 61 sgg., sembra che anche Speusippo nella prima metà del suo libro *Dei numeri pitagorici*, si sia occupato delle cinque figure che si assegnano agli elementi del cosmo. La dottrina dei cinque corpi, però, non è mai testimoniata altrove per Speusippo. Secondo Tarán 1981, p. 265, quella dei cinque corpi sarebbe un’inferenza dell’autore dei *Theologumena*; anche per Isnardi Parente 2005, *fragm. II*, p. 115, la pentadicità, dato il seguito del discorso di Speusippo legato al numero 4, sarebbe da attribuirsi al testimone, non a Speusippo, che segue la teoria dei 4 corpi di Platone, poi innovata a 5 da Aristotele, Senocrate, Filippo di Opunte. Per Dillon 2003b, p. 61, invece, dalla testimonianza di Giamblico si può inferire che anche Speusippo abbia identificato un quinto elemento celeste per il dodecaedro, anche se non si conosce quale sia. Anche Metry 2002, pp. 18-19, pensa sia dottrina di Speusippo.

86. Sulla base del fatto che al cielo stesso (in Sext. Emp. *MVII* 147-149 = F. 2 IP) corrisponde la natura mista e soggetta a opinione, o che il cielo e gli astri ignei e gli altri demoni siano dèi (in Aët. *Plac.* I 7, 30 Diels = F. 133 IP).

87. Cosa che in effetti non si trova mai espressa esplicitamente, a mia conoscenza, nelle

tele⁸⁸, infatti, Senocrate sembrerebbe aver rifiutato che la densità o l'etere fossero suscettibili di accogliere l'anima⁸⁹. Questa assunzione permetterebbe di ipotizzare una diretta ed esplicita critica alla posizione presentata da Aristotele nel terzo libro del *Περὶ φιλοσοφίας*, in cui (frr. 27 A-E Ross = T 18,1, Frr. 994-996, 986 Gigon = 30 Untersteiner) tratta dell'anima (di uomini e astri) costituita dalla quinta natura (che però *vacans nomine*, è ἀκατονόμαστον⁹⁰), e in perenne movimento (ἐνδελέχεια)⁹¹. Ciò mi pare coerente, d'altra parte, con l'i-

testimonianze sulla dottrina senocratea. Per la posizione di Filippo D'Opunte si veda *Epin.* 984d 8-e 1. Cfr. Tarán 1975, pp. 44-45 e commento *ad loc.*, ma soprattutto pp. 151-154 per l'analisi dei rapporti dell'*Epinomide* con la dottrina senocratea, inseriti nel contesto più ampio del dibattito veteroaccademico, e Aronadio 2013, pp. 78-79, 98, 162, 363-364 per il quadro teologico in cui si inserisce la concezione dei demoni nell'*Epinomide* e gli accenni alla relazione con il pensiero di Senocrate. Sulla figura dei demoni nell'*Epinomide* cfr. recentemente Calchi 2023, pp. 86-87.

88. Vastissima la letteratura sulla *vexata quaestio* del rapporto di Aristotele con l'Accademia, che si intreccia con il problema delle datazioni da attribuire alle sue opere; per un primo orientamento, naturalmente, cfr. Jaeger 1935 (sull'ipotesi evolutiva che vede Aristotele aderire alla dottrina delle idee fino alla morte di Platone, per professare una filosofia diversa nelle opere mature), *contra* Düring 1976 e Berti 1997 per la sostanziale continuità tra le opere essoteriche ed esoteriche in virtù di un pensiero originale dello stesso già all'interno dell'Accademia (cfr. più recentemente Berti 2010, Zanatta 2008, pp. 548-571 sul *De philosophia*).

89. F. 81 IP = Plut. *De facie in orb. lun.* 29, 943E-944A: ὄλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ μήτε τὸ μακρὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν.

90. Di una *quarta natura* che è priva di nome (*nominis expertis*) parla Lucrezio (*DRN* III 241-2), necessaria per costituire i *sensiferi motus* dell'anima. Si è pensato che Epicuro avesse ripreso il termine *akatonomaston* dal *Περὶ φιλοσοφίας* di Aristotele, ma per tale questione cfr. Verde 2015, pp. 61 sgg. e Scalas 2023, pp. 96 sgg.

91. Ciò solleva problemi in merito all'identificazione di questo elemento con l'etere (frr. 21 A-C Ross = frr. 835-6 Gigon = fr. 32 Untersteiner) in cui si trovano gli astri che sembrano muoversi di moto circolare uniforme a causa della loro volontà (mentre nel *De caelo* I 2-3, è l'etere la causa del siffatto movimento degli astri; cfr. Aronadio 2019, che fa emergere il possibile retroterra accademico su cui si basano le dottrine del *De caelo*, debito che viene o passato sotto silenzio (al contrario delle critiche rivolte agli Accademici nella *Metafisica*), o ricondotto a speculazioni antichissime e pitagoriche. Secondo Isnardi Parente 1979, pp. 231-2, nel *Περὶ φιλοσοφίας* Aristotele avrebbe attribuito un sostrato illico privilegiato quale l'etere all'anima proprio al fine di garantirle l'indipendenza metafisica di entità sostanziale a sé stante, e insieme a Filippo di Opunte e Eraclide Pontico (che considera l'anima φωτειδής; Stob, *Ecl.* I 49, 1b. Cfr. Kupreeva 2009) avrebbe sviluppato la teoria di una particolare differenziazione fisico-qualitativa dell'anima legata alla graduata differenziazione fisica del cosmo, contrariamente a Speusippo e Senocrate che erano interessati a legare l'anima alla struttura matematico-geometrica della realtà. Diversamente, Moraux 1963, ritenendo che Cicerone abbia frainteso l'ἐνδελέχεια con l'ἐντελέχεια dell'anima quale atto primo, principio di vita, esclude l'individuazione della teoria dell'etere nel dialogo e ne

dentificazione che lo scolarca porta avanti tra l'anima e il demone: se il demone si identifica con l'anima (di natura incorporea e mediana), il demone non potrebbe essere corporeo. Con questi problemi ci si addentra in una questione assai spinosa e controversa: in che modo Senocrate può avere saldato fra di loro l'aspetto cosmologico e l'aspetto psicologico della sua demonologia? Secondo Isnardi Parente (2012, p. 322), le caratteristiche dell'anima non combacerebbero con quelle del demone cosmico poiché i demoni non sono privi di fisicità, sebbene siano accomunati, invece, dall'energia cinetica propria di entrambi⁹². Benché ammetta che Senocrate possa aver concepito tutte e due le forme della demonologia pitagorico-platonica, quella psicologica e quella a risvolto tipicamente cosmologico, a suo parere «nulla però, allo stato delle nostre testimonianze, ci può far pensare a una sutura posta da lui fra i due aspetti. Egli ha forse giustapposto a una concezione cosmologica, esprimibile anche in termini di simbolismo geometrico, una concezione più tradizionale, iscriventesi in un determinato filone filosofico-religioso che interessava da vicino la vita e la storia dell'Accademia; e può darsi che abbia volutamente mantenuto una distinzione fra i due piani, quello più strettamente filosofico e quello più squisitamente religioso. Di più non possiamo dire con certezza» (*ibid.*). La cautela interpretativa è senz'altro d'obbligo; tuttavia, come emerso dall'analisi appena svolta, che i demoni siano corporei per Senocrate non mi pare così certo. Le linee di affinità tra l'anima demone e il demone cosmico mi paiono maggiori rispetto alle differenze, e sembrerebbe anche verosimile ipotizzare una legittima “sutura” tra il piano psicologico e cosmologico proprio in virtù dello stretto legame che lo scolarca stabilisce tra le entità del cosmo e i principi ontologici, in cui, considerando sempre valido

sostiene la continuità con le dottrine aristoteliche più mature. Cfr. recentemente Zanatta 2008, in part. pp. 568-571 su questo argomento. Per un'utile analisi della psicologia di Eraclide Pontico, si veda recentemente Schorlemmer 2022, cap. 4.1.3.

92. Anche per l'autore dell'*Epinomide* l'anima è dotata di energia cinetica, ma essa, considerata incorporea, è posta in una funzione superiore rispetto al demone, del quale si serve come di organo (*Epin.* 984b). Sulla dottrina dell'anima nell'*Epinomide* cfr. Aronadio 2013, pp. 80-85, Dillon 2020, e soprattutto l'approfondito studio di Calchi 2023, in part. pp. 176-183.

il processo di derivazione della realtà senza soluzione di continuità, la progressiva corporeità del reale necessita proprio di un elemento di collegamento tra la dimensione “metafisica” e fisica, che l'anima come demone può giustificare sia da un punto di vista ontologico, che epistemologico, che etico.

Per approfondire il collegamento tra l'anima e il demone nella filosofia dello scolarca, con le rilevanti problematicità che ne conseguono, appare opportuno concentrarsi in prima istanza sul tipo di relazione che intercorre tra queste due entità nel contesto storico-filosofico e culturale da cui prende le mosse Senocrate.

d. *ψυχή* e *δαίμων* per Senocrate: il rapporto con il retroterra tradizionale e la dottrina platonica

Una connessione dei concetti di *ψυχή* e *δαίμων* non manca nella letteratura greca tradizionale e nella filosofia pre-platonica. Posta tutta la varietà semantica che il termine *δαίμων* portava con sé – si pensi, per esempio, al *δαίμων* come divinità particolare, potenza divina indeterminata, come sorte o destino, come spirito vendicativo, anima dei morti e geni tutelari –, sembra riscontrabile, comunque, una progressiva doppia tendenza alla personificazione e alla interiorizzazione del *δαίμων* nella letteratura e filosofia pre-platonica⁹³. Ciò si evince in particolare in ambito filosofico: oltre alla possibile, ma problematica, demonologia pitagorica⁹⁴, si pensi ai frammenti di Empe-

93. Queste le classificazioni fornite da Timotin 2012, (cap. 2 e in part. p. 35) nella sua analisi del termine *δαίμων* nella letteratura e filosofia greca fino a Platone, insieme alle conclusioni sulla doppia tendenza. Si veda anche la ricostruzione dei *δαίμονες* nell'antichità in Margagliotta 2017, cap. I. Cfr. lo studio di Magris 1984, in part. p. 59 e prima ancora François 1957, sul fatto che il termine *δαίμων* venisse spesso usato come equivalente al termine *θεός*.

94. Detienne 1959, come già in Id. 1958, ritiene che, prima ancora di Senocrate, l'aspetto psicologico e morale della demonologia fosse sviluppato dai Pitagorici, i quali avrebbero stabilizzato il concetto di *daimon*, prima estremamente vago, per riferirsi a una mediazione tra dei e uomini, facendo acquisire al concetto una consistenza teologico-filosofica che prima mancava. Kerferd 1965, in part. p. 78, invece, critica la lettura di Detienne notando come il concetto di *daimon* sia, probabilmente, un'aggiunta platonica al primo pitagorismo. Ad oggi la maggior parte degli studiosi tende ad accantonare le interpretazioni teologizzanti di Detienne, ma cfr. su questo Cornelli *et al.* 2013, pp. 31-

docle e Parmenide dove il δαίμων governa il potere generativo della natura, essendo assimilato a εἰμαρμένη e ἀνάγκη, e unisce le idee di nascita, generazione e destino⁹⁵. In particolare, per quanto riguarda la connessione tra ἦθος e demone, Stobeo riporta che Eraclito disse «Per l'uomo il carattere è il suo demone» (Ἡ. ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων)⁹⁶. La connessione di anima e demone in relazione all'etimologia di *eudaimonia* si trova poi già in Democrito: «La felicità non consiste negli armenti e neppure nell'oro; l'anima è la dimora della nostra sorte» (εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶνι ψυχῇ οἰκητήριον δαίμωνος)⁹⁷.

È con Platone, poi, che si sviluppa, a livello filosofico, l'importanza del demone, in particolare in relazione alla figura di Eros come μεταξύ (*Symp.* 202a3), alla centralità a esso attribuita nel *Simposio* e alla concezione della filosofia ivi fornita da Platone⁹⁸.

32. Cfr. invece Bernabé 2013, pp. 139-140, per l'ipotesi che ci fossero dottrine orfiche sui demoni simili a quella pitagorica. Cfr. anche Gemelli Marciano 2014 e Betegh 2014.

95. Per Empedocle: 31 B 126 DK = V 22 R51 LM: αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἰμαρμένη και φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται ἴσασθαι ... χιτῶνι' και μεταπίσχοῦσα τὰς ψυχὰς. Cfr. Martin, Primavesi 1999 pp. 83-97. Per Parmenide: 28 B 12 DK = V 19 D14a, D14b LM: αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογός ἔσται αἴσα' ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ πάντα γὰρ (ἦ) στυγεροῖο τόκου και μίξιός ἄρχει. Timotin 2012, p. 21. Cfr. anche Rohde 1970, in part. pp. 86-91, 410-418 (della ristampa del 2018).

96. 22B 119 DK = III 9 D11 LM. Cfr. Fronterotta 2013, pp. 376-377. Per una proposta interpretativa di questo passo, inserito del contesto del riesame delle nozioni di libertà e libero arbitrio a partire dai primi pensatori greci, cfr. Trabattoni 2014, p. 16.

97. 68B 171 DK = VII 27 D238 LM. Non sarebbe infondato ipotizzare che questo aspetto della dottrina democritea possa essere stato ripreso da Senocrate, in quanto molti sono i punti di convergenza tra le due filosofie (si pensi ai resoconti di Aristotele, in particolare in relazione alle trattazioni sull'anima in *De an.* I 4, 408b 10 sgg.). È necessario, tuttavia, tenere presente che non è la stessa cosa affermare che il demone “abiti” nell'anima o che sia l'anima stessa. Cfr. Plat. *Tim.* 90c 5, dove il demone abita nel/con l'uomo (σύνοικον ἑαυτῷ).

98. Sulla figura del demone Eros del *Simposio* si vedano in particolare gli studi di Casertano 1997, Reale 1997 (sebbene con una prospettiva interpretativa forte, legata alle dottrine non scritte), Nucci 2001, Schindler 2007, Iordanoglu, Persson 2009, più nello specifico sul concetto di μεταξύ cfr. Timotin 2012, pp. 42-46, Margagliotta 2017, pp. 269-274. Senocrate sembrerebbe amplificare le suggestioni date in *Symp.* 202e, che può essere considerata la base testuale per lo sviluppo della successiva teoria dei demoni e del loro ruolo mediano nell'Accademia successiva (così Dillon 2003b, p. 129). Interessante è notare, però, che nel *Simposio* sia Eros a ricoprire la funzione di mediatore tra i due piani del reale e non l'anima, della cui immortalità non si fa menzione: Karfik 2007, p. 152 sgg. ipotizza che la presenza della dottrina dell'immortalità dell'anima nel suo ruolo di essere intermedio e mediatore tra i due mondi, avrebbe reso superflua la presenza dei demoni e in particolare del ruolo di

Che i demoni abbiano nell'Accademia antica una funzione di collegamento tra gli dei e l'essere umano è elemento esposto già da Burkert, secondo cui né le stelle né i principi metafisici possono offrire all'essere umano quella relazione e quella vicinanza con gli dei di cui egli ha bisogno, mentre le figure dei demoni sono introdotte proprio per cercare di sanare questa lacuna⁹⁹. Molti sono gli studi relativi alla demonologia platonica e alla demonologia senocratea intese soprattutto nel loro ruolo cosmologico e teologico, ma, dati i fini del presente lavoro, è necessario concentrarsi in particolare sul piano psicologico, ovvero sull'importanza e sulle conseguenze dell'identificazione dell'anima con il demone personale per Senocrate, che, invece, a mia conoscenza risulta non approfonditamente problematizzato né complessivamente analizzato¹⁰⁰. Lo scopo è quello di comprendere se e come questa identificazione possa essere integrata con la demonologia, cosmologia e teologia senocratea, nonché con gli aspetti epistemologici ed etici della filosofia

Eros. A mio parere, assimilando l'anima individuale a un demone, Senocrate risolverebbe la reciproca esclusione delle due entità che invece sembrerebbe emergere dal *Simposio*.

99. Burkert 2003, pp. 579-580, in cui analizza la presenza delle figure dei *daimones* in Platone, Senocrate, Aristotele, e nell'*Epinomide*. Per Senocrate sottolinea come la connotazione anche malvagia dei demoni serva a spiegazione degli elementi più scomodi e tenebrosi della tradizione greca, che non possono avere a che fare con gli dei perfetti della speculazione filosofica fin lì sviluppatasi (che in Senocrate si identificano con i principi del tutto, monade e diade nel F. 133 IP).

100. In particolare, del F. 154 IP ne parlano Heinze 1892, p. 144, che mette in luce la differenza maggiore dalla concezione di Platone nell'identificare tutta l'anima, e non solo la parte razionale, con il proprio demone; Detienne 1958, che punta a dimostrare la presunta non originalità dell'aspetto psicologico e morale del demone senocrateo; Isnardi Parente ne parla poco nelle sue raccolte di testimonianze e frammenti, di più, invece, in Ead. 1979, ritenendo che l'identificazione sia legata alla causalità dell'auto-movimento nella forza cinetica demonica; Schibli 1993, si concentra maggiormente sull'analisi della possibile identificazione della parte irrazionale con quella sensibile, riprendendo la posizione di Heinze 1892, p. 83, circa l'identificazione di anima e demone (Schibli 1993, pp. 155-156). Thiel 2006, invece, non analizza mai il F. 154 IP dal punto di vista contenutistico, ma lo cita esclusivamente per indicare gli unici *loci* aristotelici dei *Topica* dove lo scolarca viene nominato esplicitamente, e per la concezione dell'anima individuale riprende anche lui la posizione di Heinze. Sebbene Timotin 2012, infine, tratti della demonologia di Senocrate, solo in un paio di occasioni cita le testimonianze relative alla connessione anima-demone-felicità: la prima volta in riferimento alla concezione del demone di Apuleio (p. 260), la seconda a p. 244 quando afferma che il *daimon* interiore ha avuto un'importante fortuna nello stoicismo imperiale in relazione all'equazione *daimon-eudaimonia* di Senocrate.

senocratea che inevitabilmente si legano all'anima individuale demonica.

Il termine δαίμων compare sessantasette volte nel *corpus* dialogico platonico¹⁰¹, ma i luoghi particolarmente notevoli per la connessione del demone all'anima mi pare si trovino soprattutto in tre opere: *Fedone* 107d-108c, 113d, *Repubblica* X 617e, X 620d-e, *Timeo* 90a-c¹⁰². Nel *Fedone* si parla di demoni assegnati a ciascuna anima incarnata, che accompagnano l'anima nell'Ade nel momento del trapasso per essere sostituiti da altri demoni nel momento della reincarnazione: il demone viene così concepito come un guardiano delle anime umane¹⁰³. Nella *Repubblica* si assiste invece alla scelta da parte dell'anima disincarnata del proprio demone, che lo accompagnerà per la vita e che sancisce il destino cui l'anima sarà vincolata¹⁰⁴. Mentre nel *Fedone* e nella *Repubblica* si parla, dunque, di un demone esteriore, nel *Timeo* si assiste, invece, a un'interiorizzazione del demone, che

101. Otto nell'*Apologia di Socrate*, tre nel *Fedone*, dieci nel *Cratilo*, tre nel *Politico*, tre nel *Simposio*, tre nel *Fedro*, una nel *Liside*, tre nel *Timeo*, dieci nella *Repubblica*, ventitre nelle *Leggi* (inoltre una volta nella *Settima lettera*, analizzato *supra*, cap. IV.2.b, pp. 295-296).

102. Per quanto concerne il *Fedro*, al passo 240a 9 il termine è usato per indicare una divinità che mescola ai mali anche certe dosi di piacere, mentre a 246e 6 viene descritta la schiera di dei e demoni che seguono Zeus, il grande sovrano che sta in cielo e che conduce il carro alato. Più avanti, come nota Sedley 2021a, pp. 25-26, Platone paragona «la razza degli dei beati» (247a 5) agli aurighi completamente liberi dai cavalli neri, dunque dalle passioni. Su questa base testuale Senocrate avrebbe potuto trarre legittimamente la sua posizione per cui invece i demoni (a differenza degli dei beati di Platone), in quanto intermedi tra dei e uomini, sono dotati di natura divina ma soggetti a passioni umane (F. 142 IP). Ciò porta Sedley, però, a ritenere che per Senocrate i demoni siano superiori alle anime umane per i loro poteri, ma come le anime umane soggetti alle passioni. Questa interpretazione, però, non tiene conto del fatto che, invece, Senocrate identifica l'anima umana con un demone. A mio avviso, si potrebbe ritenere, piuttosto, che l'anima umana sia un demone proprio in virtù del suo essere unica, immortale, divina, ma soggetta a passioni umane, soggetta all'influenza di quel cavallo nero usato nel mito della biga alata. L'ultima occorrenza del termine *daimon* si ha a 274c 7 in riferimento alla divinità dell'antico Egitto Teuth, protagonista dell'omonimo mito che da quel passo prende inizio.

103. Per la figura dei demoni nel *Fedone*, cfr. Karfik 2004, pp. 35-63.

104. Sugli influssi orfico-pitagorici sulla concezione platonica del demone nella *Resp. X*, cfr. Calabi 2007. Sebbene venga qui adottata l'idea tradizionale di un demone che accompagna l'anima dell'uomo per tutta la vita (Bortolotti 1991, p. 36), le innovazioni rispetto alla concezione del demone sono rivoluzionarie: cfr. Timotin 2012, pp. 61-2, Margagliotta 2017, pp. 134-55. Per le interpretazioni etiche del legame anima-demone nel Mito di Er e le reinterpretazioni senocratee si veda *infra*, cap. IV.3.

viene identificato con l'anima razionale, come si analizzerà di seguito. Relativamente alla concezione dell'anima platonica si è già brevemente trattato nella prima parte del presente lavoro, ma in questa sede appare opportuno rimarcare il tratto caratteristico della ψυχή platonica come elemento mediano tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile dal punto di vista ontologico¹⁰⁵, ma anche mediatore tra di essi, in quanto permette il collegamento tra i mondi, con tutte le ricadute etiche, politiche ed epistemologiche che ne conseguono per la vita dell'essere umano¹⁰⁶. Non compare mai, però, l'identificazione esplicita della ψυχή con un'idea, con un principio, con una entità reale, bensì essa è un ente del tutto unico, particolare e *sui generis*. Vi è solo nel *Timeo* 90a-c, invece, un certo tipo di identificazione dell'anima individuale con un demone. Questa parte è una sezione sicuramente imprescindibile per Senocrate¹⁰⁷, ma estremamente rilevanti sono le differenze con la dottrina del maestro, e occorre analizzare attentamente il testo:

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο δὲ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῶν συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες. [...] τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότει καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα,

105. Si pensi all'anima del mondo costituita di essere, identico e diverso in *Tim.* 35a sgg., e a quella umana (nella sola parte razionale) costituita dai resti della prima mescolanza e poi unita ai corpi in *Tim.* 41 c-d. In *Phaed.* 79d 3, invece, si parla al massimo di συγγένεια tra anima e idee.

106. Si pensi a *Repubblica*, *Teeteto*, *Menone* su tutti. Sulla figura dell'anima in Platone come entità mediana tra mondo sensibile e intelligibile e in grado di collegarli, cfr. Trabattoni 2020, pp. 178-182. Steiner 1992, pp. 108-120 e in part. in tutto il cap. IV ha mostrato approfonditamente come in Platone l'anima sia considerata una entità intermedia che collega opposti come movimento e quiete, corporeo e intellettuale, molteplicità e unità, evidenziando il suo carattere di elemento di connessione fondamentale. In virtù di questo stesso ruolo ontologico, cosmologico, ma anche individuale, credo si possa leggere, *mutatis mutandis*, l'intermedietà della struttura psichica di Senocrate, come si mostrerà di seguito.

107. In particolare per quanto concerne l'introduzione della figura del demone come anima razionale, l'aggancio del demone-anima all'*eudaimonia* e per la sua possibile relazione con l'anima del mondo.

ἀνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῶ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδίδοναι.

Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone e si tratta precisamente, diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo, giacché noi siamo piante celesti e non terrestri; [...] invece, colui il quale si è impegnato nella ricerca del sapere e in pensieri veri e soprattutto questa parte di sé ha esercitato, è assolutamente necessario che, quando attinge alla verità, abbia dei pensieri immortali e divini e che, nella misura in cui alla natura umana è stato dato di partecipare dell'immortalità, nulla trascuri e sia perciò straordinariamente felice, perché coltiva sempre la sua parte divina e mantiene ben ordinato il demone che abita con lui e in lui. In effetti, la cura di ogni cosa è per ciascuno una sola: attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati.¹⁰⁸

In questo passo del *Timeo* si dice che la divinità ha attribuito a ciascuno un demone, ma quello che è indicato come un demone non è l'anima *tout-court*, bensì l'anima razionale¹⁰⁹, cioè «quella specie di anima che è in noi dominante», «ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo». Con Senocrate, invece, non sembrerebbe sussistere l'identificazione della sola parte razionale con il demone, bensì la caratteristica del demone di essere mediano indica proprio che egli assurge a ente che può essere tanto buono quanto cattivo¹¹⁰. Allo stesso modo an-

108. Platone, *Timeo* 90a-c, trad. Fronterotta 2018a.

109. Sullo slittamento nella concezione dell'anima come tripartita, bipartita, immortale in tutto o in parte, e il confronto del *Timeo* rispetto agli altri dialoghi, cfr. Trabattoni 2007.

110. Come mostrato anche dalla testimonianza di Stobeo sulla *kakodaimonia* senocratea (F. 157 IP). Sulla gradazione morale dell'anima-demone cfr. quanto detto *infra*, cap. IV.3.c.

che Heinze¹¹¹ identifica la principale differenza del demone di Senocrate (relativo al F. 154 IP) dal demone di Platone nel *Timeo* 90a sgg. nel fatto che per il secondo il demone non può essere cattivo perché si identifica con la sola parte razionale dell'anima, mentre per Senocrate sì, pertanto il demone sarebbe tutta l'anima¹¹². Heinze, però, intende l'identificazione del demone con l'anima di ciascuno del F. 154 IP «*naturlich im weitern Sinne*» (ovviamente in senso lato). Qui riemerge una problematica estremamente rilevante e cruciale da dirimere: l'identificazione dell'anima-demone di Senocrate è da intendersi come una identificazione ontologica o metaforica? Per rispondere a questa domanda, oltre ciò che è stato già analizzato, appare necessario riprendere in esame il passo del *Timeo*, in cerca di una risposta rispetto alla posizione di Platone e per determinare in che prospettiva leggere o meno la ripresa di essa da parte di Senocrate. L'accostamento stesso dell'affinità dell'anima-demone tra Platone e Senocrate mi pare problematico per un aspetto, a mia conoscenza, poco messo in questione: quella nel *Timeo* è un'identificazione ontologica o metaforica dell'anima (razionale) con il demone? Lasciando da parte la differenza relativa al fatto che Platone stia parlando della sola parte razionale, mentre Senocrate di tutta l'anima, quello che sarebbe davvero rilevante dirimere è il quesito relativo a questa "identificazione" già in Platone. Il *locus* in questione si trova in *Timeo* 90a 2-4:

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε,
ὥς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν [...]

La questione è relativa al valore dell'ὥς: appare cruciale discernere se la particella abbia un valore dichiarativo, insieme a ἄρα, oppure esprima una metafora nell'identificazione dell'anima razionale con il demone. La questione è interpretata in modo eterogeneo, stando alle diverse traduzioni che sono fornite:

111. Heinze 1892, p. 144, e ripreso da Schibli 1993, p. 154, n. 51: «Xenocrates differs in so far as he seems to equate the daemon with the soul *in toto*».

112. In quanto il demone sarebbe fatto di anima e *nous*, secondo Heinze, sulla base della demonologia che ha ricostruito per Senocrate (Heinze 1892, pp. 79-122).

E della specie più alta di anima umana convien pensare che questa parte, della quale diciamo che abita nella sommità del nostro corpo, dio l'abbia data a ciascuno come un genio tutelare (trad. Giarratano, in Giannantoni 1974, p. 553).

Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone [...] (trad. Fronterotta 2018a, pp. 421-3).¹¹³

Ora, in relazione a ciò che riguarda la forma dell'anima che esercita in noi maggior potere, bisogna ragionare in questo modo, affermando in modo assolutamente corretto che un dio l'ha data a ciascuno di noi come un demone (trad. Petrucci 2022, p. 211).¹¹⁴

As concerning the most sovereign form of soul in us we must conceive that heaven has given it to each man as a guiding genius (trad. Cornford 1937, p. 353).¹¹⁵

As far as the most important type of soul we possess is concerned, we are bound to identify it with the personal deity that was a gift of the god to each of us (trad. Waterfield 2008, p. 95).

En ce qui concerne l'espèce d'âme qui en nous domine, il faut se faire l'idée que voici. En fait, un dieu a donné à chacun de nous., comme

113. Alla nota 452 Fronterotta parla dell'assimilazione dell'anima-razionale a «un demone protettore, che ciascuno custodisce in sé», in relazione a *Phaed.* 107d e *Resp.* X 617e. Già Taylor 1928, p. 631 ritiene che il demone come anima razionale sia un «angelo guardiano» (That is, the “luck” or “guardian angel” of each of us is just his *logistikon* or *anima rationalis*), che rappresenta il destino e che «Xenocrates was not really going beyond his master when he said that the *psyche* actually is each man's *daemon*». Una diversa prospettiva rispetto alla concezione di Senocrate proposta da Taylor si cerca di portare avanti in queste pagine.

114. Alla p. 44 specifica che «lo statuto ontologicamente superiore dell'anima razionale è espresso in modo chiaro attraverso l'immagine del demone» che ricollega a *Resp.* X 617 e 1 e a Eraclito 22 B 119 DK.

115. Nel commento alle pp. 354-355 Cornford collega la passione per la sapienza, desiderio della parte immortale dell'anima, alle ali che l'anima riceve da Eros nel *Fedro*, poi fa riferimento al demone del *Simposio* e alle ricadute etiche di tale identificazione.

démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact (trad. Brisson 2001, p. 216).¹¹⁶

Die maßgebendste Form von Seele bei uns müssen wir uns aber folgendermaßen denken, daß nämlich Gott sie jedem als einen Schutzgeist verliehen hat (trad. Müller e Schleiermacher, in Eigler 2016, p. 203).

A una lettura superficiale potrebbe sembrare, dalle traduzioni, che quella di Platone sia una metafora tra l'anima razionale e il demone di ciascuno, mentre, probabilmente, “come un demone” sarebbe da intendersi nel senso di “in quanto demone” (nel senso che δαίμονα è apposizione di ἀντό, che si riferisce a εἶδος). Nel secondo caso, dunque, quella di Platone sarebbe già un'identificazione, e un'identificazione che è ontologica, ovvero l'anima razionale è un demone. Il contesto del *Timeo*, però, inserisce queste dottrine all'interno di una cornice mitica, ovvero di un “discorso verosimile”, ciò a significare che il grado di identificazione tra l'anima razionale e il demone potrebbe non essere effettiva¹¹⁷.

Naturalmente considerare l'identificazione dell'anima razionale con un demone come un'identificazione ontologica e non metaforica inciderebbe notevolmente sul modo di considerare la definizione senocratea dell'anima come demone proprio di ciascuno. Per questo motivo mi pare determinante discernere il valore della proposizione per propendere o meno per un certo tipo di interpretazione della psicologia platonica espressa in questo passo e per la

116. Che alla nota 804 parla sempre del demone tutelare in riferimento a *Phaed.* 107d, *Resp.* X 617e.

117. Tracce di questa ambiguità tra una lettura metaforica e una “ontologica” sembrano ritrovarsi anche nell'oscillazione della tradizione manoscritta (per es. dall'apparato critico si evince che in C è presente ἀντῶ). Ringrazio per questi suggerimenti filologici il Prof. Mario Regali e per la sua gentilissima disponibilità a discutere con me di questo passo. Contattato per avere la sua opinione in merito, infatti, mi suggerisce che anche interpretando ὡς in senso dichiarativo, ciò non escluderebbe del tutto il valore metaforico. La costruzione del testo greco, insomma, lascia spazio a dubbi e a una doppia interpretazione, da cui Senocrate potrebbe aver preso le mosse per la sua psicologia. Bisogna comprendere, però, in che modo.

conseguente relazione che con essa intrattiene la psicologia senocratea. Se essa è da considerarsi una proposizione esplicativa, dichiarativa, allora già in Platone si assiste a un'identificazione ontologica tra anima (razionale) e demone proprio¹¹⁸. Se questo è vero, i termini di relazione con Senocrate sarebbero i seguenti: Senocrate proprio nel riprendere la posizione platonica ne modifica il significato in modo rilevante, ritenendo non più che il demone-anima sia solo la parte razionale, ma che sia *tutta l'anima*, la quale sarebbe in grado di diventare tanto buona quanto cattiva, ascrivendo al demone (e dunque all'anima) un'accezione assiologicamente neutra, che solo in base alle azioni e alle scelte del singolo può diventare in un modo o nel suo opposto¹¹⁹. Inoltre, l'identificazione sarebbe ontologica, il che vorrebbe dire che il demone che si identifica con l'anima o coincide con le caratteristiche proprie del demone che sono state sopra mostrate nel contesto cosmologico e teologico, oppure che il demone-anima sia un tipo peculiare e differente rispetto agli altri demoni¹²⁰.

Per quanto riguarda, invece, la seconda possibilità interpretativa, ovvero che *ὡς* sia da intendersi con valore metaforico, cioè se si punta l'attenzione sul fatto che l'anima è come un demone che, nella tradizione testimoniata da Platone nei suoi dialoghi, è il “guardiano” delle anime umane, qualcosa di altro rispetto alla totalità dell'anima ma solo suo elemento razionale donato dal dio, allora ci sarebbero due modi possibili di considerare la posizione senocratea: a) la distanza e la novità di Senocrate rispetto a Platone sarebbe ancora maggiore, in quanto Senocrate avrebbe lasciato il campo della metafora per addentrarsi nel

118. Occorre prestare attenzione al fatto che in *Tim.* 41c 7 l'anima razionale è detta divina (*θεῖον*), ma non è più pura (*ἀκέραια*) come l'anima del mondo, perché costituita dal demiurgo a partire dai resti della mescolanza dell'anima cosmica e distribuita nei singoli corpi. Allo stesso modo in F. 2 IP i demoni di Senocrate sono dèi, ma non olimpici (come Monade e Diade), bensì titanici; pertanto se per Senocrate l'anima del mondo si identifica con la diade, l'anima individuale potrebbe identificarsi con un demone, in un modo alquanto fedele a Platone, sebbene inserita in un contesto rinnovato.

119. Le conseguenze etiche di questa posizione sono notevoli e saranno approfondite nell'ultima sezione del presente capitolo (v. *infra*, cap. IV.3.c).

120. Della seconda possibilità non abbiamo testimonianze, mentre per la prima ipotesi si sono analizzati alcuni possibili collegamenti e affinità.

campo dell'identificazione ontologica dell'anima con un demone; b) Senocrate si riferisce interamente e pedissequamente alla concezione platonica, e quella dell'anima con il demone deve essere intesa come un'identificazione metaforica atta a sancire solo la determinazione del destino¹²¹. Poste queste problematiche, appare necessario mantenere una cautela in merito alla considerazione di questo tipo di "identificazione" tanto in Platone quanto in Senocrate, in quanto anche ipotizzare che per Senocrate tutta l'anima si identifichi ontologicamente con un demone, se in realtà partecipa della stessa struttura numerica dell'anima del mondo, è complesso da giustificare¹²².

Ritornando alla costruzione greca del passo e alla relativa traduzione, personalmente sarei più propensa a ritenere che, sulla base del valore dichiarativo di $\omega\varsigma$ ¹²³ quella che si legge a 90a non sia una metafora, ma l'identificazione forte dell'anima razionale con il demone – che non è più lo stesso tipo di demone "guardiano" – inserita però all'interno di una cornice che Platone stesso definisce mitica. Ciò si evince anche – e soprattutto – nel prosieguo del dialogo, dove viene riportato che per essere felici bisogna sempre coltivare la parte divina di sé e tenere ben ordinato il demone che abita con e dentro di noi (*Tim.* 90c 5)¹²⁴. Qui appare ancora più evidente l'identificazione

121. A favore di questa ipotesi potrebbe essere il fatto che non è conservata una qualche testimonianza direttamente inerente a una innovazione tanto grande di Senocrate rispetto al maestro: se il distacco fosse stato così innovativo, non potrebbe non aver destato scalpore soprattutto in colui che più di tutti, a nostra conoscenza, fu critico delle posizioni veteroaccademiche, cioè Aristotele, che invece ci conserva questa dottrina solo all'interno di vari *topoi* argomentativi, per poi criticarla dal punto di vista etico.

122. Ma in parte possibile sulla base del fatto che l'anima stessa è intermedia, ha una "parte" numerico-ideale e una connessa al corpo e allo spazio, per il movimento. Le affinità tra queste posizioni, sia dal punto di vista epistemologico che etico, si cerca di mostrarle in tutto il presente capitolo.

123. Letteralmente sarebbe opportuno tradurre: "in relazione a ciò che riguarda la specie di anima in noi dominante, occorre pensare in questo modo, cioè che dio l'ha data a ciascuno (come un) demone". Non si può sfuggire, dunque, al tradurre "come un demone", in virtù del fatto che *δαίμονα* è apposizione di *αὐτό*, che si riferisce a *εἶδους* e in italiano può essere tradotto solo in questo modo. Ringrazio il Prof. Tiziano Dorandi per avermi fornito supporto nel discernere con maggiore sicurezza la costruzione del passo e le relative possibili traduzioni.

124. τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, il che implica l'identificazione con il demone, non una metafora. Cfr. *infra*, cap. IV.3.c.I, p. 331.

ontologica del demone con la parte razionale dell'anima. Essa prosegue poi sotto forma di assimilazione al divino, che consiste nel rendersi simili all'oggetto contemplato armonizzandosi con il ritmo e i pensieri del cosmo (*Tim.* 90d). Stando alle *lettera* platonica, quindi, possiamo dire che l'anima razionale non sia "come un demone" ma si *identifichi* con il demone. Piuttosto, dunque, che avvicinare il demone di cui si parla nel *Timeo* alla figura del guardiano delle anime esposto negli altri dialoghi, bisogna notare che sono presenti diverse divergenze tra il demone-custode del *Fedone*, il demone-destino della *Repubblica* e il demone-*nous* del *Timeo*, non solo per le diverse funzioni che svolgono, ma anche per il grado di identificazione ontologica del demone con l'anima. In generale nei dialoghi di Platone, inoltre, non sembra esserci una differenza o opposizione tra il livello ontologico e quello metaforico, in quanto le metafore spesso servono proprio a descrivere l'ontologia di ciò che Platone vuole definire. La lettura allegorica che del *Timeo* danno gli scolarchi, d'altra parte, non implica necessariamente che questa figura del demone debba essere eliminata; piuttosto, proprio sulla base del fatto che l'ipoteca allegorica del demiurgo viene eliminata e l'anima cosmica si identifica con la struttura del reale ed è in sé stessa divina, si potrebbe ritenere che per Senocrate quella dell'anima individuale non sia più, a buon ragione, una "assegnazione" da parte di un dio/demiurgo che non c'è più, ma la struttura ontologica (e teologica e cosmologica) dell'anima individuale, quale corrispettivo demonico dell'anima cosmica divina.

Accantonando in parte la problematica relazione con la dottrina platonica rispetto ai termini di questa "identificazione", un punto che verosimilmente resta stabile nella relazione tra le due psicologie è l'identificazione di tutta l'anima con il demone portata avanti da Senocrate, che, dunque, differisce da quella platonica in quanto per Platone l'identificazione con il demone è propria della sola anima razionale, mentre al legame con il corpo si ascrivono i suoi vizi. Ciò presuppone e implica, naturalmente, una certa definizione della costituzione della $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, se cioè, bipartita, tripartita o intera, e di quale di queste parti, o tutta l'anima, sia immortale. Posta la problematica

questione dell'evoluzione della psicologia platonica e le possibili interpretazioni intorno alle differenze che si riscontrano nei dialoghi, è opportuno notare come questi stessi problemi si ritrovino anche in Senocrate e indagare in che modo la concezione demonica si leghi a una particolare strutturazione data dallo scolarca all'anima individuale. Da alcune testimonianze emerge che per Senocrate, come per Platone, l'anima è incorporea ed è immortale (FF. 122-124 IP), sebbene non sembri esserci certezza intorno alla sua costituzione, se «priva di parti e indifferenziata»¹²⁵, il che lo collocherebbe distante dalla partizione platonica, oppure bipartita¹²⁶. Per quanto riguarda i termini usati nelle testimonianze senocratee in riferimento alle caratteristiche di “intermedietà” proprie tanto dell'anima-numero quanto del demone, non mi pare emerga in esse accenno a una divisione interna a parti, piuttosto vengono presentate come entità singole e autosufficienti, dotate di natura in sé ancipite e mediana. Ciò sembra infatti coerente con la natura numerico-ideale dell'anima (cap. III.3), che si basa sul fatto che questa, benché sia intermedia (FF. 113-115 IP), appare senza parti e indifferenziata, perché in quanto

125. F. 112 IP = Aristot. *De an.* I 4, 408b sgg., ma si tenga presente il contesto polemico in cui questa testimonianza è inserita (cfr. *supra*, cap. II.2.d); F. 121 IP = Cic. *Lucul.* 39, 124. Nel F. 127 IP = Lact. *De op. Dei* 16, 12, Lattanzio riporta che Senocrate avrebbe sostenuto che la mente scorresse diffusa per tutto il corpo, a spiegazione del fatto che la sensazione è presente in tutto il corpo, e che abbia una natura tenue e sottile, ma la testimonianza è fortemente integrata nel contesto epicureo.

126. F. 126 IP = Theodoret. *Graec. affect. cur.* V 19: Teodoro riporta che per Senocrate esisterebbe nell'anima una parte sensibile e una intelligibile. F. 131 IP = Ps. Olympiod. *In Plat. Phaed.* 74 (II 107-9 Westerink) [ma in realtà: 'Damascio' ed. Westerink II 177, 1-7]: ps.-Olimpiodoro/'Damascio' (cfr. Tarán 1981, pp. 371-374) riporta che l'anima per Senocrate (e Speusippo) sarebbe immortale «fino alla parte irrazionale». Sulla bipartizione dell'anima senocratea cfr. Heinze 1892, pp. 141-3. Schibli 1993 ritiene che la testimonianza del F. 131 IP riguardo l'immortalità dell'anima fino alla sua parte irrazionale debba essere tenuta in considerazione, in particolare in relazione alla demonologia (basandosi su Heinze), e che si colleghi alla parte sensibile di cui parla Teodoro (F. 126 IP). Tuttavia in entrambe le testimonianze non mi pare si parli di “parti” dell'anima, in quanto non compare il termine μέρος: in Teodoro si parla di τὸ μὲν αἰσθητικόν e τὸ δὲ λογικόν τῆς ψυχῆς, mentre in ps.-Olimpiodoro di anima razionale (ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς) e anima irrazionale (τῆς ἀλογίας). Ciò non implica necessariamente che siano due tipi di anime diverse o due diversi parti dell'anima, piuttosto ci si potrebbe riferire alle funzioni o caratteristiche dell'anima stessa. Per una recente indagine sull'attendibilità della testimonianza di Teodoro, in parte isolata, però, da un'analisi complessiva e più approfondita della psicologia senocratea, cfr. De Cesaris 2024.

numero che si muove da solo, deve essere un'unità¹²⁷. Un demone è anche un'unità, quindi potrebbe anche essere considerato senza parti, e tuttavia è ambivalente, poiché è dotato di una natura divina ma è soggetto alle passioni umane¹²⁸. Anche il fatto che l'anima abbia diverse funzioni (o caratteristiche, piuttosto che "parti"), così come un demone può essere soggetto a passioni, però non impedisce di considerarla un'unità nel suo complesso¹²⁹. Non penso sia quindi necessario ipotizzare una divisione dell'anima in Senocrate, poiché è l'anima-demone nella sua interezza che può diventare buona o cattiva, e quindi saggia e felice o ignorante e infelice¹³⁰.

Da ciò si potrebbe ipotizzare, pertanto, che rispetto a Platone la grande novità di Senocrate sia quella di considerare l'anima individuale, in quanto demone, non più tripartita o bipartita, ma una natura unica che può però diventare o in un modo o in un altro in base allo sviluppo di determinate funzioni, e che sia immortale per intero (F. 131 IP), riprendendo in particolare la posizione platonica espressa nel *Fedro* 245c 5: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*¹³¹. Quello che si può verosi-

127. F. 112 IP = Aristot. *De an.* I 4, 408b 32-409a 3, e F. 121 IP = Cic. *Lucul.* 39, 124, dove Cicerone definisce l'anima di Senocrate come *simplex*. Entrambe le testimonianze si riferiscono esplicitamente alla concezione dell'anima come numero se-movente ma sembrano appropriate anche alla natura demonica dell'anima.

128. F. 142 IP = Plut. *De def. or.* 12, 416C-D (si veda *supra*, p. 298 sgg.).

129. Questo aspetto, piuttosto, appare legato a e coerente con la complessa questione della relazione dell'anima all'idea-numero come unità complessa (F. 178 IP = Them. *Paraph. in Aristot. De an.* 11, 19-12, 1 Heinze). Cfr. *supra*, cap. III.1.b.

130. Se ciò dipenda da una struttura già data o da una acquisizione e una educazione, si discuterà nell'ultima sezione del presente capitolo.

131. Cfr. quanto esposto *supra*, cap. III.3.b.I, pp. 239-240, in merito a questo *locus* del *Fedro* e a come intenderlo in relazione all'anima come numero se-movente per Senocrate. Anche in quell'occasione era emerso che sia la numericità dell'anima, in quanto strutturalmente idea-numero immortale, che l'autocinesi come principio di vita inducessero a ritenere che l'anima fosse immortale nella sua complessità per Senocrate. A ciò si aggiunge ora, dunque, che anche dal punto di vista individuale, per le caratteristiche proprie del demone e in conformità al riesame complessivo della psicologia senocratea anche a livello individuale, l'anima-demone si potrebbe verosimilmente ritenere immortale *in toto*. D'altra parte, l'importanza del *Fedro* a "correzione" o integrazione innovativa di quanto espresso nel *Timaeo*, è una metodologia senocratea che emerge anche dalle analisi di Sedley 2021a, e prima ancora anche in Tarrant 2000, p. 52, in riferimento alla psicologia di Speusippo e Senocrate: «it should by now be clear that the *Timaeus* was inclined to be taken at something other than its face value by those to whom it fell to defend Plato, and that such a conflict would be settled in favour of the *Phaedrus*». Anche per quanto concerne la psicologia senocratea,

milmente ricostruire allo stato delle testimonianze e dell'analisi svolta finora, dunque, è una concezione dell'anima individuale secondo quanto segue: *tutta l'anima è un demone*¹³², possiede una natura *incipite*, pertanto necessita di una *qualificazione*; è *immortale* (se è un numero che muove sé stesso, se è un demone avente caratteri divini e se è incorporea), e probabilmente è *immortale nel suo complesso*, essendo, come il demone, un'unica entità e non identificandosi solo come parte razionale. Si discuterà di seguito se la qualificazione valoriale dell'anima-demone le venga attribuita a priori o se dipenda anche dalle scelte individuali, etiche e pratiche del singolo¹³³.

3. Etica e psicologia: un connubio possibile anche per Senocrate

Alla luce dell'analisi svolta finora e delle novità senocratee che sono emerse in particolare relativamente alla concezione dell'anima individuale, sembra opportuno riesaminare anche le tesi concernenti la visione etica, che verosimilmente si collegano alla psicologia, tanto a livello dell'anima individuale, quanto cosmica¹³⁴. Come nel caso di

infatti, l'importanza del *Fedro* non risiede solo nella dottrina dell'automovimento dell'anima, ma anche nella dottrina della sua immortalità complessiva, che riguarda, come per il passo del *Fedro*, tutti i tipi di anima, cioè sia quella divina che umana, in quanto principio di vita e movimento.

132. Forse una delle differenze più importanti tra la psicologia senocratea e platonica (a parte quanto espresso nel *Fedro*) potrebbe risiedere nel fatto che l'anima per Senocrate non sembra avere parti, stando non solo all'identificazione di essa con un demone ma anche alle testimonianze analizzate, il che renderebbe ancora più probabile che quella dell'anima tutta con il demone non sia un'identificazione metaforica ma ontologica.

133. L'aspetto etico ed epistemologico connesso a questo passo del *Timeo* e i termini in cui viene ripreso da Senocrate, saranno analizzati nel cap. IV.3.c.

134. Nonostante Diogene Laerzio riporti molti titoli di opere senocratee concernenti verosimilmente questioni etiche (T. 2 IP: Περὶ σοφίας, Περὶ ἐγκρατείας, Περὶ ἐκουσίου, Περὶ φιλίας, Περὶ εὐδαιμονίας, Περὶ φρονήσεως, Περὶ σωφροσύνης, etc.), alcuni studiosi tendono a considerare l'aspetto etico del pensiero di Senocrate non particolarmente dominante nel contesto della sua filosofia né innovativo rispetto al maestro. Dillon 2003b, p. 137: «he is concerned primarily rather to formalize what he takes to be Plato's teaching than to develop any distinctive theories of his own – though this does not in fact preclude his developing Plato's thought in interesting directions». Per la trattazione della peculiarità dell'etica

Speusippo, inoltre, anche Senocrate sembra essersi occupato di etica e politica, non solo da un punto di vista teorico, ma anche pratico.

a. Le testimonianze sulla vita

Per comprendere la posizione etica dello scolarca è opportuno soffermarsi con uno sguardo d'insieme sulle testimonianze in nostro possesso riguardo il modo di vita del filosofo, per comprendere se vi siano dei tratti coerenti o meno con ciò che Senocrate sembra aver sviluppato nel suo pensiero e con il modo in cui ha vissuto. Si assiste, in effetti, a una doppia tradizione relativa al modo di considerare la vita dello scolarca. Da una parte vi è la tradizione favorevole, che vede Senocrate associato ad alcuni *τόποι* fondamentali della virtù, come *σωφροσύνη*¹³⁵, *αὐτάρκεια*¹³⁶, *φιλανθρωπία*¹³⁷. Vi è infatti il *topos* dell'indifferenza verso le ricchezze: egli pare che abbia depositato una corona d'oro vinta a un banchetto alla corte di Dionisio su una statua di Ermete¹³⁸, che abbia rifiutato il denaro mandato da Antipatro, e trattenuto invece solo una parte del denaro donatogli da Alessandro, rispedendogli indietro il resto¹³⁹. A queste virtù si accompagna anche una mitezza verso gli animali¹⁴⁰. Egli viene presentato anche come un campione morale: con la sua lezione sulla *σωφροσύνη*, infatti, pare abbia distolto Polemone dalla dissolutezza e lo abbia fatto convertire alla filosofia¹⁴¹; viene riconosciuto come

senocratea, collegata alla psicologia, mi permetto di rimandare anche a Palmieri 2025, che prende le mosse da questo capitolo del presente lavoro.

135. Per la quale fu preferito agli altri candidati come reggitore della scuola platonica (T. 1 IP = *PHerc.* 1021 col. VI 41-VII 1-17, pp. 136-139 Dorandi; pp. 174-178 Fleischer).

136. *αὐτάρκεια* in Diog. Laert. IV 78. Sulla delegittimazione dell'*αὐτάρκεια* come caratteristica precipua del saggio nel dibattito tra Epicuro e Stilpone cfr. Verde 2022c.

137. T. 9 IP = Aelian. *Var. Hist.* XIII 31.

138. Diog. Laert. IV 8; T. 14 IP = Athen. *Deipnosoph.* X 437B.

139. in quanto «per il modo in cui vivo non ho bisogno di cinquanta talenti» (T. 31 IP = Stob. *flor.* III 5,10); Diog. Laert. IV 8; TT. 32-37 IP.

140. T. 61 IP = Plut. *De esu carn.* 7, 996B; Diog. Laert. IV 6-15; T. 9 IP.

141. TT. 47-54 IP. Polemone viene riportato come dissoluto da giovane ma convertito alla filosofia da Senocrate per la sua tempratura morale (cfr. fr. 15-33 Gigante). Sulla conversione filosofica di Polemone e il rapporto con il maestro, cfr. Marzotto 2012, pp. 79-99, in part. pp. 96-99.

ἐγκρατής rispetto ai piaceri sessuali¹⁴², *abstinens* anche in tarda età¹⁴³, campione di αὐτάρκεια nell'opposizione al generale macedone Antipatro¹⁴⁴. Pare abbia anche goduto di riconoscimenti ufficiali della sua virtù: fu infatti esonerato dal giuramento necessario per fornire la testimonianza a un processo¹⁴⁵. Il legame con Platone viene evidenziato non solo rispetto a questioni teoriche, ma, appunto, anche etico-pratiche, in quanto sembra che abbia protetto il maestro dalla tracotanza di Aristotele¹⁴⁶, lo abbia accompagnato in uno dei viaggi in Sicilia e offerto la sua vita per difendere quella di Platone di fronte alle minacce di Dionisio (Diog. Laert. IV 11).

A tutto questo, però, si affianca anche una tradizione negativa, sebbene più esigua: Diogene Laerzio fa presente la sua contrapposizione ad Aristotele come un asino a un cavallo (ἐφ' οἷον ἵππον οἶον ὄνον ἀλείφω: T. 2 IP = Diog. Laert. IV 6¹⁴⁷), viene messa in luce la sua goffaggine (ἄχαρις)¹⁴⁸, e viene considerato originariamente un discepolo di Eschine di Sfetto, poi "sottrattogli" da Platone, stando a una testimonianza di Ateneo molto polemica verso Platone e tutti i suoi allievi¹⁴⁹. In generale, però, come si vede anche a un primo sguardo, la tradizione neutra o positiva appare maggiore non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente, in quanto riporta aspetti etici e caratteriali coerenti, come si vedrà, con la sua teoria etica e con la sua filosofia.

142. Diog. Laert. IV 7: in occasione di quando i suoi discepoli gli fecero trovare nel letto l'etera Laide.

143. T. 30 IP = Val. Max. *Fact. et dict. memor.* IV 3, ext. 3.

144. T. 40 IP = Plut. *Phoc.* 27, 1-6.

145. Diog. Laert. IV 7 = T. 2 IP; T. 16 IP = Valer. Max. *Fact. et dict. memor.* II 10, ext. 2.

146. T. 13 IP = Ael. *Var. hist.* III 19.

147. Cfr. Di Marco 2009, secondo cui Diogene ironizza sulla morte goffa di Senocrate (cadendo in una vasca e gettando un grido, che ricorderebbe un raglio) in quanto con la sua condotta nel segno di un perseverante esercizio della σωφροσύνη e dell'ἐγκράτεια, costituisce la prova del netto discrimine che separa l'uomo dalle bestie e dimostra l'infondatezza della sua stessa dottrina della ἁμογένεια con gli animali (di cui F. 170 IP, discusso *infra*, cap. IV.3.c.II, pp. 338-339).

148. T. 8 IP = Ael. *Var. hist.* XIV 9.

149. T. 10 IP = Athen. *Deipnosoph.* XI 507B-C = VI A 21 SSR = T. 18 Pentassuglio. La testimonianza in parte contrasta con quella di Diogene Laerzio II 63, in cui si dice che l'unico discepolo di Eschine fosse «Aristotele detto Mito». Su questo cfr. Pentassuglio 2017, p. 333.

b. La concezione etica e i legami con la psicologia

Come si è già mostrato, una prima testimonianza relativa alla presenza importante di una concezione etica senocratea e del suo legame con la psicologia si ha nei *Topica* di Aristotele¹⁵⁰. Se precedentemente ci si è concentrati sull'indagare le modalità e il significato da attribuire all'identificazione del demone con l'anima individuale, ora occorre focalizzare l'attenzione sul significato prettamente etico di tale testimonianza, per comprendere in che modo vi sia implicata, direttamente o meno, la concezione psicologica. Ciò che emerge dalle due testimonianze aristoteliche nei *Topica* è che per Senocrate vita felice (εὐδαίμονα βίον) e vita saggia (σπουδαῖον)¹⁵¹ si identificano:

F. 158 IP = Aristot. *Topica* VII 1, 152a 5-10.

Per esempio Senocrate dimostra che la vita felice e la vita saggia sono una sola e unica cosa (τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν), dal momento che fra tutti i tipi di vita quello massimamente da scegliersi (αἰρετώτατος) sia appunto quello saggio e felice.

Aristotele critica lo scolarca sulla base del fatto che se una sola cosa è il bene più grande e il valore più alto, ne consegue che questa non può essere due cose, ovvero vita felice e vita saggia, perché una deve per forza essere subordinata all'altra, pertanto Senocrate non dimostrerebbe la sua stessa tesi, poiché sono due, e non una, le cose degne di essere scelte. Al di là del ragionamento aristotelico¹⁵², quello che occorre comprendere, però, è cosa intendesse Senocrate tanto con vita felice, quanto con vita saggia, e, prima ancora, se i termini impiegati dall'accademico fossero proprio quelli riportati o se, piuttosto, non siano da considerarsi sovrapposizioni lessicali con i termi-

150. Aristot. *Top.* II 6, 112a 32-37 = F. 154 IP (si veda *supra*, cap. IV.2.a); Aristot. *Top.* VII 1, 152 a 5 sgg. = F. 158 IP.

151. Si segue la traduzione di Isnardi Parente, al fine di mostrarne la connessione con la filosofia di Senocrate, ma forse sarebbe più appropriata la traduzione «vita virtuosa» fornita da Zanatta 1996 per quanto concerne, invece, la posizione aristotelica. Zadro 1974 traduce «vita onesta».

152. Per cui si rimanda ai commenti *ad loc.* di Zanatta 1996, Zadro 1974.

ni propri di Aristotele, in particolare per quanto concerne il termine *σπουδαῖος*. Esso è chiaramente un termine prettamente aristotelico che indica l'uomo virtuoso, considerato come il criterio con il quale valutare le azioni¹⁵³. Ora, lo *σπουδαῖος* a cui si riferisce Aristotele, per Senocrate, oltre che virtuoso, si può ritenere anche saggio? Vi è, cioè, per Senocrate, l'importanza della vita teoretica oltre quella pratica per raggiungere la felicità? Ci sono altre testimonianze che riportano l'importanza di un concetto chiave per l'etica senocratea, ovvero la *φρόνησις*. Ciò che maggiormente permette di attribuire a Senocrate quelle qualità etiche riportate dagli aneddoti relativi alla sua vita è riconducibile in ultima istanza alla *φρόνησις*. Sappiamo infatti che *Περὶ φρονήσεως* fu il titolo di una delle sue opere, nella quale Clemente Alessandrino riporta che fosse analizzato il concetto di saggezza come duplice, parte pratica e parte teoretica, in quanto sapienza umana¹⁵⁴. Anche Aristotele stesso¹⁵⁵ riporta una definizione della *φρόνησις* senocratea come saggezza atta a definire e conoscere le realtà, a cui segue la critica relativa al fatto che sarebbe assurdo predicare più di una volta la stessa cosa di qualcosa (in quanto l'intelligenza definitoria è già speculativa). Per Senocrate, dunque, la *φρόνησις* pare essere un particolare tipo di conoscenza, sia teoretica che pratica¹⁵⁶. Ciò vuol dire che per Senocrate esiste una facoltà in-

153. Gastaldi 1987, pp. 63-104. Cfr. Fermani 2008, p. 949, n. 31 e l'*Introduzione* di Migliori, *ivi*, pp. XXXIII-XXXIV.

154. Clem. Alex. *Strom.* II 5 = F. 177 IP: τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν, τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. La presenza della ἀνθρωπίνη σοφία introduce un elemento di vicinanza a Socrate, che non resta isolato (si veda *infra*, cap. IV.3.c.II, pp. 336-338) e mostra anche il legame con un intellettualismo etico di tradizione socratico-platonica, laddove la vita "virtuosa" si intende guidata dalla *φρόνησις*, ovvero una vita che punta alla conoscenza e dunque alle azioni buone. Sui contorni della ἀνθρωπίνη σοφία socratica, cfr. Giannantoni 2022, pp. 261-263.

155. Aristot. *Top.* VI 3, 141a = F. 3 IP, ripresa da Alessandro d'Afrodisia, *In Aristot. Top.* 433, 15-17 Wallies = F. 4 IP.

156. Ciò ricorre anche nelle opere giovanili di Aristotele, per esempio declinata nel *Protreptico* quale facoltà dell'anima che è il fine dell'uomo (fr. 11 Ross), che ha un aspetto teorico (conoscere la natura e la rimanente verità) e uno pratico (concernente le cose giuste e convenienti, fr. 6 Ross). Cfr. su questo Zanatta 2008, pp. 214-217, Casaglia 2020, *comm. ad loc.* Trabattoni 2016, p. 160 fa notare come la concezione senocratea della *φρόνησις* risolva il dissidio tra Platone e Aristotele, dicendo che se è vero che ogni *sophia* è sempre anche *phronesis*, non è vero il contrario. A ciò consegue, in modo assai interessante data la

termedia che permette tanto la conoscenza quanto l'azione pratica buona, pertanto sembrerebbe essere questa ciò che permetterebbe all'essere umano di essere felice e, dunque, di aver un buon demone. Se si tirano le somme dal presente ragionamento, allora, pare che per Senocrate la vita felice si identifichi con la vita virtuosa, laddove con "virtuosa" si intende guidata dalla φρόνησις, ovvero che punta alla conoscenza e alle azioni buone. Ciò sembra anche coerente con gli aneddoti di vita relativi alla sua temperanza, ἀντάρκεια, σωφροσύνη. L'anima cattiva, invece, non potrà che essere quella che non punta alla conoscenza e che agisce in modo non virtuoso. È chiaro, però, che l'aspetto predominante in Aristotele sia quello di separare ciò che probabilmente per Senocrate era unito, ovvero felicità e virtù, laddove con felicità massima Aristotele intendeva vita contemplativa, mentre con σπουδαῖον una vita etica comunque secondaria o preparatoria a quella superiore che era la pura vita contemplativa, dedicata esclusivamente alla filosofia. La filosofia per Senocrate, invece, non sembra essersi identificata, come per Aristotele, con la vita contemplativa, bensì sembra mantenere una assai rilevante attenzione alla vita pratica: il compito della filosofia sarebbe quello di calmare il turbamento degli affanni nella vita (τὸ παραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων)¹⁵⁷. L'elemento pratico-politico si riscontra anche in altre testimonianze: da Plutarco e Cicerone¹⁵⁸ viene riferito che per lo scolarca il filosofo compie spontaneamente ciò che gli altri fanno perché lo ordina la legge. Emerge, dunque, già dalla testimonianza di Aristotele, un'importante "doppia natura" della φρόνησις, che sia propria di una vita virtuosa, tanto sotto il profilo teorico che pratico, il che implica che il concetto stesso di virtù possa verosimilmente riferirsi a entrambi questi aspetti.

Per approfondire ancora di più questi concetti, è opportuno sof-

dottrina platonica, la distinzione tra la *phronesis* come sapienza umana, e la *sophia* come sapienza divina.

157. F. 171 IP = Ps.-Gal. *Phil. Hist.* 8. Su questo tema recentemente Horky 2018. Per gli aspetti della filosofia senocratea che sembrano preludere ad alcuni tratti caratteristici dell'ellenismo, cfr. Isnardi Parente 1981b.

158. Plut. *De virt. mor.* 7, 446D-E = F. 172 (ma anche F. 173 IP); Cic. *De resp.* I 2, 3 = F. 174 IP, nonché FF. 175-176 IP.

fermarsi sulla definizione di felicità di Senocrate, che sembra mostrare la connessione tra la sua peculiare etica e la concezione psicologica. Clemente Alessandrino¹⁵⁹, per esempio, riporta la definizione della felicità senocratea:

Ξενοκράτης τε ὁ Καλχηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτήσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχὴν· ὡς δ' ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις· ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ, τὰ σωματικά καὶ τὰ ἐκτός.

Senocrate di Calcedone dà la definizione della felicità nella forma di «possesso della virtù adatta e capacità di attuarla»; poi chiarisce ove ciò si verifichi, cioè nell'anima; per opera di che cosa, cioè della virtù; in base a che cosa, come sue parti, cioè a buone azioni e a disposizioni, stati e atteggiamenti onesti¹⁶⁰; non senza che cosa, cioè il buono stato fisico e i beni esterni.¹⁶¹

Da questa testimonianza, emerge chiaramente il collegamento dell'etica all'anima, sede della felicità e delle virtù (laddove la felicità si identifica con il possesso delle virtù e la capacità di attuarla), oltre che del rapporto tra virtù e beni esterni (in quanto per attuare la virtù bisogna avere la *δύναμις* per metterla in pratica). L'anima è considerata sede della felicità e della virtù esattamente perché, a mio

159. Sulla problematicità di Clemente Alessandrino come fonte delle dottrine etiche di Speusippo e Senocrate si veda quanto già esposto *supra*, cap. II.2.b, pp. 171-173. Anche in questo caso la testimonianza di Clemente appare intrisa di termini tecnici e concetti stoici: è presente, infatti, la distinzione tra *ἕξις* e *διάθεσις* propria degli Stoici (Simpl. In *Aristot. Cat.* 237, 25 sgg. Kalbfleisch = *SVF* II 393), come quella tra *σχέσις* e *κίνησις* (cfr. *P. Oslo* 1039, col. I 12 Dorandi Verde, cfr. Dorandi, Verde 2019, in part. pp. 117-118). Indifferenti sono per gli Stoici, inoltre, τὰ σωματικά καὶ τὰ ἐκτός, benché vi siano poi tra questi i preferibili (cfr. Ioppolo 1974, pp. 369-73). Potrebbe essere presente, poi, un rimando alla dottrina stoica dell'*οἰκείωσις*, anche nel suo possibile retroterra accademico (Radice 2000, pp. 103-106).

160. Si noti che qui compare di nuovo il termine *σπουδαῖος*; ciò potrebbe rappresentare un'ulteriore argomento a favore dell'autenticità senocratea tanto della testimonianza di Clemente quanto della dottrina riportata da Aristotele (F. 158 IP).

161. F. 150 IP = Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 5-6 trad. Isnardi Parente. Cfr. anche il F. 165 IP che riporta che per Aristotele e Senocrate «molte cose come la salute, la forza, la ricchezza, la gloria sono beni ma non sono lodevoli».

avviso, felice è chi ha un buon demone, e l'anima è il demone proprio, che può essere o buono o cattivo¹⁶². Solo il demone *σπουδαῖος*, cioè *εὖ*, può portare l'essere umano a essere felice, nel senso della configurazione dell'anima-demone attraverso le azioni che la portano a definirsi come *ψυχὴ σπουδαία*. Con "azioni" si intende sia l'attività teoretica che l'attività pratica, perché non si parla solo di possesso della virtù, ma anche della *capacità di attuare* tale virtù adatta.

Si apre a questo punto un altro problema relativo alla concezione etica di Senocrate, in quanto dalle testimonianze in nostro possesso sembra possibile rinvenire una doppia tradizione: quella che vede la sola virtù necessaria alla felicità e quella che vede l'ausilio dei beni esterni. Che le virtù siano per gli Accademici condizione necessaria e sufficiente per la felicità è elemento che si ritrova sia nelle testimonianze di Cicerone, dove tale concezione è attribuita ad Aristotele, Speusippo, Senocrate e Polemone¹⁶³, sia nella testimonianza di Seneca attribuita a Speusippo e Senocrate¹⁶⁴. Secondo altre testimonianze, invece, non sembra che per Senocrate fosse necessaria esclusivamente la virtù per raggiungere la felicità, ma anche l'ausilio dei beni esterni, da non disdegnare se ci si pone verso di essi in modo retto e saggio¹⁶⁵. Le motivazioni di questo slittamento sono assai difficili da rintracciare con certezza. Occorre, infatti, prestare

162. Stob. *Flor.* IV 40, 24 = F. 157 IP. Si veda più approfonditamente cap. IV.3.c.III.

163. FF. 159-162 IP: tutte tratte dalle *Tusculanae disputationes* V di Cicerone. Cfr. Cic. *Tusc. disp.* V 13, 39, dove le virtù sono definite come beni propri; Cic. *Tusc. disp.* V 31, 87, in cui la vita felice coesiste con i tormenti, anche nel toro di Falaride, grazie alla virtù.

164. Sen. *Epist.* 85, 18 = F. 166 IP: Senocrate e Speusippo credono che si possa divenire felici in base alla sola virtù.

165. Da Cicerone più volte viene riportata una concezione etica stoiceggiante attribuita a Senocrate e Aristotele e inserita nella cornice accademica della superiorità dei beni dell'anima a quelli del corpo. Cfr. in part. F. 163 IP = Cic. *De leg.* I 21, 55, dove Antioco sarebbe concorde con Senocrate e Aristotele nel considerare il *decus* come *summum bonum*, ricchezza, salute, bellezza come *commodas res*, povertà, debolezza e dolore come *incommodas*. Cfr. F. 164 IP = Cic. *De leg.* I 13, 37-38 e FF. 165, 167 IP. In queste testimonianze appare forte l'influsso di Antioco, soprattutto nella distinzione tra *vita beata* e *vita beatissima* e nella definizione dei *tria genera bonorum* (Cic. *Varro* 19-23; su ciò si veda Inwood 2014, pp. 255-280) e rende problematico comprendere quanto, in queste dottrine, vi sia del successivo dibattito tra Stoici e Peripatetici. Sulla commistione di dottrine veteroaccademiche e stoiche in Cicerone, testimoniate soprattutto negli *Academica*, cfr. Cfr. Lévy 1992, in part. cap. II., e soprattutto recentemente lo studio di Reinhardt 2023.

la massima attenzione a queste fonti, che sembrano presupporre il dibattito stoico successivo relativo alla virtù, e comprendere se ciò che viene testimoniato della dottrina senocratea abbia influenzato quelle stesse dottrine stoiche o se non vi sia, piuttosto, su Senocrate una retroproiezione da parte di fonti stoiche di dottrine sviluppate successivamente¹⁶⁶. Si può ipotizzare che la commistione di elementi veteroaccademici con la successiva dottrina stoica si sia realizzata verosimilmente a partire dalla dottrina di Polemone, discepolo di Senocrate¹⁶⁷, che potrebbe aver sostenuto tali dottrine e influenzato Zenone di Cizio, il quale le rese proprie e le sviluppò nella sua scuola¹⁶⁸. Da tenere presente è anche la probabile commistione portata avanti per il tramite di Antioco di Ascalona¹⁶⁹.

Riprendendo le fila del ragionamento senocrateo come svolto sinora, tuttavia, mi pare si possa radicare la concezione etica senocra-

166. Si pensi alla trattazione degli “indifferenti” come ciò che non è né bene né male attribuita prima ancora che agli Stoici (e in modo più coerente) a Senocrate, da Sesto Empirico, *MXI* 3-6, 14 (per cui cfr. Spinelli 1995, p. 156, n. 25) e *infra*, cap. IV.3.c.III.

167. Dal quale potrebbe aver ripreso alcuni nuclei etici. Da Cicerone emerge che a Polemone sembra risalire la formulazione del τέλος quale βίος κατὰ φύσιν / κατὰ φύσιν ζῆν (secundum natura vivere summum bonum esse: Cic. *De fin.* IV 6, 14 sgg.; 18, 50 sgg. = fr. 129-130 Gigante) e l'attribuzione della teoria dei πρώτα κατὰ φύσιν (res [...] quas primas homini natura conciliet: Cic. *De fin.* II II, 33-35; IV, 6, 14 sgg. = fr. 127, 129 Gigante = T. 42, 44 Marzotto; Marzotto 2012, pp. 273-274, ritiene le testimonianze siano influenzate fortemente dalla posizione di Antioco d'Ascalona e dall'intento ciceroniano di mostrare gli Stoici dipendenti dalle posizioni degli antichi Accademici). Da Clemente Alessandrino è riportato che Polemone avrebbe considerato la virtù come sufficiente alla felicità anche senza le circostanze esteriori e relative al corpo (Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 7 = fr. 123 Gigante = T. 53 Marzotto), mentre da Plutarco (*De comm. not.* 1069E-1070B = fr. 124 Gigante = T. 56 Marzotto) e Cicerone (*De fin.* IV 6, 15-7, 18) emerge la dottrina dell'unione di virtù e beni esterni per il raggiungimento della felicità.

168. Cfr. Sedley 2002, pp. 41-83, e Dillon 2003b, pp. 161 sgg. È Diogene Laerzio VII 25 che informa che Zenone avesse frequentato le lezioni di Polemone quando era già avanzato nella formazione filosofica. Sull'influenza di Polemone su Zenone e Arcesilao, in particolare in relazione all'indagine etica e al concetto di natura, cfr. Ioppolo 1986, pp. 18, 146-156. Per quanto concerne Senocrate, Ioppolo lo considera interamente in linea con Polemone nel ritenere che per la felicità siano necessarie sia le virtù che i beni esterni e che per questo entrambi si differenzino nettamente dalla Stoa (Ioppolo 1986, p. 154). Nel suo lavoro, però, non mi sembra ci sia traccia dell'analisi della tradizione che attribuisce a Senocrate la dottrina della sola virtù come necessaria e sufficiente alla felicità, che lo avvicinerrebbe, invece, agli Stoici.

169. Che intendeva far ritornare l'Accademia al dogmatismo, contro la svolta scettica, tramite un recupero di dottrine veteroaccademiche in combinazione con quelle stoiche (cfr. Sedley 2012, e in part. il suo contributo alle pp. 80-103).

tea anche nel suo contesto storico-filosofico di riferimento. L'affermazione di Senocrate, secondo la testimonianza aristotelica, che la vita felice coincida con la vita saggia, non comporta necessariamente l'affermazione diretta che la sola virtù costituisca il mezzo esclusivo e sufficiente per conseguire la felicità. A mio avviso, accanto alla significativa presenza della *φρόνησις*, quale forma di conoscenza teorica e abilità pratica, occorre altresì considerare la necessità per l'individuo di esercitare effettivamente la virtù, di tradurla in azione, poiché solo attraverso tale pratica si può aspirare alla vita saggia e felice. Senza l'ausilio di "beni esterni" e delle circostanze favorevoli che rendono praticabile la virtù, l'esercizio concreto di quest'ultima risulterebbe notevolmente limitato. Se si guarda in particolare alle testimonianze di Plutarco (*De comm. not.* 23, 1069E-F = F. 151 IP) e di Cicerone (*De fin.* IV 6, 15 sgg. = F. 152 IP), mi pare emerga una considerazione della *φύσις* come ciò che integra insieme virtù e beni esterni, pertanto il saggio, cioè colui che è felice, è colui che è in grado di usare retta-mente, con virtù, anche i beni esterni e le cose utili. Cicerone, infatti, considerando che i fondamenti della teoria stoica si ritroverebbero in Aristotele e Senocrate, riporta che per loro se la natura dell'uomo si divide in anima e corpo, compito della sapienza è proteggere tanto i beni del corpo quanto, in misura maggiore, i beni dell'anima, al fine di vivere una vita felice perché «compito precipuo della sapienza è proteggere questo essere che consta di anima e corpo» (F. 152 IP). L'unione di anima e corpo viene dunque tutelata se si fa un retto uso dei beni esterni tramite la virtù, arrivando a una vita perfetta «in conformità e in armonia con la natura» (F. 151 IP)¹⁷⁰. Se questa dottrina è da considerarsi originariamente senocratea, avremmo a

170. In questa sede è assai opportuno rimarcare l'esistenza di un'altra testimonianza da aggiungere a quelle già presentate nell'ultima edizione di testimonianze e frammenti di Senocrate, ovvero il passo del *De Finibus* di Cicerone portato all'attenzione da Verde 2014: in esso è presente Senocrate in quanto *magister* di Polemone, che insieme agli altri Accademici riteneva che «pur antepo- nendo la virtù a tutto, e di molto, le aggiungono tuttavia qualcosa nella delimitazione del sommo bene» (trad. Marinone 2010). Anche questa testimonianza, pertanto, sembra concordare a pieno con quella tradizione che attribuisce a Senocrate la concezione delle virtù come necessarie ma non sufficienti per la realizzazione del sommo bene, e coerente con il ragionamento svolto finora che ha portato ad assegnare a Senocrate tale concezione.

che fare con uno scolarca dell'Accademia platonica antica che non biasima il corpo e tutto ciò che a lui è connesso, ma anzi lo riconosce come parte imprescindibile dell'essere umano e da tenere in considerazione per una vita perfetta, tramite la virtù. Questo, infatti, attenua molto la concezione platonica come emerge nel *Fedone*¹⁷¹, circa l'opposizione al corpo come prigione dell'anima.

L'idea che per Senocrate la filosofia non sia stata semplicemente associata alla vita contemplativa, ma abbia mantenuto una notevole attenzione per la vita pratica, emerge anche dalla considerazione delle origini della stessa: il compito della filosofia sarebbe quello di calmare il turbamento degli affanni nella vita (τὸ παραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων)¹⁷². Benché l'origine e lo scopo della filosofia fosse quello di eliminare ogni disturbo, come per Speusippo, però, questa posizione non implica l'attenzione esclusiva alla vita contemplativa¹⁷³. L'elemento pratico-politico si riscontra anche in altre testimonianze: da Plutarco e Cicerone¹⁷⁴ viene riferito che per lo scolarca il filosofo compie spontaneamente ciò che gli altri fanno perché lo ordina la legge, sempre sulla base, verosimilmente, della φρόνησις. Questa riflessione sul ruolo della filosofia nel mitigare le agitazioni sembra richiamare l'idea di una vita priva di turbamenti formulata da Speusippo, "anticipando"¹⁷⁵ caratteristiche che saranno poi fondamentali per gli obiettivi della filosofia ellenistica. Questa finalità della filosofia mi appare coerente con l'etica di Senocrate così come delineata finora, e anche con la tradizione anedddotica po-

171. *Phaed.* 62b, 67d, 81d-e, 82e, 92a; cfr. anche *Crat.* 400b-c, *Phaedr.* 250c, *Gorg.* 492e-493a, 525a. Johansen, ad ogni modo, fa notare come, a differenza del *Fedone*, nel *Timeo* corpo e anima fossero considerati come entità spazialmente estese e teleologicamente orientate, con il corpo che non è più una prigione, ma «a comfortable hotel» per l'anima (Johansen 2004, p. 157). Egli mostra come nel *Timeo* la razionalità emerga dalla composizione di corpo e anima, contrariamente al *Fedone* dove si basa sulla distinzione tra i due.

172. F. 171 IP = Ps. Gal. *Phil. hist.* 8. Su questo tema recentemente Horky 2018, pp. 42-43.

173. Così Roskam 2009, p. 45.

174. Plut. *De virt. mor.* 7, 446D-E = F. 172 IP (ma anche F. 173 IP); Cic. *De resp.* I 2, 3 = F. 174 IP, nonché FF. 175-176 IP.

175. Ammesso che sia lecito usare tale termine, con tutte le cautele del caso. Cfr. Isnardi Parente 1981b.

sitiva che sottolinea l'importanza predominante della sua dottrina etica legata alla saggezza. La saggezza, tuttavia, non implicava l'assenza di piaceri o un disprezzo per le condizioni agevoli, poiché per raggiungere la felicità, l'anima individuale doveva aspirare alla virtù, riconoscendo al contempo l'importanza delle condizioni esterne per metterla in pratica.

Mi pare, a questo punto, che si possa ripartire proprio da un riesame della testimonianza aristotelica per provare a ritrovare il filo dell'originario ragionamento senocrateo. Il fatto che la vita felice si identifichi con quella virtuosa per il Senocrate di Aristotele non implica direttamente, a mio avviso, che la sola virtù risulti l'unico mezzo necessario e sufficiente per raggiungere la felicità. Affinché l'uomo pratici la virtù, infatti, c'è bisogno anche della possibilità di attuare questa virtù, di metterla in pratica, e solo dopo averla messa in pratica si diventa virtuosi. Se non ci sono anche i "beni esterni", le circostanze esterne, allora l'azione pratica della virtù rimarrebbe poco applicabile. D'altra parte già anche in Aristotele è presente la teoria della divisione dei beni in interni (relativi all'anima, le virtù) ed esterni (salute, ricchezza etc.)¹⁷⁶, dove i beni esterni sono, in qualche misura, condizione necessaria per la felicità¹⁷⁷, il che indica che questa prospettiva esisteva già nel panorama filosofico in cui Senocrate viveva. Questo, a mio avviso, porta a non escludere che tra gli allievi di Platone fosse in corso un dibattito sulla necessità di incorporare qualche altro elemento oltre alla sola virtù nella ricerca della felicità, dibattito che affondava le sue radici in alcune questioni irrisolte della filosofia del maestro¹⁷⁸. Mi pare ci siano fondate ragioni per ipotizzare verosimilmente che la trattazione inerente alla virtù e ai beni esterni sia propria anche di Senocrate e verosimilmente integrata nella discussione inter-accademica, nonché in dibattito anche con Aristotele. È risultata evidente, in sintesi, l'importanza per Senocrate dell'etica¹⁷⁹ e del suo collegamento

176. *Eth. Nicom.* I 1098b 13 sgg., *Eth. Eud.* I, 1218b 32 sgg.

177. *Magna Moralia* 1206 b-1207 b, *Eth. Nicom.* X 6-10.

178. Si veda cap. IV.3.c.

179. Si pensi anche alla divisione della filosofia fornita da Senocrate, partendo da Platone, che comprende anche l'etica (F. 1 IP = Sext. Emp. *M VII* 16), pertanto non si com-

all'anima. Appare necessario, a questo punto, completare l'analisi in relazione a quanto precedentemente emerso circa il legame identificato da Senocrate tra l'anima e il demone proprio di ciascuno, per comprendere se sia identificabile, in che misura e a quale scopo, un ruolo dell'anima-demone nelle posizioni etiche propugnate da Senocrate.

c. La nuova prospettiva psicologico-demonica dell'etica

1. Prendendo le mosse dal *Timeo*: l'eudaimonia

Analizzando la relazione tra l'anima-demone di Senocrate e quella di Platone nel *Timeo*, si era volutamente tralasciata la ricaduta etica di queste diverse forme di "identificazione". Proprio a partire dal *Timeo* 90c-d si trova una certa correlazione del demone con la felicità: chi è straordinariamente felice è chi coltiva sempre la sua parte divina e «mantiene ben ordinato il demone che abita con lui e in lui» (trad. Fronterotta 2018a, p. 423), poiché la cura di ogni cosa consiste nell'attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati. Prima di Senocrate, dunque, il riferimento all'etimologia della parola εὐδαιμονία in connessione alla natura del demone è ascrivibile a Platone¹⁸⁰, ma le differenze con la successiva concezione senocratea sono altrettanto rilevanti. Qui, però, si può rintracciare il luogo da cui Senocrate potrebbe aver preso le mosse per concepire il collegamento tra anima-demone ed etica: nel *Timeo* il demone individuale per essere felice deve fare ciò che gli è proprio e se proprio del demone razionale è il pensiero e l'ordine, allora si deve assimilare all'armonia dei movimenti circolari dell'universo¹⁸¹, a partire dall'armonia di sé stesso, dunque rendere prima ben ordinato il suo demone, in una riformulazione dell'"assimilazione a

prende perché la metodologia di rielaborazione dottrinarie originale da parte di Senocrate, inscritta nel tentativo di fornire maggiore coerenza ad alcuni aspetti del pensiero platonico – che valeva, peraltro, per le altre parti della filosofia – non possa valere anche per l'etica.

180. Cfr. Taylor 1928, pp. 633-634, Cornford 1937, p. 354, Sedley 1999, pp. 319-320.

181. Sulla funzione etica dell'astronomia cfr. Carone 2005, pp. 68-78, mentre sulla connessione dei moti astrali e dell'intelletto, in particolare in *Leggi* XII 966d 9-e 4, cfr. Armstrong 2004, pp. 177-181 e Centrone 2021, pp. 224-226.

dio”¹⁸² per il raggiungimento di una vita migliore (ἄριστος βίος). Mentre in Platone la natura dell’essere umano è duplice, in quanto appartiene al mondo fenomenico (parte irrazionale), ma possiede il demone che abita con l’uomo e nell’uomo¹⁸³ (la parte razionale), per Senocrate è il demone che sembra avere, per la sua dimensione mediana, natura ancipite, e contenere in sé l’aspetto razionale e irrazionale¹⁸⁴, intermedio, plasmabile. Riguardo l’“assimilazione a dio”, inoltre, che consiste nell’attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati (τὰς οικείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις: *Tim.* 90c 6), se per Platone i “nutrimenti” sarebbero da considerarsi i discorsi buoni¹⁸⁵, per Senocrate si potrebbe verosimilmente ipotizzare che siano quei μαθήματα a cui si riferisce Nemesio quando afferma che per Senocrate l’anima non può essere corporea se è nutrita (τρέφεται) da ciò che è incorporeo¹⁸⁶; mentre, poi, i “movimenti” sono per Platone quelli circolari dell’universo (*Tim.* 90c 8), per Senocrate non ne abbiamo testimonianza esplicita, in quanto viene riportato solamente che l’anima muove sé stessa, non, però, che tipo di movimento debba essere¹⁸⁷. È nota l’affinità di questo passo del *Timeo* con il *Fedone* (78c 1-80c 1) riguardo la συγγένεια

182. Su questo tipo di assimilazione a dio cfr. soprattutto Sedley 1999 per l’inquadramento completo della questione e gli ampi riferimenti, poi recentemente Timotin 2012, pp. 78-81 e l’*Introduzione* di Ferrari in Petrucci 2022, pp. CXVI-CXXII. Interessante la posizione di Betegh 2021, pp. 239 sgg. sulla “doppia assimilazione”, che si riscontrerebbe nel *Timeo*, dell’anima individuale all’anima del mondo, e del corpo del singolo al corpo del mondo. Per le altre forme di assimilazione a dio cfr. *Resp.* VI 500 b 8-d 9, X 611d, *Theaet.* 176b.

183. *Tim.* 90c 5: τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ. Fronterotta 2018a, p. 423, traduce «il demone che abita con lui e in lui», Petrucci 2022, p. 213: «il demone di cui è in possesso, che è insediato in lui». Se il demone *abita* nell’uomo, ciò mi pare possa confermare ulteriormente la lettura non metaforica dell’identificazione del demone con l’anima razionale nel passo precedente del *Timeo* 90a 2-4.

184. FF. 131, 126 IP; cfr. *supra*, cap. IV.2.c.

185. L’educazione, i pensieri, i ragionamenti filosofici sono visti come buon nutrimento dell’anima (cfr. ad es. *Resp.* VIII 571d 8-9, *Tim.* 89d, 90c 6-d 7), mentre la cattiva educazione peggiora la costituzione dell’anima (*Tim.* 87b).

186. Nem. *De nat. hom.* 2, 72 = F. 123 IP.

187. Si potrebbe anche ipotizzare, invece, che siano da intendersi quegli stessi movimenti astronomici a cui si riferisce il piano del cielo nel F. 2 IP, che l’essere umano può arrivare a concepire solo mediante la *doxa*, mentre l’anima del mondo conosce completamente (Sedley 2021a, p. 25).

di anima e idee¹⁸⁸, e anche per Senocrate è stato notato che l'anima condivide la natura numerico-ideale della realtà, a cui aggiunge il movimento. Se si presuppone la divisione in anima individuale e anima cosmica come operante anche in Senocrate, in che modo potrebbero entrare in relazione l'anima numero sé-movente e l'anima demone? In assenza di testimonianze relative a questo passaggio, quello che si può ipotizzare stando alle fonti è un'affinità tra l'anima numero se-movente a livello ontologico e dimensionale e l'anima demone a livello individuale. Se l'anima numero se-movente ha le capacità di essere intermedia tra i due mondi, possedendo entrambe le caratteristiche di essi ma non identificandosi né con l'uno né con l'altro, così, a livello individuale, l'anima-demone potrebbe rappresentare quel modo di "spazializzare" i principi, di permettere e legittimare il passaggio da una dimensione puramente ontologica a una corporea, attraverso la cosmologizzazione e spazializzazione fornita da un'entità, quale l'anima-demone, che rispecchi le caratteristiche ontologiche ma anche sensibili dei due mondi¹⁸⁹, permettendone la comunicazione. Più oltre non mi pare si possa spingersi con un ragionamento più rigoroso. Dal punto di vista epistemologico, se il ragionamento presentato nel *Timeo* vale anche per Senocrate, si potrebbe ipotizzare che l'anima-demone, in virtù di questa capacità mediana e struttura intermedia, tenda alla conoscenza certa propria di ciò che è oltre cielo, ma potrebbe anche non distaccarsi mai dalla *ἀσθησις*, sebbene forse in quanto demone il suo luogo appropriato sarebbe quello del cielo stesso, della *δόξα*¹⁹⁰. Dal punto di vista etico, invece, Senocrate potrebbe riprendere questo passo del *Timeo* in coerenza con il fatto che l'anima, in quanto demone che può acquisire la connotazione di essere *eu* o *kakos*, in sé non è né buona né cattiva, ma è neutra, per

188. Betegh 2019, ripreso da Petrucci 2022, p. 447.

189. In questo senso rientrerebbe coerentemente in gioco l'interpretazione di Isnardi Parente 1979, pp. 190-201, che vede l'anima la concretizzazione del principio diadico tramite la linea indivisibile, che anche attraverso la figura del demone, aggiungerei, "cosmologizza" i principi e li collega al mondo sensibile (F. 2o IP = Theophr. *Metaph.* 6b 5-10).

190. Riprendendo la divisione dei piani del reale e i criteri epistemologici riportati nel F. 2 IP.

poi definirsi nel corso della vita in base alle scelte. Mentre in *Timeo* 90a sgg. ci si trova di fronte a una divinità che *asigna* (δέδωκεν) il demone a ciascuno (come parte razionale dell'anima), in Senocrate non c'è traccia dell'assegnazione del proprio destino da parte della divinità o di qualunque altra entità; piuttosto, lo scolarca sembra riprendere, sì, l'idea del demone come destino (dalla tradizione di Eraclito), ma non come sola parte razionale, né come assegnato da altri, bensì come un destino scelto individualmente, da soli, costruito e indirizzato in un senso o nell'altro in base al possesso della virtù e alla possibilità di attuarla, dunque nel corso della vita stessa, e non, come nel Mito di Er, per una scelta "pre-natale". Questo aspetto merita di essere approfondito nella sezione successiva.

II. La funzione etica dell'anima-demone senocratea: ripresa e innovazione della tradizione tra Platone, Socrate e i Pitagorici

La dottrina psicologica di Senocrate, nella sua identificazione con il demone, mi pare rivesta una funzione etica fondamentale, non solo ontologico-metafisica. Con il passo del *Timeo* 90a sgg. e con il Mito di Er nel decimo libro della *Repubblica*, infatti, mi pare condivida l'esigenza di fondare sul mito, su una tradizione nuova o rivisitata, su un fondamento ontologico-metafisico o teologico, la sua nuova concezione etica. Il legame di Senocrate con la *Repubblica* non andrebbe negato o sminuito¹⁹¹, bensì andrebbe studiato maggiormente in virtù di molte possibili connessioni con la dottrina senocratea. In particolare, molte sono le assonanze con il libro decimo, per il valore etico fondativo del mito ivi adottato, funzionale a veicolare un significato filosofico nuovo¹⁹². Che la *Repubblica*, e in particolare l'ultimo

191. Da Costa 2009-2010, per esempio, è stata analizzata la concezione psicologica senocratea alla luce dei problemi filosofici derivanti dalla divisione della *Repubblica* IV 436b-439d tra i due centri motivazionali dell'anima (*logistikón* ed *epithymetikón*): la studiosa collega la capacità dell'anima senocratea di movimento e quiete (FF. 175, 188 IP) alla necessità di incorporare le fonti motivazionali dell'azione nella definizione dell'anima, come suggerirebbe la riflessione platonica in *Resp.* IV (ivi, p. 34).

192. Per questa metodologia platonica in generale cfr. Gonzalez 2012; mentre in particolare nella *Repubblica* cfr. Vegetti 2009. Dati i problemi che genererebbe l'identificazione

libro, fossero presenti nella riflessione di Senocrate sembra possibile inferirlo proprio dal F. 2 IP, in cui a ciascuno dei piani della tripartizione ontologica, epistemologica e cosmologica, viene attribuita una delle tre Moire¹⁹³. In particolare mi riferisco al passo 617d 5-e 5, in cui Lachesi pronuncia le parole che spiegano il destino dell'anima:

οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

Non sarà un demone a scegliere voi, ma voi a scegliere il demone. Il primo indicato dalla sorte per primo scelga il tipo di vita cui è necessariamente vincolato. La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà una parte maggiore, se le tributerà onore, o minore nel suo contrario. La responsabilità è di chi sceglie: un dio non è responsabile.¹⁹⁴

Contrariamente a quanto presente in *Phaed.* 107d in cui il demone viene assegnato a ciascuna anima, nella *Repubblica* viene detto che è l'anima che sceglie il proprio demone, a cui sarà necessariamente vincolato¹⁹⁵. A differenza del *Timeo*, dunque, non è il dio che assegna il demone, e il demone non si identifica solo con la parte razionale dell'anima, ma con l'intera sorte dell'essere umano a cui viene legato. Rispetto alla *Repubblica*, allora, Senocrate sembra

ontologica dell'anima individuale con un demone, resterebbe comunque aperta la possibilità di ritenere che quello di Senocrate fosse uno "stratagemma" per veicolare, tramite la tradizione, un'innovativa concezione filosofica dell'anima individuale. Ho esposto questa prospettiva in Palmieri 2023, in part. p. 42.

193. Secondo Sedley 2021a, pp. 30-33, Senocrate reinterpreterebbe le figure delle Moire della *Repubblica* alla luce della presentazione dei destini di giusti e ingiusti nel *Fedro* 248e sgg. La figura delle Moire che filano il necessario destino degli uomini appare anche in *Leggi* XII 960e. Per recenti ipotesi relative all'interpretazione delle Moire da parte di Senocrate rispetto a quella platonica, cfr. Horkey 2022, p. 106, e anche Alieva 2022 (secondo la quale l'attribuzione del mondo sensibile alla Moira Cloto da parte di Senocrate si baserebbe su quella dottrina delle linee indivisibili come da lei ricostruita).

194. *Resp.* X 617e 1-5, trad. Vegetti 2006.

195. Questo è reso necessario per fondare la responsabilità personale dell'individuo, dal momento che lo legittima ad essere punito o premiato in relazione solo al suo comportamento (cfr. Trabattoni 2014).

condividere l'ipotesi che il demone non rappresenti la sola parte migliore della propria anima, ma qualcosa di più complesso nella sua interezza. Questo demone della *Repubblica*, tuttavia, è altro rispetto all'anima che lo sceglie, sebbene poi ne diventi così strettamente collegato da diventare il suo destino¹⁹⁶. Emergono subito, dunque, gli aspetti che lo scolarca riprende da questo dialogo del maestro, innovandone tuttavia alcuni caratteri in modo notevole: con quella che è stata ricostruita come la verosimile psicologia ed etica senocratea, non sembra che ci si trovi di fronte al quadro deterministico della scelta pre-natale della *Repubblica*, in cui se si sceglie il demone buono o cattivo prima dell'incarnazione, allora in vita si è necessariamente vincolati ad esso e al suo modo di essere, bensì, in base a come ci si comporta e quello che si sceglie in vita, il demone, come neutro, può poi diventare buono o malvagio; per questo appare fondamentale l'importanza sia della virtù che dei beni esterni¹⁹⁷. Se si sceglie prima il tipo di vita, che senso (o, forse meglio, che incisività) potrebbe avere il perfezionamento morale o lo sforzo per recuperare la divinità dell'anima? Se il destino è necessario, per quanto possa essere scelto, esso viene scelto in una dimensione precedente alla vita, rendendo impossibile modificare il proprio demone. Forse è proprio rendendosi conto di questo problema in sottotraccia nella

196. Come espresso poi in 620d 5-e 5, in questo caso il *daimon* personifica il destino come segno dell'irrevocabilità della scelta e della garanzia della sua realizzazione, in quanto il demone e l'anima venivano condotti verso la filatura di Atropo, «rendendo così immutabile la trama del destino» (cfr. Vegetti 2006, p. 618, n. 98 e p. 1181). Si veda anche Campese 2007.

197. In virtù di ciò, pertanto, si potrebbe essere in disaccordo con quanto sostenuto da Aronadio 2013, pp. 171-173, secondo cui la definizione senocratea “per ciascuno l'anima è il suo demone” indicherebbe che le singole anime si differenzino per la loro rispettiva conformazione, la quale le predispone in misura maggiore o minore alla virtù. In questo senso le determinazioni di *eu-* e *kako-daimonia* «sono la risultante di una condizione intrinseca o, di più, di una forma propria dell'anima [...]. Il possesso della virtù, la *κτῆσις*, di cui si diceva poc'anzi, non sembra essere, per Senocrate, un'acquisizione derivante dall'interazione dell'uomo, o, meglio, dell'anima, con un contesto esterno, nel quale la dimensione paideutica o anche semplicemente intersoggettiva possa rivestire un ruolo essenziale, bensì pare configurarsi come indisgiungibile dalla sua *δύναμις*, dalla forza propria e caratteristica dell'anima individuale». Per ridimensionare questa ipotesi e porre l'attenzione sull'autonomia di ciascuna anima, si pensi anche al fatto che tra le opere di Senocrate, Diogene Laerzio (IV 12) riporta anche un *Della volontarietà* (Περὶ ἐκούσιου).

*Repubblica*¹⁹⁸ che Senocrate potrebbe trovare necessario sviluppare una concezione psicologica ed etica che permetta, nell'identificazione di un'anima come un essere intermedio che può diventare, tramite lo sforzo personale, o buono o cattivo, consapevole o ignorante, felice o infelice¹⁹⁹, la possibilità che sia in nostro potere lo sviluppo, il progresso o il peggioramento, della nostra anima. Sarebbe però, in questo senso, tutto in nostro potere durante la vita? Tracce della presenza dei "beni esterni" si riscontrano anche nella *Repubblica*, sebbene con una rilevanza minore²⁰⁰, in quanto, anche se vi sono delle discriminazioni²⁰¹, l'impegno personale legato alla virtù resta fondamentale, nonostante le condizioni esterne non siano del tutto eliminabili, cosa a cui Senocrate potrebbe aver posto, invece, maggior attenzione.

Che questa concezione psicologico-demonica di Senocrate si inserisca a pieno e in modo innovativo nel retroterra etico-politico sviluppato dai filosofi a lui precedenti, mi pare emerga anche da un confronto con la posizione di Socrate. Fino ad ora non si è parlato di Socrate e del suo demone perché, nonostante alcuni aspetti in comune, il segno demonico di Socrate e il demone-anima di Senocrate sono entità fondamentalmente diverse, non solo in virtù del termine differente, ma anche per le loro funzionalità, finalità e caratteristiche

198. Si veda a proposito Vegetti 2006, che mette in evidenza questa problematica emergente dal dialogo sia alle pp. 227-8, che a p. 1180, n. 113: «se una scelta di vita è irrevocabile, gli sforzi di riorientamento educativo dell'anima sembrano inutili». Esistono, naturalmente, molte interpretazioni diverse della concezione etica del Mito di Er relativamente al legame anima-demone, per cui cfr. per es. de Luise 2007, Repellini 2007, e i più recenti dibattiti contenuti in Destrée 2014, Delcomminette 2014, nonché Ilievski 2018 che si oppone alle accuse di determinismo e di regresso infinito della responsabilità mosse contro il mito platonico.

199. Si tenga presente, infatti, che il termine *κακοδαίμων* presente in Stobeo rimanda al sostantivo *κακοδαιμονία* che rappresenta proprio l'opposto della *εὐδαιμονία*. Cfr. per es. Aristot. *Poet.* 1450a 17: *καὶ εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία ἐν πράξει ἐστίν* (ma il testo è in parte corrotto, cfr. Valgimigli 1964, p. 81, n. 67).

200. *Resp.* X 618b 5: «le altre cose invece erano mescolate fra loro, insieme con ricchezza e povertà, malattia e salute, e con le condizioni intermedie fra queste».

201. Cfr. *Resp.* X 619b, quando Lachesi afferma che «anche per chi arriva per ultimo [nella scelta del proprio demone], se sceglie con senno e vive con strenuo impegno, è disponibile una vita amabile, non cattiva. Il primo non sottovaluta la scelta, e l'ultimo non si scoraggi».

eterogenee²⁰². Nonostante ciò, rilevante appare il retroterra socratico-platonico nel legame tra etica e dimensione demonica sviluppato da Senocrate, ed è opportuno accennare brevemente ad alcune discrepanze e analogie con la posizione socratica. In primo luogo, il demone-anima di Senocrate è individuale, privato, singolare²⁰³, per certi aspetti, dunque, simile alla voce demonica di Socrate, ma la differenza sostanziale sembra sussistere nel fatto che il demone viene identificato da Senocrate con l'anima stessa, mentre quella di Socrate era una voce, un segno, qualcosa di altro rispetto all'anima²⁰⁴. In secondo luogo, se il demone in Senocrate è concepito tra le divinità (titaniche) dal punto di vista teologico, allora anche l'anima-demone avrà un aspetto divino (infatti pare abbia capacità divine ma passioni umane), come anche Socrate usa la definizione di τὸν θεὸν per indicare il suo demone²⁰⁵. Diversamente da Socrate, però, a questa entità demonica di Senocrate non appartiene solo la razionalità, ovvero il demone non distoglie da ciò che non è opportuno compiere o non indica ciò che è opportuno²⁰⁶, ma c'è un elemento irrazionale o comunque inferiore alla razionalità già nel demone stesso, infatti può essere o buono o malvagio. Nonostante i diversi aspetti di distanza tra Socrate e Senocrate, mi pare si possa riconoscere al secondo un

202. Per una precisa categorizzazione e distinzione della differenza tra il termine δαίμων e il τὸ δαιμόνιον σημεῖον attribuito a Socrate, cfr. Dorion 2003. Per un approfondimento delle caratteristiche proprie del *daimonion* socratico, si vedano almeno gli studi contenuti in Destrée, Smith 2005 (soprattutto di Brisson 2005, Destrée 2005 e Joyal 2005), Long 2006; prima ancora Joyal 1997. Per la *Entwicklungsgeschichte* del demone socratico nel platonismo successivo, cfr. Donini 2017, De Vita 2011, Mecci 2018.

203. “Di ciascuno” (ἐκάστου) in F. 154 IP, concordemente alla tradizione platonica precedentemente analizzata.

204. Sebbene la dottrina del “demone” si legasse al motivo della cura della propria anima, in quanto entrambe «traducono in formule di religiosità popolare, attraverso l'esortazione a “conoscere sé stessi”, un più alto principio morale» (Giannantoni 2022, p. 274). Cfr. anche Vegetti 2010, pp. 84-94. Forse non è un caso che una sapienza umana sia attribuita anche a Senocrate (F. 177 IP) (cfr. *supra*, p. 322, n. 154).

205. Stando a Senoph. *Apol.* 13, 2, che cerca di presentare Socrate come uomo tradizionalmente pio. Cfr. su questa “nuova divinità” McPherran 2005.

206. L'aspetto “positivo” del demone socratico si ritrova nel *Teage* (per cui cfr. Centrone 1997), e in Senofonte *Apol.* 12: «una voce divina mi si manifesta [θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται] per indicarmi ciò che devo fare [σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν]». Esempio dell'aspetto “negativo”, che distoglie dalle azioni, invece, in Plat. *Apol.* 31d. Cfr. anche Long 2006.

tentativo di inserirsi nella tradizione socratico-platonica che vede l'importanza dell'etica e della politica, della cura dell'anima come vero sé, di una dimensione teologica che, modificando cautamente i connotati del demone socratico al fine verosimilmente di evitare l'accusa di empietà, sembra configurarsi come terreno tradizionale nel quale Senocrate tenta di inserirsi, per poter provare a innovarlo in un modo che appaia legittimo agli occhi della comunità greca²⁰⁷.

Vi è, infine, un aspetto della dottrina senocratea che può considerarsi parte della sua concezione etica, e che unisce tanto il piano pratico quanto quello teorico: il vegetarianismo, tratto tipico del pitagorismo antico, ma che egli rivisita in coerenza con alcuni precetti platonici. L'astinenza dagli animali è una pratica che viene attribuita ai Pitagorici in virtù della concezione filosofica della trasmigrazione delle anime, che sono immortali e che sopravvivono ai corpi reincarnandosi in nuovi²⁰⁸. Sebbene, a mia conoscenza, non è conservata alcuna testimonianza sulla trasmigrazione delle anime e sulla metempsychosis attribuita a Senocrate, mi sembra si possa riscontrare una vicinanza o un influsso pitagorico nei risvolti etici della concezione dell'anima di Senocrate quale demone proprio di ciascuno (se con demone si intende un'entità a sé stante che sopravvive al corpo). Da Porfirio²⁰⁹ ci viene trasmesso, per il tramite di Ermippo, che Senocrate rifiutava di uccidere e mangiare gli altri esseri viventi, e questo per due ragioni: la prima perché credeva che fosse orribile uccidere «chi è della nostra stessa stirpe», la seconda perché così facendo ci si privava degli animali più utili per l'uomo. Oltre a queste, Ermippo suggerisce che vi furono altre ragioni per le quali Senocrate praticava e predicava l'astinenza dagli animali,

207. Benché il contesto storico-politico e culturale sia ben mutato rispetto a quello della *polis* che condannò a morte Socrate. Per le modifiche che al pensiero politico degli Accademici derivarono dal mutato assetto politico e sociale a partire dalla conquista macedone, cfr. Isnardi Parente 1979, pp. 235 sgg. Su questo tipo di "religione civile" negli scolarchi, mi permetto di rimandare a Palmieri 2023.

208. Dicearco, fr. 40 Mirhady; Eudosso fr. 325 Lasserre. Per un primo orientamento sul tema del vegetarianismo pitagorico, cfr. Kahn 2001, p. 9, Riedweg 2007, pp. 88 sgg. e Id. 2013, pp. 50-51, Cornelli 2013, pp. 70 sgg., mentre per il collegamento di esso con la demonologia Bubloz 1998.

209. F. 170 IP = Porph. *De abst.* IV 22.

ma non ne fa cenno ulteriore. Anche il F. 185 IP = Clem. Alex. *Strom.* VII 6, sembra confermare questa scelta di vita propria di Senocrate, sebbene la ragione esposta in questo caso sia quella che il nutrimento a base di carne renderebbe la nostra anima simile a quella degli esseri privi di ragione, poiché secondo il principio religioso, i πάθη degli esseri ἄλογοι possono contaminare chi se ne ciba²¹⁰. Piuttosto che essere in contraddizione con quanto riportato da Porfirio²¹¹, questa potrebbe essere una delle ulteriori ragioni a cui accenna Ermippo nel F. 170 IP, e mi pare che specifichi un punto rilevante: la ὁμογένεια con gli esseri viventi non sarebbe data, per Senocrate, dalla condivisione del *logos*, che evidentemente non viene attribuito agli animali stando a quest'ultima testimonianza, ma a qualcos'altro che rende simili gli esseri viventi. A garantire l'*homogeneia* tra uomini e animali, allora, potrebbe essere per Senocrate l'anima, che può, poi, contenere sia capacità razionale che passionale²¹². Il comportamento di Senocrate verso gli animali, sulla base, probabilmente, della sua concezione psicologica, esprime dunque un'attenzione al mondo dei viventi estremamente particolare nell'Accademia platonica. La sua dottrina etica, che sembra accettare la corporeità se guidata dalla virtù, appare in continuità con la dottrina platonica, ma, identificando questa unione come qualcosa di naturale e volto alla felicità, sembra porsi anche come apripista a quelli che saranno gli sviluppi stoici²¹³.

210. Isnardi Parente 2012, commento *ad loc.*

211. Come ritenuto per esempio da Ioppolo 1986, p. 146, n. 69: «Nonostante Porfirio ci informi che Senocrate adduceva molte ragioni ancora per giustificare il divieto, mi sembra che l'*homogeneia* non si accordi con la netta differenziazione posta tra uomini e animali. Mi sembra quindi più probabile che il passo di Clemente riferisca il pensiero di Polemone che, pur condividendo il divieto del maestro, lo attribuiva ad altra causa [*scil.* la vita secondo natura, non il nutrimento come per Senocrate]».

212. Certamente ritenere che gli animali abbiano un'anima e che essa sia un demone che potrebbe non essere neanche dotato di *logos* è una tesi alquanto sorprendente, tuttavia non vedo su quale altra base poter giustificare l'*homogeneia* che Senocrate attribuisce a animali e uomini, a meno che non si ritenga che la testimonianza di Porfirio stessa non sia attendibile.

213. Per un primo orientamento si vedano Sedley 2002, Algra 2009.

III. Anima-demone come assiologicamente neutra?

Si è già avuto modo di analizzare come nell'Accademia platonica fosse vivo il dibattito concernente il bene e il male, il piacere e il dolore, e in particolare come venisse declinata diversamente dai vari protagonisti del dibattito la cosiddetta "etica del mezzo"²¹⁴. Se per Platone nel *Filebo* il piacere non è sempre un bene e la vita migliore è quella mista di piacere e saggezza (*Phileb.* 20c-22e; 60a-61b), posizione legittimata da una concezione dell'anima come divisa in parti, che risponde alle esigenze tanto fisiche quanto razionali dell'essere umano, si è invece mostrato come verosimilmente per Speusippo il piacere non sia un bene, perché l'opposto del male può essere un altro male²¹⁵, mentre il bene è intermedio e viene considerato un'assenza di turbamento (*ἀσκλησία*²¹⁶, *ἀλυπία*²¹⁷), in coerenza con una concezione dell'anima individuale che si trova in una condizione perfetta quando vive nella *ἀσκλησία*, quando si trova al centro tra gli eccessi opposti, limitando i due mali, tramite il ricorso alle virtù. Sembra possibile ritrovare una vicinanza dello schema tripartito speusippeo con il principio che governa l'etica aristotelica del μέσον tra ὑπεροχή e ἔλλειψις²¹⁸, ferma restando la distanza tra le due dottrine in virtù del fatto che per Aristotele il piacere è sempre un bene, sebbene non sia il bene supremo.

Come si colloca, in questo contesto, invece, la posizione di Senocrate? Mi pare importante focalizzare l'attenzione su un punto altresì fondamentale per differenziare le due posizioni di Speusippo e Senocrate in merito all'"etica del mezzo": mentre per Speusippo il bene è in mezzo a due mali, per Senocrate c'è qualcosa di neutro in mezzo a bene e male. Da Sesto Empirico, infatti, viene riportata la possibile

214. *Supra*, cap. II.2.b.

215. Fr. 108 IP = F. 80a Tarán = fr. 73 IP² = Aristot. *Eth. Nicom.* VII 13, 1153b 1 sgg.; fr. 109 IP = F. 81a Tarán = fr. 74 IP² = Aristot. *Eth. Nicom.* X 2, 1173a 5 sgg.

216. Fr. 101 IP = F. 77 Tarán = fr. 83 IP² = Clem. Alex. *Strom.* II 22, 133, 4. Termine che potrebbe essere attribuito originariamente a Stilpone di Megara secondo Verde 2022c.

217. Termine che viene usato dai commentatori aristotelici: fr. 112-116 IP.

218. Ci sarebbe continuità nell'assiologia di Platone-Speusippo-Aristotele secondo Isnardi Parente 1980, p. 360, *contra* Berti 2010, p. 192.

origine del concetto stoico di “indifferente” (F. 149 IP = Sext. Emp. *M* XI 3-6, 14): mentre gli Accademici, i Peripatetici e gli Stoici dividono le cose che sono in buone, cattive e intermedie (μετάξυ), che chiamano ἀδιάφορα, Senocrate usa la forma al singolare²¹⁹ (πᾶν τὸ ὄν ἢ ἀγαθὸν ἔστιν ἢ κακὸν ἔστιν ἢ οὔτε ἀγαθὸν ἔστιν οὔτε κακὸν ἔστιν) e ne dà una dimostrazione. In questa luce, sembrerebbe possibile *a fortiori* riferire a Senocrate quello che era considerato con dubbio il fr. 110 IP di Speusippo²²⁰: secondo alcuni, intermedio tra il bene e il male è ciò che non è né bene né male. Il testo esprimerebbe una critica di Aristotele al concetto di indifferente senocrateo sulla base del fatto che non tra tutte le cose debba esserci necessariamente un intermedio, come se intermedio tra un vestito e la mano fosse ciò che non è né vestito né mano²²¹. Bisogna dunque insistere sul fatto che l’etica del mezzo sembra essere stata intesa diversamente da Speusippo e da Senocrate, perché mentre per Speusippo il bene sembrerebbe avere una posizione di mezzo tra due mali, per Senocrate ciò che è in mezzo a bene e male sembrerebbe essere ciò che non è né bene né male. Anche queste testimonianze, allora, sembrerebbero legittimare la possibilità che esista per Senocrate qualcosa di neutro, che può diventare sia buono che cattivo, come per esempio il demone, che, se rappresenta l’anima individuale, permette e fonda la possibilità di scegliere il proprio demone nel senso di scegliere, con i propri pensieri e le proprie azioni, se determinarsi in un senso assiologico o in un altro, dunque diventare *eu-daimon* o *kako-daimon*. Poiché per Speusippo, invece, l’anima individuale sembrerebbe diventare buona se persegue il bene inteso come intermedio tra gli eccessi, la medietà tra piacere e dolore, l’assenza di turbamento, Senocrate sembrerebbe collocarsi più vicino a Platone nel concepire il

219. La forma al singolare previene Senocrate dalle critiche di Sesto, come detto nel §14 (giustamente aggiunto nella seconda edizione dei frammenti, che, come notato da Spinelli 1995, p. 156, n. 25, mancava erroneamente nella prima).

220. = Aristot. *Metaph.* I 6, 1056a 30 sgg. Il passo, tuttavia, non è stato inserito nella raccolta di testimonianze e frammenti di Senocrate di Isnardi Parente 2012, ma citato a riguardo a p. 323 in riferimento al F. 149 IP.

221. Se questo ragionamento è senocrateo, sembrerebbe quasi ipotizzabile che già nel *Filebo* (*Phileb.* 42e, sullo stato neutro che non è né bene né male) fosse echeggiata la posizione senocrateo, o che da questo dialogo lo scolarca abbia preso spunto per sviluppare la sua dottrina.

bene come qualcosa di positivo, piacevole, ontologicamente più elevato. Il demone senocrateo, come emerso dall'analisi svolta, si potrebbe verosimilmente concepire come qualcosa di intermedio dal punto di vista cosmologico, teologico, epistemologico, e, qui si aggiunge, etico: in coerenza con queste concezioni senocratee relative a ciò che non è né bene né male, come rivisitazione personale dell'etica del giusto mezzo, e in virtù delle caratteristiche attribuite al demone-anima di essere in grado di diventare tanto buono quanto malvagio, dunque felice o infelice, mi pare sia possibile ipotizzare legittimamente che anche l'anima individuale sia considerata da Senocrate qualcosa di intermedio tra le connotazioni assiologiche di bene e male, capace in potenza di diventare una delle due, sulla base, appunto, delle virtù e dei beni esterni.

Conclusioni

La ricerca condotta nel presente lavoro ha mirato a fornire una ricostruzione dei principali nuclei tematici relativi alla natura e al ruolo dell'anima articolatisi nel dibattito veteroaccademico, in particolare nelle filosofie di Speusippo e Senocrate, i quali, in quanto scolarchi dell'Accademia, hanno rappresentato i principali punti di riferimento nelle polemiche filosofiche dei contemporanei e hanno influenzato il modo di considerare la filosofia platonica tanto nella loro epoca quanto nei secoli successivi. Agli interrogativi lasciati aperti dalla speculazione platonica relativa alla struttura, alla coerenza e alle funzioni dell'anima del mondo e dell'anima individuale, gli scolarchi sembrano aver risposto con delle dottrine psicologiche che si configurano come una rielaborazione, basata sui dialoghi stessi, della dottrina del maestro, in modo coerente con le innovazioni introdotte dai loro sistemi filosofici. Ciò a conferma del fatto che l'anima, sia cosmica che individuale, ha rappresentato un elemento fondamentale del pensiero platonico, cruciale anche per gli sviluppi successivi del platonismo, in quanto unico elemento in grado di colmare la distanza del dualismo ontologico alla base del pensiero di Platone, e prevenire la possibile discontinuità ontologica, epistemologica ed etica in cui tale sistema poteva sfociare.

La prima parte del lavoro si è concentrata sulla dottrina psicologica di Speusippo.

Per quanto concerne il primo capitolo, l'ipotesi interpretativa a cui si è pervenuti vede la definizione dell'anima come *ιδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ* (fr. 96 IP) coerente con le caratteristiche attribuite alla

tetrade-decade di cui parla Speusippo nel suo *Dei numeri pitagorici* (fr. 122 IP). L'anima del mondo speusippea sembra, infatti, presentarsi come struttura tetradica del reale. Esaminando, in primo luogo, i termini greci implicati nella definizione dell'anima speusippea, si è proposto di considerare quella di Speusippo una dottrina direttamente ascrivibile allo scolarca, che si configura a partire dall'esegesi del passo di Platone sulla psicogonia in *Tim.* 35c sgg. Sulla base della lettura allegorica del dialogo, il racconto viene "demitologizzato" e l'anima stessa, che prende il posto del demiurgo, è resa la struttura del reale, inteso come l'insieme delle διαστάσεις che l'anima del mondo circonda (cfr. *Tim.* 36e sgg.). La definizione speusippea dell'anima come forma del generalmente esteso, inoltre, potrebbe avere i contorni di un ilemorfismo, laddove, intendendo il termine "idea" come forma geometrica, ovvero il limite del solido, e "ciò che è esteso in tutte le direzioni" come corpo (Aristot. *Metaph.* K 10, 1066b 32), configurerebbe l'anima come l'insieme di limite e limitato, forma e corpo, in un modo tale che non potrebbe esistere l'una senza l'altro e viceversa. Questo tipo di interpretazione risulterebbe coerente con la distanza di Speusippo da Severo (9 T Gioé), a cui la testimonianza di Giamblico (fr. 96 IP) accosta lo scolarca in merito alla psicologia, e permetterebbe di comprendere perché la tetrade-decade sarebbe da intendersi come il più perfetto di tutti gli esseri (fr. 122 IP). Essa, infatti, sostituirebbe i triangoli platonici nell'"atomismo geometrico" di *Tim.* 53c sgg. e fornirebbe l'aggancio che permette all'anima di costituire i corpi solidi tramite una ridefinizione della serie dimensionale. La tetractide, infatti, contenendo in sé stessa il piano numerico (i primi 4 numeri che formano il 10) e il piano geometrico-dimensionale (i primi 4 numeri contengono la totalità delle relazioni spaziali – punto, linea, superficie, solido), rende ragione della realtà in un modo più immanente delle idee platoniche, ma non tale da identificarsi con le cose stesse, come invece per i Pitagorici. L'aggancio dell'anima alla decade-tetrade di Speusippo è apparso legittimato e reso anche più coerente dalle testimonianze di Sesto Empirico sulla tetractide (*MVII* 94-100; *MIV* 2-9), in quanto, a seguito di uno studio sul modo di considerare i Pitagorici nel

corpus del filosofo scettico-neopirroniano, sembra essere emersa la possibilità di considerare presente materiale speusippeo nella considerazione della tetractide che spiega il *logos* dell'anima¹. L'analisi della psicologia di Speusippo così come ricostruita è risultata coerente con la sua propria concezione ontologica, secondo la considerazione dei principi incoativi come cause non esemplari del reale, che si realizza nella sua perfezione ontologica, geometrico-matematica e valoriale solo nell'anima del mondo.

Nel secondo capitolo, attraverso l'analisi della posizione epistemologica speusippea, si è ipotizzato che l'anima individuale e cosmica per Speusippo sia il soggetto della conoscenza: conoscenza perfetta quella dell'anima del mondo che si identificherebbe con il νοῦς², imperfetta e che necessita di μεταβάσις (cioè di un procedimento inferenziale) quella dell'anima individuale che si identificherebbe con la διάνοια (fr. 35 IP). È stato poi proposto di riconoscere nel passo di *De anima* I 3, 407a 2 sgg., in cui Aristotele critica la considerazione dell'anima come grandezza (generalmente ritenuta come critica a Platone), una polemica diretta anche contro la posizione speusippea o contro l'esegesi speusippea del *Timeo* platonico. È stata analizzata, inoltre, la posizione etica di Speusippo, in opposizione alle concezioni di Eudosso, Aristippo, Platone e Aristotele, e ipotizzato un legame precipuo con l'anima individuale: se per Speusippo le virtù sono produttrici di felicità, la quale è una disposizione relativa ai beni, e i buoni ricercano l'assenza di turbamenti (fr. 101 IP), dal punto di vista dell'anima individuale, allora, si potrebbe ritenere che l'essere umano tramite le virtù riesca a mitigare gli eccessi e cercare di raggiungere lo stato intermedio del bene quale assenza di turbamenti, che non si esclude sia positiva. L'anima individuale si trova in una condizione perfetta, dunque, quando vive nella ἀοχλησία, quando si

1. Poste le debite cautele interpretative necessarie in virtù della distanza della fonte dagli autori trattati, delle differenze terminologiche e delle possibili mediazioni medioplatoniche e neopitagoriche che hanno inficiato la trasmissione delle dottrine veteroaccademiche.

2. Se si intende come in sé contenente tutte le possibilità della conoscenza in relazione ai diversi oggetti di essa, come in Plat. *Tim.* 37b 5 sgg.

trova al centro tra gli eccessi opposti tramite il ricorso alle virtù, ovvero quando si configura secondo la disposizione propria dell'anima del mondo. Questo sembra essere il modo in cui Speusippo avrebbe interpretato l'*ἁμολίωσις θεῶν* platonica nel suo aspetto psicologico ed etico. Infine, l'analisi della testimonianza di Teofrasto (fr. 71 IP) ha mostrato la fondamentale importanza del ruolo dell'anima in ambito ontologico, dimensionale, epistemologico ed etico: l'anima cosmica sarebbe per Speusippo perfetta (come nel fr. 122 I.P.) perché: dal punto di vista ontologico, è posta al centro tra il piano meno complesso dei primi esseri (che sono gli enti matematici) e il piano sensibile, maggiormente determinato, che tende alla molteplicità e alla disgregazione, unendo piano numerico e fisico in quanto forma di ciò che è esteso; dal punto di vista epistemologico, racchiude la compresenza di tutte le forme di conoscenza legate in analogia matematica alle forme geometriche fondamentali e ai primi 4 numeri matematici; dal punto di vista etico, appare stabilmente posta al centro degli eccessi opposti di indeterminazione e determinazione, dunque buona e divina. Come per Platone, però, sussiste una differenza tra l'anima del mondo e quella individuale: dal punto di vista epistemologico, l'anima del cosmo possiede tutte e quattro le forme di conoscenza (*νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις*; fr. 98 IP), mentre quella individuale può esercitare due tipi di conoscenza attraverso i criteri della sensazione scientifica e del ragionamento scientifico; dal punto di vista etico, l'anima del mondo è perfetta in quanto buona e divina, posta al centro tra gli eccessi opposti, mentre quella individuale ha bisogno dell'esercizio della virtù per raggiungere il bene e la felicità.

La seconda parte si è concentrata sulla psicologia di Senocrate.

Dal terzo capitolo è emerso che la costituzione dell'anima per Senocrate, come per Speusippo, sembra essere legata alla struttura del reale, sia per quanto riguarda l'anima del mondo che quella individuale. Differentemente dalla psicologia speusippea, che il secondo scolarca forse vuole correggere, l'anima di Senocrate non è una forma geometrica avente carattere spaziale, ma è un numero avente capacità conoscitiva e motrice. La definizione di anima come numero che muove sé stesso (F. 85 IP) è stata riconosciuta come propria di

Senocrate, riferita all'anima del mondo, sviluppatasi a partire dall'esegesi allegorica del *Timeo* (F. 108 IP), ma declinata in coerenza con il sistema senocrateo. Si è visto come la stessa definizione contenga in sé le motivazioni per le quali all'anima del mondo siano attribuite sia la capacità conoscitiva che quella cinetica: la possibilità della conoscenza dell'anima deriva dalla sua struttura numerico-ideale, cioè dal fatto di condividere la stessa natura degli elementi a fondamento della realtà, le idee-numeri³, ma si differenzia dalle semplici idee-numeri per la capacità di essere principio di movimento e dunque di vita a sé stessa e al mondo sensibile (in quanto è ἀίτιον τοῦ ζῆν: F. 105 IP). Senocrate unisce, dunque, la numericità della struttura ontologica dell'anima che emerge dal *Timeo* 35a sgg., rivisitata secondo la sua dottrina delle idee-numeri, all'autocinesi che viene espressa nel *Fedro* 245d-e, nel *Timeo* 36e sgg. e nelle *Leggi* 896a sgg. Sulla base della lettura allegorica del *Timeo*, però, come per Speusippo, anche per Senocrate viene eliminata la figura del demiurgo, l'anima del mondo costituisce la realtà sulla base della sua struttura numerica e conferisce alla realtà movimento e vita in quanto essa stessa si muove da sola. Se nel *Timeo* il demiurgo era causa efficiente che, sulla base del modello ideale (essere vivente perfetto) come causa paradigmatica del mondo sensibile, costituisce il mondo vivente che poi rende autosufficiente, Senocrate sembra, invece, identificare la causa efficiente del cosmo con la causa paradigmatica (ossia con la struttura delle idee-numeri) a cui attribuisce anche i connotati di movimento e vita, rendendo l'anima del mondo stessa un *vivente perfetto*, che è autosufficiente e perfetto in quanto ha natura numerico-ideale, sebbene si muova e muova il cosmo senza che questo infici la sua natura intelligibile. Da ciò risulterebbe che Senocrate abbia identificato sia il demiurgo che il paradigma del *Timeo* con l'anima del mondo. È l'anima, dunque, la realtà più "completa" e quella che spiega e determina la vita stessa. Il fatto che da molte testimonianze l'anima sia

3. A differenza di Platone (*Phaed.* 79d 3), dunque, l'anima non è *congenere* (συγγενής) alle idee, ma possiede la stessa struttura ontologica di queste, che Senocrate intende però come idea-numero, ovvero unità complessa, composta interiormente da monadi eidetiche che non sono sommabili e mantengono la loro individualità.

considerata “intermedia” (FF. 113-115 IP) tra le idee-numeri e il sensibile, non vuol dire che sia mancante di qualcosa; essa, piuttosto, unisce e legittima le diverse caratteristiche dei gradi del reale, permettendo la conoscenza e il movimento⁴.

Si sono analizzate, inoltre, le critiche rivolte da Aristotele a Senocrate riguardo la legittimità del movimento dell’anima-numero in *De anima* I 4, 408b 30-409a 20, facendo emergere non solo le capziose interpretazioni aristoteliche⁵ sulla base delle proprie dottrine filosofiche, ma anche le posizioni verosimilmente senocratee. Se l’idea-numero si configura come unità complessa, costituita da monadi incombinabili, allora l’anima cosmica, che è un’idea-numero dotata però di movimento e in collegamento con il mondo sensibile, proprio in virtù del sistema di derivazione della realtà senocrateo che culmina nelle linee indivisibili, potrebbe rappresentare quell’elemento dotato di una natura in contatto tanto con l’ideale che con il geometrico. L’aspetto di unità complessa il cui minimo teorico dal punto di vista geometrico-dimensionale sarebbero le linee indivisibili è stato analizzato anche in relazione alla possibile influenza che potrebbe aver esercitato sulla successiva dottrina atomistica di Epicuro. Piuttosto che essere la proiezione del solo principio diadico, l’anima del mondo, determinata dalla cooperazione di *μονάς* e *ἀόριστος δύας* e il cui corrispettivo geometrico sarebbe la linea indivisibile, rappresenterebbe la “mano operante” dei principi nella realtà, fornendo la giustificazione ontologica e geometrico-spaziale della derivazione progressiva del reale a partire dai principi fino al corpo sensibile, passando per il piano geometrico.

Nel capitolo quarto è stata esaminata la posizione epistemologica senocratea in relazione alla tripartizione ontologica, epistemologica e cosmologica testimoniata da Sesto Empirico *M VII* 147-149 = F. 2 IP, da cui emergono tratti di vicinanza con Speusippo e Platone,

4. Per spiegare questi aspetti dal punto di vista dell’anima individuale, invece, si fa riferimento all’identificazione della stessa con un demone, analizzato nel cap. IV.

5. Per esempio l’identificazione del concetto di “numero” (*ἀριθμός*) proprio della definizione dell’anima senocratea, – da intendersi, verosimilmente come idea-numero – con quello matematico-geometrico di “unità” (*μονάς*) e di punto (*στιγμή*).

ma anche di innovazione, soprattutto in riferimento allo statuto attribuito alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$: essa, composta di verità e falsità, non corrisponde alla $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ e non si riferisce al mondo sensibile, piuttosto sembra avere un valore superiore in quanto riferita al cielo stesso. Sulla base della testimonianza di Teofrasto (F. 20 IP) e di Aezio (F. 133 IP), si è ipotizzato che l'anima del mondo senocratea corrisponda anch'essa al cielo stesso, intermedia, dunque, sia da un punto di vista cosmologico che teologico ed epistemologico. L'aspetto teologico e cosmologico sembra essere espresso dal F. 133 IP, da un'analisi testuale e contenutistica del quale è emerso che l'anima del mondo possa essere identificata con la diade, ovvero una divinità, e non con un prodotto. Sulla base della testimonianza di Plutarco (F. 108 IP), in cui si evince che l'anima non è nata nel tempo né è generata e che l'uno delimita la molteplicità e pone un limite all'illimitato, si ritiene che Senocrate non avrebbe potuto fare a meno di dare una veste definita alla diade e identificarla con l'anima del mondo, che in sé è sia numero che movimento, e che collega i principi al mondo sensibile spazializzando i principi in forme corporee tramite la derivazione geometrica e matematica, passando per le linee indivisibili. Se l'anima del mondo è divina, si identifica nel cosmo con la diade e permette la spazializzazione dei principi nei corpi sensibili, ciò non può privarla di un certo tipo di conoscenza salda e vera, o, come nel *Timeo* 37b 5 sgg., della possibilità di tutti i gradi della conoscenza in relazione ai diversi oggetti conoscibili, come legittimazione ontologica dei diversi gradi di conoscenza dell'anima individuale.

Il carattere intermedio dell'anima cosmica è sembrato ritrovarsi anche a livello dell'anima individuale, identificata con il demone proprio di ciascuno (F. 154 IP). Soffermandosi, in particolare, sul tipo di identificazione (metaforica o ontologica) dell'anima con il demone, problematica già in Platone nel *Timeo* 90a sgg., si è arrivato a ritenere che Senocrate avesse verosimilmente ritenuto l'identificazione come ontologica, non metaforica, e che, pertanto, tale definizione non riguardi solo il contesto etico, ma prima ancora psicologico, in modo coerente con il suo sistema ontologico, cosmologico e teologico. L'anima individuale senocratea sembra, dunque, identificarsi

tutta con un demone⁶, essere dotata di natura divina ma passioni umane (F. 142 IP)⁷, possedere una natura ancipite (ossia può essere sia buona che malvagia, dunque condurre alla felicità o all'infelicità⁸, sulla base delle azioni compiute in vita) e pertanto necessitante di volta in volta di una qualificazione; sarebbe, inoltre, immortale nel suo complesso – riprendendo principalmente *Phaedr.* 245c 5 – in quanto è, come demone, un'unica entità, e non si identifica con la sola parte razionale. Si è ritenuto, inoltre, che questa posizione sia funzionale a rivisitare e rendere più coerente il pensiero etico platonico nel libro X della *Repubblica*, propendendo per la strada del perfezionamento morale a dispetto della scelta pre-natale. Ciò sembra coerente anche con le testimonianze relative alla posizione etica di Senocrate, secondo cui per raggiungere la felicità è necessaria la virtù insieme ai beni esterni (FF. 150 IP sgg.)⁹.

Per quanto sia d'obbligo mantenere un'elevata dose di cautela rispetto all'indagine relativa a concezioni riportate indirettamente e da fonti eterogenee per cronologia, appartenenza di scuola, finalità filosofiche, il lavoro ha mostrato non solo come sia possibile attribuire una psicologia definita e coerente ai due scolarchi, ma che fosse fiorente il dibattito veteroaccademico relativo alla definizione e alla connotazione dell'anima cosmica e individuale. Si è esposto, altresì, che queste psicologie non siano state importanti solo dal punto di vista metafisico, ma anche e soprattutto per le implicazioni relative a tutti gli altri ambiti della filosofia, ovvero le ricadute delle concezioni psicologiche sul piano epistemologico, cosmologico, teologico ed etico. A proposito di quest'ultimo aspetto, infatti, si è evinto come Speusippo e Senocrate non sembrano essersi concentrati esclusivamente sugli aspetti metafisici del pensiero platonico e della sua anima cosmica, ma è emersa anche la coerenza delle loro

6. A differenza di Platone che identifica come demone solo la parte razionale dell'anima in *Tim.* 90a sgg.

7. Riprendendo in modo originale il "mito della biga alata" del *Fedro*, 246a sgg.

8. Il demone può essere sia buono che cattivo (F. 157 IP) e solo se ha un buono demone l'essere umano può dirsi felice (riprendendo *Timeo* 90c 5 sgg.).

9. Benché non poche problematiche emergano rispetto alle fonti di tali dottrine, che potrebbero presupporre il successivo dibattito etico ellenistico.

psicologie con le finalità etiche della tradizione socratico-platonica, finalità che, benché fosse mutato il contesto politico e sociale di riferimento, hanno continuato a rappresentare un indiscusso interesse per l'Accademia antica.

L'analisi complessiva delle psicologie di Speusippo e Senocrate ha permesso di mettere a fuoco i nuclei teorici principali intorno ai quali si è sviluppata la riflessione dei filosofi Accademici del IV secolo a.C., individuando in particolare nella struttura matematico-geometrico dell'anima del mondo uno dei concetti chiave di una riflessione filosofica che ha influenzato non solo la storia del platonismo, ma di gran parte della filosofia occidentale. Il lavoro svolto ha altresì portato a chiarire maggiormente le obiezioni che da Aristotele sono state rivolte ai due scolarchi e su quali punti problematici si scontrassero principalmente le opposte visioni di Accademici e Peripatetici, in quanto nelle diverse psicologie emergono chiaramente i differenti paradigmi concettuali cui fanno capo le due scuole filosofiche.

Nel corso del lavoro si è rivelato più volte, infine, quanto queste concezioni psicologiche degli scolarchi si siano sviluppate sulla scia della dottrina di Platone, senza, però, che la fedeltà al maestro si configurasse come riproposizione sterile della sua filosofia – quanto, piuttosto, come innovazione –, e senza, inoltre, che l'innovazione implicasse un distacco critico dall'orizzonte del sistema platonico – quanto, piuttosto, un completamento, a volte una chiarificazione o un aiuto volto all'accrescimento della coerenza del pensiero, in virtù di quel *sympphilosophiein* accademico (Berti 2010), che consisteva in confutazioni benevole e in discussioni portate avanti senza ostilità (Platone, *Ep. VII*, 344b 5-6).

Conclusions

This research has provided a reconstruction of the main themes relating to the nature and role of the soul that were articulated in the Old Academic debate, particularly in the philosophies of Speusippus and Xenocrates. As scholarchs of the Academy, they represented the main points of reference in the philosophical controversies of their contemporaries and influenced the way in which Platonic philosophy was viewed both in their time and in the following centuries. To the questions left open by Platonic speculation about the structure, coherence and functions of the world soul and the individual soul, the scholarchs seem to have responded with doctrines about the soul that take the form of a reworking of the master's doctrine, based on the dialogues themselves, in a manner consistent with the innovations introduced by their philosophical systems. This confirms the fact that the soul, both cosmic and individual, was a fundamental element of Platonic thought, crucial also for the subsequent development of Platonism, as the only element capable of bridging the gap of ontological dualism at the basis of Plato's thought, and preventing the possible ontological, epistemological and ethical discontinuity to which such a system could lead.

The first part of the work focused on Speusippus' doctrine of the soul.

As far as the first chapter is concerned, the interpretative hypothesis arrived at sees the definition of the soul as *ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ* (fr. 96 IP) as being consistent with the characteristics attributed to the tetrad-decade mentioned by Speusippus in his *On Pythagorean*

Numbers (fr. 122 IP). Indeed, the Speusippean world soul seems to present itself as a tetradic structure of reality. Examining first the Greek terms implied in the definition of the Speusippean soul, it has been proposed to consider Speusippus' doctrine as one directly ascribable to the scholar, as it emerges from the exegesis of Plato's passage on psychogony in *Tim.* 35c ff. On the basis of the allegorical reading of the dialogue, the story is 'demythologised' and the soul itself, which takes the place of the demiurge, is made the structure of reality, understood as the set of διαστάσεις that the soul of the world surrounds (cf. *Tim.* 36e ff.). The Speusippean definition of the soul as the form of the generally extended, moreover, could be envisaged as a kind of hylomorphism, whereby, understanding the term 'idea' as a geometric form, i.e. the limit of the solid, and 'that which is extended in all directions' as a body (Aristot. *Metaph.* K 10, 1066b 32), it would configure the soul as both the limit and the limited, form and body, where one cannot exist without the other. This kind of interpretation would explain the divergence between Speusippus' theory of the soul and that of Severus (9 T Gioé), as it emerges from Iamblichus (fr. 96 IP), and would allow us to understand why the tetrad-decade is to be understood as the most perfect of all beings (fr. 122 IP). Indeed, this would replace the Platonic triangles in the 'geometric atomism' of *Tim.* 53c ff. and would provide the link that allows the soul to constitute solid bodies through a redefinition of the dimensional series. The tetractys, which contains within itself both the numerical plane (the first 4 numbers that make up 10) and the geometric-dimensional plane (the first 4 numbers contain the totality of spatial relations – point, line, surface, and solid), accounts for reality in a more immanent way than the Platonic ideas, but not in such a way as to be identified with things themselves, as was the case for the Pythagoreans. The linking of the soul to Speusippus' tetractys seems to be justified and made even more consistent by Sextus Empiricus' account of the tetractys (*M VII* 94-100; *M IV* 2-9), since an examination of the Pythagoreans' treatment of the tetractys in the corpus of the Sceptic-Neopyrrhonian philosopher suggests the possible presence of Speusippean material in his discussion of

the tetractys to explain the *logos* of the soul¹. Speusippus' theory of the soul, as I have reconstructed it, has been found to be consistent with his own ontological conception, based on an understanding of principles as non-exemplary causes of reality, which is realised in its ontological, geometric-mathematical and axiological perfection only in the world-soul.

In the second chapter, through the analysis of Speusippus' epistemological position, it was hypothesised that for Speusippus the individual and cosmic soul is the subject of knowledge: the perfect knowledge of the world soul, which would be identified with the νοῦς², and the imperfect knowledge of the individual soul, which requires μετάβασις (i.e. an inferential procedure) and would be identified with the διάνοια (fr. 35 IP). It was then suggested that in the passage from *De anima* I 3, 407a 2 ff., in which Aristotle criticises the idea of the soul as magnitude (generally taken to be a criticism of Plato), a polemic can also be detected against Speusippus' position or his exegesis of Plato's *Timaeus*. In addition, Speusippus' ethical position was analysed in contrast to the conceptions of Eudoxus, Aristippus, Plato and Aristotle, and a connection with the individual soul was hypothesised: if for Speusippus the virtues are producers of happiness, which is a disposition relative to goods, and if the good seek the absence of disturbances (fr. 101 IP), then, from the point of view of the individual soul one could infer that the human being, through the virtues, can succeed in mitigating excesses and reach the intermediate state of goodness as the absence of disturbances, which could also be understood in positive terms. The individual soul is in a perfect condition, then, when it lives in ἀοχλησία, when it is in the middle between the opposing excesses by recourse to the virtues, i.e. when it is configured according to the proper dis-

1. Some interpretative caution is necessary because of the distance between the source and the authors discussed, the differences in terminology, and the possible Middle-Platonic and Neo-Pythagorean intermediaries who must have affected the transmission of the Old Academic doctrines.

2. If it is understood as containing in itself all the possibilities of knowledge in relation to the various objects of it, as in Plat. *Tim.* 37b 5 ff.

position of the world soul. This seems to be the way in which Speusippus interpreted the Platonic *ὁμοίωσις θεῶν* in its psychological and ethical aspects. Finally, the analysis of Theophrastus' testimony (fr. 71 IP) showed the fundamental importance of the role of the soul in the ontological, dimensional, epistemological and ethical spheres. The cosmic soul is perfect for Speusippus (as in fr. 122 IP) for the following reasons: from an ontological point of view, it falls in the middle between the less complex level of the first beings (which are the mathematical entities) and the sensitive level, which is more determined, tending towards multiplicity and disintegration, uniting the numerical and physical planes as the form of the extended; from an epistemological point of view, it encompasses the co-presence of all forms of knowledge, linked in a mathematical analogy to the fundamental geometric forms and the first four mathematical numbers; from an ethical point of view, it appears to be stably placed at the centre of the opposing excesses of indetermination and determination, and hence to be good and divine. As for Plato, however, there is a difference between the world soul and the individual soul: from an epistemological point of view, the soul of the cosmos possesses all four forms of knowledge (*νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις*: fr. 98 IP), while the individual soul can exercise two types of knowledge through the criteria of scientific sensation and scientific reasoning; from the ethical point of view, the world soul is perfect insofar as it is good and divine, placed in the middle between opposite excesses, while the individual soul needs the exercise of virtue to achieve goodness and happiness.

The second part focused on Xenocrates' theory of the soul.

The third chapter showed that for Xenocrates, as for Speusippus, the constitution of the soul seems to be linked to the structure of reality, in terms of both the world soul and the individual soul. In contrast to Speusippus' teaching, which Xenocrates may have wished to correct, the Xenocratean soul is not a geometric form with a spatial dimension, but a number with a cognitive and motive capacity. The definition of the soul as a self-moving number (F. 85 IP) has been recognised as Xenocrates' own, referring to the soul of the world

and developed through an allegorical exegesis of the *Timaeus* (F. 108 IP), but adapted to the Xenocratean system. We have seen how the definition itself contains the reasons for attributing both cognitive and kinetic capacities to the world soul: the possibility of the soul's cognition derives from its numerical-ideal structure, i.e. from the fact that it has the same nature as the elements at the basis of reality, the ideal numbers³, but differs from simple ideal numbers in its capacity to be the principle of movement and therefore of life for itself and the sensible world (in that it is *ἀκίνητον τοῦ ζῆν*: F. 105 IP). Thus, Xenocrates combines the numericity of the ontological structure of the soul that emerges from *Timaeus* 35a ff. and is revisited according to his doctrine of ideal numbers, with the self-motion expressed in *Phaedrus* 245d-e, *Timaeus* 36e ff. and *Laws* 896a ff. On the basis of the allegorical reading of the *Timaeus*, however, as with Speusippus, the figure of the demiurge is eliminated for Xenocrates, the world-soul constitutes reality thanks to its numerical structure and gives movement and life to reality because it moves on its own. While in the *Timaeus* the demiurge was the efficient cause that, on the basis of the ideal model (perfect living being) as the paradigmatic cause of the sensible world, constitutes the living world, which it then makes self-sufficient, Xenocrates seems to identify the efficient cause of the cosmos with the paradigmatic cause (i.e. with the structure of ideal numbers). To this he also attributes the connotations of movement and life, making the soul of the world itself a perfect living being, which is self-sufficient and perfect insofar as it has a numerical-ideal nature, even though it moves and moves the cosmos without this affecting its intelligible nature. This suggests that Xenocrates identified both the demiurge and the paradigm of the *Timaeus* with the world soul. It is the soul, then, that is the most 'complete' reality and the one that explains and determines life itself. The fact that in many accounts the soul is considered 'intermediate' (FF. 113-115 IP)

3. Contrary to Plato's view (*Phaed.* 79d 3), therefore, the soul is not congeneric (*συγγενής*) to the ideas, but possesses the same ontological structure as these, which Xenocrates, however, understands as ideal number, namely a complex unity, inwardly composed of eidetic monads that are not summable and retain their individuality.

between the ideal numbers and the sensible realm, does not mean that it lacks something; rather, it unites and justifies the different characteristics of the various degrees of reality, enabling knowledge and movement⁴.

Aristotle's criticism of Xenocrates in relation to the justification of the movement of the soul in *De anima* I 4, 408b 30-409a 20 has also been analysed, revealing not only Aristotle's captious interpretations⁵ based on his philosophical doctrines, but also Xenocrates' likely views. If the ideal number is understood as a complex unity made up of non-combinable monads, then the cosmic soul, which is an ideal number endowed with movement and connected to the sensible world, could represent, precisely according to the Xenocratean system of the derivation of reality culminating in the indivisible lines, the element endowed with a nature in contact with both the ideal dimension and the geometric one. The aspect of complex unity, whose theoretical minimum from a geometric-dimensional point of view would be indivisible lines, has also been analysed in terms of the possible influence it might have had on Epicurus' later atomistic doctrine. Rather than being the projection of the dyadic principle alone, the soul of the world, determined by the cooperation of *μονάς* and *ἀόριστος δυάς*, and whose geometric counterpart would be the indivisible line, would represent the 'working hand' of the principles in reality, providing the ontological and geometric-spatial justification of the progressive derivation of reality from the principles down to the sensible body, passing through the geometric plane.

Chapter Four examined Xenocrates' epistemological position in the context of the ontological, epistemological and cosmological tripartition witnessed by Sextus Empiricus *M* VII 147-149 = F. 2 IP, which shows signs of closeness to Speusippus and Plato, but also

4. To explain these aspects from the point of view of the individual soul, however, reference is made to its identification with a daemon, analysed in Chapter IV.

5. For example, the identification of the concept of 'number' (*ἀριθμός*) proper to the definition of Xenocrates' soul – to be understood, presumably, as ideal number – with the mathematical-geometric concept of 'unity' (*μονάς*) and of point (*στιγμή*).

of innovation, especially with regard to the status attributed to the δόξα: it, composed of truth and falsity, does not correspond to the αἴσθησις and does not refer to the sensible world, but rather it seems to have a higher value since it refers to the heavens themselves. On the basis of the testimonies of Theophrastus (F. 20 IP) and Aetius (F. 133 IP), it has been hypothesised that Xenocrates' world soul also corresponds to the heavens themselves, as is therefore intermediate both from a cosmological and from a theological and epistemological point of view. The theological and cosmological aspect seems to be expressed by F. 133 IP, from the textual and content analysis of which it emerged that the world soul can be identified with the dyad, i.e. with a deity, and not with a product. On the basis of Plutarch's testimony (F. 108 IP), which shows that the soul is neither born in time nor generated, and that the one delimits multiplicity and sets a limit to the unlimited, it is believed that Xenocrates could not have failed to give the dyad a definite guise and to identify it with the world soul. This is in itself both number and movement, and links principles to the sensible world by spatialising them into corporeal forms by geometric and mathematical derivation, passing through indivisible lines. If the world soul is divine, coincides with the dyad in the cosmos, and allows the spatialisation of principles into sensible bodies, then it should possess some kind of firm and true knowledge, or, as in *Timaeus* 37b 5 ff., all degrees of knowledge about different knowable objects, as an ontological legitimation of the different degrees of knowledge of the individual soul.

The intermediate character of the cosmic soul also seemed to be found at the level of the individual soul, identified with each person's daemon (F. 154 IP). In particular, by examining the nature of the identification of the soul with the daemon (metaphorical or ontological), which was already problematic in Plato's *Timaeus* 90a ff., we have come to the conclusion that Xenocrates probably considered the identification to be ontological, not metaphorical, and that therefore this definition concerns not only the ethical context, but first and foremost the psychological one, in a manner consistent with his ontological, cosmological and theological system. The in-

dividual Xenocratean soul, then, seems to be identified with a daemon⁶, to be endowed with a divine nature but human passions (F. 142 IP)⁷, to possess a twofold nature (i.e. it can be both good and evil, thus leading to happiness or unhappiness⁸, in relation to actions performed in life) and thus to require qualification from time to time; it would also be immortal as a whole – mainly taking up *Phaedr.* 245c 5 – since, as a daemon, it is a single entity and is not identified with the rational part alone. It has also been suggested that this position serves to revise and make more coherent Plato's ethical thought in Book X of the *Republic*, by opting for the model of the path of moral perfection rather than that of a prenatal choice. This also seems consistent with the evidence for Xenocrates' ethical position that virtue, along with external goods, is necessary to achieve happiness (FF. 150 IP ff.)⁹.

Although a high degree of caution must be exercised when investigating conceptions reported indirectly and by sources that differ widely in terms of chronology, school affiliation, and philosophical aims, this work has shown not only that it is possible to attribute a well-defined and coherent psychology to the two scholars, but also that the Old Academic debate over the definition and connotation of the cosmic and individual soul was flourishing. It has also been argued that these theories of the soul were important not only from a metaphysical point of view, but also and above all because of the implications for all other areas of philosophy, i.e. the repercussions of conceptions of the soul on the epistemological, cosmological, theological and ethical levels. With regard to this last aspect, it has been shown that Speusippus and Xenocrates seem to have focused not only on the metaphysical aspects of Platonic thought and its cosmic soul, but also on the coherence of their theories of

6. By contrast, Plato identifies only the rational part of the soul as a daemon in *Tim.* 90a ff.

7. Xenocrates seems to take up the 'myth of the winged chariot' from *Phaedrus*, 246a ff.

8. The daemon can be either good or bad (F. 157 IP), and the human being can only be happy if he has a good daemon (quoting *Timaeus* 90c 5 ff.).

9. However, many problems arise with regard to the sources of these doctrines, which may presuppose the later Hellenistic ethical debate.

the soul with the ethical aims of the Socratic-Platonic tradition. Aims that, although the political and social context of reference had changed, continued to represent an undeniable point of interest for the Old Academy.

The overall analysis of Speusippus' and Xenocrates' theories of the soul has made it possible to focus on the main theoretical cores around which the reflection of the Academic philosophers of the 4th century BC developed, identifying in particular in the mathematical-geometric structure of the world soul one of the key concepts of a philosophical reflection that influenced not only the history of Platonism but also much of Western philosophy. Furthermore, the work carried out has led to a better understanding of the objections raised by Aristotle against the two scholars and of the main points of contention between the opposing views of the Academics and the Peripatetics, since the different conceptual paradigms to which the two philosophical schools refer clearly emerge in their different views of the soul.

Finally, it has been shown on several occasions in the course of the work to what extent these conceptions of the soul were developed in the footsteps of Plato's doctrine, with loyalty to the master taking the form not of a sterile repetition of his philosophy but rather of innovation, and with this innovation implying not a critical detachment from the horizon of the Platonic system, but rather a completion, sometimes a clarification or an aid designed to increase the coherence of Plato's thought, in virtue of that academic *symplosochein* (Berti 2010) consisting of benevolent refutations and discussions carried out without hostility (Plato, *Letter VII* 344b 5-6).

Appendice testuale¹

T1. Sesto Empirico, *Contro i fisici* II [MX] 277-283²:

[277] [...] ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα· καὶ ὃν τρόπον τοὺς ἐξ αὐτῶν ὑποστάντας ἀριθμούς ἀπετέλεσαν, οὕτω καὶ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν κόσμῳ συνεστήσαντο. [278]³ εὐθέως γὰρ τὸ σημεῖον κατὰ τὸν τῆς μονάδος λόγον τετάχθαι ὡς γὰρ ἡ μονὰς ἀδιαίρετόν τι ἐστίν, οὕτω καὶ τὸ σημεῖον, καὶ ὃν τρόπον ἡ μονὰς ἀρχὴ τις ἐστίν ἐν ἀριθμοῖς, οὕτως καὶ τὸ σημεῖον ἀρχὴ τις ἐστίν ἐν γραμμαῖς. ὥστε τὸ μὲν σημεῖον τὸν τῆς μονάδος εἶχε λόγον, ἡ δὲ γραμμὴ κατὰ τὴν τῆς δυάδος ἰδέαν ἔθεωρεῖτο· κατὰ μετάβασιν γὰρ καὶ ἡ δυὰς καὶ ἡ γραμμὴ νοεῖται. [279] καὶ ἄλλως τὸ μεταξὺ δυεῖν σημείων νοούμενον ἀπλατὲς μῆκος ἔστι γραμμὴ. τοίνυν ἔσται κατὰ τὴν δυάδα ἡ γραμμὴ, τὸ δὲ ἐπίπεδον κατὰ τὴν τριάδα, ὃ μὴ μόνον μῆκος αὐτὸ θεωρεῖται καθὸ ἦν ἡ δυὰς, ἀλλὰ καὶ τρίτην⁴ προσεῖληφε διάστασιν τὸ πλάτος. [280] τιθεμένων τὲ τριῶν σημείων, δυεῖν μὲν ἐξ ἐναντίου διαστήματος, τρίτου δὲ κατὰ μέσον τῆς ἐκ τῶν δυεῖν ἀποτελεσθείσης γραμμῆς, πάλιν ἐξ ἄλλου διαστήματος, ἐπίπεδον ἀποτελεῖται. τὸ δὲ στερεὸν σχῆμα καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ τὸ πυραμοειδές, κατὰ τὴν τετράδα τάττεται. τοῖς γὰρ τρισὶ σημείοις, ὡς

1. In questa appendice sono riportati solamente i testi più lunghi, scorporati dalla trattazione, per renderne la lettura più fluida. Tutti i corsivi, grassetti, sottolineature sui testi sono miei interventi.

2. Trad. Russo 1990.

3. Cfr. *MVII* 99; *PHIII* 153 sgg.

4. Russo accoglie il suggerimento di Bekker e sostituisce τρίτην con δευτέραν, da cui la traduzione.

προεῖπον, κειμένοις ἐπιτεθέντος ἄλλου τινὸς ἄνωθεν σημείου πυραμοειδὲς ἀποτελεῖται σχῆμα στερεοῦ σώματος· ἔχει γὰρ ἤδη τὰς τρεῖς διαστάσεις, μῆκος πλάτος βάθος. [281] τινὲς δ' ἀπὸ ἐνὸς σημείου τὸ σῶμα φασι συνίστασθαι· τουτὶ γὰρ τὸ σημεῖον ῥυέν γραμμὴν ἀποτελεῖν, τὴν δὲ γραμμὴν ῥυεῖσαν ἐπίπεδον ποιεῖν, τοῦτο δὲ εἰς βάθος κινήθην τὸ σῶμα γεννᾶν τριχῆ διαστατόν. [282] διαφέρει δὲ ἡ τοιαύτη τῶν Πυθαγορικῶν στάσις τῆς τῶν προτέρων. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐκ δυεῖν ἀρχῶν, τῆς τε μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐποιοῦν τοὺς ἀριθμούς, εἴτ' ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεία καὶ τὰς γραμμάς τὰ τε ἐπίπεδα σχήματα καὶ τὰ στερεά· οὗτοι δὲ ἀπὸ ἐνὸς σημείου τὰ πάντα τεκταίνουσιν. ἐξ αὐτοῦ μὲν γὰρ γραμμὴ γίνεται, ἀπὸ γραμμῆς δὲ ἐπιφάνεια, ἀπὸ δὲ ταύτης σῶμα. [283] πλὴν οὕτω μὲν ἀποτελεῖται τὰ στερεὰ σώματα ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν· ἀφ' ὧν λοιπὸν καὶ τὰ αἰσθητὰ συνίσταται, γῆ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ, καὶ καθόλου ὁ κόσμος, ὃν φασι καθ' ἀρμονίαν διοικεῖσθαι πάλιν ἐχόμενοι τῶν ἀριθμῶν, ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἀρμονίας συμφωνιών', τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν, ὧν ἡ μὲν ἐν ἐπιτρίτῳ ἔκειτο λόγῳ, ἡ δὲ ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ ἐν διπλασίονι.

[277] [...] Ragion per cui essi affermano che, tra questi principi, l'unità occupa il ruolo della causa agente, e la diade quello della materia paziente: e come questi due principi hanno effettuato i numeri a loro sottostanti, allo stesso modo hanno costruito l'universo e tutte le cose che sono nell'universo. [278] Per far subito un esempio, infatti, il punto è subordinato al concetto di monade, giacché, come la monade è un qualcosa di indivisibile, così è anche il punto, e come la monade è un determinato principio nel campo dei numeri, così anche il punto è un determinato principio in quello delle linee. Di conseguenza il punto rientra nel concetto della monade, mentre la linea viene contemplata nell'ambito dell'«idea» della diade: per inferenza, infatti, vengono concepite sia la diade sia la linea. [279] D'altronde: l'intermedio tra due punti, concepito come lunghezza-privadi-larghezza, è linea. Pertanto, la linea rientrerà nell'ambito della diade, la superficie, invece, in quello della triade, giacché essa non viene contemplata soltanto come

5. Cfr. *PH* III 155.

una lunghezza – come accadeva per la diade-, ma ha assunto anche una seconda dimensione: la larghezza. [280] E se si pongono tre punti – due a una distanza contraria e il terzo nel mezzo della linea effettuata dai due punti, ma, a sua volta, a una distanza diversa –, viene costruita una superficie. La figura solida, infine, e il corpo – ad esempio la piramide – sono subordinati alla tetrade. Se, infatti, ai tre punti che giacciono nel modo anzidetto si aggiunge in alto un altro punto, viene costruita una figura piramidale di corpo solido: essa, infatti, possiede ormai le tre dimensioni: lunghezza, larghezza e profondità. [281] *Alcuni, però, affermano che il corpo viene costruito a partire da un unico punto: che proprio questo punto, invero, con uno scorrimento effettuata una linea, e la linea con uno scorrimento crea una superficie, e questa, mossa in profondità, genera un corpo tridimensionale.* [282] Questa dottrina dei Pitagorici (recenziori) differisce da quella dei più antichi. I più antichi, infatti, facevano derivare i numeri da due principi cioè dalla monade e dalla diade indeterminata – e, in un secondo momento, dai numeri i punti e linee, le figure piane e quelle solide; i moderni, invece, da un unico punto fanno scaturire tutte le cose. Da quello stesso, infatti, si genera la linea, dalla linea la superficie, da quest'ultima il corpo. [283] Sennonché, in questo modo, è sotto la direzione dei numeri che vengono costruiti i corpi solidi, e da questi, alla fine, vengono composte anche le cose sensibili, ossia terra e acqua e aria e fuoco e, insomma, l'universo, che essi dicono governato secondo armonia, attenendosi ancora una volta ai numeri, nei quali sono presenti i rapporti di quegli accordi che costituiscono la perfetta armonia, ossia quello a quattro, quello a cinque e il diapason; il primo di questi è riposto nel rapporto epitrito (4 : 3), il secondo nel sesquialtero (3 : 2) e il terzo nel doppio (2 : 1).

T2. Sesto Empirico, *Contro i geometri* [M III] 19-21:

[19]⁶ Εὐθέως τοίνυν ὡς πρῶτόν τι καὶ στοιχειωδέστατον διδάσκουσιν

6. Cfr. M IX 367.

ἡμᾶς ὅτι σῶμα μὲν ἐστὶ τὸ τὰς τρεῖς ἔχον διαστάσεις⁷, μῆκος πλάτος βάθος, ὧν πρώτη μὲν διάστασις ἐστὶν ἢ κατὰ μῆκος ἄνωθεν κάτω, δευτέρα δὲ ἢ κατὰ πλάτος ἀπὸ δεξιῶν ἐπ' ἀριστερά, τρίτη δὲ ἢ κατὰ βάθος ἀπὸ τῶν πρόσω εἰς τοῦπίσω. ὥστε (ὄν)των τριῶν τούτων ἐξ γίνεσθαι παρατάσεις, δύο καθ' ἑκάστην, τῆς μὲν πρώτης τὴν ἄνω καὶ κάτω, τῆς δὲ δευτέρας τὴν ἐν ἀριστερᾷ καὶ ἐν δεξιᾷ, τῆς δὲ τρίτης τὴν πρόσω καὶ ὀπίσω. Στιγμῆς μὲν γὰρ ῥυείσης γραμμῆν γίνεσθαι φασί, γραμμῆς δ' ἐπιφάνειαν, ἐπιφανείας δὲ στερεὸν σῶμα.[20] παρὸ καὶ ὑπογράφοντες λέγουσι στιγμῆν μὲν εἶναι σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἀδιάστατον ἢ πέρας γραμμῆς, γραμμῆν δὲ μῆκος ἀπλατὲς ἢ πέρας ἐπιφανείας, ἐπιφάνειαν δὲ πέρας σώματος ἢ πλάτος ἀβαθές.[21] τάξει οὖν ἀναλαμβάνοντες περὶ στιγμῆς λέγωμεν πρῶτον, εἶτα περὶ γραμμῆς, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο περὶ ἐπιφανείας καὶ σώματος· τούτων γὰρ ἀναιρουμένων οὐδ' ἢ γεωμετρία γενήσεται τέχνη, μὴ ἔχουσα τὰ ἐφ' οἷς ἡ σύστασις αὐτῆς δοκεῖ προκόπτειν.

[19] I geometri immediatamente hanno la pretesa d'insegnarci come cosa fondamentale ed elementarissima che è corpo ciò che ha tre dimensioni, ossia lunghezza, larghezza e profondità, di cui la prima, ossia la lunghezza, consta di alto e basso, la seconda, cioè la larghezza, va da sinistra a destra, la terza, ossia la profondità, va dall'avanti all'indietro. E quindi, siccome queste dimensioni sono tre, esistono sei specie di estensione, due per ciascuna di esse, e cioè per la prima l'alto e il basso, per la seconda la sinistra e la destra, per la terza l'avanti e l'indietro. Essi dicono, inoltre, che una linea viene prodotta dallo scorrimento di un punto, una superficie dallo scorrimento di una linea, e un corpo solido dallo scorrimento di una superficie. [20] Per la qual cosa, anche quando ne fanno la descrizione, affermano che il punto è un segno privo di parti e di dimensioni o anche il limite di una linea, e che la linea è una lunghezza-privadi-larghezza o anche il limite di una superficie, e che la superficie è il limite di un corpo ovvero una larghezza-senza-profondità. [21] Pertanto noi, procedendo con ordine, parliamo prima del punto, poi della linea e infine della

7. Cfr. *PH* III 39 sgg., *M* VIII 367.

superficie e del corpo; e se si sopprimono queste cose, neppure la geometria potrà essere considerata arte, perché non avrà i principi su cui sembra che poggi ogni sua costruzione.

T3. Ps.-Iamb., *Theol. arithm.* 82, 10-85, 23 De Falco = F. 28 Tarán = fr. 94 IP² = Fr. 122 IP⁸:

ὅτι καὶ Σπεύσιππος ὁ Πωτώνης μὲν υἱὸς τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀδελφῆς, διάδοχος δὲ Ἀκαδημίας πρὸ Ξενοκράτου, ἐκ τῶν ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν αἰεὶ Πυθαγορικῶν ἀκρόασεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων, βιβλίδιον τι συντάξας γλαφυρὸν ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν, ἀπ' ἀρχῆς δὲ μέχρι ἡμίσεως περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν ἐμμελέστατα διεξελθῶν πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν περὶ τε τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδίδονται στοιχείοις, ἰδιότητός <τε> αὐτῶν καὶ πρὸς ἄλληλα κοινότητος, <περὶ> ἀναλογίας τε καὶ ἀντακολουθίας, μετὰ ταῦτα λοιπὸν θάτερον τὸ τοῦ βιβλίου ἡμισυ περὶ δεκάδος ἄντικρυς ποιεῖται φυσικωτάτην αὐτὴν ἀποφαίνων καὶ τελεστικωτάτην τῶν ὄντων, οἷον εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν ἀφ' ἑαυτῆς (ἀλλ' οὐχ ἡμῶν νομισάντων ἢ ὡς ἔτυχε) θεμέλιον ὑπάρχουσαν καὶ παράδειγμα παντελέστατον τῷ τοῦ παντός ποιητῆ θεῷ προεκκειμένην. λέγει δὲ τὸν τρόπον τοῦτον περὶ αὐτῆς· ἔστι δὲ τὰ δέκα τέλειος <ἀριθμός>, καὶ ὀρθῶς τε καὶ κατὰ φύσιν εἰς τοῦτον καταπνῶμεν παντοίως ἀριθμοῦντες Ἕλληνες τε καὶ πάντες ἄνθρωποι οὐδὲν αὐτοὶ ἐπιτηδεύοντες· πολλὰ γὰρ ἴδια ἔχει, ἃ προσήκει τὸν οὕτω τέλειον ἔχειν, πολλὰ δὲ ἴδια μὲν οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, δεῖ δὲ ἔχειν αὐτὰ τέλειον [...]. ἔτι πάντες οἱ λόγοι ἐν τῷ ι', ὃ τε τοῦ Ἰσου καὶ τοῦ μείζονος καὶ τοῦ ἐλάττονος καὶ τοῦ ἐπιμορίου καὶ τῶν λοιπῶν εἰδῶν ἐν αὐτῷ, καὶ οἱ γραμμικοὶ <καὶ> οἱ ἐπίπεδοι καὶ οἱ στερεοί· τὸ μὲν γὰρ ἐν στιγμῇ, τὰ δὲ δύο γραμμῆ, τὰ δὲ τρία τρίγωνον, τὰ δὲ τέσσαρα πυραμῖς· ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὁμογενῶν. καὶ ἀναλογιῶν δὲ πρώτη αὕτη ἐστὶν ἢ ἐν αὐτοῖς ὀφθεῖσα ἢ τὸ ἴσον μὲν ὑπερέχουσα, τέλος δὲ ἔχουσα ἐν τοῖς

δέκα. ἔν τε ἐπιπέδοις καὶ στερεοῖς πρῶτά ἐστι ταῦτα· στιγμὴ γραμμὴ τρίγωνον πυραμῖς· ἔχει δὲ ταῦτα τὸν τῶν δέκα ἀριθμὸν καὶ τέλος ἴσχει· τετράς μὲν γὰρ ἐν πυραμίδος γωνίαις ἢ βάσεσιν, ἑξὰς δὲ ἐν πλευραῖς, ὥστε δέκα· τετράς δὲ πάλιν ἐν στιγμῆς καὶ γραμμῆς διαστήμασι καὶ πέρασιν, ἑξὰς δὲ ἐν τριγώνου πλευραῖς καὶ γωνίαις, ὥστε πάλιν δέκα. καὶ μὴν καὶ ἐν τοῖς σχήμασι κατ' ἀριθμὸν σκεπτομένῳ <ταῦτό> συμβαίνει [...]. καὶ ἐπὶ τῶν στερεῶν εὐρίσκοις ἂν ἄχρι τῶν τεττάρων προῖον τὸ τοιοῦτο, ὥστε δεκάδος καὶ οὕτως ψάυει· γίνεται γὰρ πως ἢ μὲν πρώτη πυραμῖς μίαν πως γραμμὴν τε καὶ ἐπιφάνειαν ἐν ἰσότητι ἔχουσα, ἐπὶ τοῦ ἰσοπλεύρου ἰσταμένη [...]. τετράδι δὲ ἢ τετάρτη κατὰ ταῦτά, ἐπὶ ἡμιτρίγωνῳ βάσει συνισταμένη, ὥστε τέλος ἐν τοῖς δέκα λαμβάνειν τὰ λεχθέντα. τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἐν τῇ γενέσει· πρώτη μὲν γὰρ ἀρχὴ εἰς μέγεθος στιγμὴ, δευτέρα γραμμὴ, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν.⁷

Speusippo, figlio di Potone sorella di Platone, scolarca dell'Accademia prima di Senocrate, fu ascoltatore delle teorie eccellentemente esposte dai Pitagorici, e soprattutto fu lettore degli scritti di Filolao; e avendo raccolto uno splendido libretto sulla base di questi insegnamenti, gli mise a titolo *Dei numeri pitagorici*. Dopo aver discusso, dall'inizio fino a metà del libro, delle loro figure lineari a più angoli e di tutte le più varie forme di figure superficiali e solide che esistono nella scienza dei numeri, cioè intorno alle cinque figure che si assegnano rispettivamente agli elementi del cosmo, descrivendo la loro proprietà specifica e la somiglianza che le accomuna reciprocamente, la loro analogia e la loro reciproca connessione. In seguito – nella seconda metà del libro – si occupa direttamente della decade, dimostrando come essa sia il più naturale e il più perfetto di tutti gli esseri, in quanto da essa viene forma razionale a tutti gli eventi che si verificano nel cosmo, in forma oggettiva e non posta a nostra credenza o a puro capriccio, ma, al contrario, quale esemplare perfetto al più alto grado, posto innanzi alla divinità autrice del tutto. Intorno ad essa parla in questo modo: «il numero dieci è perfetto, ed è giusto e secondo natura che tutti, sia noi Greci sia gli altri uomini, ci imbattiamo in esso nel nostro numerare, anche senza volerlo: esso ha molte proprietà sue specifiche, come è giusto che abbia un

numero così perfetto; molte altre, invece, ne ha di non sue esclusive, ma, in quanto numero perfetto, deve possedere anche queste [...]. Nel dieci ci sono dunque tutti i rapporti numerici, quello dell'uguale, del meno-più, del numero epimorio e di tutti i tipi rimanenti; e i numeri lineari, i quadrati, i cubici. Infatti l'uno equivale al punto, il 2 alla linea, il 3 al triangolo, il 4 alla piramide: e tutti questi numeri sono principi ed elementi primi delle realtà ad essi omogenee. Quella che si può riscontrare fra di essi è la prima delle progressioni: essa supera l'uguale, ha la sua somma nel dieci. Nelle superfici e nei solidi gli elementi primi sono questi: punto, linea, triangolo, piramide; tutti contengono in sé il dieci e lo hanno come termine. La tetrade domina negli angoli e nelle basi della piramide, la esade nei lati, sì che insieme fanno dieci; inoltre la tetrade domina negli intervalli e nei limiti del punto e della linea, la esade nei lati e negli angoli del triangolo, il che fa di nuovo dieci. Ciò si presenta anche a chi esamini le figure sotto l'aspetto del numero [...]. Ma nei solidi puoi vedere come si può procedere fino al quattro, sì da raggiungere in tal modo la decade. Nasce infatti la prima ed elementare piramide, che in certo modo ha un solo lato e una sola superficie, in base a ragioni di uguaglianza, costruita su un triangolo equilatero. [...] E per gli stessi motivi si può paragonare alla tetrade la quarta [piramide], che è costruita su una base semitriangolare. Tutte queste forme che si son dette hanno il loro termine ultimo nella decade. Lo stesso avviene anche nel processo della generazione delle figure: il primo principio nell'ordine delle grandezze è il punto, poi viene la linea, terza la superficie, quarto il solido».

T4. Platone, *Timeo* 35a 1-36b 6:

[35a] τῆς ἀμερίστου καὶ αἰὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περι τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως [αὖ περί] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς

μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταῦτον συναρμόττων βία. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὄλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφείλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλάσιαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλάσιαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἐβδόμην δ' ἑπτακαικεκοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκείθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξύ τούτων, ὥστε ἐν ἐκάστω διαστήματι δύο εἶναι μεσότηας, τὴν μὲν ταυτῶ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδῶν γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδῶν διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἐκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὄρους ἕξ καὶ πενήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἕξ οὗ ταῦτα κατέτεμεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει.

[35a] Dall'essere indivisibile e che rimane sempre identico e dall'essere che è invece divisibile e che diviene nei corpi egli formò, mescolandoli insieme, un terzo genere di essere; in seguito, dalla natura dell'identico e dalla natura del diverso, formò allo stesso modo un composto intermedio fra l'indivisibile e il divisibile che si genera nei corpi; e, presili tutti e tre, formò mescolandoli un'unica realtà, adattando a forza la natura del diverso, che resiste alla mescolanza, all'identico; e mescolando quindi all'essere e facendo dei tre un'unità, divise poi questo intero in un numero conveniente di parti, ciascuna delle quali era frammista di identico, diverso ed essere. Egli cominciò dunque a dividere come segue. Innanzi tutto, ritagliò una sola parte del tutto, in seguito ne ritagliò un'altra, doppia della prima, poi una terza che era una volta e mezzo la seconda, e quindi tripla della prima, poi una quarta doppia della seconda, poi una quinta tripla della

terza, poi una sesta che era otto volte la prima, poi una settimana che era ventisette volte la prima. Dopo ciò, riempì gli intervalli doppi e tripli, ritagliano ancora altre parti dalla mescolanza iniziale, e ponendole negli intervalli tra queste, in modo che in ciascun intervallo vi fossero due medi, l'uno superiore a uno degli estremi e inferiore all'altro di una stessa frazione di ciascuno degli estremi, l'altro superiore di una quantità numerica uguale a quella di cui era esso stesso inferiore. Poiché da queste relazioni risultavano, negli intervalli di prima, altri intervalli di uno e un mezzo, uno e un terzo e uno e un ottavo, riempì tutti gli intervalli di uno e un terzo con l'intervallo di uno e un ottavo, lasciando di ciascuno di essi una frazione tale che l'intervallo rimanente fosse definito da un rapporto numerico di duecentocinquantesi a duecentoquarantatré. E così finì per servirsi di tutta la mescolanza da cui aveva ritagliato queste parti⁹.

T5. Sesto Empirico, *Contro i matematici* [MIV] 2-9¹⁰:

[2] Καθόλου μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων Πυθαγορικοὶ μεγάλην ἀπονέμουσι δύναμιν τοῖς ἀριθμοῖς ὡς τῆς τῶν ὄλων φύσεως κατ' αὐτοὺς διοικουμένης. ὅθεν καὶ αἰεὶ ποτε ἐπεφώνουν τὸ 'ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν,' ὁμνύοντες οὐ μόνον τὸν ἀριθμὸν ἀλλὰ καὶ τὸν ὑποδείξαντα αὐτοῖς τοῦτον Πυθαγόραν ὡς θεὸν διὰ τὴν ἐν ἀριθμητικῇ δύναμιν, λέγοντες 'οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχᾶ παραδόντα τετρακτὺν, παγὰν ἀενάου φύσεως ρίζωματ' ἔχουσαν.' [4.3] τετρακτὺς δὲ προσηγορεύετο παρ' αὐτοῖς ὁ ἐκ τῶν πρώτων <δ'> ἀριθμῶν συγκείμενος 'τέταρτος ἀριθμός'. ἐν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα δέκα γίνεται ὅς ἐστι **τελειότατος ἀριθμός**, ἐπεὶ περ ἐπ' αὐτὸν φθάσαντες πάλιν ἀναλύομεν ἐπὶ τὴν μονάδα καὶ ἐξ ὑπαρχῆς ποιούμεθα τὰς ἀριθμήσεις. πηγὴν δὲ ἀενάου φύσεως ρίζωματ' ἔχουσαν εἰρήκασιν αὐτὸν διὰ τὸ κατ' αὐτοὺς ἐν αὐτῷ τὸν λόγον τῆς ἀπάντων κείσθαι συστάσεως, οἷον εὐθέως τοῦ τε σώματος καὶ τῆς ψυχῆς: ἀπαρκέσει γὰρ τούτων ὑποδειγματικῶς μεμνησθαι. [4.4] ἦ

9. Trad. Fronterotta 2018a.

10. Trad. Russo 1972.

μὲν οὖν μονὰς ἀρχή τις ὑπόκειται τῆς τῶν ἄλλων ἀριθμῶν ἀπεργαστικῆ συστάσεως, ἡ δὲ δυὰς μήκος ἐστὶν ἀπεργαστικῆ. καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῶν γεωμετρικῶν ἀρχῶν (Cfr. M III 19 sqq.) ὑπεδείξαμεν πρῶτον, τίς ἐστὶν ἡ στιγμή, εἶτα μετ' αὐτὴν ἡ γραμμὴ μήκος ἀπλατὲς τυγχάνουσα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡ μὲν μονὰς τὸν τῆς στιγμῆς ἐπέχει λόγον, ἡ δὲ δυὰς τὸν τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ μήκους· ποθὲν γὰρ ποι ἐχώρησεν ἡ διάνοια ταύτην ἐννοουμένη, τοῦτο δ' ἦν μήκος. [4.5] ἡ δὲ τριάς ἐπὶ τοῦ πλάτους καὶ τῆς ἐπιφανείας ἐτέτακτο· ποθὲν γὰρ ποι (καὶ πάλιν ποι) ἐφέρετο ὁ νοῦς. καὶ προστιθεμένης τῆ κατὰ μήκος διαστάσει τῆς κατὰ πλάτος διαστάσεως ἐπιφάνεια νοεῖται. ἀλλὰ κἂν ἐπιθεωρήσῃ τις τῇ τριάδι τετάρτην μονάδα, τουτέστι τέταρτον σημεῖον, γίνεται **πυραμῖς**, στερεὸν σῶμα καὶ σχῆμα· καὶ γὰρ μήκος ἔχει καὶ πλάτος καὶ βάθος· ὥστε ἐν τῷ 'τετάρτῳ' ἀριθμῷ τὸν τοῦ σώματος περιέχεσθαι λόγον. [4.6] καὶ μὴν καὶ τὸν τῆς ψυχῆς· ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἀρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τὸ ζῶον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ ἡ τέλειος ἀρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις λαμβάνειν τὴν ὑπόστασιν, τῇ τε διὰ τετάρτων καὶ τῇ διὰ πέντε καὶ τῇ διὰ πασῶν. ἡ μὲν οὖν διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτῳ κείται λόγῳ, ἡ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ διὰ πασῶν ἐν διπλασίονι. [7]¹¹ ἐπίτριτος δὲ λέγεται ἀριθμὸς ὁ ἐξ ὅλου τινὸς ἀριθμοῦ συνεστηκῶς καὶ ἐκ τοῦ τρίτου μέρους ἐκείνου, ὡς ἔχει ὁ ὀκτῶ πρὸς τὸν ἕξ· καὶ γὰρ αὐτὸν τὸν ἕξ περιέσχῃ καὶ τὸ τρίτον αὐτοῦ, τουτέστι τὴν δυάδα. ἡμιόλιος δὲ καλεῖται, ὅταν περιέχῃ ἀριθμὸς ἀριθμὸν καὶ τὸ ἡμισυ ἐκείνου, ὡς ἔχει ὁ ἐννέα πρὸς τὸν ἕξ· συνέστηκε γὰρ ἐκ τοῦ ἕξ καὶ ἐκ τοῦ ἡμίσεος αὐτοῦ, τουτέστι τῶν τριῶν. διπλασίῳ δὲ προσαγορεύεται ὁ δυσὶν ἀριθμοῖς (ἴσοις) ἴσος, ὡς ὁ τέσσαρα πρὸς τὸν δύο· δις γὰρ τὸν αὐτὸν περιέσχῃεν. [8]¹² ἀλλὰ γὰρ τούτων οὕτως ἐχόντων, καὶ κατὰ τὴν ἀρχῆθεν ὑπόθεσιν τεσσάρων ὄντων ἀριθμῶν, τοῦ τε ἐνός καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα, ἐν οἷς ἐλέγομεν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἰδέαν περιέχεσθαι κατὰ τὸν ἐναρμόνιον λόγον, ὁ μὲν τέσσαρα τοῦ δύο καὶ ὁ δύο τῆς μονάδος ἐστὶ διπλασίῳ, ἐν ᾧ ἔκειτο ἡ διὰ πασῶν συμφωνία, [9] ὁ δὲ τρία τοῦ δύο ἡμιόλιος (καὶ γὰρ αὐτὸν τὸν δύο περιέσχῃ καὶ τὸ ἡμισυ τούτου, ὅθεν καὶ τὴν διὰ πέντε συμφωνίαν ὑποβάλλειν), ὁ δὲ τέσσαρα

11. Cfr. *M*VII 96.

12. Cfr. *M*VII 97-98.

τοῦ τρία ἐπίτριτος, ὑπέκειτο δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἢ διὰ τεσσάρων συμφωνία. ὥστε εἰκότως τὸν ἑτάρτον ἀριθμὸν παρὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς εἰρησθαι πηγὴν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσιν.

[2] In linea di massima i matematici pitagorici conferiscono ai numeri particolare importanza, asserendo che la natura dell'universo è governata da questi. Per la qual cosa essi hanno sempre intonato l'adagio "Al numero tutto s'addice", e fanno un giuramento non solo sul numero, ma anche sul nome di colui che lo ha rivelato a loro, ossia su Pitagora, considerato come un dio per la sua abilità in aritmetica; ed essi dicono: "Sì, per colui che offerse la tetrade all'anima nostra, Fonte che in sé le radici possiede d'eterna natura". [3] E si chiamava tetrade presso di loro il numero «quarto», risultante dalla somma dei primi quattro numeri: infatti la somma di 1 + 2 + 3 + 4 fa 10. E questo è il numero perfettissimo, perché, dopo esser giunti ad esso, noi ritorniamo all'unità e cominciamo daccapo le numerazioni. Ed hanno affermato altresì che questo numero è la fonte che «possiede le radici di eterna natura» per il fatto che in esso, secondo le loro teorie, risiede la ragione dell'insieme di tutte quante le cose, e in primo luogo del corpo e dell'anima; e basterà ricordare in via esemplificativa solamente queste cose. [4] Pertanto l'unità viene posta come principio produttivo della serie degli altri numeri, mentre la diade da parte sua si limita a produrre la lunghezza. Come, infatti, a proposito dei principi geometrici noi dimostriamo in primo luogo quale è il punto e, dopo di esso, quale è la linea, che è considerata lunghezza-privadi-lunghezza, allo stesso modo, nel settore che stiamo ora esaminando, la monade prende il posto del punto e la diade quello della linea e della lunghezza, giacché il pensiero nel concepirla passa da un luogo ad un altro, ossia percorre una lunghezza. [5] La triade, invece, corrisponde alla larghezza e alla superficie, giacché in questo caso la mente si porta da un luogo verso un altro <e poi ancora verso un altro luogo>. E mediante l'aggiunta della dimensione della larghezza alla dimensione della lunghezza viene concepito un piano. Ma se si suppone una quarta unità, ossia un quarto segno, come aggiunta alla triade, vien fuori una piramide, ossia un corpo o una figura solida che ha, in realtà, non solo lunghez-

za, ma anche larghezza e profondità: sicché nel numero «quarto» è racchiusa l'essenza del corpo. [6] Ed anche quella dell'anima, giacché essi dicono che, come l'intero mondo è governato dall'armonia, così anche l'organismo vivente è governato dall'anima. E risulta che la perfetta armonia consta di tre accordi, quello a quattro, quello a cinque e il diapason E. L'accordo a quattro risiede in un epitrito (rapporto 4: 3), l'accordo a cinque in un sesquialtero (rapporto 3: 2) e il diapason nel doppio (rapporto 2: 1). [7] Si dice epitrito quel numero che risulta da un numero intero con in più la terza parte di esso, quale è il rapporto di otto a sei: infatti l'otto contiene il sei e la terza parte di questo, ossia la diade. Si chiama sesquialtero quel numero che contiene un altro numero e in più la metà di esso, come è il rapporto di nove a sei, giacché il nove è composto dal sei e dalla metà di questo, ossia dalla triade. Si chiama, infine, doppio quel numero che è uguale alla somma di due numeri <uguali>, come è il rapporto di quattro a due, giacché il quattro include due volte il medesimo numero. [8] Stando così le cose ed essendovi, secondo l'ipotesi originaria, quattro numeri – ossia l'uno, il due, il tre e il quattro – nei quali dicevamo che è racchiusa anche l'idea dell'anima in virtù del rapporto armonico, il quattro viene ad essere il doppio del due e il due il doppio dell'unità, e in ciò consisteva l'accordo del diapason, [9] mentre il tre è il sesquialtero del due (infatti abbiamo visto che esso contiene il due e la metà di esso, ragion per cui esso produce anche l'accordo a cinque), mentre infine il quattro è l'epitrito del tre, e in esso abbiamo visto che consiste l'accordo a quattro. Sicché in modo per nulla inverosimile la quaterna è chiamata dai Pitagorici «fonte che ha le radici di eterna natura».

T6. Sesto Empirico, *Contro i logici* I [M VII] 94-100¹³:

[94]¹⁴ καὶ τοῦτο ἐμφαίνοντες οἱ Πυθαγορικοὶ ποτὲ μὲν εἰώθασι λέγειν το 'ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν,' ὅτε δὲ τὸν φυσικώτατον ὀμνύναι

13. Trad. Russo 1975.

14. Cfr. MIV 2-3.

ὄρκον οὕτωςί 'οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα κεφαλᾶ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσιν, τὸν μὲν παραδόντα λέγοντες Πυθαγόραν (τοῦτον γὰρ ἔθεοποιούν), τετρακτύν δὲ ἀριθμὸν τινα, ὃς ἐκ τεσσάρων τῶν πρώτων ἀριθμῶν συγκείμενος τὸν τελειότατον ἀπήρτιζεν, ὡσπερ τὸν δέκα· ἐν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα δέκα γίνεται. ἔστι τε οὗτος ὁ ἀριθμὸς πρώτη τετρακτύς, [95]¹⁵ πηγὴ δὲ ἀενάου φύσεως λέλεκται παρόσον κατ' αὐτοὺς ὁ σύμπας κόσμος κατὰ ἀρμονίαν διοικεῖται, ἢ δὲ ἀρμονία σύστημά ἐστι τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν, τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν τοῖς προειρημένοις τέσσαρσιν ἀριθμοῖς εὐρίσκονται, ἐν τε τῷ ἐν κὰν τῷ δύο κὰν τῷ τρία κὰν τῷ τέσσαρα. [96] ἦν γὰρ ἢ μὲν διὰ τεσσάρων συμφωνία ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ κειμένη, ἢ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἢ δὲ διὰ πασῶν ἐν διπλασίονι. ὅθεν ὁ μὲν τέσσαρα ἀριθμὸς τοῦ τρία ἐπίτριτος ὢν, ἐπεὶπερ ἐξ αὐτοῦ καὶ τοῦ τρίτου μέρους αὐτοῦ συνίσταται, περιέσχηκε τὴν διὰ τεσσάρων συμφωνίαν· [97] ὁ δὲ τρία τοῦ δύο ἡμιόλιος ὢν, ἧ̄ ἐκεῖνόν τε περιέσχηκε καὶ τὸ ἡμισυ αὐτοῦ, ἐμφαίνει τὴν διὰ πέντε συμφωνίαν· ὁ δὲ τέσσαρα τοῦ δύο καὶ ὁ δύο τῆς μονάδος διπλασίῳν καθεστῶς περιληπτικός ἐστι τῆς διὰ πασῶν. [98] ἐπεὶ οὖν ἡ τετρακτύς ἀναλογίαν τῶν λεχθεῖσῶν συμφωνιῶν ὑποβάλλει, αἱ δὲ συμφωνίαι τῆς τελείου ἀρμονίας εἰσὶ συμπληρωτικαί, κατὰ δὲ τὴν τέλειον ἀρμονίαν πάντα διοικεῖται, τοῦδε χάριν πηγὴν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσιν εἰρήκασιν αὐτήν. [99]¹⁶ καὶ ἄλλως, ἐπεὶ κατὰ τοὺς λόγους τῶν τεσσάρων τούτων ἀριθμῶν τό τε σῶμα καὶ τὸ ἀσώματον νοεῖται, ἐξ ὧν τὰ πάντα (στιγμῆς γὰρ ῥυείσης γραμμῆν φαντασιούμεθα, ἣτις ἐστὶ μῆκος ἀπλατές, γραμμῆς δὲ ῥυείσης πλάτος ἐποιήσαμεν, ὅπερ ἐστὶν ἐπιφανεία τις ἀβαθῆς, ἐπιφανείας δὲ ῥυείσης στερεὸν ἐγένετο σῶμα. [100] ἀλλ' ἦν γε ἐπὶ μὲν τῆς στιγμῆς ἢ μονὰς ἀδιαίρετος οὕσα, καθὼς καὶ ἡ στιγμῆ, ἐπὶ δὲ τῆς γραμμῆς ὁ δύο ἀριθμὸς, (ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιφανείας ὁ τρία ἀριθμὸς)· ποθὲν γὰρ (που) πάρεστιν ἢ γραμμῆ, τουτέστιν ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημείον καὶ πάλιν ἀπὸ τούτου ἐπὶ ἄλλο σημεῖον· ἐπὶ δὲ τοῦ στερεοῦ σῶματος ὁ τέσσαρα· ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμεν σημεῖον, πυραμῖς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν

15. Cfr. *PH* III 155; *MIV* 6-9.

16. Cfr. *MIV* 4-5; *PH* III 154.

ἔστι στερεοῦ σώματος σχῆμα), κατὰ λόγον οὖν ἡ τετρακτὺς πηγὴ τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἐστίν.

[94] E, nel dare questa spiegazione, i Pitagorici sono soliti dire talora “Al numero tutto s’addice”, e talora fanno il più naturale dei giuramenti in questo modo: “Si, per colui ch’offerse la tetrade all’anima nostra, /Fonte che in sé le radici possiede d’eterna natura”, volendo indicare con l’espressione «colui ch’offerse» Pitagora (essi, per la verità, l’hanno divinizzato!) e con la parola «tetrade» un certo numero che, risultando composto dai primi quattro numeri, viene a formare il numero perfettissimo, vale a dire il dieci: difatti $1+2+3+4=10$. [95] E questo numero costituisce la prima tetrade, ed è stato appellato «fonte di eterna natura» in quanto, a parere di quei filosofi, tutto quanto il mondo è governato dall’armonia, e l’armonia è sistema di tre accordi: quello a quattro, quello a cinque e il diapason. E appunto di questi tre accordi si riscontrano le proporzioni nei quattro numeri suindicati, vale a dire nell’uno, nel due, nel tre e nel quattro. [96] Infatti, sempre a parer loro, l’accordo a quattro risiede in un epitrito (rapporto 4: 3), quello a cinque in un sesquialtero (rapporto 3: 2) e il diapason nel doppio (rapporto 2: 1). Onde il numero quattro, poiché è epitrito in rapporto a tre – in quanto è composto da questo e dalla terza parte di questo –, contiene in sé l’accordo a quattro; [97] il tre, invece, essendo una volta e mezza il due – in quanto contiene in sé questo e la metà di questo –, produce l’accordo a cinque; il quattro, infine, essendo il doppio del due ed essendo il due, a sua volta, il doppio dell’unità, è in grado di comprendere in sé l’accordo completo (diapason). [98] Tenendo, dunque, presente che la tetrade produce la proporzione degli accordi suindicati e che gli accordi sono in grado di effettuare l’armonia perfetta – e che in base alla perfetta armonia sono governate tutte le cose, proprio in grazia di tutto questo essi hanno affermato che la tetrade “In sé le radici possiede di eterna natura”. [99] D’altronde, se si tiene presente che secondo i rapporti di questi quattro numeri sono concepiti il corpo e l’incorporeo, dai quali tutte le cose derivano (difatti dallo *scorrimento* di un punto noi ci rappresentiamo la linea, che

è lunghezza-privata-di-larghezza, e dallo scorrimento di una linea noi creiamo la larghezza, che è una certa superficie-privata-di-profondità, e dallo scorrimento di una superficie si genera il corpo solido; [100] ma ancora al di sopra del punto sta l'unità, che è indivisibile allo stesso modo che il punto, e al di sopra della linea sta il numero due, < e al di sopra della superficie sta il numero tre > – infatti la linea si estende da qui <a lì>, ossia da un punto ad un altro e da quest'ultimo ad un altro punto ancora –, e al di sopra del corpo solido sta, infine, il quattro, giacché, se al di sopra di tre punti noi ne teniamo sospeso un quarto, si origina una **piramide**, che è appunto la prima figura di corpo solido), viene a risultare, dopo tutto, razionalmente fondato che la tetradè sia fonte dell'intera natura.

T7. Temistio, *Paraph. in Aristot. De an.* 32, 19-37 = F. 180 IP¹⁷:

Ἄ μὲν οὖν Ἀριστοτέλης ἀπορεῖ πρὸς τὸν Ξενοκράτους ὄρισμὸν τῆς ψυχῆς, ταῦτά ἐστιν [...]. ἀλλὰ χρὴ παραβάλλειν τὰ Ἀνδρονίκου πρὸς τὰ ἐκείνου, ὅσω καὶ σαφέστερα καὶ πιθανώτερα πρὸς σύστασιν τοῦ λόγου τοῦ Ξενοκράτους. ‘ἀριθμὸν γὰρ ἐκάλουν’ φησὶ ‘τὴν ψυχὴν, ὅτι μηδὲν ζῶον ἐξ ἀπλοῦ σώματος, ἀλλὰ κατὰ τινὰς λόγους καὶ ἀριθμοὺς κραθέντων τῶν πρώτων στοιχείων. σχεδὸν οὖν ταῦτὸν ἀπεφαίνοντο τοῖς ἀρμονίαν αὐτὴν τιθεμένοις, πλὴν ὅσω σαφέστερον οὗτοι τῇ προσθήκῃ τὸν λόγον ἐποίουν, οὐ πάντα ἀριθμὸν, ἀλλὰ τὸν κινουῦντα ἑαυτὸν τὴν ψυχὴν ἀφοριζόμενοι, ὡσπερ ἂν εἰ καὶ ἐκεῖνοι μὴ πᾶσαν ἀρμονίαν, ἀλλὰ τὴν ἀρμόζουσαν ἑαυτήν. αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τῆς κράσεως ταύτης αἰτία καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς μίξεως τῶν πρώτων στοιχείων.’ ἀλλ’ ὅπερ εἶπον, ὅπως μὲν ἔλεγε τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν εἶναι κινουῦντα ἑαυτὸν Ξενοκράτης, ἐκ τῶν ἐκείνου ληπτέον καὶ μάλιστα ἐκ τοῦ πέμπτου τῶν Περὶ φύσεως τάνδρι γεγραμμένων.

Queste sono le difficoltà che Aristotele solleva di fronte alla definizione che Senocrate dava dell'anima [...]. Ma è bene confrontare

17. Trad. Isnardi Parente 2012.

con le osservazioni di Aristotele quelle di Andronico, in quanto, per comprendere la costruzione del ragionamento di Senocrate, esse sono più chiare e credibili. Chiamarono, dice, l'anima numero perché non è un essere vivente con un corpo semplice, ma deriva da una mescolanza degli elementi primi secondo alcune ragioni e regole numeriche. E in questo modo venivano ad affermare che l'anima quasi si identifica con l'armonia; senonché chiarirono poi il meglio del loro intento con la seconda parte del discorso, definendola non alla stregua di un numero qualsiasi ma come un numero che muove sé stesso, intendendo cioè non un'armonia qualsiasi ma un'armonia capace di armonizzare sé stessa. Questa è dunque l'anima, causa di tale mescolanza e della ragione e commistione degli elementi primi. Come ho già detto, che Senocrate abbia affermato che l'anima è un numero che muove sé stesso lo si può ricavare soprattutto dal libro V dell'opera *Della natura* scritta da quello.

Tabella 1.

PH III 154	MX 278-280	M VII 99-100	M IV 4-5
<p>– il punto “contiene il rapporto” dell’unità (τὸ σημεῖον τὸν τῆς μονάδος ἐπέγειν λόγον)</p> <p>– la linea contiene il rapporto della diade (τὴν δὲ γραμμὴν τὸν τῆς δυάδος)</p> <p>– la superficie contiene il rapporto della triade (τὴν δὲ ἐπιφάνειαν τὸν τῆς τριάδος)</p> <p>– il corpo contiene il rapporto della tetrade (τὸ δὲ σῶμα τὸν τῆς τετράδος)</p>	<p>– punto subordinato al concetto di monade (τὸ σημεῖον κατὰ τὸν τῆς μονάδος λόγον τετάχθαι). il punto rientra nel concetto della monade (τὸ μὲν σημεῖον τὸν τῆς μονάδος εἶχε λόγον)</p> <p>– la linea viene contemplata nell’ambito dell’idea della diade (ἢ δὲ γραμμὴ κατὰ τὴν τῆς δυάδος ιδέαν ἐθεωρεῖτο). Per inferenza (κατὰ μετάβασιν). Rientra nella diade (ἔσται κατὰ τὴν δυάδα ἢ γραμμὴ)</p> <p>– superficie rientra nell’ambito della triade (τὸ δὲ ἐπίπεδον κατὰ τὴν τριάδα)</p> <p>– il corpo subordinato alla tetrade (τὸ σῶμα κατὰ τὴν τετράδα τάττεται)</p>	<p>– la monade sta al di sopra del punto (ἐπὶ μὲν τῆς στιγμῆς ἢ μονάδος)</p> <p>– al di sopra della linea sta il numero due (ἐπὶ δὲ τῆς γραμμῆς ὁ δύο ἀριθμός)</p> <p>– <al di sopra della superficie sta il numero tre> (ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιφανείας ὁ τρία ἀριθμός)</p> <p>– al di sopra del corpo sta il quattro (ἐπὶ δὲ τοῦ στερεοῦ σώματος ὁ τέσσαρα)</p>	<p>– monade prende il posto. “contiene il rapporto” del punto (ἢ μὲν μονάδος τὸν τῆς στιγμῆς ἐπέχει λόγον)</p> <p>– la diade prende il posto della linea e della lunghezza (ἢ δὲ δυάδος τὸν τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ μήκους)</p> <p>– la triade corrisponde alla larghezza e alla superficie – piano – (ἢ δὲ τριάδος ἐπὶ τοῦ πλάτους καὶ τῆς ἐπιφανείας ἐτέτακτο)</p> <p>– nel numero quarto è racchiusa l’essenza del corpo. (ἐν τῷ τετάρτῳ ἀριθμῷ τὸν τοῦ σώματος περιέχεται λόγον)</p>

- punto. Non ulteriormente specificato.
- la linea la si osserva fra due punti (*δύο γάρ σημείων μεταξύ θεωρεῖσθαι ταύτην*)
- la superficie è un flusso (*ρύσιν*) della linea nel senso della larghezza, verso un altro punto (*ἐπὶ ἄλλο σημείον*)
- il corpo è un innalzamento (*ἐπανάστασιν*) della superficie verso un altro punto posto sopra (*ἐπὶ τι σημείον ὑπερκείμενον*)
- punto e monade sono indivisibili (*ἀδιαρετόν τι*) e sono principi. Punto principio delle linee (*τὸ σημείον ἀρχὴ τις ἐστὶν ἐν γραμμαίαις*)
- linea è intermedia tra due punti (*το μεταξύ δυεῖν σημείων*), ed è lunghezza-privadi-larghezza
- superficie ha due dimensioni (lunghezza e larghezza). Costruita se si pongono tre punti (*ἰθεμένων τε τριῶν σημείων [...]*)
- il corpo, come figura solida, **piramide**, costruita a partire da quattro punti (*τοῖς γάρ τρισὶ σημείοις, ὡς προείπον, κειμένοις ἐπιτεθέντος ἄλλου τινὸς ἄνωθεν σημείου πυραμοειδῆς ἀποτελεῖται σχήμα στερεοῦ σώματος*). Dotato di lunghezza, larghezza, profondità
- monade indivisibile come il punto (*ἀδιαίρετος οὐσα*)
- dallo scorrimento di un punto (*στικμῆς γάρ ρύεσις*) ci rappresentiamo la linea, quale lunghezza-privadi-larghezza. La linea si estende da qui a lì. (*ποθέν γάρ (ποι) πάρεστιν ἡ γραμμὴ*)
- dallo scorrimento di una linea (*γραμμῆς ρύεσις*) creiamo la larghezza, che è superficie-privadi-profondità. Passa per punti (*ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημείον καὶ πάλιν ἀπὸ τούτου ἐπὶ ἄλλο σημείον*)
- dallo scorrimento di una superficie (*ἐπιφανείας δὲ ρύεσις*) si genera il corpo solido. Sopra tre punti un quarto (*τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμεν σημείον*), da cui si origina la **piramide**, prima figura del corpo solido
- analogia tra principi dei geometri e numeri pitagorici
- linea è lunghezza-privadi-larghezza. Il pensiero nel concepirla passa da un luogo ad un altro, percorre una distanza (*ποθέν γάρ ποι ἐχώρησεν ἢ διάνοια ταύτην ἐννοουμένη, τοῦτο δ' ἦν μήκος*)
- per la superficie la mente si porta da un luogo verso un altro e poi verso un altro ancora (*ποθέν γάρ ποι (καὶ πάλιν ποι) ἐφέρετο ὁ νοῦς*). Concepita (*νοεῖται*) tramite l'aggiunta della larghezza alla lunghezza
- corpo o figura solida, **piramide**. concepita se a triade si aggiunge una quarta unita (*τις τῇ τριάδι τετάρτην μονάδα*), ossia un quarto punto (*τουτέστι τέταρτον σημείον*). Dotato di lunghezza, larghezza, profondità

Bibliografia

Letteratura primaria

- Acerbi 2008 = F. Acerbi (a cura di), *Euclide. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2008 (II ed.).
- Annas, Barnes 2000 = J. Annas and J. Barnes (eds.), *Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Aronadio 2013 = F. Aronadio (a cura di), [*Plato*]. *Epinomis*, a cura di F. Aronadio, edizione di M. Tulli, note critiche di F. M. Petrucci, Bibliopolis, Napoli 2013.
- Arrighetti 1973 = G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro. Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973.
- Beaujeu 1973 = J. Beaujeu (éd.), *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- Beghini 2020 = A. Beghini (a cura di), *Ps.-Platone. Assioco*, saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento a cura di A. Beghini, Academia Verlag, Baden-Baden 2020.
- Berti 2017 = E. Berti (a cura di), *Aristotele. Metafisica*, Laterza, Bari 2017.
- Bett 2012 = R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Physicists*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- 2018 = R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus. Against Those in the Disciplines*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Blank 1998 = D. L. Blank (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Bonazzi 2011 = M. Bonazzi (a cura di), *Platone. Fedro*, Einaudi, Torino 2011.
- Boys-Stones 2018 = G. R. Boys-Stones (ed.), *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cam-

- bridge source books in post-Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.
- Brisson 2001 = L. Brisson (éd.), *Platon. Timée, Critias*, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, avec un Supplément bibliographique 1995-2000, GF Flammarion, Paris 2001 (I ed. 1992).
- Brunschwig 1967 = J. Brunschwig (éd.), *Aristotele. Topiques*, Tome I, Livres I-IV, Les Belles Lettres, Paris 1967.
- Bury 1967 = R. G. Bury (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, 4 voll., vol. II, Harvard University Press, Cambridge (MS) 1967 (ed. or. 1935).
- 1968 = R. G. Bury (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Physicists, Against the Ethicists*, 4 voll., vol. III, Harvard University Press, Cambridge (MS) 1968 (ed. or. 1936).
 - 1971 = R. G. Bury (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Professors*, 4 voll., vol. IV, Harvard University Press, Cambridge (MS) 1971 (ed. or. 1949).
 - 1976 = R. G. Bury (ed.), *Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*, 4 voll., vol. I, Harvard University Press, Cambridge (MS) 1976 (ed. or. 1933).
- Cardullo 1995 = R. L. Cardullo (a cura di), *Siriano. Esegeta di Aristotele, vol. I: Frammenti e testimonianze dei Commentari all'Organon*, Introduzione, testo, traduzione, note e commento a cura di R. L. Cardullo, La Nuova Italia, Firenze 1995.
- 2016 = R. L. Cardullo (a cura di), *Aristotele. Metafisica. Libri A, α, B*, Introduzione, traduzione e commento di R. L. Cardullo, Carocci, Roma 2016.
- Casaglia 2020 = M. Casaglia (a cura di), *Aristotele. Protrettico. Esortazione alla filosofia*, Editrice Clinamen, Firenze 2020.
- Castelli 2012 = L. M. Castelli (a cura di), *Aristotele. Fisica, libro IV*, Carocci, Roma 2012.
- 2020 = L. M. Castelli (a cura di), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Topics*, 2, Bloomsbury Publishing, London 2020.
- Corti 2023 = L. Corti (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Arithmeticians*, Brill, Leiden 2023.
- De Falco 1975 = V. De Falco (a cura di), *[Iamblichi]. Theologumena arithmeticae*, Editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit Udalricus Klein, in aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae 1975 (I ed. 1922).
- Di Marco 1989 = M. Di Marco (a cura di), *Timone di Fliunte. Silli*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989.

- Dillon 2002 = J. M. Dillon (ed.), *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford University Press, Oxford 2002 (ed. or. 1993).
- Dorandi 1991 = T. Dorandi (a cura di), *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia* (PHerc. 1021 e 164), Bibliopolis, Napoli 1991.
- 2013 = T. Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Dorandi, Verde 2019 = T. Dorandi, F. Verde (a cura di), *Corpus dei papirofilosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte II.1*. Frammenti adespoti*, Olschki, Firenze 2019.
- Eigler 2016 = G. Eigler (Hrsg.), *Plato. Timaios, Kritias, Philebos*, Band 7, WBG, Darmstadt 2016.
- Fermani 2008 = A. Fermani (a cura di), *Aristotele. Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008.
- Ferrari, Baldi 2002 = F. Ferrari, L. Baldi (a cura di), *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, M. D'Auria, Napoli 2002.
- Festugière 1953 = A. J. Festugière (éd.), *La révélation d'Hermès Trismégiste, III, Les doctrines de l'âme suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire. Porphyre, De l'animation de l'embryon*, Les Belles Lettres, Paris 1953.
- Finamore, Dillon 2002 = J. Finamore, J. Dillon (eds.), *Iamblichus. De anima. Text, translation, and commentary*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.
- Fleischer 2023 = K. J. Fleischer (Hrsg.), *Philodem. Geschichte der Akademie*, Einführung, Ausgabe, Kommentar von K. J. Fleischer, Brill, Leiden 2023.
- Forcignànò 2020 = F. Forcignànò (a cura di), *Platone. Settima lettera*, Carocci, Roma 2020.
- Fronterotta 2013 = F. Fronterotta (a cura di), *Eraclito. Frammenti*, Bur, Milano 2013.
- 2018a = F. Fronterotta (a cura di), *Platone. Timeo*, Bur, Milano 2018 (I ed. 2003).
- Gaiser 1998 = K. Gaiser (ed.), *Testimonia platonica, Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, a cura di G. Reale, trad. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Gallop 1975 = D. Gallop (ed.), *Plato. Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Giannantoni 1974 = G. Giannantoni (a cura di), *Platone. Opere*, vol. 2, Laterza, Roma 1974.
- 1990 = G. Giannantoni (a cura di), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. IV, Bibliopolis, Napoli 1990.

- Gigante 1977 = M. Gigante (a cura di), *Polemonis Academici fragmenta*, Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli 1977.
- Gigon 1987 = O. Gigon (ed.), *Aristotelis opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta*, De Gruyter, Berlin 1987.
- Gioè 2002 = S. Gioè (a cura di), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Gutas 2010 = D. Gutas (ed.), *Theophrastus. On First Principles (known as his Metaphysics)*, Brill, Boston 2010.
- Hackforth 1972 = R. Hackforth (ed.), *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, London 1972.
- Heath 1956a = T. L. Heath (ed.), *The Thirteen Books of the Elements*, Vol. 1 (Books I and II), Dover Publications, New York 1956.
- 1956b = T. L. Heath (ed.), *The Thirteen Books of the Elements*, Vol. 2 (Books III-IX), Dover Publications, New York, 1956.
- Heinze 1892 = R. Heinze (Hrsg.), *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Georg Olms Hildesheim, Leipzig 1892.
- Hett 1963 = W. S. Hett (ed.), *Aristotle, Minor works*, Loeb, Cambridge-London 1963.
- Huffman 1993 = C. A. Huffman (ed.), *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays by Philolaus*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Huffman 2005 = C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Inwood 2001 = B. Inwood (ed.), *The Poem Of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction by Brad Inwood*, Revised Edition, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2001.
- Isnardi Parente 1980 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1980.
- 1982 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- 1995 = M. Isnardi Parente, *Supplementum academicum: per l'integrazione e la revisione di Speusippo Frammenti e Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, «La scuola di Platone» I e III (collezione diretta da M. Gigante), ed. trad. commento a cura di M. Isnardi Parente, Napoli (Bibliopolis) 1980 e 1982², Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei 9.7 (2), 1995, pp. 249-311.

- 1998a = M. Isnardi Parente (a cura di), *Testimonia platonica II. Per una raccolta delle principali testimonianze sui λεγόμενα ἄγραφα δόγματα di Platone. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, “Classe di scienze morali, storiche e filosofiche”, Memorie IX (Vol. X, fasc. I), Roma 1998.
- 2002 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Platone. lettere*, Mondadori, Roma 2002.
- 2005 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*, [ed. elettronica C.I.S.A.D.U., Roma 2005; <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/frontera.htm>].
- 2012 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Edizioni della Normale, Pisa 2012.
- Jori 2018 = A. Jori (a cura di), Aristotele, *Il cielo*, Bompiani, Firenze-Milano 2018.
- Lang 1964 = P. Lang (ed.), *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Minerva GMBH, Unverändert Nachdruck, Frankfurt Am Main 1964.
- Lanza, Vegetti 2018 = D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Aristotele. La vita*, Bompiani, Milano 2018.
- Laks, Most 1993 = A. Laks, G. W. Most (éds.), *Théophraste. Métaphysique*, Les Belles Lettres, Paris 1993.
- Mansfeld, Runia 1997 = J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), *Aëtiana. 1. The sources*, Brill, Leiden 1997.
- 2020 = J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- Marinone 2010 = N. Marinone (a cura di), *M. Tullio Cicerone. Opere politiche e filosofiche*, Utet, Torino 2010 (I ed. 1976).
- Martone 2014 = L. I. Martone (a cura di), *Giamblico. “De anima”. I frammenti, la dottrina*, Pisa University Press, Pisa 2014.
- Marzotto 2012 = T. Marzotto (a cura di), *Polemone l’Ateniese, scolarca dell’Accademia antica. Testimonianze*, Tesi di Dottorato, Scuola di Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena, Modena 2012.
- Mayhew 2008 = R. Mayhew (ed.), *Plato. Laws 10*, Translated with an introduction and commentary by R. Mayhew, Oxford University Press, Oxford 2008.

- Männlein-Robert 2012 = I. Männlein-Robert *et alii* (Hrsg.), *Ps.-Platon. Über den Tod*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- Migliori 2016 = M. Migliori (a cura di), *Aristotele. Organon*, Bompiani, Milano 2016.
- Miller 2018 = J. Miller (ed.), *Diogenes Laertius. Lives of The Eminent Philosophers*, trad. by P. Mensch, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Movia 2007 = G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2007.
- 2018 = G. Movia (a cura di), *Aristotele. L'anima*, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2018.
- Natoli 2004 = A. F. Natoli (ed.), *The letter of Speusippus to Philip II. Introduction, text, translation and commentar, with an appendix on the thirty-first Socratic letter attributed to Plato*, Franz Steiner, Stuttgart 2004.
- Ottobrini 2022 = T. F. Ottobrini (a cura di), *Damascio. Intorno ai primi principi. Aporie e soluzioni*, Scholè, Brescia 2022.
- Pentassuglio 2017 = F. Pentassuglio (a cura di), *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Brepols, Turnhout 2017.
- Petrucci 2012 = F. M. Petrucci (a cura di), *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Introduzione, traduzione e commento a cura di F. M. Petrucci, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012.
- 2022 = F. M. Petrucci (a cura di), *Platone. Timeo*, Introduzione di F. Ferrari; testo, traduzione e commento a cura di F. M. Petrucci, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2022.
- Pini 1985 = G. Pini (a cura di), *Clemente Alessandrino. Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Torino 1985, pp. 18-19.
- Polansky 2007 = R. Polansky (ed.), *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Portogalli Cagli 1992 = B. M. Portogalli Cagli (a cura di), *Apuleio. Il demone di Socrate*, Marsilio, Venezia 1992.
- Reale *et al.* 2005 = G. Reale, G. Girgenti e I. Ramelli (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005.
- 2017 = G. Reale (a cura di), *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano 2017 (I ed. 2000).
- Reeve 2016 = C. D. C. Reeve (ed.), *Aristotle. Metaphysics*, Hackett Publishing Company, Cambridge 2016.

- Reinhardt 2023 = T. Reinhardt, *Cicero's Academic libri and Lucullus: A Commentary with Introduction and Translations*, Oxford University Press, Oxford 2023.
- Repici 2013 = L. Repici (a cura di), *Teofrasto. Metafisica*, Carocci, Roma 2013.
- Rose 1886 = V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1886.
- Ross 1924 = W. D. Ross (ed.), *Aristotle. Metaphysics. Volume I*, Oxford University Press, Oxford 1924.
- 1955 = W. D. Ross (ed.), *Aristotle. Parva Naturalia*, Clarendon Press, Oxford 1955.
 - 1958 = W. D. Ross (ed.), *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford 1955; (reprinted lithographically 1958).
 - 1961 = W. D. Ross (ed.), *Aristotle. De Anima*, edited, with introduction and commentary, by Sir W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Ross, Fobes 1929 = W. D. Ross, F. H. Fobes (eds.), *Theophrastus. Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1929.
- Rossitto 2005 = C. Rossitto (a cura di), *Aristotele. Divisioni*, Bompiani, Milano 2005.
- Rowe 1988 = C. J. Rowe (ed.), *Plato. Phaedrus*, Aris&Phillips, Warminster (Wiltshire) 1988.
- 1993 = C. J. Rowe (ed.), *Plato. Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Russo 1972 = A. Russo (a cura di), *Sesto Empirico. Contro i matematici*, Laterza, Bari 1972.
- 1975 = A. Russo (a cura di), *Sesto Empirico. Contro i logici*, Laterza, Bari 1975.
 - 1990 = A. Russo (a cura di), *Sesto Empirico. Contro i fisici, contro i moralisti*, a cura di A. Russo e G. Indelli, Laterza, Bari 1990.
- Saffrey 1971 = H. D. Saffrey (éd.), *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote*, Brill, Leiden 1971.
- Spinelli 1995 = E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.
- 2000 = E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli 2000.
- Tarán 1981 = L. Tarán (ed.), *Speusippus of Athens. A critical Study with related Texts and Commentary*, "Philosophia Antiqua" XXXIX, Leiden 1981.

- Tescari 1926 = O. Tescari (a cura di), *Sesto Empirico. Schizzi pirroniani*, Laterza, Bari 1926.
- Theiler 1982 = W. Theiler (ed.), *Poseidonios. Die Fragmente*, De Gruyter, Berlin-New York 1982.
- Thompson 1973 = W. H. Thompson (ed.), *The Phaedrus of Plato, with English notes and dissertations*, Arno Press, New York 1973.
- Timpanaro Cardini 1962 = M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, vol. II: *Ippocrate di Chio, Filolao, Archita e Pitagorici minori*, La Nuova Italia, Firenze 1962.
- 1964 = M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, vol. III: *Pitagorici anonimi e risonanze pitagoriche*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
 - 1970 = M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Ps.-Aristotele. De lineis Insecabilibus*, Ist. Ed. Cisalpino, Milano 1970.
 - 1999 = M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*. Vol. III: *Pitagorici anonimi e risonanze pitagoriche*, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- Todd 2013 = R. B. Todd (ed.), *Themistius. On Aristotle on the Soul*, Bloomsbury Academic, London-New York 2013.
- Trabattoni 2011 = F. Trabattoni (a cura di), *Platone. Fedone*, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.
- 2018 = F. Trabattoni (a cura di), *Platone. Teeteto*, traduzione di A. Capra, Einaudi, Torino 2018.
- Tredennick 1935 = H. Tredennick (ed.), *Aristotle. Metaphysics*, Loeb, London-Cambridge 1935.
- Tredennick, Forster 1960 = H. Tredennick, E. S. Forster (eds.), *Aristotle. Posterior Analytics, Topica*, Loeb, London-Cambridge 1960.
- Ulacco 2017 = Ulacco A. (a cura di), *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino. Introduzione, traduzione, commento*, De Gruyter, Boston-Berlin 2017.
- Untersteiner 1963 = M. Untersteiner (a cura di), *Aristotele. Della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.
- Valgimigli 1964 = M. Valgimigli (a cura di), *Aristotele. Poetica*, Laterza, Bari 1964.
- van der Eijk 2006 = P. J. van der Eijk (ed.), *Philoponus. On Aristotle's On the Soul 1.1-2*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2006.

- van Raalte 1993 = M. E. J. van Raalte (ed.), *Theophrastus. Metaphysics*, Brill, Leiden 1993.
- Vegetti 2006 = M. Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica*, Bur, Milano 2006.
- Vimercati 2004 = E. Vimercati (a cura di), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2004.
- 2015 = E. Vimercati (a cura di), *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze*, Introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2015.
- Wachsmuth 1884 = C. Wachsmuth, O. Hense (eds.), *Ioannis Stobaei Anthologium*, Vol. 1-2, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1884.
- Waterfield 2008 = R. Waterfield (ed.), *Plato. Timaeus and Critias*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Woods 1992 = M. Woods (ed.), *Aristotle. Eudemian ethics*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Yunis 2011 = H. Yunis (ed.), *Plato. Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Zadro 1974 = A. Zadro (a cura di), *Aristotele. I topici*, Loffredo, Napoli 1974.
- Zanatta 1996 = M. Zanatta (a cura di), *Aristotele. Organon. Analitici secondi. Topici. Confutazioni sofistiche*, vol. II, Utet, Milano 1996.
- 2008 = M. Zanatta (a cura di), *Aristotele. I dialoghi*, Bur, Milano 2008.

Letteratura secondaria

- Algra 2009 = K. Algra, *Stoics on souls and demons: reconstructing Stoic demonology*, in Frede, Reis 2009, pp. 359-387.
- Algra, Ierodiakonou 2015 = K. Algra, K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Alieva 2022 = O. Alieva, *Clotho's Spindle: Xenocrates' Doctrine of Indivisibles*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 105.4, 2022, pp. 567-590.
- Annas 1992 = J. E. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- Aronadio 2016 = F. Aronadio, *L'áisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Bibliopolis, Napoli 2016.
- 2019 = F. Aronadio, *Risonanze accademiche e tracce di una religione astrale*

- nell'ambito della strategia argomentativa del De caelo di Aristotele*, "Fogli di filosofia" 12.2, 2019, pp. 39-66.
- Armstrong 2004 = J. M. Armstrong, *After the Ascent: Plato on Becoming like God*, in "OSAPh" 26, 2004, pp. 171-183.
- Baltes 1976 = M. Baltes, *Die Weltentstehung Des Platonischen Timaios Nach Den Antiken Interpretieren*, Brill, Leiden 1976.
- 1998 = M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 5: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Busteine 125-150: *Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Barker 2007 = Barker A., *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Barnes 1971 = J. Barnes, *Speusippus and Aristotle on Homonymy*, "Classical Quarterly" 21, 1971, pp. 65-80.
- 1988 = J. Barnes, *Scepticism and the Arts*, in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics*, "Apeiron", 21.2, 1988, pp. 53-77.
- Bartninkas 2023 = V. Bartninkas, *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.
- Bechtle 2010 = G. Bechtle, *Speusippus's Neutral Conception of the One and Plato's Parmenides*, in Turner, Corrigan 2010, pp. 37-58.
- Bénatouïl 2017 = T. Bénatouïl, *Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du Timée?* in *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, A. Michalewski, M. Gavray (éd.), Brepols, Turnhout 2017, pp. 19-38.
- Bénatouïl, El Murr 2010 = T. Bénatouïl, D. El Murr, *L'Académie et les géomètres Usages et limites de la géométrie de Platon à Carnéade*, "Philosophie antique" 10, 2010, pp. 41-80.
- Benacerraf, Putnam 1998 = G. P. Benacerraf, H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Bergomi 2011 = M. Bergomi, *Eidos tra eikón e parádeigma. Considerazioni sull'ambiguità di eidos, idéa e génos nel Timeo di Platone*, "Acme" 64.1, 2011, pp. 93-122.
- Bernabé 2013 = A. Bernabé, *Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective*, in Cornelli et al. 2013, pp. 117-152.
- Berti 1977 = E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.

- 1994 = E. Berti, *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in L. Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma-Bari 1994, pp. 135-158.
- 1997 = E. Berti., *La filosofia del «primo» Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (I ed. Cedam, Padova 1962).
- 2010 = E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- 2016 = E. Berti, *Aristotle's Nous poietikos: Another Modest Proposal*, in G. Sillitti, F. Stella, F. Fronterotta (eds.), *Il NOUS di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153.
- 2022 = E. Berti, *L'analogia in Aristotele*, "Aristotelica" 1, 2022, pp. 5-27, <https://doi.org/10.17454/ARIST01.01>.
- Betegh 2014 = G. Betegh, *Pythagoreans, Orphism and Greek religion*, in Huffman 2014, pp. 149-166.
- 2015 = G. Betegh, *Body*: M 9.359-440, in Algra, Ierodiakonou 2015, pp. 130-183.
- 2019 = G. Betegh, *Cosmic and human cognition in the Timaeus 1*, in J. E. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, Routledge, London 2019, pp. 120-159.
- 2021 = G. Betegh, *Plato on Illness in the Phaedo, the Republic, and the Timaeus*, in Jorgenson et al. 2021, pp. 228-258.
- Bett 1986 = R. Bett, *Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus*, "Phronesis" 31, 1986, pp. 1-26.
- 2006 = R. Bett., *La double 'schizophrénie' de M. 1-VI et ses origines historiques*, in J. Delattre (éd.), *Sur le Contre les professeurs de Sextus Empiricus*, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Villeneuve d'Ascq 2006, pp. 17-34.
- 2010 = R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Blank 2023 = D. Blank, *Do You Hear What I Hear? Philodemus on Diogenes Of Babylon's «Scientific Perception»*, "Cronache Ercolanesi" 53, 2023, pp. 81-146.
- Blyth 1997 = D. Blyth, *The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus"*, "The American Journal of Philology" 118.2, 1997, pp. 185-217.
- Bodnár 2007 = I. M. Bodnár, *Oenopides of Chios: A survey of the modern literature with a collection of the ancient testimonia*, Max-Planck-Inst. für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2007.

- 2020 = I. M. Bodnár, *The Study of Natural Kinds in the Early Academy*, in Kalligas *et al.* 2020, pp. 153-166.
- Bonazzi 2015 = M. Bonazzi, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.
- Bortolotti 1991 = A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone dalla Repubblica agli ultimi scritti*, Olschki, Firenze 1991.
- Bostock 2006 = D. Bostock, *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Bowen 1983 = A. C. Bowen, *Menaechmus versus the Platonists: two theories of science in the early Academy*, "Ancient Philosophy" 3, 1983, pp. 12-19.
- Brancacci 1990 = A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990.
- 2017 = A. Brancacci, *Socratism and Eleaticism in Euclides of Megara*, in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden-Boston 2017.
- 2019a = A. Brancacci, *On the Relationship between Psyche and Senses in Plato's Theaetetus*, in D. Zucca, R. Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag Richarz GmbH, Baden-Baden 2019, pp. 61-80.
- 2019b = A. Brancacci, *Il Teeteto, l'anima, il pensare*, "La Cultura" 2, 2019, pp. 141-166.
- Brennan 2015 = T. Brennan, *Number: M 10.148-309*, in Algra, Ierodiakonou 2015, pp. 324-364.
- Brenk 1986 = F. E. Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, De Gruyter, Berlin 1986.
- Brisson 1974 = L. Brisson, *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Éditions Klinksieck, Paris 1974.
- 1995 = L. Brisson, *Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée*, in *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, sous la direction de J.-F. Balaudè, "Le temps philosophique" 1, 1995, pp. 115-30.
- 2005 = L. Brisson, *Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition*, in Destrée, Smith 2005, pp. 1-12.
- 2006 = L. Brisson, *Contre les Arithméticiens (Pros Arithmêtikous) ou contre ceux qui enseignent que les nombres sont des principes*, in J. Delattre (ed.), *Sur le Contre les professeurs de Sextus Empiricus*, Villeneuve d'Ascq: L'Université Charles-de-Gaulle, Lille 2006, pp. 67-77.

- 2010 = L. Brisson, *The Fragment of Speusippus in Column I of the Anonymous Commentary on the Parmenides*, in Turner, Corrigan 2010, pp. 59-66.
- 2021 = L. Brisson, *How to Make a Soul in the Timaeus*, in Jorgenson et al. 2021, pp. 70-91.
- Brisson et al. 2018 = L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Brill, Leiden 2018.
- Brittain 2012 = C. Brittain, *Antiochus' epistemology*, in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 104-130.
- Brunschwig 2018 = J. Brunschwig, *Ethique a Eudeme I 8, 1218a15-32 et le Περὶ τὰ γαθοῦ*, "Les Études philosophiques" 124, 2018, pp. 15-36.
- Bubloz 1998 = Y. Bubloz, *Quando la demonologie fournit des arguments au végétarisme*, in *Chronozones*, "Bulletin des Sciences de l'Antiquité de l'Université de Lausanne" 4, 1998, pp. 12-17.
- Bucking 1992 = S. J. Bucking, *On measuring the Range of Anatolian Text in the [Iamblichean] Theologumena Arithmeticae*, "Grazer Beiträge" 18, 1992, pp. 127-148.
- Burkert 1972 = W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- 2003 = W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Editoriale Jaca Book, Milano 2003.
- Burnyeat 2000 = M. F. Burnyeat, *Plato on Why Mathematics is Good for the Soul*, in T. Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 1-81.
- Calabi 2007 = F. Calabri, *Il mito di Er: le fonti*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, libro X. Traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 277-310.
- Calchi 2023 = V. Calchi, *The Theology of the Epinomis*, Routledge, London-New York 2023.
- Cambiano 2011 = G. Cambiano, *Speusippo e la percezione scientifica*, "Antiquorum Philosophia" 5, 2011, pp. 99-117.
- 2013 = G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma: quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013.
- Cambiano, Repici 1993 = G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993.

- Campese 2007 = S. Campese, *La filatrice cosmica*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, libro X*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 399-412.
- Cardullo 2002 = L. R. Cardullo, *Il Peri ideòn di Aristotele e il Parmenide di Platone. Da un comune tentativo di "salvare" le idee verso un inevitabile scontro dottrinale*, in M. Barbanti, F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Atti del 3° Colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 31 maggio-2 giugno 2001, CUECM, Catania 2002.
- Carone 2005 = G. R. Carone, *Plato's Cosmology and its ethical dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Carter 2017 = J. W. Carter, *Aristotle's Critique of Timaeon Psychology*, "Rhizomata" 5.1, 2017, pp. 51-78.
- 2019 = J. W. Carter, *Aristotle on Earlier Greek Psychology. The Science of Soul*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Caruso 2013 = A. Caruso, *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica di Atene da Platone a Proclo (387 a.C.-485 d.C.)*, Pandemos, Atene-Paestum 2013.
- Caruso 2021 = F. Caruso, *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del "Filebo" nel "De animae procreatione in Timaeo" di Plutarco*, "Plato Journal" 21, 2021, pp. 125-147.
- Casertano 1997 = G. Casertano, *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio paltonico*, "Elenchos" 18.2, 1997, pp. 277-310.
- Caston 2015 = V. Caston, *Perception in Ancient Greek Philosophy*, in M. Matthen (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 29-50.
- Cattanei 1995 = E. Cattanei, *Il problema dell'oggetto della matematica come sostanza intelligibile nella "Metafisica" di Aristotele*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 87.2, 1995, pp. 199-218.
- 1996 = E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, L'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- 2003 = E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Vol. V, libro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 473-539.
- Centrone 1997 = B. Centrone, *Il daimonion di Socrate nello pseudoplatonico Teage*, in G. Giannantoni, M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 329-348.
- 2000 = B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in A.

- Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Atti del Colloquio Roma, 17-19 giugno 1999, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 137-168.
- 2012 = B. Centrone, *L'esegesi del Timeo nell'Accademia antica*, in F. Celia, A. Ulacco, G. Fioravanti (a cura di), *Il Timeo: Esegese greche, arabe, latine*, Relazioni introduttive ai seminari della V "Settimana di Formazione" del Centro Interuniversitario "Incontri di culture: La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano", Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 26-30 aprile 2010, Pisa University Press, Pisa 2012, pp. 57-80.
 - 2015 = B. Centrone, *Medioplatonismo e neopitagorismo, un confronto difficile*, "Rivista di Storia della filosofia" 2, 2015, pp. 399-423.
 - 2021 = B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021.
- Cheng 2020 = W. Cheng, *Speusippus, Teleology and The Metaphysics of Value: Theophrastus' Metaphysics 11a18-26*, "Journal of Hellenic Studies" 140, 2020, pp. 143-175.
- Cherniss 1944 = H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, J. Hopkins Press, Baltimore 1944 (II ed. 1962).
- 1959 = H. F. Cherniss, *Review of Saffrey, Gnomon* 31, 1959, pp. 36-51; reprinted in Saffrey, 1971, pp. 71-9.
 - 1962 = H. F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Russell & Russell, Berkeley 1962 (trad. it. di L. Ferrero, Firenze 1974).
- Chiaradonna 2021 = R. Chiaradonna, *Galen and the Formal Cause*, in "Elenchos" 42/1, 2021, pp. 95-116.
- Chiaradonna, Rashed 2020 = R. Chiaradonna, M. Rashed (éds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.
- Chiba 2012 = K. Chiba, *Aristotle on Heuristic Inquiry and Demonstration of What it is*, in Shields 2012, pp. 171-204.
- Chirolì 1986 = A. Chirolì, *Il ruolo del numero nella metafisica di Speusippo*, "Rivista di Filosofia neoscolastica" 78, 1986, pp. 185-197.
- Cleary 1995 = J. J. Cleary, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- Cohoe 2022 = C. M. Cohoe, *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- Cornelli 2013 = G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism As an Historiographical Category*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013.

- Cornelli *et al.* 2013 = G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013.
- Cornford 1937 = F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Kegan Paul & Co, London 1937.
- Costa 2009-2010 = I. Costa, *Repubblica IV: la divisione entre λογιστικόν y επιθυμητικόν y algunos rastros de su presencia en la psicología de Jenócrates*, "Kléos: Revista de Filosofía Antiga" 13-14, 2009-2010, pp. 25-44.
- Crivelli 2012 = P. Crivelli, *Aristotle's Logic*, in Shields 2012, pp. 113-150.
- De Caro *et al.* 2014 = M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio: storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014.
- De Cesaris 2020 = G. De Cesaris, *Aristotle's account of Speusippus' and Xenocrates' Metaphysical and Epistemological Theories*, Durham theses, Durham University, Durham 2020. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/13441/>.
- 2022a = G. De Cesaris, *From Mathematical Intermediates to an Intermediate Position? The Case of Speusippus' Soul*, "Revue de philosophie ancienne" 40, 2022, pp. 47-77.
 - 2022b = G. De Cesaris, *Happiness in the Academy: Speusippus, Xenocrates and the life of the σπουδαῖος*, "Antiquorum philosophia" 16, 2022, pp. 25-39.
 - 2024 = G. De Cesaris, *Il fr. 126 IP^e di Senocrate e l'ipotesi di bipartizione dell'anima nell'Academia antica*, "Dianoia" 38, 2024, pp. 31-44.
- de Luise 2007 = F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, libro X*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 311-66.
- De Pater 1965 = W. A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne: la methodologie de la définition*, Editions St. Paul, Fribourg 1965.
- De Simone 2016 = P. De Simone, *Mito e verità. Uno studio sul «De Iside et Osiride» di Plutarco*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- De Simone *et al.* 2024 = P. De Simone, C. Vassallo, K. J. Fleischer (eds.), *Brill's Companion to Crantor of Soli*, Brill, Boston 2024.
- De Vita 2011 = M. C. De Vita, *Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica*, in Palumbo, L. (ed.), Logon didonai. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 841-863.
- Decleva Caizzi 1970 = F. Decleva Caizzi, *Aeikineton o autokineton? (Plat. Phaedr., 245 C)*, "Acme" 23, 1970, pp. 91-97.

- Delcomminette 2014 = S. Delcomminette, *Liberté et caractère dans le Mythe d'Er*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 39-58.
- Delattre 1993 = D. Delattre, *Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème*, "CERC" 23, 1993, pp. 67-86.
- Delle Donne 2021 = C. Delle Donne, *Uno, Diade, identico e diverso. Su Plut. An. Procr. cap. 24 Ch.*, "Ploutarchos" 18, 2021, pp. 3-26.
- Denyer 2007 = N. Denyer, *Sun and Line: The Role of the Good*, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 284-309.
- Deretic, Knežević 2020 = I. Deretic, V. Knežević, *The Number Ten Reconsidered: Did the Pythagoreans Have an Account of the Dekad?*, "Elenchos" 8.1, 2020, pp. 35-78.
- Destrée 2005 = P. Destrée, *The Daimonion and the Philosophical Mission. Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?*, in Destrée, Smith 2005, pp. 63-79.
- 2014 = P. Destrée, *Comment être responsable de son destin ? Platon et le mythe d'Er*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (ed.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 23-38.
- Destrée, Smith 2005 = P. Destrée, N. D. Smith (eds.), *Socrates Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*, Academic Printing and Publishing, Kelowna 2005.
- Detienne 1958 = M. Detienne, *Xénocrate et la démonologie pythagoricienne*, "Revue des Études Anciennes" 60, 1958, pp. 271-279.
- 1959 = M. Detienne, *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, "Revue de l'Histoire des Religions" 155, 1959, pp. 17-32.
- Di Marco 2009 = M. Di Marco, *Senocrate 'asino'* (Diog. Laert. 4. 15 = A. P. 7. 102), "Seminari romani di cultura greca" 12/1, 2009, pp. 85-93.
- Dillon 1977 = J. M. Dillon, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1996.
- 1986 = J. M. Dillon, *Xenocrates' Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined*, "Ancient Philosophy" 5, 1986, pp. 47-52.
- 2003a = J. M. Dillon, *The Timaeus in the Old Academy*, in J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, pp. 80-94.

- 2003b = J. M. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003.
 - 2003c = J. M. Dillon, *Atomism in the Old Academy*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 19, 2003, pp. 1-17.
 - 2007 = J. M. Dillon, “Come fa l’anima a dirigere il corpo?”. *Tracce di una disputa sulla relazione corpo-anima nell’Antica Accademia*, in Migliori et al. 2007, pp. 51-57.
 - 2009 = J. M. Dillon, *How does the Soul direct the Body after all? Traces of a Dispute on Mind-Body Relations in the Old Academy*, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009, pp. 349-356.
 - 2010 = J. M. Dillon, *Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides*, in Turner, Corrigan 2010, pp. 67-78.
 - 2014 = J. M. Dillon, *Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius*, in Huffman 2014, pp. 250-273.
 - 2018 = J. M. Dillon, *Theories of Knowledge in the Old Academy*, in F. Verde, M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, “Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas”, Special Issue, 2018, pp. 45-52.
 - 2020 = J. M. Dillon, *The World Soul takes command. The doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the Academy of Polemon*, in Helmig 2020, pp. 155-166.
- Dixsaut 2002 = M. Dixsaut, *Natura e ruolo dell’anima nella sensazione (Teeteto 184b-186e)*, in G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo Editore, Napoli 2002, pp. 39-62.
- Donini 2017 = P. Donini, *Plutarco. Il demone di Socrate*, Introduzione, traduzione e commento di P. Donini, Carocci, Roma 2017.
- Dorandi 1999 = T. Dorandi, *Organisation and Structure of the Philosophical Schools*, in K. Algra, J. Barne, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 55-62.
- 2020 = T. Dorandi, *La tradizione manoscritta dei primi due libri dell’Antologia di Giovanni Stobeo: la recensio breviata*, in “Eikasmos” 31, 2020, pp. 259-300.
- Dorion 2003 = L.-A. Dorion, *Socrate, le daimonion et la divination*, in J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon*, Actes du colloque organisé à l’Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002, Université de

- Caen Basse-Normandie, Presses Universitaires de Caen, Caen 2003, pp. 169-192.
- Düring 1968 = I. Düring, *Aristotle's use of examples in the Topics*, in Owen 1968a, pp. 202-229.
- 1976 = I. Düring, *Aristotele*, trad. it. a cura di P. L. Donini, Mursia, Milano 1976.
- Eichorn 2014 = R. E. Eichorn, *How (Not) To Read Sextus Empiricus*, “Ancient Philosophy” 34, Mathesis Publications, 2014.
- Erler et. al. 2021 = M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- Falcon 2000 = A. Falcon, *Aristotle, Speusippus and the Method of Division*, “Classical Quarterly” 50, 2000, pp. 402-414.
- 2015 = A. Falcon, *The argument of Physics VIII*, in M. Leunissen (ed.), *Aristotle's Physics, A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 265-283.
- Federspiel 1980 = M. Federspiel, *Examen de De lineis insecabilibus, 968b 5-21*, “Revue de Philologie et d'Histoire anciennes” 54, 1980, pp. 80-100.
- Ferrari 1999 = F. Ferrari, *Platone, Tim. 35A1-6 in Plutarco, An. Procr. 1012 B-C: citazione ed esegesi*, “Rheinisches Museum für Philologie” 142, 1999, pp. 326-339.
- 2001 = F. Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, in “Athenaeum” 89, 2001, pp. 525-574.
- 2006 = F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: La natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla “linea”)*, in “Elenchos” 27, pp. 425-440.
- 2012 = F. Ferrari, *L'anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A*, in L. Palumbo (a cura di), Logon didonai. *La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 601-613.
- 2020 = F. Ferrari, *Die „Seele“ des Seienden bei Platon: Sophistes 248e-249a und Timaios 30a-31c*, in Helmig 2020, pp. 77-90.
- 2024 = F. Ferrari, *Il cosmo come artefatto: l'analogia demiurgica nel Timeo di Platone*, in E. Maffi (a cura di), *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardoantico*, Bibliopolis, Napoli 2024.
- Ferro 2022 = A. Ferro, *Aristotle on Self-Motion. The Criticism of Plato in De Anima and Physics VIII*, Philosophical Studies in Ancient Thought, Schwabe Verlag, Basel-Berlin 2022.

- Finamore 2014 = J. Finamore, *Plutarch and Apuleius on Socrates' Daimonion*, in D. A. Layne, H. Tarrant (eds.), *The Neoplatonic Socrates*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, pp. 36-50.
- Fine 1996 = G. Fine, *Conflicting appearances: Theaetetus 153d-154b*, in C. Gill, M. M. McCabe (eds.), *From an argument in late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 105-133.
- Frajese, Maccioni 1970 = A. Frajese, L. Maccioni, *Gli Elementi di Euclide*, Utet, Torino 1970.
- François 1957 = G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère jusqu'à Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1957.
- Frank 1923 = E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Max Niemeyer, Halle 1923.
- Frede, Reis 2009 = D. Frede, B. Reis (ed.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2009.
- Fronterotta 1998 = F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- 2001 = F. Fronterotta, *Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.
 - 2018b = F. Fronterotta, *Eudoxe et Speusippe sur le plaisir (selon Aristote): un débat dans l'ancienne Académie*, "Revue de Philosophie Ancienne" 36/1, 2018, pp. 39-72.
 - 2021 = F. Fronterotta, *Panteles zōion e pantelōs on: Vita, anima e movimento intellegibile nel Timeo (e nel Sofista)*, in Jorgenson et. al. 2021, pp. 49-69.
- Forcignanò 2014 = F. Forcignanò, *Il problema delle idee di artefatto in Platone*, "Méthexis" 27, 2014, pp. 61-93.
- 2017 = F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica*, Mimesis, Milano 2017.
- Fowler 1999 = D. H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- 2000 = D. H. Fowler, *Eudoxus: Parapegmata and Proportionality*, in P. Suppes et al. (ed.), *Ancient and Medieval Traditions in the Exact Sciences*, CSLI Publication, Stanford 2000, pp. 33-48.
- Furley 1967 = D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists, Study I: Indivisible Magnitudes, Study II: Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1967.

- Gaiser 1963 = K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart 1963.
- 1994 = K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- Gastaldi 1987 = S. Gastaldi, *Lo “spoudaios” aristotelico tra etica e poetica*, in “Elenchos” 8/1, 1987, pp. 63-104.
- Gemelli Marciano 2007 = M. L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia: studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter, Berlin-New York 2007.
- 2014 = M. L. Gemelli Marciano, *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, in Huffman 2014, pp. 141-148.
- Giannantoni 1958 = G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Sansoni, Firenze 1958.
- 2005 = G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005.
 - 2022 = G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova edizione a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2022.
- Gonzalez 2003 = F. J. Gonzalez, *Perché non esiste una “teoria platonica delle idee”*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 31-67.
- 2012 = F. J. Gonzalez, *Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden 2012, pp. 259-278.
- Graeser 2003 = A. Graeser, *Platons „Parmenides”*, F. Steiner, Stuttgart 2003.
- 2004 = A. Graeser, *Plato and Speusippus: An Exchange on the Status of Principles*, in A. L. Pierris (ed.), *Aristotle on Plato: The Metaphysical Question. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Secundum Theresiae. June 30th-July 7th, 2002*, Institute for Philosophical Research, Patras 2004, pp. 177-184.
- Granieri 2021 = R. Granieri, *Xenocrates and the Two-Category Scheme*, “Apeiron” 54.3, 2021, pp. 261-285.
- Grilli 1969 = A. Grilli, *Contributo alla storia di προηγούμενος*, “Studi linguistici in onore di Vittore Pisani” 2/1, 1969, pp. 409-499.
- 1970 = A. Grilli, *Sesto Empirico*, Adv. Math. VII 142-146, “La Parola del Passato” 25, 1970, pp. 407-416.
- Grube 1932 = G. M. A. Grube, *The composition of the World-Soul in Timaeus 35 A-B*, “Classical Philology” 27, 1942, pp. 80-2.

- Guthrie 1978 = W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Hadot 1981 = P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1981.
- 2011 = P. Hadot, *La felicità degli antichi*, Cortina, Milano 2011.
- Hägg 2006 = H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Happ 1971 = H. Happ, *Hyle. Studien Zum Aristotelischen Materie-begriff*, De Gruyter, Berlin-New York 1971.
- Harlfinger 1971 = D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift „Peri atomōn grammōn“*. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Ueberlieferungsverhältnisse im corpus Aristotelicum, Hakkert, Amsterdam 1971.
- Heath 1921 = T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1: *From Thales to Euclid*, Clarendon Press, Oxford, 1921.
- 1970 = T. L. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- Heiberg 1904 = I. L. Heiberg, *Mathematisches zu Aristoteles*, “Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften” 18, 1904, pp. 1-49.
- Helmig 2020 = C. Helmig (ed.), *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.
- Hesse 1965 = M. Hesse, *Aristotle’s Logic of Analogy*, “The Philosophical Quarterly” 15.61, pp. 328-340.
- Hirsch 1953 = W. Hirsch, *Der pseudoaristotelische Traktat de lineis insecabilibus*, Diss., Heidelberg 1953.
- Horky 2013a = P. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- 2013b = P. S. Horky, *Theophrastus on Platonic and “Pythagorean” imitation*, “The Classical Quarterly” 63/2, 2013, pp. 686-712.
- 2018 = P. S. Horky, *Speusippus and Xenocrates on the Pursuit and Ends of Philosophy*, in Tarrant et al. 2018, pp. 42-3.
- 2022 = P. S. Horky, *Aristotle’s intermediates and Xenocrates’ mathematics*, “Revue de philosophie ancienne” 40, 2022, pp. 79-112.
- Horn 2004 = C. Horn, *L’arte della vita nell’antichità. Felicità morale da Socrate ai neoplatonici*, a cura di E. Spinelli, Roma 2004.

- Huffman 2014 = C. A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Ilievski 2018 = V. Ilievski, *Theodicy and Moral Responsibility in the Myth of Er*, "Apeiron" 51(3), 2018, pp. 259-278.
- 2022 = V. Ilievski, *The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology*, in D. Vázquez, A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2022, pp. 44-77.
- Immisch 1896 = O. Immisch, *Philologische Studien zu Plato, 1. Axiochus*, Hansebooks, Leipzig 1896.
- Inwood 2014 = B. Inwood, *Ancient Goods: The Tria Genera Bonorum in Ethical Theory*, in L. Mi-Kyoung (ed.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 255-280.
- Inwood, Warren 2020 = B. Inwood, J. Warren (eds.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Ioppolo 1974 = A. M. Ioppolo, *La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica*, "Rivista di Storia Della Filosofia" 29/4, 1974, pp. 363-385.
- 1986 = A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza: il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Bibliopolis, Napoli 1986.
 - 2009 = A. M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, "Elenchos" 53, Bibliopolis, Napoli 2009.
 - 2012 = A. M. Ioppolo, *Il concetto di piacere nella filosofia di Aristone di Chio*, "Elenchos" 33/1, 2012, pp. 43-68.
- Iordanoglu, Persson 2009 = D. Iordanoglu, M. Persson, *In the Midst of Demons. Eros and temporality in Plato's Symposium*, in I. Nilsson (ed.), *Plotting with Eros: essays on the poetics of love and the erotics of reading*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2009, pp. 17-43.
- Isnardi Parente 1964 = M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'exkursus filosofico della VII Epistola platonica*, "La parola del passato" 19, 1964, pp. 241-290.
- 1966 = M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
 - 1969 = M. Isnardi Parente, *Speusippo in Sesto Empirico*, Adv. math. VII 145-146, "La parola del passato" 24, 1969, pp. 203-214.
 - 1970 = M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida editori, Napoli 1970.

- 1971 = M. Isnardi Parente, *Ancora su Προηγούμενος in Speusippo*, “La Parola del Passato” 26, 1971, pp. 120-128.
 - 1977 = M. Isnardi Parente, *Dottrina delle Idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa” 3/7, 1977, pp. 1017-1128.
 - 1979 = M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Olschki, Firenze 1979.
 - 1980b = M. Isnardi Parente, *Due epistole socratiche e la storia dell'Accademia antica*, “La Cultura” 18, 1980, pp. 274-282.
 - 1981a = M. Isnardi Parente., *Per la biografia di Senocrate*, “Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 109, 1981, pp. 129-62.
 - 1981b = M. Isnardi Parente, *Pre-ellenismo in Senocrate*, “Elenchos” 2, 1981, pp. 5-44.
 - 1987 = M. Isnardi Parente, *TA META TΑΣ ΙΔΕΑΣ: Figures Idéales ou Première Figures?* in A. Graeser (ed.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles: Akten des X. Symposium Aristotelicum*, Sigriswil, 6-12 September 1984, P. Haupt, Berne-Stuttgart 1987, pp. 261-180.
 - 1988 = M. Isnardi Parente, *L'Accademia antica e la politica del primo ellenismo*, in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida Editore, Napoli 1988, pp. 89-117.
 - 1992 = M. Isnardi Parente, *Sesto, Platone, l'Accademia antica e i pitagorici*, “Elenchos” 13/1-2, 1992, pp. 119-167.
 - 1996 = M. Isnardi Parente, *Speusippe et Xénokrates dans De an.*, in C. Viano, *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*, Paris 1996, pp. 107-124.
 - 1998b = M. Isnardi Parente, *L'Accademia antica e le sue vicende filosofiche*, “Rivista di Storia della Filosofia” 53/2, 1998, pp. 215-234.
 - 2008 = M. Isnardi Parente, *Senocrate in Sesto Empirico*, “Rivista di Storia della Filosofia” 63, 2008, pp. 477-483.
- Jaeger 1935 = W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935.
- Janáček 1972 = K. Janáček, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Universita Karlova, Praha 1972.
- 2000 = K. Janáček, *Sexti Empirici Indices, editio tertia completior*, Olschki, Firenze 2000.
- Johansen 2004 = T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- Jorgenson 2018 = C. Jorgenson, *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Jorgenson et al. 2021 = C. Jorgenson, F. Karfik, S. Špinka (eds.), *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Brill, Leiden-Boston 2021.
- Joyal 1997 = M. A. Joyal, "The divine sign did not oppose me": a problem in Plato's Apology?, in Id. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic tradition*, Essays presented to John Whittaker, Ashgate Publishing, Brookfield (VT) 1997, pp. 43-58.
- 2005 = *To Daimonion and the Socratic Problem*, in Destrée, Smith 2005, pp. 97-112.
- Ju 2013 = A. E. Ju, *Posidonius as historian of philosophy: an interpretation of Plutarch*, de Animae Procreatione in Timaeo 22, 1023b-c, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 95-117.
- Jurasz 2017 = I. Jurasz, *Éphrem, Bardesane et Albinus sur les incorporels. Une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme en milieu syriaque*, «Philosophie antique» 17, 2017, pp. 169-204.
- Kahn 2001 = C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge 2001.
- Kalligas et al. 2020 = P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy. Its Workings and its History*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Karasmanis 2020 = V. Karasmanis, *Plato and the Mathematics of the Academy*, in Kalligas et al. 2020, pp. 108-140.
- Karfik 2004 = F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, De Gruyter, Leipzig 2004.
- 2007 = F. Karfik, *Éros et l'Âme*, in A. Havlíček, M. Cajthaml (eds.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2007, pp. 147-163.
- 2020 = F. Karfik, *Disorderly Motion and the World Soul in the Timaeus*, in Helmig 2020, pp. 63-76.
- Kerferd 1965 = G. B. Kerferd, *ΑΙΜΩΝ in Pythagorean Thought*, Review of "La notion de δαίμων dans le pythagorisme ancien de Marcel Detienne", "The Classical Review" 15/1, 1965, pp. 77-79.
- Kidd 1988 = I. G. Kidd, *Posidonius. The Commentary*, 2 voll., vol. I: *Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

- Kingsley 1995 = P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Kingsley, Scarlett, Parry 2020 = P. Kingsley, K. Scarlett, R. Parry (eds.), *Empedocles*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Summer 2020 Edition), E. N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/empedocles/>.
- Klavan 2019 = S. A. Klavan, *Hearing the λόγος. Diogenes of Babylon and the ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*, in “Mnemosyne” 72, 2019, pp. 908-929.
- Kupreeva 2009 = I. Kupreeva, *Heraclides’ On soul (?) and its ancient readers*, in E. Pender, W. W. Fortenbaugh (Hrsg.), *Heraclides of Pontus, Discussion*, Routledge, London-New York 2009, pp. 93-138.
- Krásá 2021 = O. Krásá, *Bodies and Space in the Timaeus*, in Jorgenson et. al. 2021, pp. 131-148.
- Krämer 1959 = H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1959.
- 1964 = H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, P. Schippers, Amsterdam 1964.
 - 1969 = H. J. Krämer, ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon*, *Politeia 509b*, in AGPh 51, 1969, pp. 1-30.
 - 1971 = H. J. Kramer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1971.
 - 1973 = H. J. Krämer, *Zum Standort der Metaphysik Theophrasts*, in *Zetesis. Festschrift für F. de Strycker*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 206-214.
 - 1982a = H. J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. III: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Schwabe, Basel 1982, pp. 1-174.
 - 1982b = H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- Kucharsky 1956 = P. Kucharski, *Aux frontières du platonisme et du pythagorisme*, “Archives de Philosophie” 19, 1956, pp. 7-43.
- Lafrance 1981 = Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, Paris 1981 (II ed. consultata: 2015).
- 1987 = Y. Lafrance, *Pour interéréter Platon I. La Ligne en République VI, 509-511e. Bilan analytique des études (1804-1884)*, Bellarmin – Les Belles Letters, Montréal-Paris 1987.

- Lasserre 1987 = F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe: Témoignages et fragments*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- Lee 2000 = M. Lee, *The Secret doctrine: Plato's Defence of Protagoras in the Theaetetus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 19, 2000, pp. 47-86.
- Leszl 1975 = W. Leszl, *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975.
- Lévy 1992 = C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les académiques et sur la philosophie ciceronienne*, École Française de Rome, Roma 1992.
- Litwa 2021 = M. D. Litwa, *Posthuman Transformation in Ancient Mediterranean Thought*, Australian Catholic University, Melbourne 2021.
- Long 2006 = A. A. Long, *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with him?*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 63-74.
- 2016 = A. A. Long, *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, trad. M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016.
- Lygouri-Tolia 2020 = E. Lygouri-Tolia, *The Gymnasium of the Academy and the School of Plato*, in Kalligas et al. 2020, pp. 46-64.
- Lynch 1972 = J. P. Lynch, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (CA)-London 1972.
- Maffi 2008 = A. Maffi, *Lo statuto giuridico delle scuole filosofiche greche nel III sec. a. C.*, in H. Hugonnard-Roche (éd.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Vrin, Paris 2008, pp. 113-125.
- Magris 1984 = A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Del Bianco, Udine 1984.
- Mansfeld 1990 = J. Mansfeld, *Doxography and dialectic*, in W. Haase, H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II Principat* 36/4, De Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 3056-3229.
- Marchiandi 2020 = D. Marchiandi, *In the Shadow of Athena Polias. The Divinities of the Academy, the Training of Politai and Death in Service to Athens*, in Kalligas et al. 2020, pp. 11-27.
- Margagliotta 2017 = G. M. Margagliotta, *Il demonico in Platone e la nascita della demonologia platonica*, Inaugural-Dissertation Zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. B., Freiburg 2017.
- Martin, Primavesi 1999 = A. Martin, O. Primavesi, *L'Empedocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, De Gruyter, Strasbourg-Berlin 1999.

- Matera 2020 = R. Matera, *On the Treatise Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. An Ancient Debate on Geometrical Atomism*, Ph.S. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2020.
- Männlein-Robert 2021 = I. Männlein-Robert, *Die Seele und die Sterne: Zur Seele im Jenseits bei Platon und in der Alten Akademie*, in Ead. (Hrsg.), *Seelenreise und Katabasis, Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 195-226.
- McPherran 2005 = M. L. McPherran, *Introducing a new god: Socrates and his daimonion*, "Apeiron" 38/2, 2005, pp. 13-30.
- Mecci 2018 = S. Mecci, *Il demone di Socrate nel medioplatonismo*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana" 14/1, 2018, pp. 56-75.
- Menchelli 1989 = M. Menchelli, *Un codice viennese tra i manoscritti platonici del Ficino*, "SCO" 39, 1989, pp. 355-358.
- Merlan 1934 = Ph. Merlan, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, "Philologus" 89/1, pp. 35-53; 89/2, 1934, pp. 197-214.
- 1951 = Ph. Merlan, *Die hermetische Pyramide und Sextus*, "Museum Helveticum" 8, 1951, pp. 100-105.
 - 1960 = Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, The Hague 1960.
- Metry 2002 = A. Metry, *Speusippos: Zahl-Erkenntnis-Sein*, Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 2002.
- Migliori et. al. 2007 = M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Mignucci 2004 = M. Mignucci, *Logica*, in E. Berti (ed.), *Guida ad Aristotele. Logica, fisica, cosmologia, psicologia, biologia, metafisica, etica, politica, poetica, retorica*, Laterza, Roma 2004, pp. 47-102.
- Michalewski 2022 = A. Michalewski, *Severus on Tim. 30a: New Approaches and Perspectives. Porphyry, PM 87-95; Eusebius, PE 13.17*, "Elenchos" 43.1, 2022, pp. 153-164.
- Mitsis, Piergiacomi 2019 = P. Mitsis, E. Piergiacomi, *Epicurei e cirenaici a confronto*, in P. Mitsis (ed.), *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, Carocci, Roma 2019, pp. 104-156.
- Morau 1963 = P. Morau, 'Quinta essentia', in W. Kroll, A. F. von Pauly, G. Wissowa (Hrsg.), "Realencyclopädie der Altertumswissenschaft" 24/1, Druckenmüller, Stuttgart 1963, pp. 1171-263.

- Napolitano Valditara 1983 = L. M. Napolitano Valditara, rec. a L. Tarán, *Speusippus of Athens*, Leyden 1981, “Elenchos” 4, 1983, pp. 347-351.
- 1988 = L. M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- Natali 2023 = C. Natali, *Un commento di età imperiale al libro secondo dell'Etica Nicomachea. Traduzione con introduzione e note*, “Elenchos” 44.1, 2023, pp. 1-44.
- Notomi 2007 = N. Notomi, *La metafisica come risveglio dell'anima. Una lettura etica del Fedone di Platone*, in Migliori et al. 2007, pp. 201-210.
- Nucci 2001 = M. Nucci, *La posizione di Eros nell'anima: un caso esemplare: l'Eros tiranno*, in “Elenchos” 22/1, 2001, pp. 39-74.
- Opsomer 2004 = J. Opsomer, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency?*, in P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London 2004, pp. 137-162.
- 2020 = J. Opsomer, *The Platonic Soul, from the Early Academy to the First Century CE*, in B. Inwood, J. Warren (ed.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 171-84.
- Owen 1968a = G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on dialectic, the Topics. Proceedings of the 3. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Owen 1968b = G. E. L. Owen, *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*, in Id. 1968a, pp. 103-125.
- Palmieri 2022a = F. Palmieri, *Anime platoniche. Studi sulla psicologia della prima Accademia*, “Archivio di Storia della Cultura” 35, 2022, pp. 7-25.
- 2022b = F. Palmieri, *La critica sestana ai numeri pitagorici*, “Elenchos” 43/2, 2022, pp. 315-337.
- 2023 = F. Palmieri, *Tra religione e politica nell'Accademia antica. Il possibile ruolo dell'anima*, “Archivio di filosofia”, XCI, 2023, n. 1, pp. 33-42.
- 2025 = *Il dominio delle passioni. Sul versante psicologico dell'etica veteroaccademica*, in “Maia” 1, 2025.
- Pasquali 1932 = G. Pasquali, *Recentiores, non deteriores*, “Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa” 2/1-2, 1932, pp. 105-129.
- Panayiotopoulos, Chatziefthimiou 2020 = M. Panayiotopoulos, T. Chatziefthimiou, *Observations on the Topography of Ancient Academia*, in Kalligas et al. 2020, pp. 28-45.

- Pesce 1961 = D. Pesce, *Idea, numero ed anima. Primi contributi ad una storia del platonismo nell'antichità*, Libreria Gregoriana Ed., Padova 1961.
- Pfeiffer 2018 = C. Pfeiffer, *Aristotle's Theory of Bodies*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Philippson 1925 = R. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, "Hermes" 60, 1925, pp. 444-481.
- Piccione 1994 = R. M. Piccione, *Sulle fonti e le metodologie compilative di Stobeo*, "Eikasmós" 5, 1994, pp. 281-317.
- 1999 = R. M. Piccione, *Caratterizzazioni di lemmi nell'Anthologion di Giovanni Stobeo*. *Questioni di metodo*, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica" 127, 1999, pp. 139-175.
- Pieri 2005 = S. Pieri, *Tetraktys: numero e filosofia tra il I e il II secolo d.C.*, Ermes, Firenze 2005.
- Pines 1961 = S. Pines, *A New fragment of Xenocrates and Its Implications*, "American Philosophical Society" 51, 1961, pp. 3-34.
- Pitteloud 2020 = L. Pitteloud, *Atomism in Plato's Timaeus*, in Zilioli 2020, pp. 136-155.
- 2022 = L. Pitteloud, *Goodbye to the Demiurge*, in D. Vázquez, A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2022, pp. 78-110.
- Polansky 1992 = R. M. Polansky, *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*, Associated University Presses, London 1992.
- Popper 1966 = K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.
- Quarantotto 2010 = D. Quarantotto, *Aristotle on the Soul as a Principle of Biological Unity*, in S. Föllinger (Hrsg.), *Was ist 'Leben'? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von 'Leben'*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2010, pp. 35-54.
- Radice 2000 = R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Rashed 2004 = M. Rashed, *Priorité de l'ΕΙΔΟΣ ou du ΓΕΝΟΣ entre Andronicos et Alexandre: vestiges arabes et grecs inédits*, "Arabic Sciences and Philosophy" 14, 2004, pp. 9-63.
- 2016 = M. Rashed, *Posidonius on Matter, Body, and Surface*, in T. Buchheim, D. Meissner, N. Wachsmann (Hrsg.), *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Meiner, Hamburg 2016, pp. 323-344.

- 2021 = M. Rashed, *Posidonius et le trait'è d'Albinus Sur les incorporels*, “Elenchos” 42/1, 2021, pp. 165-198.
- Reale 1987 = G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano 1987.
- 1997 = G. Reale, *Eros d'èmonè mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.
- 2007 = G. Reale, *La concezione dell'anima in Platone e le sue aporie*, in Migliori et al. 2007, pp. 211-224.
- Reinhardt 2015 = T. Reinhardt, *On Endoxa in Aristotle's Topics*, “Rheinisches Museum für Philologie” 158, 2015, pp. 225-246.
- Repellini 2007 = F. Repellini, *Il fuso e la Necessità*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, libro X*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 367-98.
- Reydams-Schils 2013 = G. Reydams-Schils, *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus*, in A. G. Long (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 29-58.
- Richard 2005 = M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interpretation du platonisme*, Préface de Pierre Hadot, Édition revue et corrigée, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.
- Riedweg 2007 = C. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina, pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- 2013 = C. Riedweg, *Approaching Pythagoras of Samos: Ritual, Natural Philosophy and Politics*, in Cornelli et al. 2013, pp. 47-62.
- Robbins 1920 = F. E. Robbins, *Posidonius and the sources of Pythagorean Arithmology*, “Classical Philology” 15/4, 1920, pp. 309-322.
- Robin 1908 = L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: Étude historique et critique*, ALCAN, Paris 1908.
- Robinson 1972 = T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto 1972.
- 2010 = T. M. Robinson, *Socrates on Soul and Immortality*, in S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo: studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano sul Trasimeno 2010, pp. 389-400.
- Rohde 1970 = E. Rohde, *Psiche*, Laterza, Roma-Bari 1970 (ed. originale edita da J. C. B. Mohr, Freiburg im Breisgau/Leipzig 1890-1894).
- Rosen 2005 = S. Rosen, *Plato's Republic: a study*, Yale University Press, New Haven-London 2005.
- Roskam 2009 = G. Roskam, *Plutarch's Maxime Cum Principibus Philosopho*

- Esse Disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven University Press, Leuven 2009.
- Rossitto 2011 = C. Rossitto, *Aristote et Xénocrate dans le premier livre du De Anima*, in C. Rossitto (éd.), *La psychologie d'Aristote*, Etudes aristotéliciennes, Vrin, Paris-Ousia-Bruxelles 2011, pp. 31-44.
- Ryle 1968 = G. Ryle, *Dialectic in the Academy*, in Owen 1968a, pp. 69-79.
- Sachs 1917 = E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper: Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Weidmann, Berlin 1917.
- Scalas 2023 = G. Scalas, *La Théorie épicurienne du vivant. L'âme avec le corps*, Classiques Garnier, Paris 2023.
- Scheiter 2022 = K. Scheiter, *Why Nous Cannot Be a Magnitude: De Anima I.3*, in C. M. Cohoe (ed.), *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 50-65.
- Schibli 1993 = H. S. Schibli, *Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul*, "The Classical Quarterly" 43/1, 1993, pp. 143-167.
- Schindler 2007 = D. C. Schindler, *Plato and the problem of love: On the nature of Eros in the Symposium*, "Apeiron" 40/3, 2007, pp. 199-220.
- Schofield 1982 = M. Schofield, *Who were οἱ δὺσχερεῖς in Plato, Philebus 44 A ff.?*, "Museum Helveticum" 28, 1971, pp. 2-20.
- Schorlemmer 2022 = R. Schorlemmer, *Transmission und Transformation. Überlieferungsanalysen und Rekonstruktionen frühperipatetischer Seelenlehren*, Schwabe Verlag, Basel 2022.
- Sedley 1998 = D. Sedley, *Platonic Causes*, "Phronesis" 43, 1998, pp. 114-132.
- 1999 = D. Sedley, *The ideal of Godlike*, in G. Fine (ed.), *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the soul*, Oxford readings in Philosophy, Oxford 1999, pp. 309-328.
 - 2002 = D. Sedley, *The Origins of Stoic God*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 41-83.
 - 2012 = D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
 - 2021 a = D. Sedley, *Xenocrates' Invention of Platonism*, in Erler et al. 2021, pp. 12-37.
 - 2021 b = D. Sedley, *An Iconography of Xenocrates' Platonism*, in Erler et al. 2021, pp. 38-63.
- Sharples 2001 = R. W. Sharples, *Dicaearchus on the Soul and on Divination*, in

- W. W. Fortenbaugh-E. Schürtrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick-London 2001, pp. 143-173.
- Shields 2012 = C. Shields, *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Sialaros 2020 = M. Sialaros, *Euclid of Alexandria: A Child of the Academy?*, in Kalligas et al. 2020, pp. 141-152.
- Sisko 2019 = J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind*, Routledge, London 2019.
- Slomkowski 1997 = P. Slomkowski, *Aristotle's Topics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.
- Spinelli 1997 = E. Spinelli, *On Using the Past in Sextus Empiricus: The Case of Democritus*, "Hyperboreus" 3/1, 1997, pp. 151-174.
- 2005 = E. Spinelli, *Questioni scettiche. Lecture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005.
 - 2010 = E. Spinelli, *Pyrrhonism and the Specialized Sciences*, in Bett 2010, pp. 249-264.
 - 2016a = E. Spinelli, "Are flute-players better than philosophers?" *Sextus Empiricus on Music, against Pythagoras*, in A.-B. Ranger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the modern world: Askesis, Religion, Science*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 305-318.
 - 2016b = E. Spinelli, *Sextus Empiricus*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS Éditions, Paris 2016, pp. 265-300.
- Staab 2009 = G. Staab, *Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: „Pythagoreischer“ Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang?*, in M. Bonazzi, J. Opsomer (ed.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven 2009, pp. 55-88.
- Steiner 1992 = P. M. Steiner, *Psyche bei Platon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
- Stenzel 1929 = J. Stenzel, *Speusippos*, Real-Encyclopädie, III A 2, 1929, coll.1636-1669.
- Szlezák 1988 = T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia: analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1988.
- 2010 = T. A. Szlezák, *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus's Report*

- (*Adversus Mathematicos 10.248-283*) and *Plato's Parmenides*, in Turner, Corrigan 2010, pp. 79-91.
- Tarán 1973 = L. Tarán, *Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy*, "Hermes" 106, 1973, pp. 73-99.
- 1975 = L. Tarán, *Academica. Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society, Philadelphia 1975.
- Tarrant 1974 = H. Tarrant, *Speusippus' ontological classification*, "Phronesis" 19, 1974, pp. 130-145.
- 2000 = H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Mnemosyne, Ithaca 2000.
- Tarrant *et al.* 2018 = H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly, F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2018.
- Taylor 1928 = A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon University Press, Oxford 1928.
- Thiel 2006 = D. Thiel, *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, K. G. Saur, München-Leipzig 2006.
- Timotin 2012 = A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden 2012.
- 2015 = A. Timotin, *La Démonologie Médio-Platonicien*, "Rivista di Storia della Filosofia", 70.2, 2015, pp. 381-398.
- 2018 = A. Timotin, *Proclus' Critique of Plotinus' Demonology*, in Brisson *et al.* 2018, pp. 190-208.
- Trabattoni 1988 = F. Trabattoni, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, "Elenchos" 9, 1988, pp. 53-74.
- 1994 = F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
- 2005 = F. Trabattoni, *La verità nascosta: oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005.
- 2007 = F. Trabattoni, *La dottrina platonica dell'anima, un percorso*, in *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, R. Bruschi (a cura di), ETS, Pisa 2007, pp. 171-193.
- 2009 = F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 2009.
- 2010 = F. Trabattoni, *Che ruolo giocano le matematiche nella metafora della linea?*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana" 89/3, 2010, pp. 575-598.
- 2014 = F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in De Caro, Mori, Spinelli 2014, pp. 15-30.

- 2016 = F. Trabattoni (a cura di), *Storia della filosofia antica*, vol. II: *Platone e Aristotele*, Carocci, Roma 2016.
- 2020 = F. Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Carocci, Roma 2020.
- Trampedach 1994 = K. Trampedach, *Platon die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Steiner, Stuttgart 1994.
- Tsouna 2016 = V. Tsouna, *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden/Boston 2016, pp. 113-149.
- Turner, Corrigan 2010 = J. D. Turner, D. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and Its Heritage: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism: Vol. I*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2010.
- Ulacco 2020 = A. Ulacco, *Die kosmische Seele bei Ps.-Timaios Lokros und den anderen Pseudopythagorica: kosmologische und erkenntnistheoretische Aspekte*, in Helmig 2020, pp. 189-210.
- Untersteiner 1948 = M. Untersteiner, *Polemica contro Ippia nella VII Epistola di Platone*, "Rivista di storia della filosofia" 3, 1948, pp. 101-119.
- Van den Hoek 1996 = A. Van den Hoek, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, «Vigiliae Christianae» 50/3 (1996), pp. 223-243.
- Vassallo 2022 = C. Vassallo, *Speusippus on God as Mind. A Conjecture in Fr. 57 Tarán (= 100 Isnardi Parente)*, "Mnemosyne" 76.4, pp. 695-704.
- Vázquez, Ross 2022 = D. Vázquez, A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2022.
- Vegetti 2003 = M. Vegetti, *I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi*, in Vegetti (1998-2007), vol. V: Libri VI-VII, 2003, pp. 603-624.
- 2009 = M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.
- 2010 = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010 (I ed. 1989).
- 2016 = M. Vegetti, *Le scuole di filosofia: dal filosofo re al professore*, in F. Trabattoni (ed.), *Storia della filosofia antica*, Vol. II, Carocci, Roma 2016, pp. 17-26.
- Vegetti, Ademollo 2016 = M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele: quindici lezioni*, Einaudi, Torino 2016.

- Verde 2009 = F. Verde, *recensione di M. L. Gemelli Marciano, Democrito e l'Accademia: Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, "Elenchos" 30.1, 2009, pp. 145-151.
- 2013 = F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven 2013.
 - 2014 = F. Verde, *Una nuova testimonianza su Senocrate*, "Elenchos" 35.2, 2014, pp. 344-347.
 - 2015 = F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Olschki, Firenze 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 49-64.
 - 2018 = F. Verde, *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica*, "Elenchos" 39/2, 2018, pp. 205-230.
 - 2020a = F. Verde, *L'epistemologia di Epicuro e il Teeteto di Platone*, "Historia Philosophica" 18, 2020, pp. 13-44.
 - 2020b = F. Verde, *I Kanonika di Antioco di Ascalona e Asclepiade di Bitinia (Sext. Emp. M. 7, 200-202)*, "Rheinisches Museum" 163, 2020, pp. 241-270.
 - 2021 = F. Verde, *Il piacere della musica nell'Epicureismo*, "La Cultura" 1, 2021, pp. 45-71.
 - 2022a = F. Verde, *Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022.
 - 2022b = F. Verde, *L'anima come aggregato di elementi in Plotino (IV 7 [2] 3, 1-6) e il De anima di Aristotele (I 4-5)*, in L. Ferroni, D. P. Taormina (eds.), *Plotinus IV 7 (2) On the Immortality of the Soul, Studies on the Text and its Contexts*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022, pp. 141-153.
 - 2022c = F. Verde, *La polemica sulla natura del saggio tra Epicuro e Stilpone e in Colote*, "Antiquorum Philosophia" 16, 2022, pp. 73-92.
- Vlastos 1969 = G. Vlastos, *Reasons and causes in the «Phaedo»*, "Philosophical Review" 78, 1969, pp. 291-325.
- 1975 = G. Vlastos, *Plato's Universe*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Vogiatzis 2020 = M. Vogiatzi, *Aristotle on the Soul as Harmony*, "Elenchos" 41/2, 2020, pp. 245-268.
- Ward, Polansky 2019 = K. Ward, R. Polansky, *The power of Aristotle's hylomorphic approach*, in J. E. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, Routledge, London 2019, pp. 141-159.

- Warren 2009 = J. Warren, *Aristotle on Speusippus on Eudoxus on pleasure*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” 36, 2009, pp. 249-281.
- 2014 = J. Warren, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Waterfield 1988 = R. Waterfield, *The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblichus*, foreword by K. Critchlow, Phanes Press, Grand Rapids 1988.
- Wilamowitz 1881 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Weidmann, Berlin 1881 (rist. anast. Berlin-Zürich 1965).
- Winzenrieth 2018 = J. Winzenrieth, *Après les nombres, après les idées: le statut des grandeurs au sein du Platonisme*, “Les Études philosophiques” 18, 2018, pp. 67-90.
- Zachhuber 2004 = J. Zachhuber, *Weltseele*, in Gottfried G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12, Basel 2004, pp. 516-521.
- Zeller 1920 = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, B. 2, O.R. Reisland, Leipzig 1920.
- 1922 = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Vol. 2, i, 6, O.R. Reisland, Leipzig 1922.
- Zeller, Mondolfo 1938 = E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, trad. R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1938.
- Zhmud 2012 = L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- 2013 = L. Zhmud, *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, in Cornelli et. al. 2013, pp. 323-344.
- Zilioli 2020 = U. Zilioli, *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present*, Bloomsbury Publishing, London-New York 2020.
- Zucca 2015 = D. Zucca, *L'anima del vivente: vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.
- 2019 = D. Zucca, *What is Aristotle's Active Intellect?* in Zucca, Medda 2019, pp. 133-158.
- Zucca, Medda 2019 = D. Zucca, R. Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag Richarz GmbH, Baden-Baden 2019.

Indice degli autori antichi

A

Aezio 112-113, 154, 192-193, 222, 274, 276, 278-280, 349
Alessandro di Afrodisia 52, 145, 194-195, 216, 236, 266, 286, 289-291, 322
Pseudo-Alessandro di Afrodisia 33
Alessandro Magno 169, 319
Agatenore (padre di Senocrate) 275
Amfinomo (matematico) 120-121
Anatolio (di Laodicea) 55, 113
Andronico di Rodi 52, 58, 261-262, 265-266, 378
Anniceride 176
Antioco di Ascalona 79, 137-138, 140, 172-173, 268, 325-326
Antipatro (generale macedone) 169, 319-320
Apuleio 291-293, 306
Arcesilao 326
Archita di Taranto 46, 57, 122, 248, 271
Pseudo-Archita 34, 52, 70, 194-196, 199
Aristippo di Cirene 176-177, 345
Aristotele 14, 16-17, 24-25, 27-30, 32-40, 42-45, 47, 52, 57-59, 70, 75-76, 81-84, 90, 92, 94-95, 97-99, 106-108, 116-119, 125, 127, 129, 141-144,

147, 149, 154, 158, 160-165, 170, 171, 173-174, 178-179, 190-192, 195, 198-203, 206, 209-210, 212-219, 221-224, 227-229, 231-233, 235-236, 239-241, 244-250, 252-260, 263-264, 282-283, 285-291, 294-295, 297, 301-302, 305-306, 314, 320-325, 327, 329, 340-341, 345, 348, 351, 355, 358, 361

Aristone di Chio 176

Aristosseno 263, 265

Asclepio di Tralle 213

Ateneo di Naucrati 117, 320

Aulio Gellio 174

B

Boeto di Sidone 117, 119, 203

C

Cassandro (figlio o fratello di Antipatro) 167

Cebete 263

Cicerone, M. T. 100, 153-154, 171-173, 243, 302, 317, 323, 325-328

Cleante di Asso 176

Clemente Alessandrino 171-174, 322, 324, 326, 339

Clinia (personaggio platonico) 237

Corisco 170

Crantore 14-16, 77, 79-80, 225
 Cratete (cinico) 167
 Crisippo di Soli 300
 Critolao di Faselide 154
 Cronio (filosofo greco del II sec.
 a.C.) 249

D

Damascio 30-31
 Democrito 50, 178, 217, 253, 258, 305
 Dicarco di Messana 263, 265, 338
 Diogene Cinico (di Sinope) 167
 Diogene di Babilonia 138-139
 Diogene Laerzio 46, 52, 74, 115, 167,
 170, 176, 248, 288, 318, 320, 326,
 335
 Dione 168-170, 296
 Dionisio II di Siracusa 319-320

E

Empedocle III, 113, 232, 304-305
 Enopide di Chio 120
 Epicrate 117
 Epicuro 125, 174, 177-178, 217, 221,
 253-255, 297, 302, 319, 348
 Eraclide Pontico 14, 80, 190, 217,
 296, 302-303
 Eraclito 282, 305, 311, 333
 Erasto 170
 Ermete 319
 Ermia 170
 Ermippo 338-339
 Ermodoro di Siracusa 16, 52, 193,
 227
 Eschine di Sfetto 320
 Euclide di Alessandria 26, 39, 42,
 49
 Euclide di Megara 157
 Eudemo di Rodi 98, 227
 Eudosso 36, 121-122, 157, 169, 175-176,
 178, 338, 345

Eusebio di Cesarea 89
 Eustrazio 117

F

Filebo (personaggio platonico) 177
 Filippo di Opunte 14, 80, 141, 273,
 301-302
 Filippo II il Macedone 169
 Filodemo di Gadara 125, 139, 167
 Filolao di Crotona 56-57, 59, 111
 Filone di Alessandria 89, 113
 Filopono, G. 117, 231, 233, 235, 250, 256

G

Galeno 261, 262, 265, 266
 Giamblico 34, 55, 57, 74, 76-79, 85,
 88-90, 105, 109, 112, 159, 182, 249,
 301, 344
 Pseudo-Giamblico 47, 55, 59-60, 69,
 100, 109-111, 113, 194

I

Ippaso 76
 Ippia 132
 'Ippolito' 232

L

Laide 320
 Lattanzio 316
 Lucrezio Caro, T. 302

M

Melezio (medico) 249
 Menecmo 121-122
 Menedemo di Pirra 190
 Minucio Felice 100, 153
 Moderato di Gades 76

N

Nemesio di Emesa 241, 271, 331
 Nicomaco di Gerasa 55, 58, 80

O

Olimpiodoro di Alessandria 74, 145
Pseudo-Olimpiodoro 316

P

Parmenide 305
Platone 13-17, 23-24, 26, 35, 38-43,
52, 56-59, 61, 63-64, 76, 78-80,
82-84, 90, 93, 95, 97-99, 101-102,
104, 110-111, 113, 121-122, 124-125,
127-129, 131-133, 135, 137-142,
144-145, 147-150, 152-153, 155-156,
160-161, 164, 166-169, 171-174,
177-179, 184, 190-195, 198-206,
208-212, 214-218, 225-226, 228-
232, 234, 237-245, 249, 253, 255,
257, 260, 263-264, 267-270,
272-273, 275, 277, 280, 282, 285,
292, 295-297, 299-302, 304-310,
312-318, 320, 322, 329-331, 333,
340-341, 343-351
Pitagora 42, 45, 57-58, 62, 64, 84, 218,
222-223, 226, 249, 271, 300
Plotino 30
Plutarco 58, 77-80, 97, 122, 168, 170,
192, 223, 225-226, 229-230, 278-
280, 298, 300, 323, 326-328, 349
Polemone 79-80, 154, 169, 171-172,
319, 325-327, 339
Porfirio 209, 220, 249, 338, 339
Posidonio 16, 73, 77-80, 111-113, 223
Proclo 29, 31, 42, 79, 88-89, 97, 120,
124-125, 127-129, 134-135, 146, 208,
217, 231, 236, 250, 299
Protagora 139

S

Seneca 171, 325
Senofonte 337
Sesto Empirico 19, 42, 45-48, 50-53,
55, 62-67-68, 70-71, 73, 92-93,

109-113, 125, 134, 136-139, 146, 149,
193-196, 203-207, 232, 267-270,
272-274, 277-278, 280-281, 326,
340, 341, 344, 348
Severo (filosofo platonico) 16, 76,
84-91, 112, 158, 344
Simmia 98, 263
Simplicio 52, 117, 119, 193, 220, 233,
234, 236, 259
Siriano 55, 250
Socrate 13, 83, 98, 139, 157, 214, 263,
282, 292, 322, 333, 336-338
Sofocle 144
Stilpone di Megara 174, 319, 340
Stobeo 74, 85, 293-295, 297, 300, 305,
309, 336

T

Teeteto (matematico) 139
Teodoreto di Cirro 222, 316
Teofrasto 116-118, 138, 179-180, 182-
183, 185, 192-193, 196, 199, 273-
274, 276, 278, 280, 346, 349
Teone di Smirne 113
Temistio 200, 203, 206, 261, 263-266
Timeo di Locri 82, 99, 103, 119, 227,
237
Pseudo-Timeo di Locri 225, 227
Timone 168

Z

Zarata ('maestro di Pitagora') 226
Zenodoto 120
Zenone di Cizio 154, 164, 167, 176,
326
Zenone di Elea 218

Indice degli autori moderni

A

Acerbi, F. 27, 36, 39
Ademollo, F. 118
Algra, K. 48, 339
Alieva, O. 15, 219, 334
Annas, J. E. 40, 65, 144
Aronadio, F. 15, 141, 270, 302-303, 335
Arrighetti, G. 125, 177
Armstrong, J. M. 330

B

Baldi, L. 77-78, 80, 226, 227
Baltes, M. 41, 80
Barker, A. 95
Barnes, J. 63, 65, 119
Bartninkas, V. 273
Beaujeu, J. 292
Bechtle, G. 14, 26, 31-35, 159
Beghini, A. 297
Bénatouïl, T. 14, 41, 79, 121-123, 126
Benacerraf, G. P. 144
Bergomi, M. 83
Bernabé, A. 305
Berti, E. 14, 17, 24-25, 31, 36, 108, 144,
170, 174-175, 178, 231, 239-240,
264, 302, 340, 351
Betegh, G. 48, 142, 152, 305, 331-332
Bett, R. 46, 48, 63, 68, 206, 243
Blank, D. L. 64, 138

Blyth, D. 242
Bodnár, I. M. 118, 120
Bonazzi, M. 83, 239, 243, 268
Bortolotti, A. 307
Bostock, D. 246
Bowen, A. C. 120-121
Boys-Stones, G. R. 87, 89
Brancacci, A. 83, 131, 139, 157
Brennan, T. 46, 195-196, 207, 248
Brisson, L. 13-14, 26, 39, 58, 80, 95,
97-99, 142, 151-153, 201, 230, 237,
243, 292, 299, 312, 337
Brittain, C. 137, 268
Brunschwig, J. 198, 286
Bubloz, Y. 338
Bucking, S. J. 55
Burkert, W. 46, 55, 57-59, 63, 73, 112-
113, 248, 306
Burnyeat, M. F. 26
Bury, R. G. 46, 48, 65, 67-68

C

Calabi, F. 307
Calchi, V. 15, 273, 302-303
Cambiano, G. 137-138, 141, 167
Campese, S. 335
Cardullo, R. L. 55, 57, 70, 191, 209,
215
Casaglia, M. 322

- Castelli, L. M. 107, 290-291
 Carone, G. R. 330
 Carter, J. W. 15, 142, 149, 164-165, 222-223, 235, 245, 253
 Caruso, A. 23
 Caruso, F. 226
 Casertano, G. 305
 Caston, V. 270
 Cattanei, E. 15, 26, 31, 36, 38-39, 41-42, 45, 47, 68, 121, 127, 145, 200, 202, 212, 216, 247
 Centrone, B. 14, 58, 80, 239, 297, 330, 337
 Chatziefthimiou, T. 23
 Cheng, W. 15, 180-181, 183
 Cherniss, H. F. 15, 17, 26, 45-47, 81, 84, 97, 107, 134, 148, 149, 155, 161, 180, 203, 230, 247, 289
 Chiaradonna, R. 37, 119, 203, 261-262, 265, 266
 Chiba, K. 286
 Chirolì, A. 59-60
 Cleary, J. J. 95, 98, 123
 Cohoe, C. M. 222
 Cornelli, G. 57-58, 304, 338
 Cornford, F. M. 58, 95, 98, 104, 151, 311, 330
 Corrigan, D. 14, 26
 Corti, L. 64-65, 70, 73, 112
 Costa, I. 333
 Crivelli, P. 286
- D**
- De Cesaris, G. 14-15, 33, 34, 107, 159, 174-175, 201, 203, 212, 316
 De Falco, V. 55
 de Luise, F. 336
 De Pater, W. A. 285
 De Simone, P. 15, 300
 De Vita, M. C. 337
 Declava Caizzi, F. 239
- Delcomminette, S. 336
 Delattre, D. 138
 Delle Donne, C. 226
 Denyer, N. 127
 Deretić, I. 57
 Destrée, P. 336-337
 Detienne, M. 304, 306
 Di Marco, M. 168, 320
 Dillon, J. M. 14-16, 26, 28-30, 33, 35, 36, 58-61, 74, 76, 79-80, 85-86, 89, 96, 100-101, 116, 119, 138, 140, 153-155, 169, 174, 177, 180, 183, 190, 192-193, 197, 199, 212, 216-217, 219, 225-226, 228-229, 231, 251, 253, 261, 269, 271-272, 274, 276-279, 284, 298, 300-301, 303, 305, 318, 326
 Dixsaut, M. 139
 Donini, P. 337
 Dorandi, T. 23, 78, 167, 294, 314, 324
 Dorion, L. A. 337
 Düring, I. 14, 285, 302
- E**
- Eichorn, R. G. 64
 Eigler, G. 312
 El Murr, D. 121-123, 126
- F**
- Falcon, A. 118, 253
 Federspiel, M. 42, 217, 218
 Fermani, A. 171, 322
 Ferrari, F. 41, 77, 78, 80, 96, 226-227, 234, 237, 331
 Ferro, A. 245, 253
 Festugière, A. J. 87-89
 Finamore, J. 16, 74, 76, 85-86, 89, 291
 Fine, G. 139
 Fobes, F. H. 180
 Forcignanò, F. 14, 26, 129-133, 166, 193, 201, 203, 208-210, 295-296

Fowler, D. H. 26-27, 36, 39, 65, 90,
95
Frajese, A. 39
François, G. 304
Frank, E. 45, 58-59, 180, 218, 248
Fronterotta, F. 13, 26, 95, 98, 103, 105,
151-152, 155, 174-175, 177, 183, 205,
208, 210, 236-238, 305, 309, 311,
330, 331
Furley, D. J. 216

G

Gaiser, K. 17, 28, 40, 42, 46, 52, 63,
191-192, 194-195, 206, 212, 218
Gallop, D. 82
Gastaldi, S. 322
Gemelli Marciano, M. L. 30, 216-217,
220, 253, 305
Giannantoni, G. 13, 117, 131, 174, 176,
311, 322, 337
Gigante, M. 169
Gioè, S. 74, 85-89, 159
Gonzalez, F. J. 208, 333
Gödel, K. 144
Graeser, A. 26
Granieri, R. 52
Grube, G. M. A. 97
Gutas, D. 180
Guthrie, W. K. C. 154

H

Hackforth, R. 239
Hadot, P. 167
Hägg, H. F. 172
Happ, H. 29, 34, 44, 105, 107, 274
Harlfinger, D. 217
Heath, T. L. 27, 49, 65, 90, 246-247
Hegel, G. W. F. 133
Heiberg, I. L. 42
Heinze, R. 212, 215, 243, 245, 261,
298, 306, 310, 316

Helmig, C. 13, 15, 80, 142
Hesse, M. 36
Hett, W. S. 144
Hirsch, W. 218
Horky, P. S. 15, 116, 118, 145, 179, 180,
192, 199, 208, 271, 274, 278, 323,
328, 334
Horn, C. 167
Huffman, C. A. 45-46, 56, 57, 248,
271

I

Ierodiakonou, K. 48
Ilievski, V. 13, 238, 336
Immisch, O. 297
Inwood, B. 15, 232, 325
Ioppolo, A. M. 50, 171, 176, 324, 326,
339
Iordanoglu, D. 305
Isnardi Parente, M. 15-17, 23-34, 36,
38, 40-43, 45-48, 50-53, 55, 59-60,
63, 73-74, 76, 82, 84-85, 87, 91-93,
96, 100-101, 104, 109, 112-113, 116-
121, 123-125, 127, 131-134, 137-141,
143, 146, 148-150, 154-156, 159,
167-170, 174, 178-181, 184, 192-194,
196, 198-199, 201-203, 205-209,
212, 214-218, 220, 225, 227-230,
236, 245, 247, 249-251, 253, 258,
261, 265, 268, 274-277, 279, 284,
295-296, 299, 301-303, 306, 321,
323-324, 332, 338-341

J

Jaeger, W. 14, 264, 302
Janáček, K. 51, 63, 205
Johansen, T. K. 41, 328
Jorgenson, C. 13, 142
Jori, A. 106
Joyal, M. A. 337
Ju, A. E. 78, 111

K

- Kahn, C. H. 57, 338
 Kalligas, P. 15, 80
 Karasmanis, V. 26
 Karfik, F. 13, 15, 82, 98, 142, 151, 238,
 305, 307
 Kerferd, G. B. 304
 Kidd, I. G. 78
 Kingsley, P. 58, 232
 Klavan, S. A. 138, 268
 Knežević, V. 57
 Kupreeva, I. 302
 Krása, O. 37, 39, 211
 Krämer, H. J. 15, 17, 25, 29, 31, 35, 59,
 63, 131, 154, 178-180, 192-193, 212,
 218, 285
 Kucharsky, P. 149

L

- Lafrance, Y. 127, 268
 Lang, P. 55, 85, 117
 Lanza, D. 117
 Laks, A. 179-180, 192
 Lasserre, F. 168, 338
 Lee, M. 139
 Leszl, W. 198, 209
 Lévy, C. 325
 Litwa, M. D. 298
 Long, A. A. 142, 337
 Lygouri-Tolia, E. 23
 Lynch, J. P. 23

M

- Maccioni, L. 39
 Maffi, A. 23
 Magris, A. 304
 Mansfeld, J. 89, 113, 154, 192, 222-223,
 274, 277, 294
 Marchiandi, D. 23
 Margagliotta, G. M. 298, 304-305,
 307

- Marinone, N. 327
 Marsilio Ficino 297
 Martin, A. 305
 Martone, L. I. 74, 76, 85-89
 Marzotto, T. 23, 169, 172, 319, 326
 Matera, R. 26, 42, 50, 201-202, 217,
 220, 261
 Mayhew, R. 104, 239
 Männlein-Robert, I. 15, 80, 142,
 296
 McPherran, M. L. 337
 Mecci, S. 337
 Medda, R. 15, 142
 Menchelli, M. 297
 Merlan, Ph. 15, 29, 33, 60, 81-82, 91-
 92, 116, 150, 180, 183
 Metry, A. 15, 25-27, 31, 41, 45, 47, 58-
 60, 118, 120-121, 124-125, 128-129,
 138-139, 146, 151, 301
 Michalewski, A. 91
 Migliori, M. 82, 142, 286, 322
 Mignucci, M. 286
 Miller, J. 79
 Mitsis, P. 176
 Mondolfo, R. 58
 Moraux, P. 302
 Most, G. W. 179-180, 192
 Movia, G. 145, 245, 247, 252

N

- Napolitano Valditara, L. M. 29-30,
 32, 42, 55, 102, 116-117, 120
 Natali, C. 173
 Natoli, A. F. 169
 Notomi, N. 82

O

- Opsomer, J. 15, 77, 78, 80-89, 91, 93,
 96, 111, 142, 197, 223, 225-226
 Ottobrini, T. F. 29
 Owen, G. E. L. 285

P

- Palmieri, F. 15, 45, 62, 64, 80, 167,
172, 176-177, 205, 319, 334, 338
Panayiotopoulos, M. 23
Pasquali, G. 17, 75
Parry, R. 232
Pentassuglio, F. 32
Persson, M. 305
Pesce, D. 29, 192
Petrucci, F. M. 45, 96, 113, 158, 311,
331-332
Pfeiffer, C. 44, 246-247, 253
Philippson, R. 176, 178
Piergiacomi, E. 176
Piccione, R. M. 294
Pieri, S. 45, 55, 58, 80, 98
Pines, S. 218
Pini, G. 172
Pitteloud, L. 13, 39, 237
Polansky, R. 81, 139, 141-142, 160, 162,
164, 231, 240, 246-247, 252, 256,
259
Popper, K. R. 24
Portogalli Cagli, B. M. 291-293
Primavesi, O. 305
Putnam, H. 144

Q

- Quarantotto, D. 240

R

- Radice, R. 324
Rashed, M. 78, 111, 119, 203, 266
Reale, G. 17, 78, 82, 94, 103, 192, 305
Reeve, C. D. C. 144
Reinhardt, T. 285, 325
Repellini, F. 336
Repici, L. 118, 141, 179, 180, 182, 192,
199
Reydams-Schils, G. 154-155
Richard, M.-D. 191

- Riedweg, C. 57, 338
Robbins, F. E. 111-113
Robin, L. 212, 218
Robinson, T. M. 13, 82, 142
Rohde, E. 13, 142, 305
Rose, V. 24
Rosen, S. 127
Roskam, G. 170, 328
Ross, A. 13
Ross, W. D. 144, 180, 231, 252, 259
Rossitto, C. 52, 245
Rowe, C. J. 82, 239
Runia, D. T. 113, 154, 192, 222-223,
274-275, 277-278, 294
Russo, A. 46, 48, 65, 66, 68, 72, 125,
204-205, 363, 371, 374
Ryle, G. 285, 288

S

- Sachs, E. 218
Saffrey, H. D. 108, 148, 203
Scalas, G. 302
Scarlett, K. 232
Scheiter, K. 160, 163
Schibli, H. S. 306, 310, 316
Schindler, D. C. 305
Schofield, M. 177
Schorlemmer, R. 15, 142, 154, 263,
265, 303
Sedley, D. 15-16, 42, 79, 80, 104, 116,
142, 154, 172, 190-200, 208, 216,
220, 225, 228, 239, 242, 244, 263,
274, 276-277, 280, 307, 317, 326,
330-331, 334, 339
Sharples, R. W. 265
Sialaros, M. 26
Sisko, J. 15, 141-142
Slomkowski, P. 285
Smith, N. D. 337
Spinelli, E. 45, 48, 50, 62, 64, 113, 194,
203, 205, 326, 341

- Staab, G. 58
 Steiner, P. M. 82, 142, 229, 308
 Stenzel, J. 36, 117, 135
 Szlezák, T. A. 42, 63, 191
- T**
- Tarán, L. 15, 17, 25-29, 33, 36, 38, 42-43, 45, 47, 50, 55, 60, 85, 96-97, 100, 108, 116-121, 123-128, 133-135, 137-138, 144-145, 148, 153, 155-156, 168, 174, 177, 180, 183, 212, 247, 301, 302
 Tarrant, H. 14, 28, 33, 116, 180, 228, 317
 Taylor, A. E. 58, 98, 104, 238, 311, 330
 Tescari, O. 65
 Theiler, W. 78
 Thiel, D. 15, 51, 73, 190-193, 196, 206-207, 212, 274, 277, 285, 298, 300-301, 306
 Thompson, W. H. 239
 Timotin, A. 292, 298-299, 304-307, 331
 Timpanaro Cardini, M. 40, 42, 56, 57, 112, 217, 218, 247-248
 Todd, R. B. 203, 265
 Trabattoni, F. 17, 32, 35, 82-83, 118, 127-128, 131, 133, 138, 140, 153, 166, 178, 205, 208, 234, 243, 261, 263, 270, 305, 308, 309, 322, 334
 Trampedach, K. 168, 170
 Tredennick, H. 144
 Tsouna, V. 176
 Turner, J. D. 14, 26
- U**
- Ulacco, A. 16, 34, 52, 63, 70, 80, 113, 194-195, 198, 225, 227
 Untersteiner, M. 108, 132, 148
- V**
- Valgimigli, M. 336
 Van den Hoek, A. 171
 van der Eijk, P. J. 233
 van Raalte, M. E. J. 179
 Vassallo, C. 15, 154
 Vázquez, D. 13
 Vegetti, M. 13, 24, 117-118, 142, 166, 168, 333, 337
 Verde, F. 15, 30, 39, 42, 44, 121, 137-142, 173, 176, 178, 211, 214, 216-217, 219, 221, 246, 253-254, 266, 268, 302, 319, 324, 327, 340
 Vimercati, E. 78, 85, 87, 140
 Vlastos, G. 150, 208
 Vogiatzi, M. 98, 264
- W**
- Wachsmuth, C. 85, 87, 90
 Ward, K. 141
 Warren, J. 15, 174-175, 177-178, 183
 Waterfield, R. 55, 311
 Wilamowitz, U. 23
 Winzenrieth, J. 212
 Woods, M. 199
- Y**
- Yunis, H. 239
- Z**
- Zachhuber, J. 80
 Zadro, A. 286, 321
 Zanatta, M. 286-287, 302-303, 321-322
 Zeller, E. 58, 154, 180, 218
 Zhmud, L. 45, 58-59, 112-113, 223
 Zilioli, U. 39
 Zucca, D. 15, 141-142, 199, 240

Index locorum

Aelianus

Varia Historia

III 19: 320

XIII 31: 319

XIV 9: 320

Aeschylus

Agamemnon

798: 144

1665: 144

Choephoroe

420: 144

Prometheus vincitus

835: 144

Septem contra Thebas

383: 144

Aëtius

Placita (Diels / Mansfeld-Runia)

I 3, 7 / p. 203: 112, 113

I 3, 23 / p. 207: 192

I 7, 20 / p. 373: 154

I 7, 30 / p. 374: 192, 274, 278, 301

IV 2, 1 / p. 1393: 222

Alcinous

Didaskalikos

IV: 140

IV 7: 140, 270

IV 7-8: 270

IV 8: 270

Alexander Aphrodisiensis

apud Simplicium, In Aristotelis

Physica (Diels)

138, 10-8: 216, 255

In Aristotelis Metaphysica (Hayduck)

56, 4-20: 52, 195

56, 15: 52, 194

814, 31: 145

In Aristotelis Topica (Wallies)

175, 30: 286

176, 13-15: 290

433, 15-17: 322

493, 21-22; 494, 2; 11-4: 236, 243, 249

Ps.-Alexander Aphrodisiensis

In Aristotelis Metaphysica (Hayduck)

766, 31: 255

Anatolius*De decade* (Heiberg)

29, 1-10: 113

Apuleius*De deo Socratis*

XIV 25-28: 292

XV: 292

XV 5-8: 291

XV 8-10: 293

Archytas (Diels-Kranz / Huffman)

47 A 18 / t. 18: 271

47 A 19a / t. 19a: 271

47 B 1 / fr. 1: 271

Ps.-Archytas (Thesleff)

38, 10: 70

38, 9: 70

Aristoteles*Analytica posteriora*

I: 125

I 2-3, : 118

I 32, 88b 21-29: 43, 88

II 13, 97a 6-14: 117, 129

II 4, 91a 37: 149

II 4, 91a 37-38: 231

II 6, 92a 20-25: 177

Categoriae

10: 195

11: 195

10-15: 195

De anima

I 2, 404b 8-11: 232

I 2, 404b 18: 108, 149, 156, 162

I 2, 404b 18-27: 19, 147, 222, 261

I 2, 404b 18-29: 203

I 2, 404b 20-21: 212

I 2, 404b 27: 222-233, 235

I 2, 404b 27-30: 19, 149, 161, 189, 222

I 2, 404b 28: 233

I 2, 405a 27: 249

I 3, 405b 32-407b 26: 81

I 3, 407a: 81

I 3, 407a 2: 92, 127, 160, 261, 345

I 3, 407a 3: 228

I 3, 407a 4: 107

I 3, 407a 4-5: 163-164

I 3, 407a 5-10: 224

I 3, 407a 7-9: 163

I 3, 407a 13-14: 164

I 3, 407b 15: 165

I 3-4: 245

I 4: 263

I 4, 407b 27-408a 18: 98

I 4, 407b 27-408a 30: 264

I 4, 407b 32-33: 265

I 4, 408b: 243, 316

I 4, 408b 10: 305

I 4, 408b 10-11: 252

I 4, 408b 15: 83

I 4, 408b 30: 198, 200, 224

I 4, 408b 30-31: 245

I 4, 408b 30-409a 20: 245, 348

I 4, 408b 30-409b 19: 165, 265

I 4, 408b 31: 245

I 4, 408b 32-409a 3: 317

I 4, 408b 32-409a 16-30: 161

I 4, 409a: 43

I 4, 409a 1-3: 245

I 4, 409a 3-7: 45, 47, 88, 246

I 4, 409a 7-11: 252

I 4, 409a 18: 252

I 4, 409a 18-21: 255

I 4, 409a 21-23: 256

I 4, 409a 25: 256

I 4, 409a 26-28: 256
 I 4, 409a 28-30: 245, 257
 I 4, 409a 29-30: 247
 I 5, 409b 4-7: 258
 I 5, 409b 5-7: 259
 I 5, 409b 7-11: 258
 I 5, 409b 14-18: 260
 I 5, 409b 15-19: 255
 I 5, 411b 19-27: 252
 II 1, 412a 6-9: 159
 II 1, 412a 20: 106, 107, 240
 II 1, 412a 27: 240
 II 1, 412a 28-30: 161
 II 2, 413b 16-24: 252
 II 6, 418a 7-25: 83
 II 6, 418a 14-17: 141
 III 2, 426b 9-11: 141
 III 3: 141
 III 4, 429a 27: 231
 III 4-8: 163
 III 5, 430a 24-25: 240

De caelo

I 2-3: 302
 I 10, 279b 32: 41, 114
 II 13, 293b 12-15: 82, 159
 III 1, 299a 9: 215
 III 7, 306a 23-306b 2: 253, 255

Scholia in De caelo (Brandis)

489, 9: 41, 114

De philosophia (Ross)

11: 148
 21: 301
 27: 301
 27A-E: 302
 21A-C: 302

De generatione et corruptione

I 8, 324b 35-325a 2: 255

I 8, 325b 25-326a 3: 255
 II 8, 335a 14-21: 106
 II 8, 335a 21: 82, 159

De partibus animalium

I 2, 642b 4-20: 118

Ethica Eudemia

I 8, 1218a 16: 199
 I 8, 1218a 24-28: 198
 I 8, 1218b 32: 329
 II 1, 1218b 37: 171
 II 1, 1222a 5: 171

Ethica Nicomachea

I 4, 1096b 5: 181, 34
 I 4, 1096b 7: 24
 I 7, 1098b 13: 329
 I 12, 1101b 27-31: 175
 VII 12, 1152b 13-15: 157, 176
 VII 12, 1152b 15-16: 175, 176
 VII 12, 1152b 16-18: 176
 VII 12, 1152b 16-19: 174
 VII 12, 1152b 19-20: 176
 VII 13, 1153b 1: 174, 340
 VII 14, 1153b 4-7: 175
 VII 14, 1153b 5: 24
 VII 14, 1153b 19-21: 171, 174
 X 2, 1172b 9: 175
 X 2, 1172b 35-1173a 5: 175
 X 2, 1173a 5: 174, 340
 X 2, 1173a 5-13: 175
 X 2, 1173a 29-31: 157, 176
 X 2, 1173b 20-1174a: 174
 X 3, 1173b 31: 176
 X 6: 178
 X 6-10: 329

Eudemus (Ross)

7: 98, 231, 264
 8: 231

Magna Moralia

1206 b-1207 b: 329

Metaphysica

A 5, 986a 8: 57

A 6, 987b 18-22: 191

A 9, 991a 29: 203

A 9, 992a 20-21: 215

A 9, 992a 20-22: 42

A 9, 992a 22: 215

A 9, 992b 13-14: 38

A 9, 992b 13-18: 212

B 2, 997a 26-27: 38

B 5, 1002a 4-28: 38

B 5, 1002b 3-4: 70

Δ 6, 1016b 24-31: 247

Δ 6, 1016b 25-31: 38

Δ 8, 1017b 14-21: 38

Δ 11, 1018b 38-1019a 1: 38

Δ 13, 1020a 11-14: 38

Δ 28, 1024a 36-b 3: 38

Z: 210

Z 2, 1028b 18: 24, 28, 149, 202

Z 2, 1028b 21: 24, 161

Z 2, 1028b 24-27: 191, 211,

Z 3, 1029a 14-15: 38

Z 3, 1029a 28-32: 159

I 3, 1054a 20-32: 119

I 6, 1056a 30: 341

I 6, 1056a 30-35: 174

K 2, 1060b 13-17: 38

K 10, 1066b 32: 106, 344

Λ: 236

Λ 1, 1069a 33: 25, 149

Λ 1, 1069a 35: 246

Λ 4, 1070a 30: 36

Λ 7: 199, 236

Λ 7, 1072b 3: 236

Λ 7, 1072b 31: 24, 161

Λ 9, 1075a 35: 200, 201

M 1, 1076a 19: 25, 149

M 2, 1076b 13-33: 38

M 2, 1076b 36-39: 38

M 5, 1079b 30: 203

M 6, 1080a 19-20: 208

M 6, 1080a 28: 208

M 6, 1080b 11: 24-25, 101

M 6, 1080b 15: 159

M 6, 1080b 21-23: 201

M 6, 1080b 22: 149

M 6, 1080b 28: 212

M 8, 1083a 31-b 8: 201

M 8, 1084a 37-1084 b 2: 215

M 8, 1084b 27-30: 43

M 9, 1085a: 38

M 9, 1085a 31: 37

M 9, 1085b 30: 94

M 9, 1086a 2: 25

M 9, 1086a 6-11: 202

M 9, 1086a 8-9: 246

N 1, 1069a 33: 25, 149

N 1, 1087b 4: 192

N 1, 1087b 4-1088b 34: 191

N 2, 1090a 3: 25, 142, 162

N 3, 1090b 2: 212

N 3, 1090b 5: 40, 46

N 3, 1090b 5-7: 45

N 3, 1090b 13: 163

N 3, 1090b 21-24: 210

N 4, 1091a 30: 29

N 4, 1091b 13: 29

N 4, 1091b 30: 35

N 4, 1091b 32-35: 201

N 5, 1092a 9: 32, 159

N 5, 1092a 9-17: 28

N 5, 1092a 17: 37

N 5, 1092a 35: 28, 42

Z, H, Λ: 159

Mirabilium auscultationes

840b 4-6: 144

840b 5: 144

Physica

- II 2, 194a 1-5: 246
 III 5, 204b 20: 106
 IV 2, 209b 3-5: 107, 159
 IV 2, 209b 14-15: 17
 IV 4, 211a 27: 257
 IV 11, 220a 18: 164, 258
 VI 10, 240b 8: 246
 VI 10, 240b 8-10: 248
 VI 10, 241a 6: 246
 VI: 219
 VII 1, 241b 34: 253
 VIII: 236
 VIII 2, 253a 17-18: 171, 199
 VIII 4-5, 256a 14-b 24: 241
 VIII 5, 257b 1-258a 2: 253

Poetica

1450a 17: 336

Protrepticus (Ross)

6: 322
 11: 322

Rhetorica

1411a 21: 24

Topica

- I: 286
 I 4, 101b 21: 286
 I 18, 108b 23: 37, 70, 134
 I 18, 108b 23-28: 70
 II: 287
 II 6: 285, 287
 II 6, 112a 32-37: 20, 244, 282-283,
 321
 II-VII: 286
 III 6, 120b 3-4: 288
 IV 6, 127b 13-17: 227, 288
 V 7, 137b 11: 149
 VI 3, 140b 2-3: 288

- VI 3, 141a: 322
 VI 3, 141a 7: 288
 VI 4, 141b 20: 45
 VII 1, 152a 5: 288
 VII 1, 152a 5-10: 321
 VIII: 286

ps.-Aristoteles*De lineis insecabilibus*

- 968a 1-968b 22: 217
 968a 14-18: 219

Aristoxenus (Wehrli)

120a: 265

Athenaeus Naucratis*Deipnosophistae*

- II 59D-F: 117
 VII 279E-F: 167-168
 X 437B: 319
 XI 507B-C: 320

Aulus Gellius*Noctes Atticae*

IX 5,4: 174

Biblica*Novum Testamentum Evangelium**secundum Lucam*

14, 11: 172

Marcus Tullius Cicero*Academici libri**Lucullus*

39, 124: 243, 316, 317

Varro

19: 190
19-23: 325
22: 172

De finibus bonorum et malorum

I 11, 37-38: 176
II 11, 33-35: 326
IV 6, 14: 326
IV 6, 15-17: 326-327
IV 18, 50: 326

De Legibus

I 13, 37: 171
I 13, 37-38: 325
I 21, 55: 325

De natura deorum

I 13, 32: 153

De Republica

I 2, 3: 323

Tusculanae Disputationes

I 10, 19: 265
V: 325
V 10, 30: 172
V 13, 39: 171, 325
V 31, 87: 171, 325

Clemens Alexandrinus*Stromata*

II 3: 170
II 4: 170
II 5: 322
II 19: 170, 172
II 21-22: 171-172
II 22, 133, 4: 162, 171, 174, 340
II 22, 133, 5-6: 324
II 22, 133, 7: 326

II 23: 174

VII 6: 339

Damascius*De principiis* (Ruelle / Ottobriani)

I 2, 25 / I 3, 9: 29

Democritus (Diels-Kranz)

68 B 171: 305

Dicaearchus (Mirhady)

21A-B: 265
40: 338

Diogenes Laertius*Vitae Philosophorum*

II 87-89: 174
II 106: 157
III 9: 56
III 67: 78
III 108-109: 52, 194
IV 1-5: 24, 116, 167
IV 2: 120
IV 4: 14, 74, 176
IV 6: 320
IV 6-15: 319
IV 7: 320
IV 8: 319
IV 11: 320
IV 12: 329
IV 13: 14
IV 78: 319
VII 2-3: 167
VII 52: 125
VII 87: 171
VII 135: 78
VII 157: 78
VIII 83: 46, 248
VIII 84-85: 56

Empedocles (Diels-Kranz)

3I B 109: 232

3I B 126: 305

Epicurus*De natura**PHerc.* 1042/154 (Arrighetti)

XI 26.30: 125

Epistulae (Erbi)

126: 177

Epistula ad Herodotum

37, 4: 176-177

83, 12: 177

Epistula ad Menoeceum

127

Fragmenta (Usener)

526: 174

Epicrates (Kassel-Austin)

10: 117

Epistula Socratica XXVIII: 169**Euclides***Elementa*

I: 39, 42

I, def. 13: 90

I, def. 14: 90

V: 36, 65

VII: 27

Eudoxus Cnidius (Lasserre)

3: 175

4: 175

325: 338

Euripides*Ion*

685: 144

Rhesus

55: 144

Eusebius*Praeparatio evangelica*

XIII 17, 1-7: 89

XIV 18, 32: 176

Galenus*Quod animi mores corporis tempera-
menta sequantur*

IV 782-783: 261-262

Ps.-Galenus*Philosophos Historia*

8: 323, 328

Gregorius Nazianzenos*Poemata moralia*

X 306: 168

Heraclides Ponticus

(Schütrumpf)

46A-D: 14

47: 14

50: 14

Heraclitus (Diels-Kranz)

22 A 15: 249

22 B 12: 249

22 B 119: 282, 305, 311

Hermodorus (Isnardi Parente)

5: 52, 194

'Hippolytus'*Refutatio omnium Haeresium*

VI 11-12: 232

VI 23, 4: 112

Iamblichus*apud. Stobaeum, Eclogae* (Wachsmuth)

I 49: 18, 74, 76, 84-86, 302

De communi mathematica scientia
(Festa)

9, p. 40, 15: 74, 78

4, p. 16, 15: 38

4, pp. 15, 6-16, 14; 18, 1-13: 27, 29, 116,
180*De vita Pythagorica*

162: 57, 112

199: 56

82: 57

ps.-Iamblichus*Theologoumena arithmeticae* (De Falco)

82, 10-85, 23: 18, 33, 36, 55, 129

Lactantius*De Opificio Dei*

16, 12: 316

Titus Lucretius Carus*De rerum natura*

III 241-242: 302

Minucius Felix*Octavius*

19, 7: 153

Nemesius*De natura hominis*

2, 17: 265

2, 72: 331

2, 102-103: 271

Nicomachus*Introductio arithmetica*

84, 8: 45

Numenius (des Places)

Fr. 24: 23

Oenopides Chius (Diels-Kranz)

41A 12-14: 120

Olympiodorus*In Platonis Phaedonem* (Norvin)

173, 20: 231

Ps.-Olympiodorus / 'Damascius'*In Platonis Phaedonem* (Westering)

177, 1-7: 316

Papyri*POxy.* 1017 (Haslam)

X 5-6: 239

P.Oslo 1039 (Dorandi-Verde)

I 12: 324

Parmenides (Diels-Kranz)

28 B 12: 305

Philo Alexandrinus*De opificio mundi*

15-16: 113

De somniis

I 30: 89

Philodemus*Historia Academicorum**PHerc.* 1021 (Dorandi / Fleischer)

VI / pp. 174-175: 24, 167

VI 41-VII 1-17 / pp. 175-176: 24, 190,
319

VII 38-45 / p. 177: 169

T / p. 246: 168

*De pietate**PHerc.* 1428

col. 336 (fr. 22 Schober): 154, 157

*De musica**PHerc* 1572/8 (Delattre)

IV 34 1-22: 138

Philolaus (Diels-Kranz / Huffman)

44 A 13 / t. A13: 56

44 B 11 / fr. 11: 57

Ioannes Philoponus*In Aristotelis De anima* (Hayduck)

71, 6-10, 13-14: 235

81, 25-30: 233, 235

141, 22: 231

165, 18-31: 231, 235

167, 20-168, 8, 10-5: 250, 256

In Aristotelis Analytica Posteriora

(Wallies)

348, 2-4: 235

Philostratus*Vita Apollonii*

I 34: 168

Plato*Apologia Socratis*

31d: 337

Cratylus

389: 209

400b-c: 328

Epistulae

VII 325d: 168

VII 326e: 296

VII 336b4-c1: 296

VII 341c-d: 133

VII 342a 7-342d 9: 130

VII 342c 4-5: 131

VII 342d 2-8: 209

VII 342d 5: 209

VII 344b 1-344c 1: 131

VII 344b 3-344c 1: 129

VII 344b 5-6: 351

VII 351c: 296

VIII 357a: 296

Gorgias

492e-493a: 328

525a: 328

Leges

V 744d 4: 95

IX 865d: 296

IX 881e 4: 295

X 894b-896c: 242

X 895c 6-13: 237
 X 896a: 239, 347
 X 897: 155
 X 897a-b: 239
 X 897b 7: 297
 XII 960e: 334
 XII 966d 9-e 4: 158

Meno

76a: 90

Parmenides

132b: 25
 145a: 90

Phaedo

62b: 328
 65b 7: 125, 152
 67d: 328
 74a-76a: 83
 78c 1-80c 1: 331
 78d: 229
 79b-81a: 82
 79d: 125, 152
 79d 3: 82, 234, 308, 347
 81d-e: 328
 82e: 328
 85e-86d: 263
 92a: 328
 92b: 98
 99d 1-100a 10: 128
 99d-102a: 133
 100b: 208
 107d: 311, 312, 334
 107d-108c: 307
 113d: 307

Phaedrus

240a 9: 307
 245c 4: 244
 245c 5: 239, 242-243, 317, 350

245c 6-e4: 104
 245c-246a: 239
 245c-249d: 281
 245d-e: 242, 347
 245e 9-246a: 240
 246a: 350
 246a 4: 83
 246e 6: 307
 247a 5: 307
 248e: 334
 250c: 328
 274c 7: 307

Philebus

16c-e: 205
 17c II: 95
 17d I: 95
 20c-22e: 177, 340
 37b: 268
 42e: 341
 44b: 177
 44b-d: 174
 52c: 178
 53c: 178, 344
 59c: 229
 60a-61b: 177, 340
 66b-c: 178

Respublica

II 360e 3: 95
 III 396a: 178
 IV: 263, 333
 IV 436a: 178
 IV 436b-439d: 333
 V 470d 6: 295
 V 477a: 268
 VI 490b 3: 125
 VI 500b 8-d 9: 331
 VI 508e: 155
 VI 509d: 125, 148
 VI 510a: 127

VI 510c-d: 126
 VI 511b 4: 125
 VI 511b 7: 125
 VI 511d: 155
 VII: 26
 VII 524d 1-4: 83
 VII 529c: 268
 VII 531a 7: 95
 VII 540c: 292
 VIII 571d 8-9: 331
 IX 572 a 8: 152
 X: 20, 307, 333, 350
 X 595: 209
 X 600e 7: 125
 X 611d: 331
 X 617b-c: 57
 X 617d 5-e 5: 334
 X 617e: 307, 311-312
 X 617e 1: 311
 X 617e 1-5: 334
 X 618b 5: 336
 X 619b: 336
 X 620d-e: 307
 X 620d 5-e 5: 335

Sophista

248e-249a: 237
 255c-d: 52, 193

Symposium

202a3: 305
 202e: 305
 211b 7: 125

Theaetetus

156a: 178
 176b: 331
 176b-c: 172
 182a 3: 131
 184b-187c: 139
 184d 1-3: 83

187a 3: 133
 189e 4-190a 7: 131
 199b 8-c 1: 269
 201b: 140
 201c-202d: 153
 202c-d: 268

Timaeus

30b: 155, 231
 30b 3: 155, 158
 30b 6-9: 237
 30b 8: 149
 33d 1-34a 5: 237
 34a: 95
 34a-37: 80
 34b: 243
 35a: 18, 79-81, 96-97, 99, 102, 160,
 164, 226-227, 233, 242, 308, 347
 35a 6: 81, 82
 35a-36b 6: 97
 35b 4-36b 5: 58
 35b 1-36d 7: 225
 35c: 344
 36a 1: 95
 36a 3: 95
 36a 6: 95
 36a 7: 95
 36b 1: 95
 36b 3: 95
 36d 3: 95
 36c: 242
 36c 2-4: 238
 36e: 98, 105, 181-182, 236, 241-242,
 344, 347
 36e 1-5: 238
 36e 2: 102, 160
 36e 6-37a 1: 264
 37a 2-37c 5: 142
 37a: 126
 37a 5: 299
 37a 6: 165, 272

37a-c: 148, 155, 271
 37a-d: 242
 37b 5: 158, 280, 345, 349
 37b 5-c 5: 136, 152
 37b-c: 272
 37c: 155
 41c-d: 308
 41c 7: 313
 41d: 13
 41d-e: 152
 46d: 231
 46d 5-6: 155, 158
 46e: 155
 47d 5: 98
 47e 3-4: 158
 52a: 155
 53c: 211
 53c 4-d7: 103
 53c 5: 56, 61, 216
 53c-e: 39
 53d: 39
 53d 6: 220
 53d 6-7: 103
 55c 5: 301
 58d: 301
 69d: 178
 69e: 243
 72d 4: 243
 86b: 178
 86e-87b 10: 178
 87b: 331
 89d: 331
 90a: 20, 272, 310, 314, 333, 349, 350
 90a 2-4: 310, 331
 90a-c: 307-309
 90c: 184, 292, 297
 90c 5: 305, 314, 331, 350
 90c 6: 331
 90c 6-d 7: 331
 90c 8: 331
 90c-d: 330
 90d: 299, 315

[Plato]

Axiochus
 370c 5: 296
 371c 6: 296

Epinomis
 978a: 141
 981b 5-7: 14
 981b-e: 301
 984b: 303
 984c: 14
 984d 8-e 1: 302

Plutarchus

Adversus Colotem
 1126C: 170

De animae procreatione in Timaeo
 1012D: 79, 97, 225
 1012D-E: 14, 192
 1013A-B: 192
 1012E 3: 279
 1013A 7: 279
 1023B: III
 1023B 5-C2: 77
 1023D 4-7: 223

De communibus notitiis adversus Stoicos
 23, 1069E-1070B: 326
 23, 1069E-F: 327
 13, 1065A: 171

De defectu oraculorum
 12, 416C-D: 317, 298
 12, 416D-E: 300
 13, 417B 3-D 12: 300

De esu carniuum
 7, 996b: 319

De facie in orbe lunae

29, 943E-944A: 302

De fraterno amore

21, 491F-2A: 168

De Iside et Osiride

25, 360D-E: 300

De virtute morali

7, 446D-E: 323

Dion

17, 24: 168

22, 1-4: 169

35, 4: 168

53: 296

Marcellus

14, 11: 122

Phocion

27, 1-6: 320

Platonicae Quaestiones

1007A-B: 94

1001E-1002A: 45

Polemon (Gigante)

15-33: 319

123: 326

124: 326

127: 326

129: 326

129-130: 326

Porphyrius*De abstinentia*

IV 22: 338

In Ptolemaei Harmonica (Düring)

30, 1-33, 4: 271

Vita Pythagorae

20: 112

Posidonius (Edelstein-Kidd)

16: 78

85: 78

139: 78

141a: 77, III

Proclus*In primum Euclidis Elementorum
librum* (Friedlein)

77, 7: 47

77, 7-78, 9: 120-121

179, 8: 19, 67

179, 8-21: 120

181, 21-24: 120

In Platonis Parmenidem

38, 32-40, 5 (Klibansky-Labowsky):

29

888-9 (Cousin²): 208*In Platonis Rempublicam* (Kroll)

II 27, 1-8: 217

In Platonis Timaeum (Diehl)

I 76, 1-2: 79

II 152, 24-30: 88-89

II 153, 18-25: 88

II 165, 3-12: 208, 250

Pythagoras (Diels-Kranz)

58 B 15: 57, 112, 113

58 B 24: 40

58 C 4: 57

Lucius Annaeus Seneca*Epistulae ad Lucilium*

85, 18: 171, 325

Severus*De anima* (Gioé)

9 T: 344

Sextus Empiricus*Adversus mathematicos*

I: 113

I 302-303: 231

I 303: 113

I-VI: 63

III: 68, 71

III 19: 47, 68

III 19-20: 48, 62

III 20: 48-49, 68,

I-IV: 48

IV: 64-66, 69, 73

IV 1-10: 62, 64, 72, 74

IV 1-9: 48, 63, 109

IV 2: 57

IV 2-10: 113

IV 2-9: 18, 55, 59, 65, 75, 93, 109, 159,

344

IV 3: 110

IV 4: 65-67, 72

IV 4-5: 65, 197, 111

IV 4-9: 62, 64

IV 5: 65, 67, 70, 110

IV 5-6: 111, 149

IV 8: 111, 149

IV 10-24: 63

IV 10-34: 205

IV 9: 72

V 55-59: 205

V 62-65: 205

VII: 66, 68, 73, 111

VII 16: 190, 330

VII 91: 112-113

VII 92: 18, 111

VII 92-100: 18

VII 92-101: 62, 64, 72, 74

VII 92-110: 48, 63, 109

VII 93: 78

VII 94: 57, 110, 112, 192

VII 94-100: 55, 59, 65, 75, 93, 109, 159,
344

VII 99: 67, 68, 110

VII 99-100: 68

VII 99-101: 62, 64, 197, 207

VII 100: 68-69, 70, 72-73, 110

VII 141-149: 267

VII 141-150: 137

VII.141-260: 137

VII 145: 146

VII 145-146: 19, 137, 140, 141

VII 147: 270

VII 147-149: 137, 268, 276, 300-301,
348

VIII 161-165: 52

VIII 162-165: 194

IX: 71

IX 277: 47

IX 367: 48

X: 204

X 248-261: 51

X 248-262: 194, 207

X 248: 203, 207

X 248-260: 203

X 248-262: 194, 207

X 248-263: 206

X 248-283: 48, 52, 63-64, 109, 195

X 250: 203, 51, 73

X 250-262: 194,

X 258: 204-206

X 258-259: 204

X 258-261: 204

X 258-283: 207

X 260: 68

X 261-262: 72, 197, 207

X 261-280: 46

X 263: 194

X 263-274: 194
 X 263-276: 195
 X 263-277: 51, 193-194
 X 265: 194
 X 268: 178
 X 270: 206
 X 273: 194
 X 276: 72
 X 276-283: 73
 X 276-284: 195
 X 277: 47, 72
 X 277-278: 197, 207
 X 277-280: 207
 X 277-283: 45, 65
 X 278: 66-68, 70, 125
 X 278-280: 66-67, 196
 X 278-283: 51, 62, 64, 71, 194
 X 279: 69
 X 280: 50
 X 281: 45
 X 282: 50, 197
 X 284-309: 62, 205
 XI 14: 341
 XI 3-6, 14: 201, 326, 341

Pyrrhoneae hypotyposes

III: 66, 204
 III 151-153: 203
 III 153: 72, 204
 III 153-154: 73, 197, 207
 III 154: 65-67, 69, 71
 III 154-155: 62, 64, 71
 III 156-167: 63, 205

Simplicius

In Aristotelis Categorias (Kalb-
 fleisch)

38, 19-24: 119
 63, 22-25: 52, 193
 165, 32-166, 29: 194

237, 25: 324

In Aristotelis De anima (Hayduck)

30, 4-24: 233, 236
 221, 20-23: 231

In Aristotelis Physica (Diels)

247, 30-248, 15: 52, 194

Sophocles

Antigone

1214: 144

Fragmenta

885.1: 144

Oedipus Coloneus

319-320: 144
 320: 144

**Socratis et Socraticorum reli-
 quiae** (Giannantoni)

II A 30: 157
 IV G 4: 176
 VI A 21: 320

Speusippus (Isnardi Parente 1980)

Fragmenta

1: 24, 167-168
 2: 14, 24, 74, 115-116, 120, 167, 170
 3: 167, 168
 5: 168
 7: 167-168
 8: 168
 12: 168
 14: 168
 15: 168-169
 17: 168
 21: 167

- 22: 168
 33: 117
 34: 19, 137, 141, 271
 35: 19, 67, 120, 124, 127, 128, 132,
 136, 143-145, 151-153, 162, 165,
 261, 345
 35-36: 145
 36: 47, 101, 120-121, 132, 134
 37: 120
 38: 117, 129
 38-47: 116
 39: 117
 42-44: 117
 45: 119
 45-47: 116-117
 48: 24, 28, 34, 51, 55, 75, 81-82, 154,
 161, 190-191
 49-51: 28
 52: 28, 32, 190-191
 53: 34, 161
 54-59: 35
 56: 216
 56 (Isnardi Parente 2005): 13
 57: 28, 32, 33, 60, 159
 58: 29
 60: 29-31
 61: 31, 261
 63: 34, 181
 64: 28, 35, 191
 64-67: 34, 181
 66: 28, 191
 67: 177
 68: 119
 71: 19, 153, 179, 346, 356
 72: 27-29, 34, 105, 116, 180, 181, 183
 73: 25
 73-76: 24
 74: 24, 25
 75: 24-26, 28, 32, 101, 159, 183, 191
 75-76: 183
 76: 32, 60
 77: 25
 79: 29
 80: 19, 25, 142, 146, 153, 162, 164
 81: 40, 42, 46
 82: 28, 42, 174
 82a: 28, 191
 82-85: 27
 83: 28, 191
 84: 28, 191
 84-85: 110, 164
 85: 28, 37, 42, 70, 134
 86: 28, 163, 190-191
 87: 116, 273
 88: 27, 29, 37
 89: 19, 61, 100, 145, 149, 154-156
 89-91: 162
 90: 19, 61, 100, 153
 91: 100, 153
 92: 37, 43-44, 50
 93: 94
 94: 41, 97, 114,
 94-95: 136
 95: 41, 114
 96: 18, 55, 74-76, 82, 84, 89, 90, 92-
 94, 100, 102, 105, 109, 112-113, 158,
 161, 343-344
 96-97: 14
 97: 74, 76, 78
 98: 19, 108, 147, 156, 162, 182, 261, 346
 99: 74, 145
 99-100: 14
 100: 157
 101: 153, 157, 162, 171, 174, 182, 192,
 340, 345
 102: 172
 103: 171
 103-106: 162
 104: 171
 105: 171, 175
 106: 171
 107: 171
 108: 174-175, 177, 340
 108-109: 19, 174

108-117: 181
 109: 174-175, 340
 110: 174, 341
 112-116: 19, 174, 340
 117: 174
 119: 170
 122: 14, 18, 33, 36, 42-43, 47, 55, 59, 62,
 69, 73-75, 92, 94, 100, 109, 110-112,
 129, 149, 157-159, 182, 185, 241, 301,
 344, 346
 123-127: 117
 123-146a: 116
 129-145: 117
 156: 169

Stobaeus (Wachsmuth-Hense)

Eclogae

I 49, 1b: 302
 I 49, 32: 18, 74, 76, 84-86

Florilegium

III 5,10: 319
 IV 39: 294
 IV 40: 294
 IV 40, 24: 293, 325
 IV 52, 17: 167

Stoicorum Veterum Fragmenta

(von Arnim)

II 87: 125
 II 393: 171, 324
 II 403: 194
 III 61: 138
 III 115: 171

Suidas

Lexicon (Adler)

s.v. Σπεύσιππος
 928, IV, p. 417: 167

Syrianus

In Aristotelis Metaphysica (Kroll)

123, 21-124, 3: 250
 123, 31: 215, 255
 140, 15: 55

Tertullianus

Apologeticus

46, 10: 168

Themistius

In Aristotelis De anima Paraphrasis
 (Heinze)

11, 19-12, 1: 203, 317
 11-12: 206
 32, 19-37: 261
 32, 22-31: 261

Theodoretus

Graecarum affectionum curatio

V 17: 222
 V 23: 243
 V 19: 316

Theon Smyrnaeus

Expositio rerum mathematicarum

97, 3: 45
 99: 113

Theophrastus

Metaphysica (Laks-Most)

4a 14-18: 28
 5a 14-5b 10: 199
 6b 1-7: 116
 6b 5-10: 273, 332

- 6b II: 192
 8b 10-9a 9: 118
 IIa 15: 180
 IIa 19: 180
 IIa 20-26: 179
 IIa 21: 182
 IIa 23: 180
- De causis plantarum*
 2.4.8: 138
- Timon Phliasius**
- Sylli* (Di Marco)
 56: 128
- Valerius Maximus**
- Factorum et dictorum memorabilium*
 II 10, ext. 2: 320
 IV 3, ext. 3: 320
- Xenocrates** (Isnardi Parente, Dorandi 2012)
- Fragmenta*
 1: 190, 288, 329
 2: 137, 268, 272, 274, 276-278, 280, 300-301, 313, 331-332, 334, 348
 3: 288, 322
 4: 170, 322
 5: 52, 194
 6: 94, 271
 7: 94
 12: 161
 13: 198
 14: 208, 236
 15: 52, 193
 19: 161, 191, 192, 201
 20: 116, 193, 196, 273, 276, 278, 280, 332, 349
 21: 192
 23: 161, 191, 201, 211
 29: 201, 202
 24: 213
 25-30: 161
 26: 202, 213
 26-27: 201
 27: 202, 213
 28: 201-202
 29-30: 200, 252
 30: 202
 38: 210
 38-39: 161
 39: 202, 210
 41: 161
 41-42: 218
 43: 51, 63, 73, 194, 203-205
 47: 161
 47-48: 19
 48: 217
 50: 215, 255
 51: 217
 54: 217
 58: 217
 59: 216, 255
 60: 220
 62-64: 220
 65: 220
 66: 215, 250, 255
 68: 271
 71: 271
 73-78: 79, 220
 75: 41, 114, 136
 81: 301, 302
 85: 19, 161, 190, 222, 235, 239, 283, 346
 85-132: 14
 86: 231, 235
 86-118: 19, 189
 87-89: 288
 88: 227

90: 220
 90-91: 222
 91: 222
 93-96: 222
 94: 236, 243, 249
 98-99: 222
 103: 235
 113-115: 234, 259, 316, 348
 104: 233, 235
 105: 235, 347
 108: 192, 225, 278, 280, 347, 349
 109: 208, 231, 250
 110: 241, 271
 111: 249
 112: 161, 243, 316, 317
 113: 94, 233, 236
 117: 231, 235
 118: 250, 256
 119: 243
 119-124: 249
 121: 243, 216, 317
 122-124: 316, 243
 123: 331
 126: 243, 331
 127: 243, 316
 127-128: 243
 128: 243
 130: 243
 130-132: 257
 131: 331
 131-132: 190
 133: 301, 349
 142: 298, 300, 307, 317, 350
 143: 299
 144: 299
 145: 300
 147: 300
 149: 201, 341
 150: 324, 350
 151: 327
 152: 327

154: 20, 244, 273, 282-284, 306, 310,
 321, 337, 349
 154-156: 14
 156: 291
 157: 293, 300, 309, 325, 350
 158: 288, 321-322, 324
 159-162: 325
 163: 325
 164: 325
 165: 325
 166: 325
 167: 325
 170: 320, 338, 339
 171: 323, 328
 172: 323, 328
 173: 323, 328
 174: 323, 328
 175: 333
 175-176: 323, 328
 177: 322, 337
 178: 203, 206, 219, 229, 230, 317
 180: 203, 261, 265
 181: 301
 182-184: 301
 185: 339
 188: 333

Testimonia

1: 167, 190, 288, 318-319
 2: 14, 94, 320
 8: 320
 9: 319
 10: 320
 13: 320
 14: 168, 319
 16: 320
 30: 320
 31: 319
 32-37: 319
 40: 167, 169, 320
 47-54: 319

61: 319

Xenophon

Apologia Socratis

12: 337

13, 2: 337

Doxai è una collana open-access che mira a promuovere ricerche originali, innovative e specialistiche nell'ambito della storia del pensiero antico greco, romano e cristiano, dai filosofi preplatonici fino alla tarda antichità. Doxai accoglie studi improntati alla metodologia filologica e storico-filosofica riguardanti principalmente traduzioni e commenti di testi antichi, edizioni critiche, monografie e volumi miscellanei. Particolare rilevanza è data ai contributi sulla storiografia filosofica antica.

Tutti i materiali pubblicati nella collana Doxai sono adeguatamente referati (double-blind review). Le lingue ammesse sono l'italiano, il francese, l'inglese, lo spagnolo e il tedesco.

Doxai is an open-access series which aims to promote original, innovative, and specialized research in the history of ancient Greek, Roman, and Christian thought, from the pre-Platonic philosophers to Late Antiquity. Doxai welcomes studies grounded in philological and historical-philosophical methodologies, including translations of and commentaries on ancient texts, critical editions, monographs, and edited collections, with particular attention given to ancient philosophical historiography.

All materials published in the Doxai series undergo thorough peer review (double-blind review). Accepted languages include Italian, French, English, Spanish, and German.

Info: francesco.verde@uniroma1.it

direttore | series editor: Francesco Verde

comitato di direzione | associate editors: Arianna Fermani, Filippo Forcignanò, Angela Longo, Francesca G. Masi, Federico M. Petrucci, Diego Zucca

comitato di redazione | assistant editors: Mariapaola Bergomi, Selene I.S. Brumana, Claudia Lo Casto, Anna Motta, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio, Enrico Piergiacomi, Chiara Rover

comitato scientifico | editorial board: Francesca Romana Berno, Mauro Bonazzi, R. Loredana Cardullo, Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Franco Ferrari, Giovanna R. Giardina, Stefano Maso, Lidia Palumbo, Emidio Spinelli, Daniela P. Taormina, Mauro Tulli, Franco Trabattoni, Marco Zambon

opere pubblicate in collana | published works

1. Tiziano Dorandi, *Et in aliena castra. Dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, a cura di Emidio Spinelli e Francesco Verde
2. Flavia Palmieri, *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica. Speusippo e Senocrate*

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica. Speusippo e Senocrate
di Flavia Palmieri

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Giulia Ferri

