

EPISTEME E RATIO

a cura di
**Melania Cassan,
Barbara Castellani
e Francesca Masi**

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Episteme e Ratio

a cura di MELANIA CASSAN, BARBARA CASTELLANI
e FRANCESCA MASI

Studio condotto nell'ambito del Progetto Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots finanziato dall'Unione europea - NextGenerationEU - PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA (PNRR) - MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) - CUP N. H53D23007130006. I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione europea né la Commissione europea possono essere ritenute responsabili per essi.



tab edizioni

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

Prima edizione luglio 2025
ISBN versione cartacea 979-12-5669-193-7
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-194-4

Indice

- p. 9 *Introduzione*
Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi
- 31 *Bio-bibliografia di Stefano Maso*
a cura di Melania Cassan e Barbara Castellani
- Prima parte
Le origini dell'Episteme
- 47 ΑΡΙΣΤΟΣ ΑΧΑΙΩΝ. *La parola libera di Achille, la metis di Atena*
Alberto Camerotto
- 71 Episteme tes aletheias. *Il contributo dei Pluralisti, dopo Parmenide*
Davide Spanio
- 93 Πράττειν τὰ πολιτικά. *La filosofia politica di Socrate e la democrazia*
Francesco Verde
- 115 'Come se nulla fosse'. *La nozione di vuoto nell'atomismo antico*
Francesca Masi

Seconda parte
Forme, oggetti e metodi dell'Episteme

- p. 141 *Pistis ed eikos logos nel Timeo di Platone*
 Franco Ferrari
- 157 *Logoi arcaici. Le matematiche antiche fra esattezza e approssimazione*
 Elisabetta Cattanei
- 173 *Lato e diagonale negli Analitici di Aristotele. Un caso di apagogia*
 Paolo Pagani
- 195 *Aristotele fondatore della scienza biologica*
 Giulia Mingucci
- 229 *Ruoli e limiti dell'ἐπιστήμη nell'Etica aristotelica*
 Arianna Fermani
- 247 *Hoti e dioti nell'etica di Aristotele*
 Carlo Natali
- 267 *À quelle science appartient la transmutation des substances? Pour une épistémologie de l'alchimie grecque*
 Cristina Viano
- 285 *Come un ragno al centro della sua ragnatela. Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche*
 Jean-Baptiste Gourinat
- 307 *Le φαντασίαι δι'λεκτά. Questioni di epistemologia e ontologia stoiche*
 Barbara Castellani
- 327 *Alessandro di Afrodisia sulla differenza specifica. Un argomento "dialettico"*
 Riccardo Chiaradonna

Terza parte

Forme, limiti e applicazioni della razionalità

- p. 341 *Naturae congruens. Cicéron contre Épicure sur la politique*
Pierre-Marie Morel
- 363 *La lex come ratio summa nel De legibus di Cicerone*
Iker Martínez Fernández
- 383 «*Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?*» (Cic. Fin. III 15). *Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali in Cicerone*
Chiara Torre
- 403 *Seneca on the Concept of Will*
Christoph Horn
- 427 *Forme della ragione nelle Naturales quaestiones di Seneca*
Matteo Cosci
- 439 *Pline le Jeune, philosophe romain ? Sa pensée de la volonté*
Carlos Lévy
- 459 *Romana exempla. Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico*
Emidio Spinelli
- 475 *Indice dei nomi antichi*
a cura di Barbara Castellani
- 479 *Indice dei nomi moderni*
a cura di Barbara Castellani
- 483 *Autrici e autori*

Introduzione

Il presente volume¹ è dedicato a Stefano Maso, professore ordinario di Storia della filosofia antica e direttore del Centro di ricerca “Filosofia antica a Venezia” presso il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell’Università Ca’ Foscari di Venezia fino all’ottobre del 2024, attuale membro del direttivo della Società Italiana di Storia della Filosofia Antica, presidente per molti anni della sezione veneziana della Società Filosofica Italiana. Maso, studioso di fama internazionale, è noto per le sue numerose e prestigiose pubblicazioni sulla storia della filosofia antica, ellenistica e romana. In particolare, è riconosciuto come uno dei maggiori esperti su temi di epistemologia, ontologia, psicologia ed etica nelle tradizioni filosofiche greca e romana. La sua ricerca si è distinta per un approccio filologicamente e storicamente rigoroso, volto alla comprensione del pensiero filosofico antico nel suo complesso, con particolare riguardo per lo statuto, l’oggetto, le modalità di acquisizione, formalizzazione, espressione e trasmissione, i limiti e le implicazioni pratiche della *conoscenza*, tanto nel mondo greco quanto nel mondo latino. In questo ambito S. Maso ha saputo coniugare una profonda familiarità con i testi classici e una acuta sensibilità per le sfide contemporanee del pensiero filosofico, mirando a una lettura delle opere dei pensatori greci e latini critica e attuale.

1. Il presente volume è stato elaborato e finanziato nell’ambito del progetto PRIN *Kanon: Epicurus’ Epistemology and its Roots*, CUP N.H53D23007130006. Alla sua realizzazione ha contribuito in modo fondamentale il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell’Università Ca’ Foscari di Venezia. Si ringraziano il direttore, Giovanni Maria Fara, il Consiglio tutto e il personale tecnico amministrativo per il loro supporto.

Il volume, intitolato *Episteme e Ratio*, raccoglie i tanti contributi di colleghi e colleghe, amici e amiche, allievi e allieve, che hanno avuto il piacere di lavorare e di collaborare con lui ad attività scientifiche di natura diversa, apprezzandone serietà e generosità: convegni internazionali, seminari di ricerca, conferenze e giornate di studi, attività didattiche, formative e culturali, progetti editoriali.

Il libro, in particolare, è articolato in tre parti. A queste sezioni si aggiunge una bio-bibliografia di S. Maso, curata da M. Cassan e B. Castellani. La prima parte, intitolata *Le origini dell'Episteme*, raccoglie quattro lavori in cui si esplorano le condizioni in cui ha avuto origine e si è sviluppato il sapere filosofico nelle sue varie forme.

Il contributo di A. Camerotto, ΑΡΙΣΤΟΣ ΑΧΑΙΩΝ. *La parola libera di Achille. La Metis di Atena* esplora l'origine e il significato della libertà di parola (παρηγορία), quale elemento fondante e caratterizzante della democrazia ateniese. La libertà di parola è vista come un valore imprescindibile per il bene comune, ma anche come un mezzo non privo di ambiguità e criticità. L'autore sottolinea che, pur essendo formalizzata ad Atene, la libertà di parola ha radici più antiche. Attraverso una appassionante e incalzante lettura del testo, Camerotto introduce, orienta e approfondisce le origini e gli sviluppi del tema nell'*Iliade* di Omero. In particolare, l'autore si concentra sulla contesa tra Achille e Agamennone nell'assemblea dell'esercito acheo, assunta come il simbolo di un conflitto tra parole, potere, responsabilità. Nello scontro di parole tra i due eroi, *eris*, che si svolge di fronte a un pubblico, è in gioco il fallimento stesso della *parrhesia*, della libertà di pensiero, dell'interesse comune. Il conflitto fa emergere come la libertà di espressione sia impegnativa, nella misura in cui richiede intelligenza, comprensione, valutazione delle condizioni complesse dell'azione, strategia e resistenza, ma allo stesso tempo fragile, nell'esposizione alle circostanze.

Il testo di Davide Spanio, intitolato *Episteme tes aletheias*, esplora il contributo dei Pluralisti dopo Parmenide, articolandosi in tre sezioni. In primo luogo, prendendo spunto dai primi tre capitoli del primo libro della *Metafisica*, si introduce la filosofia come riconduzione del particolare all'universale. Questo concetto permette di

stabilire la verità della relazione tra le differenze manifeste e la loro causa, attraverso la quale la cosa diventa un essente. In secondo luogo, Spanio esamina il ruolo del monismo di Parmenide nella filosofia naturale dei Pluralisti. L'autore mette quindi a tema la relazione tra gli "essenti" e l'esclusione del nulla. Si esplora anche la visione del mondo dei fisiologi pluralisti come un ordine naturale, che è concepito nei termini di una *symploche* dell'essere. Inoltre, si affronta il passaggio da un pensiero cosmologico, come quello di Anassimandro, che tratta della separazione e della ricongiunzione delle differenze, alla cosmologia post-parmenidea, in cui il cosmo è trattato in modo esplicitamente ontologico. Infine, nella terza parte, si analizza il contributo dei Pluralisti alla luce degli insegnamenti aristotelici (*Metafisica*, I, 3-5). Spanio interpreta l'apparire già suggerito da Parmenide come un processo di entificazione e annullamento delle cose, che mantengono, tuttavia, la loro eternità come essenti (radici, omeomerie, atomi). L'autore affronta anche la divaricazione tra essere e apparire, mettendo in luce l'ambiguità della soluzione proposta, connotata dalla mancanza di un *logos* in sintonia con il *phainesthai*, un aspetto che sarebbe stato atteso dal parricidio platonico.

Il saggio di F. Masi analizza in modo specifico l'origine e lo sviluppo della nozione di vuoto nella tradizione atomistica. Secondo le testimonianze di origine aristotelica, Leucippo e Democrito attribuirono al vuoto due principali funzioni: una funzione elementaristica, in base alla quale il vuoto è una componente del Tutto, e una funzione locale-spaziale, in base alla quale il vuoto è l'estensione in cui gli atomi si trovano e si muovono. David Sedley, tuttavia, in un articolo intitolato *Two Conceptions of Vacuum* (1982), ha messo in luce la problematicità di questa duplice interpretazione del concetto di vuoto e ha sostenuto che, per gli antichi atomisti, il vuoto svolgesse unicamente una funzione elementaristica. Secondo Sedley, infatti, la funzione elementaristica e la funzione spaziale sono incompatibili; fu Aristotele a interpretare per primo il vuoto di Leucippo e Democrito anche come uno spazio, e fu Epicuro il primo atomista a considerare il vuoto in senso esclusivamente locale-spaziale. Il contributo di Masi, sulla base di un articolo recentemente pubblicato da Monte

Ransome Johnson, *A Defense of Aristotle's Interpretation of Democritus' Void*, esamina i testi e i termini chiave che riportano la dottrina del vuoto di Leucippo e Democrito, mette in luce la loro duplice nozione di vuoto, spiega perché tale concezione sia contraddittoria. Il testo affronta, quindi, il problema dell'identificazione del vuoto con il Non-Essere, sottolineando due aspetti principali. Primo, gli antichi atomisti cercarono di separare l'essere dall'esserci, attribuendo al vuoto solo l'esistenza senza l'essere. Secondo, pur considerando il vuoto come diverso dagli atomi nelle loro teorie causali, non svilupparono una concezione relativa del Non-Essere, mantenendo un'idea assoluta del Nulla, il che entrava in contraddizione con ogni caratterizzazione positiva del vuoto. Infine, l'autrice richiama la difficoltà di concepire il vuoto come spazio occupato. Masi quindi esamina come Epicuro abbia cercato di superare i limiti della teoria dei predecessori. Il fondatore del *Kepon* ribadì la compatibilità tra la funzione elementaristica e la funzione spaziale del vuoto: riformulò, tuttavia, la nozione di vuoto, attribuendogli una valenza ontologicamente positiva, quella di natura intangibile, e la interpretò, in relazione al comportamento dei corpi, come vuoto in senso stretto, in quanto spazio non occupato, come spazio, in quanto condizione di movimento, e come luogo, in quanto sede dei corpi.

L'obiettivo del testo di F. Verde, intitolato *Πράττειν τὰ πολιτικά. La filosofia politica di Socrate e la democrazia*, è riflettere sul legame tra filosofia e politica nella figura di Socrate, partendo dalla fondamentale influenza della fonte platonica, ma considerando anche altri aspetti. L'autore sostiene che non solo è corretto evidenziare la connessione tra la riflessione socratica e la politica, ma che la filosofia di Socrate potrebbe essere vista come intrinsecamente politica. Viene proposta un'analisi storica e filosofica, basata su testi specifici, per esplorare le radici politiche del pensiero socratico, considerato non solo come filosofo dell'azione (*praxis*), ma anche come un precursore della filosofia politica. Il saggio non si propone di trattare in modo esaustivo l'argomento, ma di mettere in evidenza l'importanza del pensiero politico di Socrate, utilizzando in particolare testi platonici come l'*Apologia* e il *Critone*, con riferimenti anche al *Gorgia* e

alle *Nuvole* di Aristofane, che sono essenziali per una comprensione completa della figura di Socrate. Attraverso l'analisi delle fonti, l'autore mostra come la filosofia socratica, che pone il dialogo come il *megiston agathon*, ha un significato intrinsecamente politico, strettamente legato alla vita della *polis*. Per Socrate, il dialogo non può essere separato dalla città e dalle sue problematiche morali e politiche. Il filosofo ritiene che la politica possa essere fatta ai margini della città, a livello individuale, con i singoli cittadini, perché solo attraverso il dialogo con l'individuo è possibile affrontare temi etici e politici. L'obiettivo di Socrate è educare i cittadini, specialmente in una democrazia, affinché possano partecipare attivamente alla vita pubblica della *polis*. Nell'*Apologia* platonica, Socrate riconosce che nelle istituzioni esistenti è difficile fare politica secondo la sua visione, e nel *Gorgia* ammette la sua impoliticità, pur affermando di essere l'unico vero politico. Tuttavia, la sua visione della politica non implica una critica alla democrazia in sé. Sebbene Socrate non fosse un fervente democratico e avesse un atteggiamento critico nei confronti delle pratiche che danneggiavano il *demos* e la città stessa, nutriva un'ammirazione per il sistema democratico. La sua critica, infatti, non era un segno di ostilità verso la democrazia, ma piuttosto una manifestazione del suo impegno verso il miglioramento della città.

La seconda parte del volume, intitolata *Forme, oggetti e metodi dell'Episteme*, comprende dieci contributi che affrontano il tema della fondazione della scienza in vari ambiti, a partire dalla definizione dei suoi contenuti, scopi e procedimenti razionali e discorsivi.

Il contributo di F. Ferrari, *Pistis ed eikos logos nel Timeo di Platone*, si propone di interpretare le parole con cui Timeo definisce il carattere verisimile della sua trattazione. Il *Timeo* di Platone, infatti, presenta una lunga esposizione fisico-cosmogonica che occupa gran parte del dialogo, la quale non è da considerarsi "vera", ma "verisimile", cioè simile alla verità. Questo aspetto, trascurato dai lettori antichi, ha ricevuto l'attenzione che merita da parte dei commentatori moderni, anche grazie a contributi fondamentali e innovativi come quello di Myles Burnyeat, che ha ridefinito il concetto di εἰκὼς μῦθος nel dialogo. Nel *Timeo*, il personaggio di Timeo, che proviene

da Locri e ha raggiunto alte cariche filosofiche, è incaricato da Crizia (con l'approvazione di Socrate) di esporre la generazione dell'universo e la nascita dell'uomo. Prima di iniziare la sua esposizione fisico-cosmogonica e antropogonica, che condivide molte similitudini con altre teorie precedenti, Timeo presenta un "proemio", ossia un'introduzione in cui prepara il pubblico e i lettori ad accogliere correttamente il suo discorso. In questa sezione, Timeo afferma che il suo racconto sarà "verisimile" (εἰκώς), un termine che applica indistintamente al *logos* e al *mythos*. Questo solleva interrogativi su perché la generazione dell'universo possa essere conosciuta solo in modo verisimile e non vero, e su che tipo di conoscenza possa essere trasmessa. Sebbene la conoscenza verisimile dell'universo fisico possieda una solida consistenza teorica, non raggiunge l'affidabilità epistemica delle conoscenze relative agli enti intelligibili e immutabili, come le idee. Il contributo di Ferrari si propone di comprendere appieno questo aspetto della trattazione platonica.

Il saggio di E. Cattanei, *Logoi arcaici. Le matematiche antiche fra esattezza e approssimazione*, esamina il dualismo presente nel pensiero antico tra il desiderio di conoscere la verità e la consapevolezza dei limiti della conoscenza umana. I filosofi antichi erano profondamente consapevoli della difficoltà di giungere a verità assolute e, pur cercando di avvicinarsi al vero, accettavano l'impossibilità di raggiungerlo con certezza. Questa tensione tra ambizione conoscitiva e consapevolezza dei limiti ha influenzato anche le matematiche antiche, in particolare quelle cui si riferiscono Platone e Aristotele, che, pur possedendo aspetti di esattezza e precisioni, sono state concepite come discipline in cui la razionalità umana è intrinsecamente legata alla fragilità e alla complessità delle passioni e della volontà. Il percorso di analisi di Cattanei si concentra, in particolare e a titolo esemplificativo, sull'*antanairesis* o *antiphairesis*, un procedimento arcaico di calcolo, che riguarda il rapporto tra numeri o grandezze, noto anche come "algoritmo euclideo", che usa la sottrazione reciproca per bilanciare quantità opposte e il cui risultato del calcolo dipende dalla commensurabilità o meno delle quantità. Cattanei mostra come, se per le matematiche antiche questo metodo diven-

ta tecnicamente talora utile, dotato di applicazioni interessanti, ma superato, per la filosofia platonica e aristotelica resta interessante, non tanto per i suoi aspetti di esattezza, quanto per il modo in cui gestisce conflitti irrisolvibili, senza cercare di eliminarli, ma riconoscendone la complessità.

P. Pagani, nell'articolo intitolato *Lato e diagonale negli Analitici di Aristotele: un caso di apagogia*, come recita il titolo, esamina un caso esemplare di apagogia. Preliminarmente, viene fornita una presentazione introduttiva dell'apagogia e dei suoi caratteri essenziali: l'apagogia o dimostrazione per assurdo è il più rilevante tra i procedimenti propriamente dimostrativi. Il termine "apagogia" è di origine aristotelica e, letteralmente, significa "riconduzione", nel senso di riconduzione all'impossibile. Negli *Analitici primi*, Aristotele ci offre un quadro panoramico di questa struttura logica riportando, come caso emblematico della sua applicabilità, proprio quello della dimostrazione della incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato. Lo Stagirita descrive, in maniera generale, lo sviluppo apagogico che segue: per dimostrare che diagonale e lato del quadrato non sono tra loro commensurabili, si assume che lo siano. Da questa assunzione si fa discendere una derivazione sillogistica diretta, che conduce all'equiparazione tra numeri dispari e numeri pari. Tuttavia, tale equiparazione contraddice la previa acquisizione che riconosce l'irriducibilità tra numeri dispari e numeri pari. Pertanto, l'assunzione della commensurabilità, che genera contraddizione nell'ambito dei numeri, va negata, in favore della tesi. L'esplicito svolgimento di tale sequenza è presente nel paragrafo 27 dell'Appendice al Libro X degli *Elementi* di Euclide e nel *Commento agli Analitici primi* di Alessandro di Afrodisia. Da una parte, il limite radicale dell'apagogia sembra essere, per Aristotele, quello di partire da una premessa (sia pur intenzionalmente) falsa. Ciò permette indubbiamente di approdare alla verità; ma solo al suo "che" ($\delta\tau\iota$), e non al suo "perché" ($\delta\iota' \delta\tau\iota$). Dall'altra parte, secondo lo Stagirita, la dimostrazione per assurdo ha il vantaggio di non aver bisogno di accordi preliminari: non ha bisogno, cioè, di partire da ipotesi ammesse per assunzione, per convenzione o per precedenti dimostrazioni.

L'apagoga, dunque, non necessita di assumere premesse da cui poi derivare la conclusione, in quanto la sua unica premessa è l'ipotesica negazione del *demonstrandum*, congiunta a qualche ulteriore premessa non-problematica.

Il lavoro di G. Mingucci, *Aristotele fondatore della scienza biologica*, verte sui trattati biologici di Aristotele, che costituiscono una parte significativa del suo *corpus* e che negli ultimi decenni hanno suscitato un rinnovato interesse da parte della critica. Tuttavia, nonostante questa attenzione, la biologia aristotelica è spesso considerata irrilevante dal punto di vista filosofico, un pregiudizio che risale all'epoca post-ellenistica, quando Aristotele veniva visto come uno «scrittore della natura». Il contributo in esame propone di interpretare la biologia aristotelica non come una mera indagine naturalistica, ma come una filosofia della biologia, che riflette sui metodi e principi che caratterizzano la natura vivente. L'autrice mostra come l'importanza della biologia aristotelica oggi non risieda tanto nel fatto che Aristotele abbia anticipato concetti moderni, quanto nel «tessuto connettivo» delle sue teorie, che fornisce un quadro concettuale e metodologico utile a spiegare la realtà naturale in modo razionale. Il primo libro del *De partibus animalium* ne rappresenta un esempio: ponendosi come un'introduzione filosofica a tutto il corso di biologia aristotelico, questo testo si interroga su metodi, scopi e collocazione di una nuova disciplina scientifica: quella relativa alle sostanze naturali viventi corruttibili.

Nell'incipit del libro Aristotele si rivolge a un uditorio «acculturato», ossia istruito alla dialettica e perciò in grado di valutare la forma degli argomenti esposti a prescindere dal loro contenuto; il possesso di questa *paideia* è perciò un presupposto fondamentale per l'indagine biologica. Alcuni problemi inerenti all'indagine scientifica sugli esseri viventi possono essere risolti facendo riferimento a determinati criteri formali: per esempio, la questione relativa alla scelta del punto di partenza dell'indagine, se da ciascuna specie animale considerata per sé oppure dagli attributi in comune, può essere risolta facendo riferimento al criterio di economia espositiva, che consiste nell'evitare di «ripetere spesso le stesse cose». In merito all'or-

dine di esposizione degli argomenti, Aristotele fa riferimento a due diversi modelli di ragionamento, quello dell'indagine astronomica, che procede dagli effetti alle cause, e quello della produzione tecnica, che procede dal fine ai mezzi necessari per conseguirlo. Si tratta di modelli imperfetti, perché la necessità che attiene all'astronomia è assoluta, e non condizionale (o ipotetica) come quella che è propria degli esseri naturali viventi; nella produzione tecnica, poi, la forma non è immanente nella materia come nella generazione naturale, ma è estrinseca. Ciascuno dei trattati biologici costituisce per Aristotele una specifica "messa a fuoco" su un comune oggetto di indagine, gli organismi viventi, di cui precisare le diverse sfaccettature: lo studio delle differenze fisiche, fisiologiche e psicologiche tra gli animali, la *Historia animalium*; l'analisi integrata, anatomo-fisiologica, del corpo vivente e delle sue parti, il *De partibus animalium* (II-IV); la riflessione sul ciclo della vita, sul suo mantenimento, il suo sviluppo e la sua riproduzione, il *De generatione animalium*; il riconoscimento dell'autocinèsi come caratteristica peculiare degli animali complessi e la sua spiegazione nel *De motu* e nel *De incessu animalium*.

Il contributo di A. Fermani, *Ruoli e limiti dell'ἠπιστήμη nell'Etica aristotelica*, muove da alcune riflessioni introduttive sulla scienza e sulle sue caratteristiche. In particolare, intende delineare un percorso che intrecci scienza ed etica, le quali sembrano appartenere a sfere radicalmente contrapposte: da una parte, la scienza è caratterizzata da necessità, immutabilità e fissità; dall'altra, l'etica risulta per natura instabile. Nel contributo, sono esaminati due modelli esplicativi opposti riguardanti la scienza e il suo nesso con la vita umana: nel primo sono evidenziate le ragioni per cui la scienza non ha "niente a che vedere" con il "nostro mondo", ovvero con la nostra esistenza di esseri umani in carne ed ossa, mentre nel secondo sono esplicate le ragioni della vicinanza tra le due sfere.

Per quanto concerne il primo scenario, la scienza "non ci riguarda" in quanto esseri umani, anzitutto perché non ha nulla a che vedere con l'imprecisione e con le molteplici occasioni di errore che caratterizzano la nostra condizione umana. In secondo luogo, la scienza "non serve" alla nostra vita nel senso che è incapace di at-

tingere la particolarità del dettaglio: infatti, l'universale, a ragione della sua regolarità, è l'unico oggetto possibile della scienza, mentre il mondo studiato dalla "filosofia umana" risulta essere intimamente contrassegnato dall'irregolarità, dalla mutevolezza e dalla particolarità dei suoi oggetti. Tuttavia, la scienza è anche vicina a noi e "serve" alla nostra vita. Sono qui indagate tutte le possibili modalità attraverso cui la scienza è connessa con le diverse pratiche di vita. Ricorda infatti Aristotele che la scienza va "guardata" in molti modi e solo dall'unione di tutte queste prospettive può nascere una visione complessiva della nozione di *ἐπιστήμη*, nonché quella "edificazione corale del vero" che rappresenta uno dei cuori più fecondi e più attuali della riflessione del Filosofo.

Anche il contributo di C. Natali, *Hoti e dioti nell'etica di Aristotele*, si occupa della questione dell'utilità della riflessione del filosofo sui principi e le particolarità dell'azione. In primo luogo, l'autore esclude che nei capitoli della *Metafisica* in cui si fa riferimento a un'*episteme praktike*, che ha come scopo l'azione e ciò che viene scelto, Aristotele si riferisca alla propria filosofia morale. Natali spiega, invece, come l'espressione sia riferita alla razionalità pratica, ovvero alla *phronesis*, che consente in ogni circostanza di scegliere l'azione coerente al fine etico stabilito dalla virtù. In secondo luogo, per affrontare la questione dell'utilità della filosofia morale, l'autore si concentra sui passi dell'*Etica Eudemia* e soprattutto dell'*Etica Nicomachea*, in cui sono spiegati scopo, oggetto e metodo dell'*etike theoria*. Natali argomenta dunque che lo scopo della filosofia pratica aristotelica è migliorare le qualità morali di chi apprende o possiede questa forma di sapere. Sia il fine della saggezza pratica sia il fine dei discorsi etici del filosofo è pratico, ma in modo diverso. Se il fine della saggezza è l'*azione immediata*, il fine degli *ethikoi logoi* è mediato, ovvero provocare il *miglioramento del carattere degli uditori*. Su come e fino a che punto questo sia possibile, i testi mostrano qualche incertezza da parte di Aristotele. Non è chiaro, infatti, se il discorso etico possa effettivamente rendere virtuoso il suo uditorio o se più modestamente possa solo contribuire a rafforzare gli abiti di un pubblico già moralmente formato. Nel secondo caso, tuttavia, si

porrebbe un dilemma, che Natali considera avere un'aria sofisticata: o il cittadino, ascoltando le lezioni etiche del filosofo, impara ciò che sa fare sulla base di virtù già acquisite per opera dell'educazione o, non avendo già abiti moralmente buoni, non impara nulla. L'autore indica nella sezione metodologica del secondo capitolo del I libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele distingue la conoscenza dell'*hoti* e del *dioti* e che Natali interpreta alla luce degli *Analitici secondi*, la possibile soluzione al problema. Il giovane di buoni costumi, dotato di conoscenza dell'*hoti*, sa come agire nelle circostanze presenti. Tuttavia, senza conoscenza del *dioti*, ovvero senza conoscere l'essenza del bene ultimo e quindi del perché una certa azione in determinate circostanze sia buona, può cambiare opinione sul fine ultimo delle proprie azioni ed essere deviato nei propri comportamenti. Il giovane, invece, che oltre di buone abitudini, è dotato della conoscenza della natura del fine ultimo, ha una disposizione più salda e agisce coerentemente. La filosofia morale, insomma, per Aristotele, consente quel progresso conoscitivo, che consiste nell'educazione del ragionamento pratico, ovvero nell'acquisizione della conoscenza della causa, per la quale l'azione virtuosa x è il bene nella situazione y .

Il lavoro di C. Viano, *À quelle science appartient la transmutation des substances ? Pour une épistémologie de l'alchimie grecque*, si occupa dello statuto epistemologico dell'alchimia greco-alessandrina, un fenomeno culturale complesso, sia teorico che pratico, che emerge ad Alessandria all'inizio della nostra era e introduce nel mondo occidentale l'idea rivoluzionaria della trasmutazione delle sostanze. Dopo essere stata a lungo relegata all'ombra, l'alchimia greca ha suscitato recentemente un interesse crescente nella comunità scientifica internazionale. Una delle principali questioni che gli studiosi si pongono riguarda la definizione dell'alchimia greca come campo disciplinare specifico. È ormai evidente che tale definizione richiede l'integrazione di competenze teoriche, storiche, pratiche e tecniche, in stretto contatto con la materia e le sue trasformazioni attraverso i processi artistici. L'autrice si propone di fornire una panoramica degli aspetti più caratteristici dell'alchimia greca, a partire dai contribu-

ti dei protagonisti più rappresentativi. L'obiettivo è rispondere a due questioni strettamente legate, fondamentali per identificare e comprendere questo sapere complesso e paradossale, che non avrà nemmeno un nome proprio fino a un'epoca relativamente tarda: come gli alchimisti definivano il loro sapere e quale approccio dovremmo adottare oggi nello studio dei testi alchemici. Secondo Viano, da un lato, l'integrazione di discipline come la letteratura, l'archeologia e la chimica ci offre strumenti per interpretare i testi alchemici. Dall'altro, questi stessi testi alchemici forniscono nuovi spunti per le ricerche storiche e archeologiche. In base agli sviluppi attuali in questo campo, per lei, è cruciale proseguire gli studi, enfatizzando l'aspetto sistematico e positivo dell'alchimia, come giustamente indicato dagli autori antichi, che distinguevano la ricerca naturale e razionale da pratiche ingannevoli, legate al caso e alla volontà dei demoni.

J.-B. Gourinat, nel suo saggio *Come un ragno al centro della sua ragnatela. Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche*, a partire da un'analisi della concezione dell'anima degli Stoici, offre alcuni chiarimenti circa la teoria della conoscenza e la teoria del bene degli Stoici. Gli Stoici sostenevano che l'anima fosse corporea e consistente in una sostanza materiale particolarmente volatile e rarefatta. La maniera in cui concepiscono la costituzione pneumatica dell'anima, nonché la sua relazione con il corpo, il rapporto tra la sua parte direttiva e le altre parti, hanno conseguenze importanti sulla loro epistemologia ed etica. L'autore esamina, perciò, in sequenza: la natura e costituzione dell'anima, le sue parti, le sue implicazioni epistemologiche e le sue implicazioni sulla teoria stoica del dolore e delle emozioni. In particolare, Gourinat spiega in cosa consista lo pneuma psichico e come sia da concepire la sua mescolanza con il corpo; offre una interpretazione dinamica e fluida della sua partizione, alla luce anche di una riflessione più specifica sul funzionamento della parte direttrice dell'anima e sulla sua collocazione nella regione cardiaca; analizza le principali attività cognitive, *phantasia* e assenso, in base all'analisi psicologica svolta, della teoria della percezione e più in particolare dell'impressione sensoriale, sulla cui affidabilità si fonda l'intera epistemologia stoica;

precisa infine quale sia la relazione tra teoria della conoscenza e dottrina del bene grazie a una disamina di un ulteriore fondamentale movimento psichico, ovvero l'*horme*.

L'articolo di B. Castellani, *Le φαντασίαι di λεκτά: questioni di epistemologia e ontologia stoiche*, esplora il complesso rapporto tra la φαντασία (rappresentazione) e il λεκτόν (dicibile, significato) nella filosofia stoica, un tema centrale per comprendere l'epistemologia e l'ontologia stoiche. Il testo, in particolare, analizza il rapporto tra le φαντασίαι e il λεκτόν mostrando come la formula "φαντασίαι di λεκτά" sintetizzi due modalità distinte di relazione tra questi due concetti. Il λεκτόν può essere interpretato in due modi: come genitivo oggettivo, dove rappresenta il contenuto della φαντασία (il suo oggetto esprimibile linguisticamente), o come genitivo soggettivo, dove è il λεκτόν a determinare la φαντασία, specialmente nei processi di insegnamento e apprendimento. Questo avviene grazie al rapporto causale tra il significante corporeo del linguaggio e l'elemento incorporeo del λεκτόν, che si esprime attraverso la μετάβασις, la trasposizione dal piano corporeo a quello incorporeo. Il testo, quindi, mette in discussione la visione "empirista" dell'epistemologia stoica e propone una visione più complessa del processo conoscitivo, suggerendo che il rapporto tra λεκτά e φαντασίαι non è unidimensionale e che i λεκτά agiscono sia come contenuti che come fonti delle rappresentazioni.

Il lavoro di R. Chiaradonna, *Alessandro di Afrodisia sulla differenza specifica: un argomento "dialettico"*, si concentra sull'interpretazione di Alessandro di Afrodisia riguardo allo statuto ontologico della differenza specifica. L'analisi si sviluppa a partire dal commento di Alessandro al libro *Beta* della *Metafisica*, in cui Aristotele presenta un argomento per sostenere che né l'uno né l'ente possono essere considerati generi. Aristotele argomenta che, se l'ente e l'uno fossero generi, dovrebbero essere divisi da differenze di cui si predicano sia l'"uno" sia l'"ente" (poiché le differenze di ogni genere devono essere e ciascuna essere una). Tuttavia, Aristotele sostiene che è impossibile che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze o che il genere si predichi delle proprie differenze senza le sue specie.

Di conseguenza, se l'uno o l'ente fossero generi, nessuna differenza potrebbe essere né *ente* né *uno* (Aristot. *Metaph.* B 3, 998b24-26). Alessandro, nel suo commento, inizialmente sottolinea che il genere non si predica delle differenze che lo separano, se queste vengono considerate separatamente dalle specie. Secondo questa visione, le differenze dei generi sostanziali risultano essere delle semplici qualità. Tuttavia, Alessandro apporta una correzione, sostenendo che questa argomentazione è “piuttosto dialettica”, cioè basata sul linguaggio ordinario, invece che su un'indagine scientifica della realtà. Sebbene la differenza non appartenga al genere prossimo, essa rientra comunque sotto lo stesso genere supremo a cui appartiene il genere che divide. Chiaradonna infine mostra come l'argomento dialettico di Alessandro potrebbe essere alla base del tentativo di Plotino di rivelare la contraddittorietà intrinseca della differenza specifica e di criticare l'essenzialismo fisico aristotelico. Infatti, per Plotino, non è possibile ipotizzare l'esistenza di proprietà che siano distinte dalle sostanze seconde, ma che non siano in un soggetto.

La terza e ultima parte del volume, intitolata *Forme, limiti e applicazioni della razionalità*, tratta della traduzione e transizione dell'*episteme* greca nella *ratio* latina.

Il saggio di P.-M. Morel, *Naturae congruens. Cicéron contre Épicure sur la politique* esamina la critica di Cicerone all'epicureismo a partire dal trattato *De finibus bonorum et malorum*, che esplora le diverse concezioni del *telos* (fine) e in cui Cicerone dedica una parte consistente all'etica epicurea nonché dal *De legibus* e *De re publica*. Nel *De finibus*, in particolare, accanto alla critica della dottrina morale di Epicuro, Cicerone solleva un'altra questione centrale: quella politica. L'epicureismo, secondo Cicerone, non solo devia dalla bellezza morale, ma tende a distogliere i suoi seguaci dalla politica e dai doveri verso la patria, che sono intrinsecamente legati alla natura umana. Secondo Cicerone, la dottrina edonistica epicurea, infatti, mina l'importanza delle relazioni sociali e delle leggi, che dovrebbero basarsi su una visione naturale dell'essere umano, e non su un principio individualista ed egocentrico. Il *De finibus* suggerisce che l'adozione della ricerca del piacere come fine ultimo conduce a tra-

scurare i doveri civici e sociali, con gravi implicazioni per la giustizia e l'ordine sociale. Inoltre, sulla base del *De legibus* e del *De re publica*, Morel spiega come la critica ciceroniana all'epicureismo non si limiti a un attacco filosofico, ma diventa anche una contestazione di un modello politico che, secondo Cicerone, è incompatibile con una visione naturale della società. Cicerone promuove un naturalismo politico che sostiene l'importanza della legge, della giustizia e della responsabilità verso la comunità, in netta contrapposizione all'approccio individualista degli epicurei. Il rifiuto dell'epicureismo nelle questioni politiche implica una revisione della relazione tra l'individuo e la natura stessa, suggerendo che la conformità alla natura non possa prescindere da un impegno verso la collettività e lo Stato.

Il lavoro di I. Martínez Fernández analizza la definizione di *lex* come *ratio summa* nel *De legibus* di Cicerone, esplorandone le implicazioni filosofico-politiche. Il testo si concentra sul frammento *Leg. I, 18-19*, in cui Cicerone, rispondendo alla richiesta del fratello Quinto e dell'amico Attico, intraprende una discussione simile a quella dei dialoghi platonici, ma con un focus diverso. Attico propone di trattare la questione dal punto di vista dello *ius civile*, ovvero del diritto dei cittadini romani, mentre il *De legibus* non si occupa della legislazione ideale per la Repubblica, ma si concentra sul fondamento teorico del diritto civile, che, pur essendo generalmente poco conosciuto, ha una necessaria applicazione pratica. Cicerone esclude di trattare questioni già trattate in altri ambiti, come la «servitù di stillicidio o di pareti», e intende invece esaminare l'origine e il fondamento di tale diritto attraverso la filosofia. Nel *De legibus*, Cicerone propone che lo *ius civile* si fondi sulla legge naturale. Senza questa scienza del diritto, il giurista è costretto a risolvere solo piccole controversie quotidiane, limitando il suo ruolo. La scienza del diritto, invece, è l'unica in grado di integrare il concetto di *lex* e *ius*, prevenendo arbitrarietà politiche che, secondo Cicerone, potrebbero distorcere i principi del governo misto. L'associazione tra *De legibus* e il pensiero politico di Cicerone è stata oggetto di numerosi studi, così come la relazione con lo stoicismo e le influenze platoniche, ma l'autore intende confermare la finalità politica dell'o-

pera, interpretando la *lex naturae* come *ratio summa*. Questa rappresenta la forma giuridica assunta dallo *ius* nella Repubblica dei *maiores*, come esposto da Scipione nel *De re publica*. La forma predetermina il contenuto dello *ius*, fornendo una copertura razionale che si realizza attraverso la fusione dei tre principi del governo misto: monarchico (*rogatio* del magistrato), democratico (approvazione nei comizi) e aristocratico (interpretazione legittima attraverso la scienza del diritto). L'equilibrio di questi tre principi garantisce una *lex* distributiva ed equa, che, intesa come *summa ratio*, rispecchia i comandi naturali, stabilendo ciò che deve essere fatto e proibendo ciò che è contrario.

Il lavoro di C. Torre muove da un contributo di Stefano Maso a un convegno veneziano dal titolo “*Desiderium voluntas non est*”, in cui era esplorato il rapporto tra desiderio e volontà in Cicerone e Seneca. In quel contesto Maso aveva messo in evidenza le discrepanze semantiche tra i termini latini *desiderium* e *voluntas* e le loro controparti greche *epithymia* e *boulēsis*, che avevano una tradizione filosofica più consolidata. Maso aveva anche dimostrato come, nonostante l'imperfetta corrispondenza linguistica, i filosofi latini abbiano elaborato nuovi modelli di pensiero, cercando di colmare le lacune del lessico latino attraverso espedienti lessicali, stimolando così lo sviluppo di concetti complessi, pur senza un quadro teorico completo.

Lo studio di Torre, «*Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?*» (Cic. Fin. III 15). *Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali in Cicerone*, si inserisce nel solco di un'analisi simile, non limitandosi a una semplice catalogazione terminologica, ma proponendo una riflessione sul contributo di Cicerone nell'evoluzione dei concetti di desiderio e volontà. Dopo aver contestualizzato il riferimento alla filosofia stoica, l'analisi si concentra su alcuni passaggi del quarto libro delle *Tusculanae*, per definire i termini con cui Cicerone esplora il rapporto tra desiderio, volontà e impulso, considerando sia gli aspetti psicologici che fisiologici. L'ipotesi avanzata è che Cicerone abbia riconosciuto una disuguaglianza tra due coppie di passioni, cercando però di correggerla per sottolineare una

connessione più integrata tra giudizio, impulso e reazioni emotive, che vanno dai processi pneumatici a manifestazioni fisiche più visibili. Un esempio importante di questo tentativo è l'introduzione del termine *adpetentia*, che Cicerone usa per indicare il corrispondente psicofisico della *libido*, accanto ai termini correlati *adpetitio* (*orexis*) e *adpetitus* (*hormē*), riferiti a impulsi di livello superiore. Inoltre, per creare una connessione più coerente tra passioni ed effetti psicofisici, Cicerone espande il termine *opinio* (opinione) in *opinatio*, un neologismo che definisce un processo mentale (giudizio) che abbraccia l'intero percorso psicogenetico, dall'assenso alle reazioni affettive.

Sebbene non sia facile stabilire se questo sforzo linguistico sia sostenuto da una solida elaborazione teorica, è chiaro che l'approccio lessicale di Cicerone costituisce un contributo originale al tema dell'impulso, nel suo rapporto con desiderio e volontà. Questo approccio riflette anche il suo metodo nell'interagire con le fonti filosofiche greche, come dimostrato dalle parole dello stoico Catone nel *De finibus*, dove giustifica l'introduzione di nuovi termini per concetti filosofici, una prassi già adottata da Zenone.

L'articolo di C. Horn, *Seneca on the Concept of Will*, si concentra sul concetto di volontà nell'ambito degli studi su Seneca. Il tema è diventato centrale in seguito agli importanti lavori di autori come Pohlenz, Hadot, Voelke e Dihle, a sviluppi esegetici più recenti, tra cui sono da ricordare i lavori di Zöllner (2003), Inwood (2005), Wildberger (2006), Cassan (2022), Röttig (2022) e il volume collettivo curato da Cattanei e Maso nel 2021. L'autore muove dalla constatazione che, nonostante i numerosi contributi al dibattito, lo studio della *voluntas* senecana manca ancora di una struttura concettuale chiara. Per supplire a ciò, l'autore propone di distinguere tre principali interpretazioni del concetto di volontà nelle lingue occidentali: 1. una volontà appetitiva o razionale, basata sul desiderio, 2. una volontà libera, che implica il potere di scelta, e 3. una volontà dinamica, legata alla forza di volontà o alla sua debolezza. Horn mostra quindi come Seneca utilizzi il concetto di volontà soprattutto secondo l'interpretazione appetitiva, con un uso predominante della nozione di *voluntas* nella prima accezione (volontà razionale o appetitiva),

mentre l'idea di volontà libera appare nella sua opera solo in forma debole e liminale. L'autore mostra infine come il concetto dinamico di volontà sia presente, ma in misura minore. Più in particolare in Seneca, la volontà segue principalmente l'idea platonica di una volontà razionale, diretta verso il bene. Non c'è un chiaro riferimento al libero arbitrio decisionista, ma alcuni testi suggeriscono un "dualismo psicologico" in cui l'agente deve scegliere se seguire la provvidenza o rifiutare il destino. Tuttavia, Seneca non abbraccia un libertarismo metafisico, e il concetto dinamico di volontà non deve essere interpretato come un "volontarismo romano".

Il contributo di M. Cosci, *Forme della ragione nelle Naturales quaestiones di Seneca*, analizza l'approccio razionale che il filosofo latino adottò nel cercare di comprendere il mondo-ambiente nella sua interezza, dai fenomeni più spettacolari e straordinari che si scatenano di tanto in tanto a turbare l'avvicinarsi delle faccende umane, alle costanti regolarità dei cicli naturali che si susseguono senza soluzione di continuità sulla terra e nei cieli. L'idea che emerge dall'enciclopedia senecana sembra essere quella secondo cui la natura nel suo complesso costituisce un'eccedenza che l'uomo non può comprendere fino in fondo. Al tempo stesso l'uomo, però, nella sua limitatezza, è parte di quella stessa eccedenza. L'analisi delle realtà naturali, per Seneca, non può prescindere da un'analisi della realtà umana, a esse integrale. Tanto la natura quanto l'animo umano infatti condividono la caratteristica di avere "un sommerso": recessi reconditi e misteriosi, profondi e immensi, non visibili agli occhi, ma intuibili oltre la superficie di fenomeni, che mostrano e celano un "oltre" a tratti inattingibile. Pertanto, la ricerca scientifica e la risposta agli infiniti "perché?" che essa suscita non possono che configurarsi innanzitutto come un'acquisizione di consapevolezza del limite – di comprensione ma anche di autodeterminazione – che l'osservatore partecipante umano trova dentro e fuori di sé. È l'uomo d'altra parte a risultare il principale ostacolo alla conoscenza del cosmo cui pure anela, considerata la facilità con la quale dilapida le proprie risorse intellettuali, nel mentre si rende vittima dei propri vizi morali, fino al punto di dimenticarsi della fugace transitorietà della vita a

fronte dell'imminenza della morte del corpo. C'è però uno spazio di comprensione, che si apre sul finire dell'indagine *de naturalibus*, là dove si riconosce che la saggezza umana «debba adempiere ad un proprio compito» (VII, 32). Quasi cioè fosse un organo con una sua funzione propria e vitale, la *sapientia* del saggio stoico esplica nel proprio esercizio la necessità di indagare il profondo, rispetto alla natura e rispetto a sé, ricollocando il fenomeno naturale "uomo" nella condizione di limite-nell'illimitato che gli è più propria. Il tempo futuro, se si saprà assecondare tale pulsione cognitiva, potrà essere il nostro migliore alleato nel percorso che si addentra sempre più a far luce nell'immenso ignoto in cui siamo immersi.

Nel suo articolo, *Pline le Jeune, philosophe romain ?*, C. Lévy rende omaggio a Stefano Maso per il suo contributo alla filosofia romana, in particolare alla genesi del concetto di *volontà* (*voluntas*). Lévy spiega come un termine inizialmente non filosofico sia diventato un concetto centrale, paragonandolo al termine "struttura", che, originariamente architettonico, è diventato fondamentale nell'antropologia grazie a Levi Strauss. Il latino ha avuto un ruolo decisivo nell'assimilare le influenze filosofiche greche, e il concetto di *volontà* è stato utilizzato prima in ambito letterario (ad esempio da Plauto e Terenzio), per poi essere filosoficamente sviluppato da Cicerone, che lo ha introdotto come concetto filosofico nelle *Tusculanae*. Tuttavia, Cicerone lo usò filosoficamente solo a partire dal 54 a.C. Lévy si concentra quindi su Plinio il Giovane, pur non essendo questi un filosofo in senso stretto, per analizzare l'uso della *volontà* nella lingua dei non filosofi romani. Plinio, sebbene influenzato dallo stoicismo e ammiratore di Cicerone ed Euphratès, non riflette direttamente il pensiero filosofico di Cicerone o Seneca sulla *volontà*. L'unica menzione filosofica esplicita si trova in una lettera in cui Plinio afferma che esistono molteplici *volontà* e giudizi tra gli esseri umani. Lévy ritiene che, pur non essendo un grande intellettuale, Plinio non era indifferente alla filosofia e che la sua frequente scelta del verbo *volo* (volere) rispetto ai termini filosofici *voluntas* e *voluntarius* suggerisce una sua concezione particolare della *volontà*. Nel saggio, Lévy sostiene quindi che, pur non meritando di essere messo tra Plato-

ne e Aristotele, né tra Cicerone e Seneca, l'incoerenza intellettuale di Plinio ha il merito di far emergere un fenomeno di migrazione concettuale. La lingua latina non ha solo assorbito passivamente le innovazioni filosofiche greche, ma le ha integrate in modo complesso. In sintesi, Cicerone associava la *volontà* alla figura imperfetta del saggio, mentre Seneca, che inizialmente credeva che la *volontà* del principe potesse coesistere con quella del saggio, conclude la propria esistenza nella convinzione che il soggetto libero si costruisca nell'isolamento. Plinio, invece, associa la *volontà* al potere assoluto, con la conseguenza che il soggetto scompare, ridotto a attendere la *volontà* del principe o a morire. Plinio, quindi, rappresenta la deriva politica di un pensiero stoico che si allontana dalla visione trascendentale per abbracciare una visione dell'immanenza, mentre l'Impero si avvicina al suo declino.

E. Spinelli, nel suo contributo, intitolato *Romana exempla. Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico*, che chiude la raccolta, pone a tema la peculiare interpretazione che Hans Jonas fornisce di alcuni aspetti salienti dello stoicismo antico (e romano più nello specifico). Si fa riferimento, in particolare, a un corso che Jonas tenne per due volte alla New School for Social Research di New York (nel 1966 e nel 1970), dedicato all'analisi delle radici del concetto di libertà. Jonas sottolinea il carattere sistematico e "olistico" della filosofia stoica, in cui rivestono un ruolo cruciale i concetti di 'destino' e di 'determinismo': tutto è preordinato verso la migliore condizione dell'universo, ma tale struttura provvidenziale complessiva non sembra esercitare il suo potere fino alle singole vite umane nei loro minimi dettagli. Alla luce di ciò, Jonas si propone di ricostruire, sul piano etico, gli spazi di manovra concessi agli esseri umani, i quali sono le uniche entità razionali pienamente sviluppate: una condizione privilegiata che impone loro di agire in accordo con la legge universale, conformando la propria volontà individuale a quella del tutto. In una prospettiva del genere, gli Stoici credono fermamente che l'uomo possa davvero governare e controllare la propria esistenza. Questo ampliamento delle possibilità di esercizio etico coincide, nella ricostruzione offerta da Jonas, con il radicamento della filosofia

stoica all'interno della società romana. In questo contesto, storicamente diverso rispetto a quello greco originario, sembra aprirsi un orizzonte nuovo, ovverosia l'ambito di quei doveri (o *officia*) legati alle condizioni particolari in cui ci troviamo a vivere. Per descrivere in modo efficace e paradigmatico questa necessaria interazione fra il ruolo complessivo che l'individuo deve svolgere all'interno del tutto e quello più ristretto che è determinato dalle circostanze particolari in cui egli opera, Jonas chiama in causa i *Romana exempla* dell'imperatore Marco Aurelio e di Seneca, figure esaminate dettagliatamente nel contributo. Essi esemplificano il senso del dovere stoico, che coincide con una condizione di pace interiore e di soddisfazione personale, naturalmente pronta ad accettare e sopportare con serenità le avversità e le difficoltà della vita.

La ricchezza e la varietà dei contributi raccolti in questo volume intendono non solo omaggiare la dedizione e la passione per la filosofia antica di Stefano Maso, che ha lasciato un'impronta significativa nel panorama accademico veneziano, nazionale e internazionale, ma anche costituire un punto di sintesi, avvio e sviluppo per futuri studenti e studentesse, dottorandi e dottorande, ricercatori e ricercatrici, che a vario livello potranno, grazie a questo strumento, continuare a confrontarsi con il pensiero e il lavoro del nostro stimato collega, maestro e amico.

Melania Cassan
Barbara Castellani
Francesca Masi

Bio-bibliografia di Stefano Maso

a cura di Melania Cassan e Barbara Castellani

Stefano Maso nasce a Venezia il 14 aprile 1954. Si laurea prima in Lettere antiche nel 1977, poi in Filosofia nel 1986 presso l'Università Ca' Foscari, nella sua città natale.

Dal 1986 al 2004 è docente di ruolo di Filosofia, Scienze dell'educazione e Storia in alcuni licei veneti.

A partire dal 2001 è docente a contratto a Ca' Foscari, poi, dal 2005, ricercatore di Storia della filosofia antica con afferenza al Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali (DFBC) della stessa università. Diviene professore associato nel 2015 e, infine, professore ordinario nel 2020.

In questo ambito, da segnalare sono due corsi, unici nel panorama nazionale, e di cui attualmente è docente a contratto, afferenti al settore scientifico disciplinare di Storia della filosofia antica: Storia della filosofia ellenistica e romana per la laurea magistrale e il corso di Filosofia greca e romana a teatro, affiancato da un laboratorio teatrale, per la laurea triennale.

Durante questi anni di attività didattica, Stefano Maso ricopre altresì importanti cariche amministrative e scientifiche. Dal 2005 al 2007 coordina il Corso FSE istituito dal Dipartimento di Filosofia: "Applicazioni professionali della filosofia: la consulenza"; dal 2006 al 2017 coordina gli scambi Erasmus del Dipartimento con l'Europa e gli accordi internazionali con gli USA (Atlanta, San Diego, City College NY) e con il Brasile (São Paulo); dal 2017 al 2020 è presidente della Commissione Paritetica Docenti Studenti del DFBC.

Più recentemente, promuove la convenzione internazionale di collaborazione per la ricerca e la didattica tra le Università di Ca'

Foscari, Bordeaux e Genova (2020). In questo contesto, coordina l'accordo di Double-Degree (master in filosofia) tra l'Università Ca' Foscari e l'Université Bordeaux Montaigne.

Quanto ai soggiorni di ricerca e didattica all'estero, nell'estate 2010 e nella primavera 2017 è visiting researcher presso la Georgia State University di Atlanta, poi visiting professor presso l'Université Grenoble Alpes, il Philosophische Seminar di Tübingen, l'Universidade de São Paulo, la GSU di Atlanta e l'Université de Liège.

Ha diretto con Giorgio Brianese la collana di classici della filosofia con originale a fronte "Analyse", per conto dell'editore Zanichelli.

Dal 1988 (anno della sua fondazione), è membro della redazione della rivista «Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica», attualmente pubblicata presso Edizioni Ca' Foscari, e dal 2020 ne è il direttore responsabile. Inoltre, dirige con Carlos Lévy la collana "Lexis Ancient Philosophy", per la stessa rivista.

È attualmente membro del Centro di ricerca "Filosofia antica a Venezia"; fino al 2024 è stato presidente della sezione veneziana della Società Filosofica Italiana, organizzando annualmente cicli di seminari di filosofia antica con la partecipazione di relatori di fama internazionale, aperti anche agli studenti e alle studentesse di scuola superiore.

Stefano Maso si è occupato di un vasto numero di autori e temi di filosofia antica, con un'attenzione particolare alle implicazioni filosofiche di questi nella contemporaneità. Nello specifico, si ricordano i suoi studi sui Sofisti e Presofisti, su Platone e Aristotele, sugli Epicurei e gli Stoici, in particolare Seneca. Recentemente, la sua ricerca si concentra, da un lato, su Cicerone e la filosofia a Roma, dall'altro, sulle categorie filosofiche di "rischio", di "responsabilità", di "volontà" e di "tragicità".

2025

Secundum scholam disserere. *Ways of Arguing according to the Different Philosophical Schools*, in S. Föllinger (ed.), *Begründen und Erklären im antiken Denken*, vol. I, De Gruyter, Berlin-Boston: 431-448.

2024

Romanum otium: *la prospettiva pubblica della ricerca interiore secondo Cicerone e Seneca*, «Antiquorum Philosophia» 17: 173-189.

Rec. a Weisser, S., 2021, *Éradication ou modération des passions. Histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alexandrie*, Brepols, Turnhout, «Latomus» 83: 426-429.

Epicurean Translations/Interpretations by Cicero and Seneca, in F. Masi – P.-M. Morel – F. Verde (eds.), *Epicureanism and Scientific Debates: Epicurean Tradition and its Ancient Reception*, vol. 2, Leuven University Press, Leuven: 193-216.

2023

Religio e officium: *il cuore dell'etica civile secondo Cicerone*, «Archivio di Filosofia» 91: 57-64.

Rec. a Damiani, V., 2021, *La Kompendienliteratur nella scuola di Epicuro. Forme, funzioni, contesto*, De Gruyter, Berlin-Boston, «Elenchos» 44: 197-200.

Increscit dolor et fervet odium. *Seneca: la dimensione psico-fisica della passione*, in F. Alesse – L. Giovannetti (eds.), *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, vol. 1, Rosenberg & Sellier, Torino: 197-216.

Potenza, volontà e potere, in S. Maso – O. Doria – A. Madricardo – R. Zanin (eds.), *Potere. Mito filosofia politica*, La Toletta Edizioni, Venezia: 57-72.

Volontà, riconoscimento, adeguamento, in G. Azzolini – G. Cesarale (eds.), *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, Il Melangolo, Genova: 155-166.

2022

Cicero's Philosophy, De Gruyter, Berlin-New York.

Il kairós come occasione di mettersi alla prova, «Thaumàzein» 10: 22-44.

L'epistemologia stoica e i suoi fantasmi, in F. Aronadio – E. Di Iulio – F. Masi (eds.), *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli: 201-226.

La filosofía estoica y la cuestión del libre albedrío, in S. Maso – I. Martínez Fernández (eds.), *Diez estudios sobre filosofía helenística y romana. La escuela italiana contemporánea*, UNED, Madrid: 143-171.

Maso, S. – Martínez Fernández, I. (eds.), *Diez estudios sobre filosofía helénica y romana. La escuela italiana contemporánea*, UNED, Madrid.

Virtù e paideia nella filosofia romana, in M. Ferrari – M. Morandi – G. Delogu (eds.), *La virtù tra paideia, politeia ed episteme. Una questione di lungo periodo*, Morcelliana, Brescia: 120-138.

Tendenze filosofiche in età romana, in M. Marianelli – L. Mauro – M. Moschini – G. D'Anna (eds.), *Anima, Corpo, Relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, vol. 1, Città Nuova, Roma: 271-278.

2021

Maso, S. – Cassan, M., *Apatheia*, «B@belonline» 7: 78-85.

Rec. a Laurand, V. – Malaspina, E. – Prost, F. (eds.), 2021, *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*, De Gruyter, Berlin-New York, «Lexis» 39: 547-549.

L'utile è ciò che è secondo natura, in C. Buzzacchi – I. Fagnoli (eds.), *Il diritto allo stato puro? Le fonti giuridiche romane come documento della società antica*, Giuffrè, Milano: 73-87.

'*Desiderium voluntas non est*', in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia: 73-96.

Cattanei, E. – Maso, S. (eds.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.

Cicerone principe della lingua e filosofo, in I. Martínez Fernández (ed.), *El ejemplo y su antagonistas. Arquitectura de la imitatio en la filosofía de Cicerón*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia: 13-15.

2020

Rec. a Weidemann, H., 2019, *M. Tullius Cicero. Über das Schicksal/De fato, Lateinisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von H.W., Sammlung Tusculum*, De Gruyter, Berlin-Boston, «Elenchos» 41: 1-6.

S. Maso (ed.), *Dissoi logoi, ovvero la filosofia della parola*, in F. Pontani – A. Camerotto (eds.), *Anthropos. Pensieri, parole e virtù per restare uomini*, vol. 16, Mimesis, Udine: 81-96.

Emotions in Context: "Risk" as Condition for Emotion, in L. Candiotta – R. Olivier (eds.), *Emotions in Plato*, Brill, Leiden-Boston: 83-99.

Epicureans, Earlier Atomists, and Cyrenaics, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, Routledge, New York: 58-70.

2019

Риск в образовательной стратегии Сенеки, «Cennosti i Smysly» 2: 26-48.

Mentes caecus instiget furor: 'akrasia' in Seneca?, in F. De Luise – I. Zavatiero (eds.), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di lettere e filosofia, Trento: 239-262.

Volontà, scelta e responsabilità: l'anello virtuoso, in F. Masi – S. Maso – C. Viano (eds.), *Êthikê theôria. Studi sull'«Etica nicomachea» in onore di Carlo Natali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 57-78.

Masi, F. – Maso, S. – Viano, C. (eds.), *Êthikê theôria. Studi sull'«Etica nicomachea» in onore di Carlo Natali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

2018

S. Maso (ed.), *Dissoi Logoi. Edizione criticamente rivista, introduzione, traduzione, commento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

I Dissoi Logoi all'origine della tradizione sofistica?, «Antiquorum Philosophia» 11: 95-113.

Providential disorder in Plato's Timaeus, «Peitho» 9: 37-52.

Seneca e la passione come esperienza fisica, «Elenchos» 39: 377-401.

The Philosophical Category of Risk, «Philosophy International Journal» 1: 1-10.

Masi, F. – Maso, S. – Verde, F. (eds.), *Materialistic Pathe*, De Gruyter, Berlin-New York.

2017

Grasp and Dissent. Cicero and Epicurean Philosophy, Brepols, Turnhout: 570-571.

Rec. a Williams, G.D. – Volk, K. (eds.), 2016, *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, «Gnomon» 89: 327-331.

Obscenitatem suam spectaculum facere. Esibizione ed elogio dell'incultura: tra Seneca e Petronio, in A. Camerotto – S. Maso (eds.), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*, Mimesis, Sesto San Giovanni: 227-247.

- Camerotto, A. – Maso, S., *Premessa*, in A. Camerotto – S. Maso (eds.), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- Camerotto, A. – Maso, S. (eds.), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- Teorie stoiche in Seneca tragico*, in F. Alesse – A. Fermani – S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 3-31.
- Alesse, F. – Fermani, A. – Maso, S., *Introduzione*, in F. Alesse – A. Fermani – S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Alesse, F. – Fermani, A. – Maso, S. (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

2016

- L'atomo di Lucrezio*, «Lexicon Philosophicum» 4: 173-182.
- Filosofia: rischio, decisione, responsabilità*, in L. Candiotto – F. Gambetti (eds.), *Il diritto alla filosofia: quale filosofia per il terzo millennio?*, Diogene Multimedia, Bologna: 179-186.
- La causa di ciò che è e di ciò che diviene secondo Epicuro*, in C. Viano (ed.), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 99-122.
- Percezione e bellezza: un problema della fisica epicurea*, in L. Zorzi Meneguzzo (ed.), *La bellezza possibile. Valore e responsabilità del desiderio*, Carocci, Roma: 41-56.
- Piero Martinetti. *Lo statuto socratico della libertà*, in E. Spinelli – F. Trabattini (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma: 23-38.
- Seneca: veritatis simplex oratio est*, in P. Galand – E. Malaspina (eds.), *Vérité et apparence. Mélanges à l'honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, Brepols, Turnhout: 365-377.
- Brancacci, A. – Gastaldi, S. – Maso, S., *Introduzione*, in A. Brancacci – S. Gastaldi – S. Maso (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 7-13.
- Brancacci, A. – Gastaldi, S. – Maso, S. (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

2015

- Rec. a Dietsche, U., 2014, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales*, «Elenchos» 36: 65-168.
- Aristotele e l'esperienza del coraggio*, in R.L. Cardullo – D. Iozzia (eds.), *ΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. BELLEZZA E VIRTÙ. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno, Acireale-Roma: 225-234.
- Disordine provvidenziale nel 'Timeo' di Platone. Un'esigenza di circolarità metafisica*, in M. Marassi – R. Radice (eds.), *Il divino e l'ordine del mondo*, Vita e Pensiero, Milano: 183-197.
- Images and Truth*, in F. Masi – S. Maso (eds.), *Epicurus on Eidola: Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Hakkert, Amsterdam: 67-82.
- Masi, F. – Maso, S., *Introduzione*, in F. Masi – S. Maso (eds.), *Epicurus on Eidola: Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Hakkert, Amsterdam: 11-15.
- Masi, F. – Maso, S. (eds.), *Epicurus on Eidola: Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Hakkert, Amsterdam.
- Cattanei, E. – Fronterotta, F. – Maso, S., *Introduzione*, in E. Cattanei – F. Fronterotta – S. Maso (eds.), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 7-15.
- Cattanei, E. – Fronterotta, F. – Maso, S. (eds.), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Percorso di Filosofia. La verità dell'essere e l'agire consapevole*, in V. Citti – C. Casali – M. Gubellini – A. Pennesi – R. Ferrari – M.R. Fontana (eds.), *Storia e autori della letteratura greca*, vol. 3, Zanichelli, Bologna: 150-179.

2014

- Maso, S. (ed.), *Cicerone: Il fato. Introduzione, edizione, traduzione e commento*, Carocci, Roma.
- Val la pena rischiare? Qualche osservazione sulla categoria filosofica di "rischio" in Platone*, «La ricerca folklorica» 66: 85-95.
- Rec. a Díaz, M. – Díez, C. (eds.), 2012, *Timeo, Platón. Edición crítica, traducción, introducción y notas*, «Exemplaria Classica» 18: 149-153.
- Causa efficiens et causa superveniens. The question of causality in Seneca and Roman Stoicism*, in C. Natali – C. Viano (eds.), *Aitia II. Avec ou sans Ari-*

stote. *Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeter, Leuven: 157-183.

Il pensiero antico e il fondamento della perfezione, in P. Barrotta (ed.), *Scienza e valori. Il bello, il buono, il vero*, Armando, Roma: 87-106.

La filosofia stoica e la questione del "libero arbitrio", in C. Tugnoli (ed.), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori, Napoli: 157-183.

Motus animi voluntarius. The Ciceronian Epicurus from Libertarian Free Will to Free Choice, in P. Destrée – R. Salles – M. Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 235-250.

2013

Maso, S. (ed.), *Cicerone: De fato. Testo criticamente rivisto e traduzione*, Cafoscarina, Venezia.

Rec. a Sedley, D., 2011, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Carocci, Roma, «Iride» 68: 216-218.

'Quorundam rerum initia in nostra potestate sunt': Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility, in F. Masi – S. Maso (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam: 125-144.

Masi, F. – Maso, S., *Introduzione*, in F. Masi – S. Maso (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam: 11-17.

Masi, F. – Maso, S. (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam.

2012

Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita, Carocci, Roma.

Is It Worth the Risk? Remarks on the Philosophical Category of Risk in Plato fil Val la pena rischiare?, «La ricerca folklorica» 66: 85-95.

Cicerone e la questione del destino, in S. Maso (ed.), *Cicerone: De fato – Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, Cafoscarina-Hakkert, Venezia-Amsterdam: VII-XXX.

De fato: la tradizione del testo, in S. Maso (ed.), *Cicerone: De fato – Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, Cafoscarina-Hakkert, Venezia-Amsterdam: 5-15.

- Cicero, De fato 46-48, in S. Maso (ed.), *Cicerone: De fato – Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, Cafoscarina-Hakkert, Venezia-Amsterdam: 121-142.
- Maso, S. (ed.), *Cicerone: De fato – Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, Cafoscarina-Hakkert, Venezia-Amsterdam.
- Rischio e techne nella filosofia antica*, in P. Barlotta (ed.), *Il rischio. Aspetti tecnici sociali etici*, Armando, Roma: 183-204.
- Foreword*, in S. Maso – C. Natali – G. Seel (eds.), *Reading Aristotle's Physics VII.3: "What is Alteration?" Proceedings of the European Society for Ancient Philosophy Conference organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, Vitznau, Switzerland, 12/15 April 2007*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens: XIII-XVII.
- Maso, S. – Natali, C. – Seel, G. (eds.), *Reading Aristotle's Physics VII.3: "What is Alteration?" Proceedings of the European Society for Ancient Philosophy Conference organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, Vitznau, Switzerland, 12/15 April 2007*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens.

2011

- Il 'filo' del destino: una prospettiva ermeneutica*, «Lexis» 29: 209-227.
- The Risk in the Educational Strategy of Seneca*, «Journal of Ancient Philosophy» 5: 1-20.
- Aristotele, Categorie 5, 3a7-4b19. Sostanza, differenza, contrari*, in M. Bonelli – F. Masi (eds.), *Studi sulle categorie di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam: 113-134.
- Aristotele, Categorie 8, 10a11-11a39. Forma, qualità, relativi*, in M. Bonelli – F. Masi (eds.), *Studi sulle categorie di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam: 229-247.
- La dea accoglie e parla*, in L. Ruggiu – C. Natali – S. Maso (eds.), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Mimesis, Milano: 247-256.
- Ruggiu, L. – Natali, C. – Maso, S. (eds.), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Mimesis, Milano.
- La verità di Aristotele. Intorno a 'Epsilon 4'*, in L. Cortella – F. Mora – I. Testa (eds.), *La socialità della ragione*, Mimesis, Milano: 89-102.
- Seneca: verità e rischio dell'azione educativa*, in R. Dreon – G.L. Paltrinieri – L. Perissinotto (eds.), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano: 471-489.

2010

L.Ph.G. *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano.

Rec. a Warren, J. (ed.), 2009, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, in *Bryn Mawr Classical Review*, 2010.10.54.

La repubblica di Machiavelli tra ideale classico e strumento di potere, in T. Serra (ed.), *Machiavelli tra filosofia e politica*, Aracne, Roma: 109-120.

Risque, in P. Di Folco (ed.), *Dictionnaire de la mort*, Larousse, Paris: 896-898.

Maso, S. (ed.), *La felicità duratura*, Mondadori, Milano.

2009

'*Dignitatem tueri*' in Cicerone: *dalla dimensione civile all'istanza filosofica*, «*Méthexis*» 22: 77-100.

Cicero and the Rationality of Belief, «*Quest*» 6: 90-100.

Accidenti e automaton, in S. Maso (ed.), *Guardare dal fondo*, Cafoscarina, Venezia: 129-139.

Maso, S. (ed.), *Guardare dal fondo*, Cafoscarina, Venezia.

Leonardo da Vinci: rappresentare graficamente l'«omo», in A. Perissa Torrini (ed.), *Leonardo. L'uomo vitruviano fra arte e scienza*, Marsilio, Venezia: 80-93.

Ta perata tou biou. *L'esperienza del limite nella prospettiva epicurea*, in C. Chiurco – I. Sciuto (eds.), *Verità, fede, interpretazione. Saggi in onore di Arnaldo Petterlini*, Il Poligrafo, Padova: 175-186.

2008

Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro, Bibliopolis, Napoli.

Come determinare la sostanza? Aristotele, 'Categorie' 5, «*Lexis*» 26: 185-200.

Prefazione, in E. Vegleris (ed.), *Manager con la filosofia*, Apogeo, Milano: IX-XIV.

2007

Rec. a Fattal, M., 2007, *Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Farâbi*, L'Harmattan, Paris, «*Elenchos*» 28: 478-481.

Est tanti per ista ire casuro. *L'Occidente e l'esperienza del piacere e del dolore*, in V. Gessa Kurotschka – G. Cacciatore (eds.), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma: 269-278.

Epicuri mentionem facis et audes dicere me politeuesthai. *Cicerone e l'incoerenza nella politica*, in P. Ciaravolo (ed.), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Aracne, Roma: 197-209.

2006

Fondements philosophiques du risque, L'Harmattan, Paris.

Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque, L'Harmattan, Paris.

La pensée du risque et l'âme de l'Occident, «Risques» 67: 67-70.

2005

Clinamen ciceroniano, in C. Natali – S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam: 255-268.

Natali, C. – Maso, S. (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam.

Prometeo osò, in S. Maso (ed.), *Il rischio e l'anima dell'Occidente. Atti degli incontri al Centro Candiani (Mestre, aprile-maggio 2004)*, Cafoscarina, Venezia: 113-118.

Maso, S. (ed.), *Il rischio e l'anima dell'Occidente. Atti degli incontri al Centro Candiani (Mestre, aprile-maggio 2004)*, Cafoscarina, Venezia.

2004

Le opere: come sono fatte, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia: 85-98.

Metafisica e scienza, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia: 133-138.

Ente e sostanza, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia: 139-147.

Filosofia e tragedia, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia: 239-248.

Marginali, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia: 249-255.

2003

Rischio, Cafoscarina, Venezia.

Dal disordine all'ordine, in C. Natali – S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert, Amsterdam: 243-257.

Natali, C. – Maso, S. (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert, Amsterdam.

2002

Prolepsis agostiniana, «Lexis» 20: 213-226.

Realtà notturna, «Méthexis» 15: 107-114.

2001

Rec. a Henrich, J. (ed.), 2000, *Die Metaphysik Theophrasts*, K.G. Saur, München-Leipzig, in *Bryn Mawr Classical Review*, 2001.II.II.

2000

S. Kierkegaard: il modello dell'alternativa radicale, in F. Ferrari (ed.), *Modelli di ragionamento nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma: 133-175.

Heidegger: il nuovo modello logico-ontologico, in F. Ferrari (ed.), *Modelli di ragionamento nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma: 457-499.

1999

Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca, Il Poligrafo, Padova.

Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele, in C. Natali – S. Maso (eds.), *Antiaristotelismo*, Hakkert, Amsterdam: 185-205.

C. Natali – S. Maso (eds.), *Antiaristotelismo*, Hakkert, Amsterdam.

Tra Pascal e Spinoza, in C. Natali – F. Ferrari (eds.), *Modelli di ragionamento nella filosofia moderna*, Aracne, Roma: 247-308.

1997

Rec. a Perilli, L., 1996, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origini a Lucrezio*, Supplementi di «Museum Criticum», Pacini, Ospedaletto-Pisa, «Lexis» 15: 161-163.

Rec. a Natali, C. – Tetamo, E. (eds.), 1996, *Alessandro di Afrodisia. Il destino*, Rusconi, Milano, «Lexis» 15: 276-279.

Maso, S. (ed.), *Aristotele. La decisione di significare. Il libro Gamma della Metafisica. Testo critico, commentario di Barbara Cassin e Michael Narcy*, Zanichelli, Bologna.

1995

Maso, S. – Franco, C. (eds.), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi. Una reinterpretazione dei testi*, Zanichelli, Bologna.

1994

Rec. a Armisen-Marchetti, M., 1989, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, «Lexis» 12: 263-265.

1993

Maso, S. (ed.), *I Presofisti e l'orizzonte della filosofia*, Paravia, Torino.

Il giardino/porcile di Epicuro, «Lexis» 11: 135-150.

1991

Rec. a Setaioli, A., 1988, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Pàtron, Bologna, «Lexis» 7: 240-243.

1990

Maso, S. (ed.), *L'“Etica” di Epicuro e il problema del piacere nella filosofia antica*, Paravia, Torino.

Rec. a Severino, E., 1989, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, «Lexis» 5: 234-238.

1988

Rec. a Timpanaro, S., 1986, *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Salerno Editrice, Roma, «Lexis» 1: 111-116.

1983

Rec. a Nardo, D., 1981, *Scienza e filologia nel primo Settecento padovano. Gli studi classici di G.B. Morgagni, G. Poleni, G. Pontedera, L. Targa*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 14: 1-40, «Bollettino di Studi Latini» 13: 125-126.

1980

Il problema dell'epicureismo nell'Epistola 33 di Seneca, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali e Lettere ed Arti» 138: 573-589.

1979

Seneca e la tradizione storica romana, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali e Lettere ed Arti» 137: 33-50.

Rec. a Scarpat, G., 1977, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Paideia, Brescia, «Bollettino di Studi latini» 9: 358-360.

Rec. a Bellincioni, M., 1978, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia, «Bollettino di Studi latini» 9: 360-361.

1978

Maiores in Seneca, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti» 136: 445-461.

Le origini dell'*Episteme*

prima parte

ΑΡΙΣΤΟΣ ΑΧΑΙΩΝ

La parola libera di Achille, la *metis* di Atena

Alberto Camerotto

Abstract: *Parrhesia*, freedom of thought and freedom of speech, is one of the foundations, first of all, of the idea of democracy. It was born from the first experiments of democracy of Athens in 5th century BC. For us there is no freedom, there is no equality, if there are not these freedoms to think and say everything in front of everyone. Free speech, critical speech, the multiplicity of thoughts and voices are essential principles. No one can say that he possesses the truth, no one can impose his unique thought, his dogma. It is the first antidote to autocracy. Here then *parrhesia* serves to discuss the conventions, inertia and encrustations of every society. It can unmask any propaganda, any mystification, any illusion. Achilles, between the *Iliad*, the *Odyssey* and Lucian's *Dialogues of the Dead*, is perhaps our first archetype, against the errors and power of Agamemnon, but also against the illusions and conventions of heroic ethics.

Keywords: Freedom of Speech, Achilles, Homer, Lucian, Satire, Autocracy.

La libertà di parola nasce ad Atene, così come la stessa parola *παρρησία* nasce ad Atene, con le prime esperienze della democrazia¹.

1. Scarpat 2001: 35: «Il termine *parrhesia* ha quindi nel suo nascere valore politico e sfumatura polemica e, pur essendo documentato una volta sola in Aristofane, è l'insegna della commedia attica. La *parrhesia* è la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede; essa rappresenta una conquista e un privilegio della democra-

Nel bene e nel male. Ovviamente con tutte le differenze, ma soprattutto con tutti i problemi, con le ambiguità e le critiche². Insomma, è fattore costitutivo della democrazia fin dagli inizi. Da non dimenticare mai³. Ma, certo, molti segnali del valore rappresentato dalla libertà di parola, che subito è definita come parola indispensabile al bene comune, li troviamo già prima. Una idea così non nasce dal nulla. È quello che vogliamo capire e verificare.

Sono tracce più antiche e importanti, le troviamo in Omero, la nostra prima memoria poetica, tra le azioni e le parole dell'*eris* di Achille e di Agamennone, tre secoli prima della parola *parrhesia*. In fin dei conti, l'argomento di canto dell'*Iliade*, il grande poema della guerra di Troia, non è altro che questo. È la contesa degli eroi nell'assemblea dell'esercito acheo. La parola di Achille, la parola di Calcante, contro il potere e il sopruso di Agamennone. Doloroso, difficile da capire e indispensabile. Anche per questo Achille è ἄριστος Ἀχαιῶν, ce ne accorgeremo subito.

L'*eris* è un tema che appassiona, il confronto delle parole è qualcosa di spettacolare, che piace al pubblico, all'uditorio dei canti orali. È, allora, sicuramente un problema di libertà di parola, di volontà e identità degli eroi, di potere e responsabilità collettiva. Una que-

zia ateniese, essa è un imprescrittibile diritto del cittadino ed è all'inizio sinonimo di "cittadinanza piena"». In generale sui significati e sulle prime attestazioni della parola *παρρησία* nel V sec. a.C., cfr. Spina 1986, Camerotto 2012a.

2. Cfr. Carter 2004: 197: «an ambivalent attitude among the Athenians to one of the most distinctive features of their democracy». Importante è la distinzione rispetto al termine *ισιγορία*, che Hdt. 5.78 utilizza come sinonimo di democrazia: «The composition of the word suggests also, of course, that *isegoria* had more to do with equality of speech than with free speech» (200). Per *παρρησία* l'ambiguità e la possibile valenza negativa stanno nella parola: «The pejorative sense of *parrhêsia* can be explained to some extent if we consider the composition of the word: literally, to speak with *parrhêsia* is to say everything, which might mean everything, *good and bad*» (201).

3. Quello della *parrhesia* è prima di tutto un vantaggio cognitivo, fatto della libertà e della molteplicità delle opinioni. Sempre più impegnativo e difficile del pensiero unico, ma certo con maggiori potenzialità. A proposito degli effetti della *parrhesia* nelle dinamiche dell'assemblea democratica di Atene cfr. Balot 2004: 241: «Thus, Athenians believed deeply that the democratic Assembly could produce rationally justified decisions when individuals expressed their own views publicly, articulated their reasons before others, gave an impartial hearing to reasoned alternatives, and voted for measures after due reflection (Thuc. 2.40; 6.39; Dem. 1.1; 2.31, 8.1; Aesch. 1.178)».

stione di interesse comune, di valutazione dei problemi, di pluralità delle interpretazioni e delle proposte⁴.

1. L'*eris* di Achille e di Agamennone, ovvero le prime parole contro il potere

Forse è Achille il primo paradigma della *parrhesia*, della parola critica, della libertà di dire tutto davanti a tutti. Anche contro il potere. Per il bene comune. Avviene subito all'inizio dell'*Iliade*, sono le nostre parole più antiche. È il poema della *menis*⁵, dell'ira, ma sarebbe meglio dire che è il canto della contesa, dell'*eris* che appassiona tutti gli ascoltatori e poi i lettori, per sempre⁶. L'*eris* è lo scontro tra i due grandi eroi achei, tra il più forte e il più potente⁷. Nasce dalla parola libera di Achille, diventa canto epico. È un archetipo del nostro

4. La scena è quella della prima assemblea della storia, con regole epiche ben codificate, l'assemblea degli Achei sulla piana di Troia: Hom. *Il.* 1.53-305.

5. La *menis*, l'ira, è la conseguenza, ma il tema del canto è l'*eris*, la contesa. Cfr. Kirk 1985: 47: «The quarrel itself is treated in book 1 with extreme brilliance, through a careful and deeply dramatic presentation of the speeches and counter-speeches in which the two protagonists drive themselves into destructive bitterness and blindness to others. The movement from the brief and selective proem, through the initial exchanges between Agamemnon and Khryses (which already establish the king as a man likely to be at fault) and then Apollo's anger and the plague he sends, leads naturally and with increasing detail to the Achaean assembly, to Kalkhas' involvement of Akhilleus, and to the clash over the two young women – or rather over the pride and honour of the two heroes who think they own them». Sulla *protasis* dell'*Iliade* e il tema della *menis* cfr. Pavese 2007.

6. Sulla *eris*, la contesa degli eroi, come *oime*, ovvero come argomento di canto nell'epica greca arcaica nella dimensione orale, cfr. Camerotto 2009: 26s. La contesa tra gli eroi è uno dei temi che più dovevano appassionare l'uditorio, come possiamo vedere dal primo canto di Demodoco tra i Feaci (Hom. *Od.* 8.73-83). È la contesa di Odisseo e di Achille, probabilmente sui valori fondamentali degli eroi e sulle strategie della guerra, sulla contrapposizione tra la *bie*, la forza, e la *metis*, l'astuzia. È un canto amato dal pubblico, la sua fama arriva al cielo: *Od.* 8.73-75 Μοῦσ' ἄρ' αἰδὸν ἀνήκεν αἰεθέμεναι κλέα ἀνδρῶν, || οἴμης, τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἴκανε, || νείκος Ὀδυσσῆος καὶ Πηλεΐδεω Ἀχιλλῆος, «la Musa indusse l'aedo a cantare le glorie degli uomini / da un tema, la cui fama allora arrivava al vasto cielo, / la lite di Odisseo e del Pelide Achille» (trad. G.A. Privitera).

7. Per la definizione del migliore degli Achei cfr. Nagy 1979: 26: «It is an overall Iliadic theme that Achilles is "best of the Achaeans"». Per la formula applicata ad Achille cfr. Hom. *Il.* 1.244, 412, 16.276 ἄριστον Ἀχαιῶν, 272s. ὅς μὲγ' ἄριστος || Ἀργείων. L'indicazione oppositiva tra il migliore degli Achei e il comandante in capo, con i problemi che ne derivano, è indicata esplicitamente nel testo di Omero, lo vedremo subito.

pensiero, anche quando non ce ne accorgiamo, meglio ripassarne i significati.

Ritorniamo all'inizio. Cominciamo dalla *protasis* dell'*Iliade*, tanto per capire (Hom. *Il.* 1.6-9):

ἔξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε
 Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.
 Τίς τὰρ σφωε θεῶν ἕριδι ζυνέηκε μάχεσθαι;
 Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός.

Dal primo istante in cui una lite divide
 l'Atride, signore di popoli, e Achille divino.
 Ma chi fu, tra gli dei, colui che li spinse a contesa?
 Il figlio di Leto e di Zeus. (Trad. G. Cerri)

Una contesa degli eroi, l'ira di Apollo. Questi sono gli elementi essenziali⁸. C'è un problema nel campo acheo, nell'esercito che da nove anni assedia la città di Troia. Si è scatenata la peste, muoiono gli uomini e gli animali, la causa non è immediatamente evidente, ma qualcosa si può intuire. Certo lo sa il narratore, lo sappiamo subito anche noi⁹.

È la prima scena dell'*Iliade*. Agamennone ha oltraggiato Crise, il sacerdote di Apollo, non ha liberato la figlia Criseide, che il padre è

8. Ancora sull'importanza dell'*eris* tra gli eroi, cfr. Kirk 1985: 51: «The 'wrath' of which the goddess is to sing will persist throughout the entire poem and is to determine, in a sense, the fate of Troy; it is caused by king Agamemnon who needlessly slights Akhilleus, but also by Akhilleus himself who shows himself to be tactless in handling his commanding general, and, more important, over-obsessive in defence of his own honour at the expense of his comrades with whom he has no quarrel». Ma qui avremo il modo di indicare altre vie che segnano il valore del canto della contesa degli eroi. Di sicuro è qualcosa di spettacolare, non meno di un duello.

9. A noi è chiaro, prima ancora che inizi il racconto, ma agli Achei dentro agli eventi sicuramente no: *Il.* 1.10-12 νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ἔρσε κακὴν, δλέκοντο δὲ λαοί, || οὖνεκα τὸν Χρῦσην ἠτίμασεν ἀρηγήρα || Ἄτρεΐδης, «scatenò sull'esercito un morbo maligno, e la gente moriva, / perché il figlio di Atreo non aveva fatto onore a Crise, / suo sacerdote». Questa è la focalizzazione del narratore esterno, non certo degli Achei all'interno degli eventi (cfr. de Jong 1987a). È qui che per gli Achei diventa necessaria l'azione della *parrhesia*, per il bene di tutti, di una voce altra, che intravede la verità per altre vie.

giunto a riscattare¹⁰. Ecco, Apollo punisce tutti gli Achei. Tutte queste morti sono incomprensibili, per i mortali, non si trovano cause, spiegazioni. Ma, in quella che in sostanza è una crisi pandemica, qualcosa non funziona, il capo degli Achei, Agamennone, tace, non fa nulla. Come se il problema non esistesse. Non riesce a pensare al di là del proprio potere e del proprio interesse. Questo è ciò che vediamo. Un vuoto incredibile.

È, allora, Achille che convoca l'assemblea¹¹, è Achille che parla e mette a fuoco il problema di tutti. Guerra e pestilenza insieme non sono sostenibili¹². Non c'è futuro. Prima muoiono gli animali, poi cominciano a bruciare le pire degli uomini che periscono uno dopo l'altro, i numeri fanno subito spavento¹³. Le morti sono incomprensibili, non si capisce perché. Per nove giorni e nove notti Agamennone tace, sta a vedere, tutto continua come se non ci fossero i morti: *Il.* 1.53 Ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὄχετο κῆλα θεοῖο, «da nove giorni sul campo cadevano i dardi del dio». Certo, prima di tutti si muove Era, la dea che sta dalla parte degli Achei. E con lei c'è Atena, ovviamente. Gli dèi sono importanti. Ma è Achille e non Agamennone che si prende la cura di parlare davanti a tutti. È Achille che convoca l'assemblea, per ragionare dei problemi e del bene comune (*Il.* 1.54):

10. Giordano 1999: 157: «Apollo stesso garantisce le affermazioni di Crise, in quanto protettore del suo sacerdote. Rispettare Crise equivale a rispettare lo stesso dio perché il sacerdote è il 'doppio' del dio; non rispettare Crise equivale a un oltraggio nei confronti di Apollo».

11. Non è cosa da poco la domanda di Kirk 1985: 59: «Why was it Akhilleus who summoned the assembly?». Le risposte diventano interpretazione delle logiche dell'azione e del racconto. Sottolinea bene il ruolo dell'eroe Giordano 2010: 32: «Nel momento di massimo pericolo è l'unico ad affrontare la crisi terribile dell'epidemia e a convocare l'assemblea». Cfr. Anche Schein 2022.

12. Achille sa definire immediatamente la complessità dei problemi e le loro conseguenze: *Il.* 1.61 εἰ δὲ ὁμοῦ πόλεμος τε δαμᾶ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς, «se guerra e pestilenza insieme prostrano gli Achei». È l'analisi semplice e chiara della situazione, che spinge a cercare tutte le spiegazioni necessarie.

13. È il crescendo drammatico della pandemia, nell'oscurità delle cause e nell'impotenza dei rimedi: *Il.* 1.50-52 οὐρήας μὲν πρῶτον ἐπάχετο καὶ κύννας ἀργούς, || αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκές ἐφίεις || βάλλ'. αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί, «All'inizio colpiva i muli ed i cani veloci; / ma poi, su loro stessi scagliando il dardo appuntito, / li bersagliava: senza posa, fitti, bruciavano i roghi dei morti».

τῆ δεκάτῃ δ' ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς.

Al decimo giorno Achille chiamò in assemblea l'esercito.

2. Calcante o della verità

L'idea è di interrogare un *mantis*, il profeta che dice la verità anche quando è scomoda. Qualche volta, lo sappiamo, vale anche per i poeti. Non sempre è gradito il loro canto¹⁴. La parola, la verità sono sempre impegnative. I paradigmi agiscono¹⁵.

In assemblea succede subito una cosa importante. Si leva, utilmente, a parlare Calcante, è il migliore degli àuguri, le sue capacità sono formidabili, è ovvio che sa vederci chiaro¹⁶. Ma quello che dice il *mantis* è subito interessante per noi. Mette concretamente in gioco i problemi. Calcante sa qual è la causa della peste che devasta il campo acheo. Ha la potenza di uno sguardo *differente* sugli eventi. Parla pensando al bene di tutti, ἐν φρονέων (*Il.* 1.73), quasi una trascurabile formula che introduce le sue parole¹⁷. Deve spiegare l'ira di Apollo, la causa che ha scatenato la peste. Ma non è così semplice. Perché è chiaro, questa è una questione di *parrhesia*.

In Omero non si chiama ancora così. Non è ancora una virtù riconosciuta, non è nemmeno un diritto. Non esiste sicuramente la parola, arriverà tre secoli dopo¹⁸. Ma intanto c'è il problema. Si tratta

14. L'esempio di Femio a Itaca, come si è detto proprio all'inizio, potrebbe essere molto interessante, tra il primo canto e il ventiduesimo dell'*Odisea*. Rischì e problemi ci sono sempre per la parola del cantore, che per natura è parola libera. Cfr. Brillante 2009: 24-26.

15. Cfr. Detienne 1983: 15.

16. C'è in principio la definizione 'tecnica' del ruolo del *mantis* come maestro di verità: *Il.* 1.69s. Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, || ὃς ἦδ' ἰτά τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, «Calcante, figlio di Testore, di molto il migliore tra gli àuguri, che sapeva le cose che furono, sono e saranno».

17. È una bella indicazione, sembra che la difficoltà sia subito risolta da questa ottima suggestione politica, civile: *Il.* 1.73 ὃ σφιν ἐν φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν, «pensando al loro bene, si mise a parlare e disse». La parola libera è parola pubblica ed è un bene per tutti.

18. Sulle prime attestazioni della parola *parrhesia* e i valori complessi in gioco cfr. Scarpato 2001: 34-46; Camerotto 2014: 225-232. Della *παρρησία* degli eroi parlano naturalmente

di dire cose che sono pericolose per chi le pronuncia. Ma che sono utili, anzi, indispensabili. Per tutti, per la collettività. Non si può tacere. Dire la verità comporta un rischio pesantissimo¹⁹. Calcante è disposto a spiegare con le sue parole l'ira di Apollo. Ma chiede ad Achille garanzie, chiede protezione, perché la sua *parrhesia* tocca chi ha il potere, chi è più forte, chi sta più in alto (*Il.* 1.76-79):

σὺ δὲ σύνθεο καί μοι δημοσσον
ἢ μὲν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξιν·
ἢ γὰρ ὄτομαι ἄνδρα χολωσέμεν, δς μέγα πάντων
'Αργείων κρατέει καὶ οἱ πειθονται Ἀχαιοί.

Ma tu prometti e giurami
che mi assisterai sollecito, con la parola e con l'azione;
credo infatti che andrà in collera un uomo, che molto su tutti
gli Argivi ha potere e a lui obbediscono gli Achei.

C'è bisogno di protezione prima di tutto con le parole, servono, siamo in assemblea, ma forse più ancora c'è bisogno di protezione fisica, le parole possono generare reazioni violente. Questa è la situazione, diciamo regolare, dell'esercizio della libertà di parola. La nostra storia, anche la nostra vita è fatta di questo. Soprattutto quando si dice qualcosa che non piace a chi è più potente. Basta anche la differenza di un minimo grado gerarchico. Sembra stupido, banale, perfino ridicolo, ma è così. Calcante ci vede chiaro anche in questo, ci sono due aspetti, il potere su tutti gli Achei (*Il.* 1.79 Ἐργείων κρατέει), l'obbedienza di tutti, la fede più o meno necessaria nelle

a posteriori gli *scholia* dell'*Iliade*. Sulla risposta chiara e dura, senza riguardi (Hom. *Il.* 9.309 ἀπληγέως ἀποειπεῖν) di Achille all'ambasceria degli Achei troviamo il commento negativo proprio sulla *parrhesia*: *schol.* Hom. *Il.* 9.309a bΓ Erbse ἔστι γὰρ θυμὸς μεστὸς ἀκοσμήτου παρρησίας, τοσοῦτον δὲ ἀπέχει πειθοῦς. Cfr. Spina 2005: 325: «In questo caso, dunque, la *parrhesia* (prima di *kosmos*, fuori cioè dalle regole di equilibrio) è vista, negativamente, come estranea alla retorica, alla finalità persuasiva».

19. Kirk 1985: 61: «The dangerous wrath of kings against bearers of bad news was a commonplace later, for example in Sophocles' *Oedipus Tyrannus* and Euripides' *Bacchae*, and was probably so already in the epic tradition before Homer's time. Kings were also prone to be angry at mere disagreement, cfr. 2.195-7, 9.32f».

parole di chi ha il potere (καί οἱ πείθονται Ἀχαιοί). A quanto pare è così da sempre: *Il.* 1.80 κρείσσων γὰρ βασιλεύς ὅτε χῶσεται ἀνδρὶ χέρηϊ, «è molto più potente un re, quando si adira con uno da meno»²⁰. È la definizione, con tremila anni di storia, di un rapporto di forze che ha un peso enorme. Che potrebbe inibire la parola, ma prima ancora la libertà del pensiero. Si può avere paura, è legittimo, forse è perfino un bene. Per dire la verità, anche quando è evidente, semplice per tutti, ci vuole coraggio, ci vuole autorevolezza, bisogna, come vedremo, saperlo fare.

Ci devono essere, chiaro, anche le condizioni, è il *kairos*, ossia bisogna saper valutare la situazione opportuna per ottenere l'effetto voluto. Ma, prima di tutto, bisogna saperlo e poterlo fare. Perché si rischia di pagare con la vita prima ancora di arrivare a dire quello che si sa e che si pensa. È questo, è la paura che genera l'omertà, nella tirannide come nella democrazia. Conosciamo bene quello che succede. Ma l'omertà potrebbe diventare un disastro per la vita della società, per la storia di un intero popolo. La *parrhesia* è allora necessaria, un bene indispensabile. In questo caso per l'intero esercito acheo, per la grande spedizione.

Continuiamo, perché Calcante sa quello che fa. O meglio, sa quali sono le condizioni. La reazione del potere può anche non essere immediata. Può non manifestarsi davanti a tutti. La risposta violenta può venire dopo, rinviata o dilatata nel tempo, il rancore rimane, non si dimentica mai e la vendetta arriva, tremenda, insostenibile per chi è più debole. È una sequenza senza scampo: *Il.* 1.82 ἀλλά τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσση, «anche dopo però cova il rancore dentro al suo petto». Per questo Calcante chiede il sostegno di Achille, lo ripete per qualche motivo, vuole una dichiarazione esplicita: *Il.* 1.83 σὺ δὲ φράσαι εἴ με σώσεις, «dunque pensa se mi sarai d'aiuto».

Achille, è chiaro, non ha il potere, ma il migliore degli Achei è il più forte e il suo prestigio è enorme, certamente ha l'autorevolezza e

20. L'esatta valutazione dei rapporti gerarchici tra le parti in causa, ossia tra Achille e Agamennone, è puntualmente indicata poi da Nestore, quando interviene in un vano tentativo di pacificazione della contesa, *Hom. Il.* 1.277-281. C'è ovviamente anche una specifica attenzione politica.

la forza per garantire la sicurezza di chi parla liberamente. È naturale, con qualche problema. La verità può mettere in crisi il potere di un re, di un capo, di uno stato, di un esercito. Achille dà il proprio personale sostegno, la libertà di parola non si regge da sola. L'*aristos* tra tutti gli eroi è grande anche in questo, è la sicurezza, la garanzia di Calcante, sa assumere su di sé, per il bene comune, la responsabilità delle conseguenze. Non è mai una cosa facile.

Il *mantis* deve parlare, deve dire ciò che sa, deve prendere coraggio per questo dall'assicurazione di Achille: *Il.* 1.85 *θαροσήσας μάλα εἰπέ θεοπρόπιον ὃ τι οἶσθα*, «con piena fiducia, pronuncia il responso che hai nella mente»²¹. Nessuno potrà usare violenza contro chi parla liberamente, è sotto protezione. Dall'altra parte – Achille non può ancora sapere di chi si tratta, anche se ovviamente sembra intuirlo – ci può stare il potere più forte, perfino quello del comandante in capo degli Achei²²: Achille non si tirerà indietro, prende su di sé il peso degli eventi.

La denuncia di Calcante è breve e inequivocabile, definisce la responsabilità, traccia le vie della soluzione. L'accusa colpisce direttamente Agamennone: il suo operato, la sua autorità, il suo comando, tutto è messo in discussione. I suoi errori hanno prodotto conseguenze gravi per tutti. E altre ne verranno (*Il.* 1.93-96):

οὐ ταρ ὃ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται οὐδ' ἐκατόμβης,
ἀλλ' ἔνεκ' ἀρητήρος δν ἠτίμησ' Ἀγαμέμνων,
οὐδ' ἀπέλυσε θύγατρα καὶ οὐκ ἀπεδέξατ' ἄποινα,
τοῦνεκ' ἄρ' ἄλγε' ἔδωκεν ἐκηβόλος ἠδ' ἔτι δώσει.

No, Apollo non si lagna né di voto inadempito né di ecatombe
bensì del sacerdote che Agamennone ha offeso,

21. Ne segue lo sviluppo conseguente, il *mantis* prende coraggio e dice la verità, o meglio tutto quello che sa: *Il.* 1.92 *Καὶ τότε δὴ θάρσησε καὶ ἠῦδα μάντις ἀμύμων*, «Allora si fece coraggio, e parlò, l'indovino perfetto».

22. L'intuizione c'è subito, anche se è per il momento solo una proiezione per assurdo: *Il.* 1.90s. *οὐδ' ἦν Ἀγαμέμνονα εἶπης, ἢ δς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὐχεται εἶναι*, «nemmeno se dici Agamennone, / che ora si vanta di essere di gran lunga il più forte degli Achei».

e non ha liberato la figlia, non ha accettato il riscatto,
per questo ci ha dato guai, il Saettatore, e ce ne darà ancora.

Il comandante degli Achei è ovviamente ferito dalle parole del *mantis*, furibondo, se ne vedono tutte le manifestazioni emotive, fortissime, incontenibili²³. La minaccia è prima di tutto nei suoi occhi (*Il.* 1.104 ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην, 105 κάκ' ὀσσόμενος), lo sguardo accompagna le parole, o meglio rende tremende le ingiurie. Lo chiama profeta di sciagure, con qualche implicazione o remora personale, Calcante non ha mai detto niente di buono né le sue parole hanno mai effetto. Almeno non come vorrebbe il capo degli Achei. Però Agamennone non può non capire, non può nascondere quello che ora è manifesto a tutti. Non può non rispettare l'utilità di tutto l'esercito, non può che volere la salvezza della spedizione invece che la sua rovina²⁴. Chiaro, Agamennone non è disposto a rinunciare al suo *geras*. È una parola pesante. Se cede Criseide, pretende qualcosa in cambio, qualcosa di evidente. Ne va di mezzo il suo potere, il suo prestigio. Certo è già compromesso il suo piacere, il suo orgoglio.

3. Gli effetti della *parrhesia* di Achille

È il tempo della *parrhesia* di Achille. L'inizio non lascia intravedere di sicuro attenzioni o autocensure. Nessun ossequio, nessun rispetto. Niente calcoli politici. Achille lo conosciamo bene, le parole devono dire tutto: *Il.* 1.312s. ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀἴδαο πύλησιν || ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη, «Come le porte dell'Ade mi è odioso quell'uomo / che una cosa nasconde nel cuore e un'altra ne

23. I segnali sono impressionanti, non troppo diversi da quelli che si manifestano in battaglia o in duello contro il nemico: *Il.* 1.103s. ἀγνύμενος μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαινοι || πιμπλάντ', ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην, «furibondo, i suoi neri precordi erano gonfi / di rabbia, fiamma che lampeggia sembravano gli occhi».

24. Agamennone non può non dichiarare espressamente i valori in gioco e le sue intenzioni: *Il.* 1.117 βούλομ' ἐγὼ λαὸν ὧν ἐμμεναι ἢ ἀπολέσθαι, «che sia salvo l'esercito, scelgo, non che perisca».

dice». È questo il suo principio etico, il suo istinto eroico, o, forse ancor meglio, civile²⁵.

Suona paradossale, sarcastico perfino il primo superlativo tutto eroico, *κύδιστε*, «illustrissimo», che indirizza contro Agamennone: ma che sta accanto a quello che segue, esplicitamente tremendo per l'infamia che macchia chi ha la posizione di potere, *φιλοκτεανώτατε πάντων*. La sequenza degli emistichi è implacabile, non si torna più indietro (*Il.* 1.122):

Ἄτρεΐδη κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων.

Gloriosissimo Atride, fra tutti quanti il più avido.

È il fango, l'oltraggio, il sangue. Davanti a tutti. Il resto viene da solo. Non ha riguardi Achille, non ha certo l'abilità, la cautela di Odisseo. Non progetta quello che dice, non sta a calcolare gli ultimi effetti. Però dice quello che pensa, ed è questo ciò che ora ci interessa. E sa ancora pensare all'interesse comune. Non semplice, chiaro, prevedere tutte le conseguenze. *L'eris* è questo, spettacolare, memorabile, ma non si sa dove si va a finire.

Agamennone, il bersaglio dell'attacco, per l'esercito decide la restituzione di Criseide (*Il.* 1.130-147). È il risultato. Nonostante l'ira e il potere, non può cancellare la realtà, non può negare la verità. E non si può mettere contro gli dèi. Però Agamennone non può rinunciare al *geras*, che è il segno tangibile della sua autorità: pretende un compenso, è pronto a prenderselo con la forza. A toglierlo a un altro degli eroi achei più grandi. È la rivalsa, il sopruso che serve a riaffermare il potere. Si fa così, sono i codici della comunicazione del potere.

La risposta di Achille, a questo punto, è molto pericolosa (*Il.* 1.148-171). Per Agamennone, prima di tutto. Scardina i fondamen-

25. La chiarezza e il dire quello che si pensa è per definizione nelle parole di Achille, cfr. *Il.* 9.309s. *χρή μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπέιν, ἢ ἤ περ δὴ φρονέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται*, «il mio discorso conviene che io lo faccia senza riguardi, / così come la penso e come avverrà anche nei fatti». Per la franchezza delle parole di Achille, che sembrano agire in opposizione a qualsiasi calcolo politico, che sta invece nelle virtù di Odisseo, cfr. Nagy 1979: 52s.

ti del suo potere: l'impudenza, l'avidità (*Il.* 1.149 ὦ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλέοφρον, «Ah, rivestito d'impudenza, avido nell'anima»), queste sono le accuse, le ingiurie con cui Achille attacca Agamennone e il potere che ha su tutti gli Achei. Nessuno vorrà più obbedire ai suoi comandi, nessuno vorrà più combattere per lui (*Il.* 1.150s.):

πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὀδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἴφι μάχεσθαι;

Come può volentieri un Acheo obbedire ai tuoi comandi,
per mettersi in marcia o affrontare con forza i nemici?

Viene meno il diritto del comando. Al comando si obbedisce, ma bisogna volerlo (*Il.* 1.150 πρόφρων), ci vogliono le motivazioni, le condizioni. E, poi, bisogna dirlo. Non c'è nessuna ragione concreta per Achille di combattere contro i Troiani. A lui non hanno fatto nulla di male e lontana è Troia da Ftia. È venuto a combattere per l'onore di Agamennone e di Menelao. Achille sopporta il peso maggiore della guerra, ma i premi migliori vanno ad Agamennone. E adesso Agamennone minaccia di togliergli anche quello che ha²⁶.

È la dichiarazione dell'iniquità dei capi, perfino dell'inutilità della guerra. Troppo pericoloso. Per Agamennone è il momento di rimettere in piedi la sua credibilità, di far sentire la sua forza. Non gli è permesso cedere. Si prenderà Briseide, il *geras* di Achille. L'obiettivo è proprio questo, far sentire a tutti chi è che ha il potere (*Il.* 1.185-187):

26. Giordano 2010: 20: «In questi versi si rivela una svolta "dittatoriale" dell'autoritarismo di Agamennone, che, dominato dalla paura che Achille possa eguagliarlo agli occhi dell'armata, annuncia come punizione esemplare di volere portargli via Briseide. La sottrazione del *geras* è un insulto che nel suo parossismo mira ad affermare la sua superiorità nei confronti di Achille e in secondo luogo ha la funzione preventiva di intimidire in prospettiva ogni altro tentativo da parte di un altro guerriero di mettersi alla pari e di competere con lui».

ὄφρ' ἐὺ εἰδῆς
 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος
 ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην.

perché tu sappia bene
 quanto sono più forte di te, e chiunque altro rifugga
 di mettersi a pari con me ed eguagliarmi a fronte.

Per il potere di Agamennone è importante anche la funzione paradigmatica della sua risposta alla *parrhesia* di Achille. È un monito per tutti. Non può essere altrimenti. Il potere non può permettersi incertezze²⁷.

4. L'intervento di Atena

A questo punto Achille potrebbe passare alla spada. L'istinto è questo, sembra perfino legittimo, anzi utile. Ma interviene Atena. Gli dà una indicazione precisa. La *parrhesia* non può arrivare alle armi. Sarebbe la *stasis*, la guerra civile, ossia il peggiore di tutti i mali. La contesa in assemblea deve continuare con le parole. Anche questa è una buona funzione della *parrhesia* (*Il.* 1.210-211):

ἀλλ' ἄγε λῆγ' ἔριδος, μηδὲ ξίφος ἔλκεο χειρί·
 ἀλλ' ἦτοι ἔπεσιν μὲν ὀνειδισον ὡς ἔσεται περ.

Ma su, metti fine alla lite, non estrarre la spada con la tua mano;
 ingiurialo invece a parole, digli come andranno le cose.

27. Viene messa in discussione proprio la *parrhesia* nell'assemblea degli Achei. Cfr. Kirk 1985: 72: «The content of the verse is remarkable too, since Agamemnon concludes by in effect denying the right of free speech in assembly and claiming that his opinion must prevail in any dispute. That is contrary to the accepted practice, emphatically stated (with this episode in mind?) by Diomedes later in the poem». Cfr. la rivendicazione di Diomede di fronte ad Agamennone del diritto di parlare apertamente senza ritorsioni, *Il.* 9.32s. Ἀτρείδῃ σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, || ἦ θέμις ἐστὶν ἀναξ ἀγορή· σὺ δὲ μὴ τι χολωθῆς, «Atride, parlerò subito contro di te, che sei fuori di senno, / come è diritto, signore, in assemblea: e tu non t'offendere».

5. *Parrhesia* senza ritorno

Vale per Achille, vale per Agamennone. Atena sa quello che fa. La *parrhesia* è anche un superamento della violenza fisica. Non è comunque da meno delle armi, ha certo un percorso più lungo, ma si rivela comunque efficace. Achille, su invito della dea, passa a ingiurie ancora più dure. Possiamo dire perfino più affilate. Le metafore ci sono, e anche le formule per la definizione di queste parole (*Il.* 1.223 ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν, «rovinose parole»)²⁸. Non viene meno l'ira (*Il.* 1.224 καὶ οὗ πω λῆγε χόλοιο), lo si sente dalla sequenza degli insulti, tre in un verso solo, spettacolari, grandi, eccessivi, e poi la definizione articolata, precisa della viltà. L'offesa peggiore per un guerriero, ma ancora più vergognosa per un capo (*Il.* 1.225-228)²⁹:

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,
 οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἄμα λαῶ θωρηχθῆναι
 οὔτε λόχον δ' ἶέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν
 τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι.

Avvinazzato, faccia di cane, cuore di cervo,
 mai di armarti alla guerra insieme all'esercito
 né di appostarti in agguato con i più forti degli Achei
 ti senti il coraggio nell'animo: questo ti sembra la morte.

L'attacco contro il vigliacco – contro il comandante in capo degli Achei – è solo la premessa, serve a incrinare le sicurezze dell'avversario, proprio come in un duello. Quello che conta è, però, il discorso sul potere. Agamennone fa combattere gli altri e poi si prende i premi della guerra. Ma soprattutto agisce iniquamente nei confronti di

28. *Il.* 1.291 ὀνειδεα μὴθῆσαι, «dire parole ingiuriose». Vale anche per la definizione conclusiva della contesa come duello di parole *Il.* 1.304 Ὡς τῷ γ' ἀντιβίοισι μαχέσσαμένω ἐπέεσσιν, «dopo essersi così scontrati con ostili parole l'uno contro l'altro». Cfr. Giordano 2010: 21: «parole che hanno sul piano dell'immagine pubblica di Agamennone un effetto non meno omicida».

29. Cfr. il biasimo di Diomede contro Agamennone in *Il.* 9.37-39.

chi ha il coraggio di parlare contro di lui (*Il.* 1.230 δῶρ' ἀποαιρείσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπη, «togliere i premi a chiunque parli diverso da te»). C'è già il problema della *parrhesia*. Le ritorsioni, le vendette, è questa la norma. La parola libera noi sappiamo che è preziosa, ma da sempre genera odio. È un rischio che si paga.

Achille, tra le ingiurie, ci dà anche una valutazione politica: Agamennone è un re che divora letteralmente il suo popolo, *Il.* 1.232 δημοβόρος βασιλεύς. È l'insulto più duro, che scardina e rovescia la legittimità del potere. Sta anche nelle parole reali e paradigmatiche di Esiodo³⁰. Ma nella valutazione è inserito anche un giudizio sull'esercito che obbedisce agli ordini di Agamennone. Così funziona. È un popolo, un esercito di sudditi, gente da nulla (ἐπει οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις, «perché comandi su gente da nulla»), proprio perché di fronte all'arroganza dell'Atride contro Achille gli Achei non hanno il coraggio di rispondere e di reagire. Non è un bel segno. È l'omertà, l'abitudine e l'ossequio per il potere e le convenzioni, la paura del più forte. Achille abbandona la guerra degli Achei. Agamennone dovrà amaramente rimpiangere di aver fatto torto ad Achille.

Certo, il male più grande da questo momento è la contesa tra i due eroi achei. L'analisi della situazione, anch'egli ἐν φρονέων (*Il.* 1.253), ovvero con i suoi pensieri utili a tutti, ce la dà Nestore con la sua saggezza di grande vecchio dell'esercito. Sono i due migliori degli Achei in battaglia e in assemblea a contendere tra loro. L'*eris* tra Agamennone e Achille, questa è una grande sciagura per lo schieramento acheo, i nemici non possono che goderne³¹. La situazione si complica. Nestore tenta una conciliazione, sa quello che sta succedendo, per la sua storia e la sua esperienza può parlare all'uno

30. I βασιλῆς sono δωροφάγοι, «divoratori di doni», nel durissimo monito di Hes. *Op.* 260-264. Cfr. Ercolani 2010: 227s. Sui problemi della regalità di Agamennone cfr. Carlier 1984: 196.

31. *Il.* 1.254 ὦ πόποι ἦ μέγα πένθος Ἀχαιῖδα γαῖαν ἰκάνει, «Ahi noi, davvero una grande sciagura s'abbatte sulla terra achea». Certo di questa contesa non possono che gioire i nemici: *Il.* 1.255s. ἦ κεν γηθήσαι Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες || ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο θυμῷ, «ne godrebbe di certo Priamo e i figli di Priamo / e gli altri Troiani assai ne gioirebbero in cuor loro».

e all'altro. Complicato, ma qualcuno lo deve fare. Frena la *parrhesia* di Achille, ne riconosce la forza e il ruolo³², ma ristabilisce le regole gerarchiche del potere³³, e al tempo stesso può ricordare il giusto limite ad Agamennone. La conciliazione non c'è e non può esserci, lo sappiamo.

6. Il senso della *parrhesia*

Ma al momento un effetto c'è, la *parrhesia* di Achille ha prodotto un risultato importante per tutto l'esercito. Che contiene anche un significato: la *parrhesia* serve, ha un valore. Agamennone è costretto a restituire Criseide al padre per placare l'ira di Apollo. La crisi pandemica è superata, la peste si ferma. Proprio grazie alla *parrhesia*. È uno strumento per il futuro.

Poi ci sono ovviamente delle conseguenze pesanti, Agamennone continua a sbagliare, si prenderà come compenso Briseide, il *geras* di Achille. E a questo punto viene l'ira di Achille, la *menis* del tema del canto, che tanti lutti causa agli Achei³⁴. Segue per questo la narrazione dell'intera *Iliade*. In ogni caso le parole della *parrhesia* non sono facili. È la storia degli uomini.

32. *Il.* 1.280s. εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ, || ἀλλ' ὃ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει, «Se tu sei forte, e dea è la madre che t'ha generato, / costui è più potente, perché su più gente governa». Per il potere di Agamennone due sono i riferimenti più evidenti, la storia dello scettro che diventa segno della sua regalità e della sua autorevolezza *Il.* 2.100-108) e il contingente degli armati e delle navi di cui è al comando, che è superiore rispetto a tutti gli altri (*Il.* 2.576-580). Cfr. anche *Il.* 9.96-99 (dove compaiono entrambi i fattori).

33. La violazione delle regole gerarchiche del potere è ben avvertita da Agamennone, che ne denuncia l'illegittimità e il pericolo: *Il.* 1.287-289 ἀλλ' ὃδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, || πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, || πᾶσι δὲ σημαίνειν, «ma quest'uomo vuole di tutti gli altri stare al di sopra, / su tutti vuol comandare, su tutti regnare, / a tutti far cenno, ma ci sarà qualcuno a non piegarsi, io credo». Il problema più grave è proprio questo, l'azione di Achille annulla l'autorità di Agamennone, ne mina la legittimità, si prepara a prenderne il posto. È come un *golpe*, un colpo di Stato.

34. Per una buona sintesi sui significati politici e narrativi dell'azione di Achille, con uno sguardo alle diverse posizioni della critica, cfr. Giordano 2010: 32-35.

7. Gli errori di Tersite

Le parole di Tersite contro Agamennone sono per noi particolarmente importanti. Si dice che non sia un eroe all'altezza, oppure che non ha il rango per parlare. Non è vero, o almeno non è questo ciò che conta di più. Tersite è un eroe, ma per noi resta soprattutto un eroe della *parrhesia*³⁵. O almeno ci pone tutti i problemi. In assemblea, nel II canto dell'*Iliade*, segue le tracce e le questioni delle parole di Achille. Ha l'ardire di attaccare il potere di Agamennone. Potrebbe mettere in crisi il sistema di potere, scardinare le regole coercitive della guerra. Una cosa formidabile.

Parte certo da una situazione di crisi dell'esercito acheo. È un momento speciale. Dove ogni parola ha un peso enorme. Agamennone sbaglia a ripetizione, con i suoi pensieri e con le sue parole. Per essere un capo, è un bel problema. Crede di conoscere i sentimenti degli Achei che combattono invano da dieci anni sulla piana di Troia, vuole cercare conferma ai suoi timori nell'orgoglio dei combattenti, mette alla prova l'esercito, dichiara la fine della guerra, la rinuncia a prendere Troia e la decisione di preparare il *nostos*. Confida nel presunto orgoglio degli Achei. Si aspetta una risposta indignata, che rinsaldi lo spirito della guerra, che ricompatti gli animi per la battaglia, per la vittoria finale. Tutti vorranno continuare la guerra fino alla fine! Non è così, è tutto sbagliato. È come fare un *referendum* che produce un risultato opposto per la rovina di tutti. È il disastro di una *Brexit*. Le parole di Agamennone sortiscono l'effetto contrario alle attese. Non appena davanti a tutto l'esercito il comandante ha parlato di *nostos*, si scatena l'urlo della massa, l'assemblea è come un mare in tempesta, *la guerra è finita!* tutti corrono alle navi, si torna a casa!

Intervengono gli dei, interviene Odisseo a fermare la fuga degli Achei (*Il.* 2.155-206). Certo, servono degli interventi eccezionali³⁶.

35. Cfr. Spina 2022: 150: «Non ho mai temuto la censura delle mie parole; ho affrontato potenti ben più potenti e mi sono immolato sotto le percosse di un vigliacco che passava per essere un eroe».

36. *Il.* 2.142-155. L'assemblea è immediatamente sconvolta, tutti gli Achei corrono alle

L'assemblea torna a riunirsi, la tensione è grandissima, il pericolo della rivolta resta (*Il.* 2.207-211). Tutti si siedono, è un segnale, le acque si calmano. Ma c'è Tersite. Per opposizione, *unico* tra tutti: *Il.* 2.212 *Θερσίτης δ' ἔτι μούνος ἀμετροεπῆς ἐκολῶα*, «Ma Tersite, lui solo, strepitava ancora, petulante senza misura». Ha un nome parlante, *Θερσίτης* significa l'impudente³⁷. Continua a strepitare, anche quando il caos dell'assemblea si è placato. L'attributo e il verbo dicono subito chiaramente il giudizio del narratore. Tersite sbraita, o più esattamente «gracchia» (*ἐκολῶα*), le sue parole sono senza *metron* (*ἀμετροεπῆς*). Non c'è controllo, non c'è valutazione del *kairos* e degli obiettivi. Ma ci sono alcune condizioni interessanti. Il volume della voce, la dimensione pubblica nello spazio, ma anche il fastidio, la confusione, i suoni sgraziati della sua voce. Conosce molte parole, è ovviamente ciarliero, non sembra un elogio: *Il.* 2.213 *δς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη*, «che molti sciagurati discorsi nutriva nella sua mente». Ma certamente le sue parole sono *akosma*. Senza forma, senza decoro, senza progetto. Sono parole a vuoto, 214 *μάψ*, «invano», con la definizione *ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον*, «certo non hanno nessun ordine, nessuna arte», fatte per provocare, per contendere con chi ha più potere (*ἐρίζεμεναι βασιλεῦσιν*). Potrebbe essere una ottima cosa, è nelle funzioni della *parrhesia*. C'è anche un'altra valutazione utile per le strategie della satira. Tersite sa riconoscere ciò che può provocare il riso degli Achei. Conosce bene la potenza e il significato del riso, pronto con la parola: *Il.* 2.215s. *ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν ἢ ἔμμεναι*, «pur che qualcosa stimasse argomento di riso per gli Achei». Non è poco. Basta pensare alla potenza futura del riso e della satira³⁸.

navi per preparare il ritorno. Ci vuole una *if not-situation* per fermare il corso sbagliato degli eventi, con l'intervento in sequenza distinta di due dee e poi l'azione di un eroe abile come Odisseo, che sa interpretare bene la psicologia dei combattenti. Sul modulo epico cfr. de Jong 1987a: 68-81, Morrison 1992, Nesselrath 1992 e 2019.

37. Cfr. Chantraine 1968, s.v. *θάραχος*: «“le courageux” par antiphrase».

38. Su Tersite e il riso cfr. Halliwell 2008: 69-77, part. 72: «Thersites, in short, is both verbally and physically equipped to be a ‘laughter-maker’, a sort of soldiers’ jester-cum-satirist. But the equipment of laughter is dangerously double-edged. It needs adroit handling, especially if it is not to cause a resentment that will rebound against itself». Tersite conosce bene le regole della teoria del riso, anche se a quanto pare non

C'è a questo punto un ritratto, sì, un ritratto di Tersite. Paradossale, tremendo, con le categorie più imbarazzanti del *body shaming*. Sicuramente antieroico. Serve a screditare l'oratore, anche se proprio l'aspetto può per le regole della satira diventare un segno dello *spoudogeloion*. Esopo, Socrate, Diogene, Menippo, agiscono tutti a partire dal loro aspetto, secondo schemi che rovesciano tutti i canoni³⁹. La percezione esteriore, l'*opsis* agisce immediatamente. Qui, però, non funziona così. Rimane l'*aischistos* tra tutti gli Achei che sono giunti a Troia: *Il.* 2.216 αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε. Gambe storte, zoppo, rachitico, testa a pera, pelato. Non ne ha una di giusta. Non ha nemmeno l'appoggio o la simpatia di qualcuno che conta, ἐχθιστος agli occhi di un Achille o di un Odisseo, sicuramente i migliori. Sempre a provocare (*Il.* 2. 222 τῶ γὰρ νεικεῖσκε).

Ma, in questo caso, si mette a inveire contro Agamennone. La cosa è interessante. Potrebbero essercene le condizioni. Tutti gli Achei sono adirati nell'animo per la storia di Achille. Il momento è buono, anche se i modi lasciano intuire subito gli sviluppi: *Il.* 2.221s. τότ' αὖτ' Ἀγαμέμνονι δίω || δῆξέα κεκλήγων λέγ' ὄνειδεα, «quel giorno al divino Agamennone / gracchiando acuto diceva impropri»⁴⁰.

Anche gli argomenti sono quelli utili. Ci sono nelle parole di Tersite gli stessi argomenti della *parrhesia* di Achille. Di Agamennone fa impressione l'avidità, le sue tende sono piene di beni che gli Achei gli concedono nella spartizione del bottino ogni volta che prendono

basta. Ciò che appare fondamentale è la dimensione pubblica, cfr. Di Piazza 2023: 88: «Non c'è, infatti, solo l'autore dell'intervento comico, non c'è solo (e non è detto che ci sia sempre) colui del quale si vuol ridere, ma soprattutto c'è anche un terzo, che può scegliere se ridere o meno: il pubblico».

39. Sull'aspetto fisico e l'alterità necessaria per lo *spoudogeloion* e per la satira, con il paradigma di Socrate, cfr. Camerotto 2014: 109-119. L'immagine esteriore e insieme ad essa il corpo rappresentano uno strumento a tutto campo per la prassi e la comunicazione filosofica dei Cinici. Cfr. Branham 1994: 351: «the body is not just a tool for attacking enemies or shocking the public – though it serves both these eminently rhetorical purposes – it is also a source of the Cynic's authority, his warrant for engaging in *parrhesia*. He uses it as the visible expression of his exemption from social control, of his immunity to *doxa* or public opinion: it confers on his conduct the sanction of nature».

40. Per i modi cfr. anche *Il.* 2.224 αὐτὰρ ὁ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νεικεῖ μύθῳ, «Dunque, strillando a gran voce, ingiuriava Agamennone».

una città⁴¹. Eppure smania per l'oro di un riscatto, o per una donna da tenersi come concubina. C'è la valutazione giusta. Se uno fa il comandante non può mettere nei guai i suoi uomini: *Il.* 2.233s. οὐ μὲν ἔοικεν || ἀρχὸν ἔόντα κακῶν ἐπιβασκόμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν, «No, non sta bene che, essendo tu il capo, trascini nei guai i figli degli Achei». A questo punto c'è un'apostrofe durissima agli altri Achei, Tersite li ingiuria come fanno di solito i capi nei momenti di crisi: *Il.* 2.235 ὦ πέπρονες κάκ' ἐλέγγχε' Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί, «Compagni, gente da nulla, Achee, non più Achei». C'è un coinvolgimento collettivo, pure con un biasimo aperto, così come c'era nelle parole di Achille. Ma c'è anche uno sviluppo che deriva dalla situazione, dal rischio del *nostos* fuori tempo. Tersite invita gli Achei a tornare in patria, ad abbandonare Agamennone a Troia, così che se la sbrighi da solo. Potrà vedere chi sostiene il peso della guerra. La questione di Achille e del *geras* di Briseide, di cui Agamennone a questo punto si è impossessato, viene espressamente messa in gioco: *Il.* 2.239s. δς καὶ νῦν Ἀχιλῆα ἔο μέγ' ἀμείνονα φῶτα || ἠτίμησεν· ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας αὐτὸς ἀπούρας, «lui che or ora Achille, uomo molto migliore di lui, / ha disonorato: si è preso e si tiene il suo premio, avendolo estorto!». Non gli mancano parole di biasimo anche nei confronti di Achille, con parole che fanno di nuovo il verso alle parole del campione degli Achei⁴².

La *parrhesia* di Tersite potrebbe avere successo. Le ragioni sono quelle giuste. Quelle che servono. Potrebbe essere una svolta nella storia, sarebbe la fine della guerra. Si potrebbe abbattere l'arroganza del potere, smascherarne gli errori, smontarne le pretese e l'avidità. Ma qualcosa nella *parrhesia* di Tersite non funziona.

Agamennone non risponde. Non entra nella contesa. Forse, questa volta, è la sua mossa giusta, non fare niente. Ma c'è Odisseo che

41. *Il.* 2.226s. πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες || εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξάιρετοι, «Hai le tende piene di bronzo, e molte donne / ci stanno dentro, scelte».

42. *Il.* 2.241s. ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμιον· || ἦ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδῃ νῦν ὕστατα λωβήσαιο, «Ma davvero ad Achille non bolle l'ira nel petto, lascia correre invece: / se no, adesso, figlio di Atreo, era l'ultima volta che insolentivi!». Da confrontare con *Il.* 1.231s. δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις || ἦ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδῃ νῦν ὕστατα λωβήσαιο, «Sei un re che divora il suo popolo, poiché comandi su gente da nulla: / se no, adesso, figlio di Atreo, era l'ultima volta che insolentivi!».

interviene, l'eroe della *metis* sa bene come agire. Ferma le parole di Tersite, ma il suo intervento ci dà anche la spiegazione del fallimento della *parrhesia*, che non è dovuto al caso, alla classe sociale, o ai rapporti di rango. C'è qualche errore grave nella *parrhesia* di Tersite. L'abbiamo avvertito fin dall'inizio. Nella storia che verrà la *parrhesia* non può essere *thorybos*. Non può essere semplicemente rumore. È chiaro dall'attributo con cui Odisseo gli si rivolge: *Il.* 2.246 *Θερσίτ' ἀκριτόμυθε, λιγύς περ ἔων ἀγορητής*, «Tersite, consigliere scriteriato, anche se sei oratore eloquente». Le parole di Tersite sono confuse, non hanno discernimento, anche se sa alzare la voce. Per questo solo tra tutti – che potrebbe essere un merito e un riconoscimento – non può scontrarsi con chi ha il potere. Odisseo ripete, sicuro, la valutazione del narratore. Non c'è eroe peggiore di Tersite tra tutti quelli che sono giunti a Troia⁴³. Tersite, allora, non può nemmeno permettersi di avere sulla bocca i nomi di chi ha il potere, non può rivolgere contro di loro le sue ingiurie (*Il.* 2.251 *ὄνειδεα*), non può certo parlare di *nostos*, anche se è per tutti il desiderio più forte. Non ne sa valutare il problema e la complessità. Tutto inutile. Perciò non deve permettersi di insultare Agamennone (*Il.* 2.254 *ὄνειδίζων*), anche se l'accusa non sarebbe forse sbagliata. Insomma, non può parlare prendendo in giro il comandante degli Achei (*Il.* 2.256 *σὺ δὲ κερτομέων ἀγορεύεις*). Seguono le minacce di Odisseo, che fermano definitivamente l'impudenza ma anche la *parrhesia* dell'oratore. C'è la condanna che non lascia spazio. Alle parole di Tersite manca il senno (*Il.* 2.258 *εἴ κ' ἔτι σ' ἀφραίνοντα κιχῆσομαι ὡς νῦ περ ὦδε*, «se mai più ad impazzare ti colga, così come or ora»). L'*oratore scriteriato* proprio per questo viene cacciato a bastonate dall'assemblea, dal luogo della *parrhesia*: *Il.* 2.264 *πεπλήγων ἀγορηθὲν ἀεικέσσι πληγῆσιν*, «dall'assemblea sbattendoti fuori, con botte umilianti». Non resta una minaccia. Odisseo colpisce con lo scettro Tersite, l'effetto è impressionante. Tersite è spaventato, sconvolto e inebetito,

43. *Il.* 2.248s. *οὐ γὰρ ἐγὼ σέο φημί χειριότερον βροτῶν ἄλλον || ἔμμεναι, ὅσοι ἄμ' Ἀτρείδης ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον*, «non penso infatti che uomo peggiore di te / ci sia, tra quanti con gli Atridi son venuti all'assedio di Troia».

tra il dolore e le lacrime. Ma ancor più impressionante è la risposta collettiva. Anche se c'è un remoto senso di compassione, la folla dell'esercito ride di Tersite (*Il.* 2.270 οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ' αὐτῶ ἡδὺ γέλασσαν), il *tis-speech* degli Achei approva l'azione di Odisseo e condanna il tentativo di Tersite⁴⁴. Il fallimento della *parrhesia* non è ammesso (*Il.* 2.274-277):

νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν,
 δεῦρ' ὅν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ' ἀγοράων.
 οὐ θῆν μιν πάλιν αὖτις ἀνήσει θυμὸς ἀγῆνωρ
 νεικεῖειν βασιλῆας ὀνειδείους ἐπέεσσιν.

Ora questa è di gran lunga la cosa migliore che ha fatto tra gli Argivi, il chiacchierone arrogante ha bloccato nelle sue prediche! Certo che il nobile cuore mai più lo spingerà di nuovo a provocare i re con parole oltraggiose.

Il problema è proprio questo, il fallimento della *parrhesia* inibisce per sempre la libertà di parola, anzi prima ancora distrugge perfino la libertà di pensiero, annulla il contributo che si può e si deve dare alla collettività anche contro il potere, il regime o anche contro l'opinione di tutti. Solo che non si può sbagliare. Serve intelligenza, valutazione della situazione, calcolo delle condizioni, strategia dell'argomentazione, coraggio e resistenza nel confronto. Non è detto che basti. La *parrhesia* è impegnativa. Come dimostra l'esperimento di Tersite, se si sbaglia ne vengono danni enormi per tutti. La storia potrebbe trovare altre vie, e invece si ferma. A volte anche per migliaia di anni⁴⁵.

44. Spina 2001: 25: «La presenza di Tersite sulla scena epica nasce, dunque, già fortemente pregiudicata per l'uditorio, schiacciata com'è tra le parole introduttive del poeta (il ritratto del brutto, spregevole e ridicolo Tersite), la punizione di Ulisse e, a suggello implacabile, perfino la condanna dei soldati». Sul modulo epico del *tis-speech* cfr. Wilson 1979, de Jong 1987b.

45. Della *parrhesia* di Achille e degli errori di Tersite abbiamo discusso all'Universidad del Litoral a Santa Fè in Argentina il 22 settembre 2023 per i seminari di Letteratura greca di Ivana Chialva. Cfr. Camerotto 2024. Poi ne abbiamo parlato in molte città d'Italia nella lunga

Riferimenti bibliografici

- Balot, R.K., 2004, *Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation*, in I. Sluiter – R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Boston-Leiden: 233-259.
- Branham, R.B., 1994, *Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism*, «*Arethusa*» 27: 329-359.
- Brillante, C., 2009, *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, ETS, Pisa.
- Camerotto, A., 2009, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Il Poligrafo, Padova.
- Camerotto, A., 2012, Parrhesia. *Una parola per i 'Classici contro'*, «*Atene e Roma*» 6: 51-63.
- Camerotto, A., 2014, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Mimesis, Milano-Udine.
- Camerotto, A., 2024, *La parrhesia de Aquiles. Libertad de expresión entre Homero y Luciano de Samosata*, «*Ordia Prima*» 2: 1-16.
- Carlier, P., 1984, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, AECR, Strasbourg.
- Carter, D.M., 2004, *Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech*, in I. Sluiter – R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Boston-Leiden: 197-219.
- Chantraine, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- de Jong, I.J.F., 1987a, *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*, John Benjamins Pub Co, Amsterdam.
- de Jong, I.J.F., 1987b, *The Voice of Anonymity: tis-Speeches in the Iliad*, «*Eranos*» 85: 69-84.
- de Jong, I.J.F., 2001, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Detienne, M., 1983, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris).

sequenza di interventi e di laboratori per il progetto *Classici Contro 2024-2025 Parrhesia*. Tra questi la Biblioteca N. Ginzburg e il Liceo Cavour di Torino (15-16 gennaio 2025). Molte sono le idee che sono emerse nelle azioni intorno alla libertà di parola, dalla tensione, dalle osservazioni e dai commenti di tutti coloro che hanno partecipato, gli studiosi, gli studenti dei licei e delle università, il pubblico. Mi piace qui ringraziare tutti, per i loro interventi e per la loro *parrhesia*.

- Di Piazza, S., 2022, *Risus abundat? Al confine tra libertà di espressione e violenza verbale*, in S. Di Piazza – A. Spena (eds.), *Parole cattive. La libertà di espressione tra linguaggio, diritto e filosofia*, Quodlibet, Macerata: 87-98.
- Ercolani, A., 2010, *Esiodo*. Opere e giorni, Carocci, Roma.
- Giordano, M., 1999, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- Giordano, M., 2010, *Omero. Iliade. Libro I. La peste-L'ira*, Carocci, Roma.
- Halliwell, F.S., 2008, *Greek laughter: a study in cultural psychology from Homer to early Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Kirk, G.S., 1985, *The Iliad: A Commentary. Volume I: books 1-4*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morrison, J.V., 1992, *Alternatives to the Epic Tradition: Homer's Challenges in the Iliad*, «TAPhA» 122: 61-71.
- Nagy, G., 1979, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Nesselrath, H.-G., 1992, *Ungeschehenes Geschehen. 'Beinahe-Episoden' im griechischen und römischen Epos von Homer bis zur Spätantike*, Teubner, Stuttgart.
- Nesselrath, H.-G., 2019, *'Almost-episodes' in Greek and Roman Epic*, in Chr. Reitz – S. Finkmann (eds.), *Structures of Epic Poetry. Volume I: Foundations*, De Gruyter, Berlin-Boston: 565-608.
- Pavese, C.O., 2007, *La Protasis dell'Iliade*, «Eikasmos» 18: 11-32.
- Scarpato, G., 2001, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia.
- Schein, S.L., 2022, *Homer. Iliad book I*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Spina, L., 2001, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Loffredo, Napoli.
- Spina, L., 2005, *Parrhesia e retorica: un rapporto difficile*, «Paideia» 60: 317-346.
- Spina, L., 2022, *Tersite al talk-show*, in S. Di Piazza – A. Spena (eds.), *Parole cattive. La libertà di espressione tra linguaggio, diritto e filosofia*, Quodlibet, Macerata: 147-153.
- Wilson, J.R., 1979, *KAI KE TIS QΔ' EPEEI: An Homeric Device in Greek Literature*, «ICS» 4: 1-15.

Episteme tes aletheias

Il contributo dei Pluralisti, dopo Parmenide

Davide Spanio

Abstract: The paper explores the concept of the Aristotelian *episteme tes aletheias*, in the context of the first book of the *Metaphysics*, which specifies the meaning of philosophical investigation as an attempt to stand above the differences of experience, acceding to the universal, and which provides for engaging in a comparison with the doctrines of the first thinkers on *physis*. In particular, it aims to highlight the contribution of pluralist physicists, taking advantage of the Aristotelian indications, put in relation to the Parmenidean ontological theme, through the appeal to *dike*, central in Anaximander and Heraclitus, confirmed by the Platonic parricide, in the *Sophist*.

Keywords: Aristotle, *Episteme*, *Aletheia*, *Dike*, Parmenides, Pluralist Physicists.

«Tra le cose più complicate c'è, paradossalmente, quella di comprendere il perché della complicazione». Le parole di Stefano Maso, con le quali mi piace cominciare, mirano a introdurre il senso dell'esperimento filosofico dell'Occidente e si prestano perciò a inquadrare perfettamente l'andamento delle pagine che seguono¹.

1. La citazione proviene da un vecchio, ma sempre valido, lavoro di Stefano, dal titolo *I presofisti e l'orizzonte della filosofia*, Paravia, Torino (Maso 1993: 13). Questo mio contributo vuole essere un omaggio all'amico e collega, con ammirazione e gratitudine.

1. *Aletheia*

Nel I libro della *Metafisica*², fin dalle prime battute, Aristotele collega l'avvento dell'impresa filosofica all'irruzione della *sofferenza*. Il tema, evidentemente grandioso, merita innanzitutto di essere avvicinato ed esplorato con scrupolo, diciamo, filologico, nel tentativo di liberarlo nel suo significato essenziale. Il passo che ho in mente evoca il sopraggiungere del rimedio (*symphero*) a una certa malattia, che può toccare a Callia, ma anche a Socrate e ad altri, nel senso che esso *comperta* l'adozione di (vale a dire porta con sé) quello che, accompagnandosi al paziente, questi è chiamato a *sopportare*, per guarire. Il verbo impiegato dal celebre testo dello Stagirita, per indicare ciò che, conferendogli, *conferisce* al malato il giovamento della cura, suona appunto *symphero* a testimonianza dell'accadimento favorevole, che va incontro alla cura, scontrandosi con la malattia. Accolto dal malato, il rimedio è evidentemente *sofferto* dal malato, per suo conto già sofferente (il verbo qui però è *kamno*), ma proprio perché egli è chiamato a portarlo su di sé (*sub-ferire*), sottoposto evidentemente all'esito di un *trasporto*.

Ora, il greco chiama *diaphora* ciò che, trasportato, differisce da quello in cui esso si trasporta o da cui è trasportato e perciò sopraggiunge, entrando in contatto con esso. Che per questa via si imponga l'appello aristotelico all'esperienza, nel suo primo ed elementare significato, è quello che la densità speculativa di questo formidabile *incipit* della filosofia occidentale suggerisce con nettezza: *empeirias estin*. Del resto, l'esperienza, sottraendo il senziente alla casualità degli accadimenti, nasce negli esseri umani dal ricordo ripetuto della stessa cosa. Attestata dall'*aisthesis*, la cosa veicola infatti ogni volta la *diaphora* che, differendo, contribuisce a sfaccettare la scena sulla quale specialmente si posano gli occhi ansiosi di scorgerne le fattezze. Le sensazioni testimoniano cioè le molteplici differenze destinate a comporsi nel campo aperto dell'esperienza, dove esse sopportano

2. Nel testo, salvo precisazioni, farò riferimento a Aristot., *Metaph.*, A1-5; 8. Cfr. Reale 1993.

l'una l'altra, esibendo tuttavia uno schema. Del resto, è a questa altezza che l'esperienza apre le porte alla *techne* e all'*episteme*, per cui ci si solleva al di sopra dell'evento individuale (al quale il greco allude anche con il termine *symphora*), in direzione dell'universale.

Lo scarto richiamato da Aristotele è quello che differenzia la conoscenza dell'individuale (*kath'ekaston*) da quella dell'universale (*katholou*). Senza indugiare sulla differenza tra i due approcci, tecnico e scientifico, vale la pena piuttosto di soffermarsi sul riferimento aristotelico all'individuale (Socrate, ad esempio), che per entrambe costituisce l'innescò immediato. *Ekastos*, infatti, se rinvia all'irripetibile emergenza del *differente*, nell'ambito del quale – osserva lo Stagirita – vengono alla luce *genesis* e *praxis*, allude anche a una lontananza o, se si preferisce, ad un allontanamento (*ekas*). Ciò sta a significare che la conoscenza dell'individuale suscita l'avvento di un contenuto separato o isolato dal contesto chiamato originariamente a ospitarlo. Quale contesto? Si tratta di ciò a cui, da un lato, guarda la tecnica, in relazione al divenire; e di ciò, dall'altro, a cui guarda la scienza, in relazione all'essere (*ean men peri genesis, technes, ean de peri to on, epistemes*). Così recita un passo degli *Analitici secondi*, in chiusura, normalmente associato a quello della *Metafisica* che stiamo esaminando. Certo, per Aristotele altro è l'universale che nell'anima si quietava tutto, uno oltre i molti, lo stesso in tutte le cose, quando la differenza è testimoniata dalla sensazione, preda del divenire; altro, invece, è l'universale nel quale il primo si quietava ulteriormente, sovrastando così il quietarsi del differente in un'unità assolutamente *indifferente* (*stantos gar ton adiaphoron henos*), in cui, con l'essere, si annuncia la stabilità del vero custodito dall'*episteme*. Tuttavia, è in entrambi i casi a uno stare oltre l'immediatezza, sia essa il divenire o l'essere, che la filosofia guarda come al proprio essenziale obiettivo. L'*interezza* alle spalle della *differenza* impone cioè il compito, eminentemente filosofico, di ricondurre a sé ciò che, allontanandosi dal principio, si è allontanato da sé, nel tentativo di radunare le parti disperse del tutto, restituendole ad esso.

Ora, guardando all'universale, infatti, Socrate, afflitto da una certa malattia, è coniugato al rimedio capace di guarirlo non in

quanto egli è semplicemente Socrate, ma in quanto (*kat'eidos*) è un *certo* essere umano. Restituito cioè a sé stesso, nella forma di un reticolo *ideale*, Socrate malato diviene oggetto dell'intervento medico appropriato, al quale egli in effetti rimarrebbe altrimenti sottratto o, per dir così, esposto casualmente. Non a caso, del resto, il testo (che già, evocando i *logismoi*, enfatizza il ruolo della ragione calcolante) traduce l'accesso all'universale in quello che dischiude l'imporsi del *logos* deputato a *collegare* stabilmente i differenti, raccogliendone il significato di fondo. Ciò accade sia nel caso in cui si esperisce la differenza sensibile, arrestandone la fuga (analoga a quella del soldato di un esercito in rotta), sia quando (nel successivo arrestarsi, uno dopo l'altro, dei soldati in fuga) è la differenza intelligibile (ossia l'*arche* dello schieramento militare) a imporsi, al culmine del sapere (*nous*) cui Aristotele, come al generale di un esercito, affida la custodia dei principi di ogni conoscenza, che *aei aletheis eisin* (sono sempre veri).

Si osservi che è a questo raduno originario, *sovrastante le differenze*, coniugate a sé stesse e tra loro, sul piano sensibile e su quello intelligibile, l'uno ordinato all'altro, che Aristotele guarda nel momento in cui evoca l'*aitia* in quanto *dioti* della cosa (*hoti*) come *diaphora*. Ciò significa che, differendo, la cosa attraversa uno spazio che la conduce oltre la propria origine, dove essa è trasportata, senza tuttavia revocare mai realmente il vincolo causale che il *logos* testimonia in proprio. In questo senso, si sarebbe allora trattato di collegare ciò che è *veramente* collegato (il rimedio alla malattia di Socrate, a Socrate) e disgiungere ciò che è *veramente* disgiunto (il non rimedio alla malattia di Socrate, a Socrate). Come è noto, Aristotele esalta il disinteresse del sapere che, allontanandosi dall'individuale, restituisce all'individuale la sua natura, quella dalla quale esso, entrando in scena, a sua volta inevitabilmente si allontana, quasi ritagliandosi uno spazio per sé. La gerarchia dei saperi rinvia così infatti a un'assiologia, perché conduce al cospetto degli *assiomi*, la cui dignità non sta in ciò che essi consentono di dimostrare, ma appunto in ciò che essi da sé mostrano, imponendosi per la loro evidenza, priva (per dir così) di contenuto.

Del resto, Aristotele, al seguito di una formidabile compagine di pensatori, non esita a ribadire come sia proprio l'evidenza come tale, vale a dire il chiarore di ciò che sta in chiaro (*aletheia*), ad attirare l'attenzione della filosofia. Emerge cioè, anche in questo contesto, l'appello a quello che non si nasconde, benché *ciò che davvero* si mostra, non essendo immediatamente visibile, richieda un preliminare esercizio di mediazione. Che Socrate *debba* guarire della propria malattia tramite il rimedio escogitato dalla tecnica, che ne favorisce il sopraggiungere, non è affatto evidente, quando all'evidenza si attribuisca il carattere che si riconosce all'inderogabile. Certo, concessa la *volontà* di Socrate, che vuole guarire dalla malattia, è evidente che Socrate vuole guarire, ma resta ancora da decidere se quel certo rimedio lo guarisca davvero, in assenza della *verità* intorno alla guarigione di Socrate, cui capita di essere un uomo. A questo livello, insomma, resta ancora da mostrare che la dimostrazione del vero rimedio alla malattia, sulla base di un'idea di guarigione presupposta, sia anche vera e non soltanto corretta. Prima di ogni azione, volta a determinare, con l'individuazione di un certo rimedio, la guarigione di chicchessia, si tratta cioè di accertare la verità della guarigione in questione. Socrate infatti non vuole soltanto guarire dalla malattia, ma vuole *veramente* guarire da essa. L'avverbio testimonia allora l'ambientazione dell'agire competente, in questo caso riferito al medico che si prodiga per associare al paziente il rimedio adeguato. Non è perciò soltanto per guarire Socrate che la filosofia si mette in moto, assecondando questa (o qualunque altra) preliminare esigenza, di cui essa evidentemente diverrebbe serva, ma appunto per guarirlo veramente. La guarigione di Socrate deve insomma scaturire dalla *verità* che, imponendosi per la propria evidenza, la filosofia è chiamata ad assecondare liberamente, in obbedienza a sé, allo scopo esclusivo di sapere, senza rispondere a nient'altro e a nessun altro, nemmeno a Socrate e alla sua volontà di guarire in un determinato modo. Il che, sia reso nuovamente esplicito questo tratto, implica anche e soprattutto la necessità di risalire non soltanto alla verità della guarigione di Socrate, al quale accade di essere uomo, bensì anche della guarigione come tale, alla quale accade di essere la guarigione di

un uomo che è Socrate. Ciò per Aristotele significa che l'azione appropriata (*chresimos*) è dettata non dall'*ethos* ma da *sophia*, evidentemente *kata to chreon*, per dirla con una formula anassimandrea.

Qui, del resto, per lo Stagirita, cade sotto agli occhi la differenza tra colui che sta dalla parte della verità, attingendo la suprema *episteme*, e colui che invece è alleato dell'indispensabile (*pros tanankaia*) subordinato alle esigenze della vita immediata, o che, pur emancipandosene, si dedica bensì agli svaghi (*diagoge*) e ignora l'utile (*chresis*), ma rimane legato al piacere. Si sarebbe trattato infatti, da ultimo, di ignorare la necessità che costringeva bensì, ma senza *ragione*, assecondando piuttosto il laccio che la ragione stringeva intorno alle cose, con la stretta imbattibile di una mano (in *chraomai* è presente *cheir*) che non dispone affatto di esse, poiché di esse è la disposizione originaria. L'invito di Aristotele andava cioè nella direzione di un sapere destinato a oltrepassare l'orizzonte del sensibile e dell'esperienza, che esso era capace di suscitare, ma anche quello proprio della tecnica, che ne amministrava con competenza il prodursi, per votarsi esclusivamente a quello teoretico (*theoretike*), superiore al pratico (*poietike*). E che questo sapere sovrastante ogni altro sapere si impadronisse del massimamente conoscibile non tardava a chiarirsi, non appena il rinvio al supremo *perché*, tale da essere conosciuto per sé stesso e non per altro, assumeva le fattezze dei primi principi e delle cause (*ton proton archon kai aition*), oltre i quali non era possibile risalire, poiché tutto e tutte le cose risalivano ad essi. Ogni evento trovava cioè qui la dimensione ospitale in ragione della quale nulla accadeva e si impadroniva della scena del mondo, senza il permesso. Non si trattava appunto di una cosa che accadeva o che si impadroniva della scena, bensì della persistenza di una sorta di filigrana che in tutte le cose traspariva una volta per tutte, custodendone l'avvenimento. Non, si vuol dire, una cosa che poteva esserci o non esserci, ma ciò senza di cui l'esserci o non esserci delle cose non sarebbe stato possibile. Emergeva insomma l'esigenza di evocare il *teatro* che, ritagliando lo spazio originario del tutto, ospitava la messa in scena della quale ogni *spettacolo* sarebbe apparso come una testimonianza per gli occhi capaci di vedere. Ecco, allora, il senso della *contemplazione*

(del ritagliare, tenendo insieme le parti, ciò che annuncia il mostrarsi delle cose sulla scena del mondo), cui Aristotele rinvia la fatica del filosofo alle prese con l'irruzione del sorprendente (*thauma*). Saputo realmente, allora, poiché fatto oggetto di un sapere teoretico posto alla radice dell'agire e del produrre, ma anche del sentire e del pensare autentici, la *verità*, senza essere una cosa saputa grazie ad essa, illuminava della sua luce l'esperienza chiamata a restituirne le sembianze immutabili ed eterne. La circostanza consentiva così ad Aristotele di enfatizzare l'emancipazione dall'ignoranza e dall'aporia sortita dall'approccio filosofico, intento da principio e sempre soltanto a conoscere, dando la caccia al sapere che snida i domini sovrastanti del divino.

2. Episteme

Ora, il sovrastare del sapere, che, senza eccezioni, sottopone le differenze del mondo al suo dettato, non è che il ritratto della causa sovrastante chiamata a giustificare la loro emergenza. Lungo questa linea, Aristotele si affretta a precisare che affermiamo di sapere qualcosa quando riteniamo di conoscere la sua causa prima. Ciò significa che l'*episteme* autentica allude alla saldezza degli essenti e alla loro verità, per cui sapere, evidentemente, equivale a collegare veramente la cosa al suo perché (*legousi to dia ti*), collegando così le cose tra loro. Che si trattasse perciò di richiamare il tema riguardante il nesso che stringe *ta onta e aletheia*, doveva essere suggerito dallo stesso Aristotele, intento a convocare i pensatori che, prima di lui, si erano soffermati a indagare gli essenti e a filosofare intorno alla verità. Il confronto avrebbe certamente sortito risultati rilevanti, proprio per il contributo che essi, in vario modo, avevano dato all'impresa filosofica, orientandone l'andamento che lo Stagiritita tuttavia spingeva scientemente in direzione della propria *ousiologia*. I primi pensatori si erano infatti adoperati per mettere sotto gli occhi la verità, impadronendosi con uno sguardo saldo (*theoria*), all'altezza della stabilità del suo contenuto. Non a caso, il secondo libro della *Meta-*

fisica si apre con un appello alla ferma visione della verità (*He perites aletheias theoria*), esplicitamente invocata come scopo (*telos*) del sapere teoretico, il più alto, per cui è proprio all'invocazione di una *episteme tes aletheias* che la filosofia è ricondotta, nella misura in cui è lo spettacolo primigenio dell'*arche* a imporsi. Per questa via, infatti, l'accesso alla causa (*aitia*) era insieme accesso al vero (*alethes*), poiché nulla poteva apparire vero senza la visione del legame con l'eterno (*aidion*) sempre essente, da cui la cosa essenzialmente dipendeva, assumendo le sembianze dell'essente.

In questo quadro, il contributo dei fisici pluralisti appariva di grande rilievo, soprattutto perché esso veniva *dopo e nonostante* Parmenide, capofila dei monisti, per profondità dello sguardo (*blepos*), e comunque di essi il più radicale, per l'appello al *logos*. Il passaggio del testo aristotelico 986b27-987a2, dedicato all'Eleate, successivo a quello nel quale egli è associato a Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito, attira opportunamente l'attenzione sulla singolare posizione espressa da colui che, insieme a Melisso e Senofane, sostiene l'essere uno del tutto (*hos mias ouses physeos*). L'indagine sulle cause delle differenze non lo riguarda: siccome accanto all'essente, il non essente non è nulla di equivalente, per Parmenide è necessario concludere che l'essente è uno e che null'altro vi sia (*para gar to on to me on outhen axion einai, ex ananches hen oietai, to on, kai allo outhen*). Stando così le cose, l'approccio filosofico, che contempla la pluralità degli essenti ai quali le differenze sono ricondotte, viene meno e l'interrogativo intorno al comporsi e scomporsi delle cose, in ragione dell'autentico *conferire* degli essenti, appare senza dubbio destituito di fondamento. Del resto, all'unità dell'essere, l'Eleate aggiungeva l'immobilità (*akinesia*), per cui sarebbe risultato inimmaginabile l'allontanamento delle differenze, scaturite *da* esso e *ad* esso da ricondurre. Sennonché, Aristotele evidenziava come alla Necessità dell'essere, *logoi*, tradotta nell'unicità dell'essente, circondato dal nulla, si accompagnasse, con una perentorietà equivalente, la Necessità di assecondare il *phainesthai*. Costretto, insomma, ad obbedire anche all'apparire delle differenze (*anankazomenos d'akolouthein tois phainomenois*), Parmenide sarebbe stato cioè indotto a sostenere che

l'uno *kata ton logon* doveva accompagnarsi al molteplice *kata ten aisthesin*. Per questo verso, la pienezza del dominio sensibile si sarebbe associata all'unità di un intelligibile che non liquidava le differenze, bensì le riconsegnava idealmente al loro principio, alla loro causa. Lo Stagirita alludeva così alle prime prove (già parmenidee?) di un discorso destinato a prolungarsi nel tentativo esperito dai Pluralisti di consegnare l'essere alle cose, facendone degli essenti chiamati ad assecondarlo. In questo quadro, gli essenti avrebbero allora testimoniato la convivenza delle due Necessità richiamate da Aristotele, a proposito di Parmenide. L'una e l'altra, insomma, si sarebbero imposte nel differire delle differenze che, venendo alla luce, si collegavano tra loro e in loro stesse, in obbedienza al decreto di *dike*, sul quale Platone, alle prese con la sapienza arcaica, aveva decisamente attirato l'attenzione.

L'Ateniese, infatti, alle prese con il *logos* di Parmenide, aveva affermato che se si tratta di concedere che «non è né giusto né corretto (*oute dikaion... oute orthon*) tentare di collegare (*prosarmottein*) l'essente con il non essente», occorre anche riconoscere che «all'essente può certo venire ad aggiungersi (*prosgignesthai*) qualche altro essente» (*Soph.*, 238a-c). Platone accostava così la questione del *prospherein* (238b3), per cui la relazione tra ciò che, *referendosi* ad altro, *conferiva* all'altro ciò che l'altro era chiamato a *soffrire*, sopraggiungeva in armonia, disegnando le fattezze di un mondo. Il differire delle differenze rinviava cioè daccapo a quello che, portandosi in altro, diveniva altro, nel comporsi e scomporsi degli essenti sulla scena di una *physis*, destinata al comando della ragione. In questo senso, le differenze albergavano in un *kosmos* che non congedava le cose lontane dalla loro matrice, chiuse nel particolare in cui l'universale sembrava tacere, almeno per un attimo, bensì conferiva loro il risalto adeguato, vero della verità che spettava all'eterno e immutabile. Il legame tra le cose sopraggiungenti, ma anche quello che le cose sopraggiungenti rappresentavano, in quanto tenevano insieme il proprio essere, doveva insomma ribadire quello originariamente destinato a imporsi, nonostante l'andirivieni delle differenze. Del resto, dopo Parmenide, la scommessa di Platone, scongiurata negli

essenti e nel loro andirivieni la coincidenza dell'essere e del nulla, era stata proprio quella di concedere alle differenze la consistenza negata dall'Eleate. Parmenide, intorno all'essente senza plurale, aveva ricavato lo spazio ambiguo e sfuggente della *doxa*, entro la quale il mostrarsi delle differenze equivaleva al proliferare dei nomi senza significato, il significato essendo l'essere oltre il quale c'era soltanto il nulla. Certo, l'esserci del nulla, affollato di cose suscitate dalla testimonianza dei sensi, non poteva non destare più di un imbarazzo, ma si trattava pur sempre di assecondare così una dimensione priva di verità, poiché priva di essere. Il poema parmenideo, infatti, evocate le differenze testimoniate, senza criterio, dai sensi, condanna l'*ethos* suscitato da un'esperienza giudicata fuorviante ed esorta a congedare lo spettacolo delle cose. Per questo verso, l'Eleate non sembra cioè debba assecondare *ta dokounta*, se non confinandoli in una dimensione eccedente, destituita di fondamento. Concessa la pressione inautentica della *doxa*, *aletheia*, per dir così, cedeva il passo al proprio altro, preda dei mortali dalla mente errabonda, che nulla sanno – o che sanno solo il nulla. La via dell'essere e quella del nulla (sulla quale le differenze, non essendo, dileguavano fino a scomparire, prive di significato) non potevano insomma essere confuse e si trattava di vigilare sul confine, additando il criterio garantito dalla prova (*elenchos*) destinata a congedare il negativo, imponendo il positivo.

Se Aristotele, evidenziando a più riprese i gravi limiti del ragionamento eleatico, insiste sulla necessità che, ambigualmente, avrebbe indotto Parmenide a contemplare una dottrina delle cause, impedendogli di voltare le spalle alla dimensione sensibile, Platone, dal canto suo, non si sottrae alla prova con cui l'Eleate mostra l'originario opporsi al nulla dell'essere, per cui nascita e morte (*genesis kai olethros*) sono cacciate e respinte con verità (*pistis alethes*). L'esito sconcertante di questo esame, per cui è proprio l'opporci al nulla dell'essere a mostrare il fianco, convince l'Ateniese di dover rivedere l'intero piano ontologico, confortato dal confronto con i figli della terra e gli amici delle idee, veri giganti in battaglia *peri tes ousias*, per impadronirsi dell'essere. Platone, infatti, approfittando delle loro

tracce sul campo di lotta, da erede del *logos* parmenideo, perentorio e insieme aporetico, inscena il parricidio e accede alla *complicazione* del dominio originario: l'essere, sottraendosi cioè alla rarefatta positività parmenidea, testimonia piuttosto una *symploche*, daccapo una congiunzione, che non esclude dalla trama il conflitto. Il reticolo degli essenti, per dir così, è in primo luogo la sovrastante *comunione* delle forme (essere, quiete, movimento, identità, diversità) presenti in ogni differenza, ma ciò che emerge è appunto l'originaria *frammentazione* dell'essere, raccolto nell'unità di un *logos* destinato a tradursi nel discorso filosofico, sul versante della verità. Non, peraltro, un contenuto differente, bensì la sommità della sua intelaiatura persistente, vacua e indifferenziata, prima e dopo il differenziarsi delle cose.

Per Aristotele, complice Platone, la circostanza doveva allora tradursi nella riconduzione dei particolari all'universale, gradi di una scala ontologica chiamata a custodire la positività del negativo (relativamente positivo), in direzione dell'essente pienamente tale, sovrastante quello esposto in molti modi a una privazione. L'esperienza sarebbe allora apparsa come il disperdersi, senza smarrirsi, delle parti originariamente ospitate dal tutto, senza che nel sopraggiungere delle une e delle altre la *physis* aggiungesse o sottraesse qualcosa a sé stessa. Sull'onda della suggestione anassimandrea, lo Stagirita raccoglieva ed enfatizzava cioè la sfida dei primi pensatori, intenti a porre a capo di tutto l'esistenza di un essere permanente (*ousia hypomenouse*) che, nell'accogliere e congedare le differenze, sopportandole, non si genera e non si corrompe (*oute gignesthai... oute apollusthai*), sempre salvo. *Physis aei sozomene*, scrive allora Aristotele, per indicare l'essenza della realtà che si sottrae alla rapina del nulla e coniuga sapientemente, prima di ogni prima e di ogni poi, l'irruzione degli eventi. Per questo verso, il contributo dei Pluralisti non poteva non apparire decisivo, ma per quel tanto che essi si rendevano conto della sfida eleatica e si preoccupavano perciò di contemperare il differire dei differenti e l'indifferenza della loro matrice. Se i Milesi intuiscono le ragioni dell'immutabilità ed eternità dell'*arche*, per cui era adombrato l'*ex nihilo nihil*, ciò accade nella misura in cui essi

si persuadono che il mutamento dell'orizzonte sensibile testimonia l'esser già, prima, e l'essere ancora, poi, dei sopraggiungenti, saldamente collegati al sostrato (*arche* e *stoicheion*) di ogni essente che si alterna sulla scena.

Certo, forte della provocazione parmenidea, ma già oltre Parmenide, Melisso argomenta che se fosse stato nulla, prima di essere, l'essente non sarebbe mai stato, né ora né mai. Sennonché, l'essente era l'uno falsificato dalla pienezza del molteplice, per cui *ta dokounta*, emancipandosi dall'essere, abitavano il nulla. Non aveva forse Parmenide proibito (e si era trattato di una proibizione inderogabile) proprio questo: *einai me eonta*? La pluralità competeva ai non essenti e a essi soltanto in ragione dell'esperienza, che dislocava le differenze in successione, suscitando l'abbaglio del mortale, incapace di chiudere finalmente gli occhi, aprendoli così allo spettacolo della verità inconcussa (*atremes*). Aristotele, confinata la *physis* in un percorso di andata e ritorno degli essenti, già essenti prima di generarsi e dopo essersi corrotti, evidenziava così il vincolo ontologico celebrato dall'enigmatica formula anassimandrea: *didonai... diken... tes adikias*. L'ingiustizia della cosa alludeva all'imporsi di un allontanamento, evocato dall'*a-*, che suggeriva bensì una separazione, ma non mai tale da non ribadire la permanenza dell'essere. L'allontanamento, daccapo, era quello dell'essente, lontano dalla compagnia originaria sulla quale Anassimandro (fr. B1 DK) attira fin da subito l'attenzione della filosofia, insistendo sulla pluralità primigenia della *physis*. Il testo, tramandato da Simplicio, comincia infatti con un genitivo plurale: *ex hon*, vale a dire (con Giorgio Colli) «le cose fuori da cui...», a testimonianza dell'essere delle cose *prima* di essere una certa cosa e *dopo* esserlo stata, quasi a prefigurare il *to ti en einai* (ciò che l'essere cosa era già) aristotelico. Venendo alla luce, insomma, la differenza esaltava la parte del tutto che, separandosi da esso, non usciva da esso (come uscire dal tutto?), ma lo ribadiva, pieno di tutte le cose indifferenti. L'ingiustizia era cioè amministrata dalla giustizia che ne custodiva l'irruzione sulla scena, coniugando (*ius*, *iungo*) in anticipo le differenze manifeste. Non è del resto irrilevante che lo Stagirita si

serva dello schema evocato dal frammento di Anassimandro (intento a ricondurre l'esperienza delle cose in divenire all'unità senza differenze dell'*apeiron*, sovrastante, in ragione della necessità, l'ordine del tempo), per illustrare il senso dell'approccio filosofico alla verità. D'altra parte, l'argomentazione filosofica, che (alludendo al *phainesthai*) dimostrava qualcosa con necessità, risalendo al primo principio (*bebaiotate arche*), mirava a ritrarre per noi la riconduzione originaria delle cose al loro fondamento ultimo (la saldezza dell'*arche* divina). Certo, lo Stagirita, parafrasando Anassimandro, sostituiva al genitivo plurale del milesio il singolare, ma era appunto all'unità originaria del molteplice, testimoniato dal *logos*, che il suo discorso intendeva riferirsi, anche se per evidenziare le sviste dei suoi predecessori.

Senonché, il legame manifesto tra le cose, come parti, e le cose come legame a sé, delle loro parti, non potevano aggiungersi alle cose e alle loro parti componenti, ma dovevano appunto ribadire una trama permanente, pena il loro provenire *ex nihilo*. Eraclito, ritraendo la *physis* come un'armonia nascosta (*harmonie aphanes*), aveva anticipato l'appello platonico alla congiunzione armonica degli essenti, testimoni della loro giustizia. Si sarebbe trattato appunto – parola dell'Ateniese – di coniugare armonicamente (*prosarmotto*) «l'essente con l'essente», esaltando l'imporsi di un legame originario, nascosto bensì proprio nel venire alla luce, ma nascosto, essendo, per consentire alle differenze di essere. Il *prosgighnomai*, vale a dire il sopraggiungere di un essente su un essente, che è il suo divenire la congiunzione che esso è (Socrate e il rimedio alla sua malattia, per tornare all'esempio aristotelico, da cui Socrate guarito), si traduceva cioè nel *prospherein*, cioè nel riferirsi dell'uno all'altro, che evidentemente conferiva (intransitivo) all'uno e all'altro, in un *sympherein* destinato a rimarcare la sofferenza che ogni essente è, in quanto porta su di sé e sostiene l'irrompere sulla scena di una differenza, quella e non un'altra. Un'irruzione, daccapo, governata dalla precedenza di un legame (*logos*) che il discorso filosofico, alleato della necessità, sottrae al capriccio del caso, e rintraccia in un dominio sovrastante, lontano dalla finitezza e dal limite dello sguardo mortale, confinato

in un angolo dell'essere. E tuttavia pur sempre un'irruzione sulla scena che esalta e dà peso a un legame specifico, destinato a prevalere, anche se soltanto per un istante.

Eraclito, in sintonia con Anassimandro, non esita perciò a identificare *dike* ed *eris*, evidenziando il contrasto degli essenti, legati l'uno all'altro, in opposizione, tale per cui ogni differenza è molto di più di quanto essa non appaia ed è perciò richiamata a sé stessa, nel divenire altro; ma è con Parmenide che *dike* assicura al tutto le fattezze dell'essere che, di contro all'altro, si accosta a sé stesso: *eon gar eonti pelazei* (fr. B8, 25 DK), l'essente, infatti si stringe all'essente. Nulla, infatti, consentendo al più e al meno di introdursi in esso, può impedirgli di rimanere legato a sé (*synechesthai*, v. 23), conservando la propria consistenza eterna e immutabile. Sennonché, bastava appunto aprire gli occhi o mettersi in ascolto, ma anche assecondare il linguaggio, per fare esperienza dell'*adikia* onde prevalgono le differenze e il loro sopraggiungere, congiungendosi le une alle altre, mentre ciascuna allontana da sé l'opposto. E così Socrate sopporta bensì la malattia, che allontana la salute, entrambi (Socrate e la malattia) lontani dall'altro da sé, ma egli è anche disposto all'irruzione del rimedio, viatico della salute che si appresta a cacciare la malattia, in un gioco di combinazioni che, quando è in vista la verità, obbedisce alla necessità dell'essere di cui Socrate, la sua malattia e la sua salute sono testimonianza autentica. L'ingiustizia della vicenda diveniente testimonia così, dentro l'orizzonte dell'esperienza, un legame destinato a falsificare, verificandolo, il legame originario del tutto, del quale la filosofia si fa interprete nel tentativo di indovinarne le fattezze irriducibili a una qualche differenza. Il divenire, insomma, non è l'essere, e tuttavia esso è, appunto, non essendo. Il sapere, cioè, sa bensì la verità, ma solo a patto di dire il vero, indicando, con la differenza, la sua direzione (in *dike* pare sia presente il riferimento alla direzione in quanto orientamento), che rimane indeducibile da essa, benché essa vi sia originariamente inclusa.

3. *Episteme tes aletheias*

Ora, la circostanza sembra suggerire come l'*apeiron* di Anassimandro, sottratto alle differenze sottratte a loro volta alla pienezza dell'*arche*, riveduta e corretta tramite l'appello all'essere parmenideo, trovi proprio nell'approccio dei Pluralisti uno sviluppo fondamentale, contribuendo a precisare il senso della platonico-aristotelica scienza della verità (*episteme tes aletheias*). Che la relazione originaria dell'essere ospiti e custodisca l'irruzione delle differenze manifestate dall'esperienza in divenire implica infatti, da un lato, la persuasione che la dimensione sensibile provenga dal proprio esser-già, impossibile essendo il provenire dal nulla, e, dall'altro, la convinzione che i legami visibili delle cose, ma anche in quanto cose, lasciando trasparire un'armonia permanente, si limitino a esaltare ciò che, propriamente, non è.

La decifrazione di questo *non essere* è avviata dai Pluralisti che, con Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito, si convincono che al principio della vicenda diveniente stia una molteplicità *sui generis* di elementi indifferenziati. Nel caso dell'Agrigentino, essi (ma non si tratta propriamente di un numero) sono quattro, acqua, aria, fuoco e terra, e *aei diamenein kai ou gignesthai*, permangono sempre e non divengono, se non per quantità, notevole o scarsa, congiungendosi e separandosi (*synkrinomena kai diakrinomena*) in un uno e da un uno. Non diverso, in sostanza, è il caso di Anassagora, per il quale, benché infiniti (*apeirous*), essi, divengono uno e si dissolvono (*gignesthai kai apollusthai*) da uno, soltanto, daccapo, per congiunzione e separazione di omeomerie (parti qualitativamente uguali), mentre peraltro è da dire che essi né divengono né si dissolvono, *alla diamenein aidia*, ma permangono eterne. Notevole, peraltro, è l'appello che entrambi fanno alla forza, aggregante e disgregante, chiamata ad animare l'essere destinato perciò a differenziarsi nelle cose che sono e si impongono sulla scena, congedando ogni volta l'altro da sé. Amicizia e Discordia, per Empedocle, o la Mente, per Anassagora, senza essere elementi delle cose (o cose, in qualche modo), suscitavano e giustificavano l'avvento dell'esperien-

za finita (*peras*), fatta di essenti in divenire e perciò non propriamente essenti, se non differendo, gravidi del legame originario occultato dal risalto conquistato sulla scena del mondo. Aristotele lamenta le ambiguità e la vaghezza dei due pensatori, incapaci di precisare ruolo e modalità di queste forze primigenie nell'economia della vicenda diveniente, ma contribuisce, anche senza sottolinearlo, a marcare il movente parmenideo della tesi prospettata da entrambi.

Ora, che il divenire non intacchi l'essere, ingenerato e incorruttibile, bensì ne restituisca un aspetto, essente, ma finito e mutevole (per dirla con lo Hegel della *Scienza della logica*), è una preoccupazione che viene ad entrambi dalla lezione parmenidea. Dal nulla, nulla: l'essente che sopraggiunge, aggiungendosi alle differenze, già sulla scena, destinate a sopportarlo, poiché in verità conferisce ad esse (ed esse all'essente sopraggiungente), proviene dal proprio essere già, prima di ogni prima e di ogni poi. Ciò tuttavia accade e deve essere concesso soltanto nella misura in cui si concede l'essere alla cosa che, in mezzo alle cose, appare, preda della *doxa*. La circostanza implica il ricorso a un principio e a una causa primi *plurali* o costituiti da una pluralità indifferenziata, che nel differenziarsi ribadisca sé stessa, oltre ogni limite circoscritto dalla compagine degli essenti in divenire. Gli essenti, una volta concessa la consistenza (o il non nulla) dell'apparire del nulla cui allude la stessa *doxa* parmenidea, devono cioè essere anticipati a sé stessi, nella pienezza di una dimensione che oltrepassa l'orizzonte finito dell'esperienza sensibile, ma a condizione che l'anticipazione, non essendo la differenza anticipata, custodisca l'essere nel suo opporsi al nulla. Fino a che Parmenide non esplicita il piano ontologico, che Aristotele tende a vedere all'opera anche prima dell'eleatismo, la circostanza evocata dall'andirivieni della *physis* rimane come in sospeso, al punto che ci si può anche accontentare di porre alla base delle differenze sopraggiungenti nell'esperienza un elemento unico e indifferenziato, ma anche un certo numero di elementi indifferenziati, capaci di alterarsi e differire. Se la cosa in divenire *non è* (Parmenide), evidentemente, il problema non si pone (benché il non essere della cosa in divenire, daccapo, *sia* il suo non essere); se essa *è* soltanto in parte, ad esempio

in quanto *acqua* (Talete), può allora bastare l'acqua à giustificare e suscitare una qualsiasi differenza, benché si tratti così di rinunciare al differire della differenza in questione che, in quanto differente, *non è* e resta acqua. Ma se tutto l'essente è (o, meglio, se la cosa, come tale, è essente), pur nella specificità del proprio differire e non esser nulla (Socrate, malattia, rimedio, salute ecc.), allora esso, come tale, se ne sta al riparo del nulla da sempre e per sempre, in compagnia delle infinite differenze che esso è e che lo accompagnano, strada facendo. Se l'essente, differendo (da altro, nello spazio, e da sé, nel tempo) non viene dal nulla, esso viene dall'essente (e torna all'essente) nella pienezza delle relazioni che il tutto, anticipandole tutte e ciascuna, non può non essere, pena il provenire dal nulla della differenza che sopraggiunge e, insieme, il approfondire nel nulla della differenza che si congeda.

Ora, preceduta quantitativamente e qualitativamente, in avanti e all'indietro, la differenza sensibile che appare adombra tuttavia un impoverimento che si accompagna a un formidabile arricchimento: l'impoverimento dei legami stretti intorno alla cosa, visibili soltanto in parte, consente infatti alla differenza di differire esaltando sulla scena del mondo la pienezza di un essente che via via si allontana dal proprio essere e si fa largo, facendo il vuoto attorno a sé. Il tratto emerge con decisione, pur in un contesto ancora incerto, con l'avvento dell'atomismo di Leucippo e Democrito, per cui sono proprio il pieno e il vuoto a spartirsi il dominio originario dell'esperienza, come suoi elementi, dei quali Aristotele sottolinea tuttavia la materialità. Benché, infatti, gli atomisti chiamino *essente (to on)* il pieno e *non essente (to me on)* il vuoto, Aristotele si affretta immediatamente a chiarire come per essi *outhen mallon to on tou me ontos einai*, in nulla sia cioè l'essente più del non essente. Entrambi cioè *sono*, come estremi del farsi altro dell'essente, che c'è e non c'è, differendo, in ragione della proporzione, del contatto e della direzione assunti dalla struttura atomica che si aggrega e disgrega. Sennonché, si torni a considerare che le differenze, esaltando un legame, già pienamente essente, tra gli infiniti legami essenti, destinati ad apparire, sembra appunto recidere o comunque congedare il tutto dell'essere. Impri-

mendo al discorso una pressione che proviene dal dettato parmenideo, sul quale invece sorvola Aristotele, assumendolo dal parricida Platone, l'intendimento essenziale dei Pluralisti mira a scongiurare l'entificazione e l'annientamento delle differenze che sopraggiungono nell'esperienza. Essi si convincono perciò della necessità di porre alla base del mondo, anticipato essenzialmente, delle qualità indifferenti, quantitativamente infinite, connesse in una molteplicità di schemi destinati a disegnare preliminarmente la trama ribadita dalla vicenda diveniente, in presenza di una forza, altrettanto indifferente, chiamata a governarla. Molti sono i tratti della prospettiva annunciata da Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito sui quali lo Stagirita si sofferma qui solo per brevi cenni, non sempre trasparenti, ma da essi emerge comunque una serie di considerazioni critiche non priva di significato, in ordine al tema che ci siamo proposti di esplorare.

Qual è il punto? Il dettato aristotelico, che pure, daccapo, tace il peso dell'ontologia parmenidea, facendosene tuttavia a suo modo carico, contribuisce a suggerirlo, anche se obliquamente. Sulla scia delle osservazioni intorno agli esiti del pensiero dei fisiologi, Aristotele evidenzia con forza come la dimensione universale, chiamata a custodire l'irruzione del particolare, non possa essere un particolare. O anche: come il sopraggiungere delle differenze, nel loro congiungersi e separarsi, non possa provenire da una differenza congiunta e separata. La differenza, che per definizione differisce, congiungendosi a sé stessa (anche come congiunzione di differenze: Socrate e la malattia, ossia Socrate malato), testimonia, si è detto, un allontanamento da ciò da cui essa differisce: essa, essendo, non è più (ecco l'*adikia* della sapienza greca) ciò che essa era. E tuttavia lo è ancora, dal momento che il sopraggiungente è già, nascosto agli sguardi del mortale, nell'essente in cui esso sopraggiunge, arricchendo lo spettacolo del mondo. Gli atomisti non avevano perciò esitato a fare del non essere un altro essere, che non è da meno dell'essere, alludendo così alla circostanza per cui il differire della differenza non avrebbe significato l'irruzione del nulla sulla scena, bensì quella dello stesso essere in un diverso aspetto. In questo senso, l'*adikia* dell'essente,

sottraendo la differenza al tutto, con l'esaltarne le fattezze determinate, ribadiva la pienezza di *dike*, custode e garante del suo sopraggiungere e congedarsi dall'esperienza. Ciò significa che la ricchezza del mondo, impoverendo l'essere, con l'esaltarne di volta in volta un solo tratto, da sopportare in proprio, doveva stare per sempre tutta al sicuro, *aei sozomene*, presso di sé, nella dimensione chiamata a precederla.

La circostanza tuttavia richiedeva un supplemento di indagine e Aristotele, che pure ridimensionava l'approccio dei primi pensatori metafisici al tema filosofico, confinandolo in un quadro materialistico, non rinunciava a una suggestione proveniente dal contributo dei Pluralisti, in particolare dalla concezione anassagorea, e prolungava a suo modo il tratto parmenideo del discorso. Se si trattava infatti di restituire la vicenda diveniente alla sua causa originaria, stante la pluralità degli aspetti che essa, come tale, avrebbe dovuto contemplare, nel rispetto della (parmenidea) nullità del nulla, da cui nulla, evidentemente, poteva scaturire, ciò accadeva proprio perché, da ultimo, le differenze oggetto dei sensi non potevano appellarsi ad altre differenze oggetto dei sensi. La causa prima delle differenze essenti, salite sul palcoscenico del mondo sensibile, non poteva essere una differenza sensibile. In forza di questa persuasione, l'acqua di Talete, causa di tutte le cose, non essendo, propriamente, l'acqua empirica, che è una delle cose causate, allude già all'*apeiron* anassimandro, di cui l'essere di Parmenide, complice il *polemos* eracliteo, è il problematico, se non addirittura aporetico, erede speculativo. Legato a sé stesso, l'essente sensibile, slegandosi dal tutto, non avrebbe potuto, da ultimo, avere alle spalle un essente sensibile, che, slegato a sua volta dal tutto, poiché legato a sé, avrebbe impedito e non favorito affatto il suo avvento. Posta in questi termini, infatti, la vicenda diveniente si sarebbe tradotta in una impossibile entificazione degli essenti, a partire dal nulla, al quale, rispetto ad esso, stando così le cose, ogni essente doveva essere ridotto. Se, per altro verso, si doveva non solo ammettere, ma addirittura concedere alla differenza di stare alle spalle della differenza testimoniata dall'esperienza sensibile, ciò accadeva perché tutte le differenze, pensate alla luce della verità, differivano

originariamente da sé stesse, mostrando però ogni volta un identico aspetto del tutto, che ciascuna di esse era, nell'indifferenza della causa suprema.

In ragione delle indicazioni provenienti dai Pluralisti, le qualità originarie, senza essere una qualità determinata, per quantità e schema definiti, alludevano cioè all'assenza della qualità che era però tutte le qualità, senza esserne nessuna. Il vocabolario di Anassagora, sulla scia del quale si poneva allora Aristotele, invitava perciò a cogliere nella composizione e scomposizione degli infiniti elementi originari (Empedocle, pur esaltandone quattro, accanto alle due forze cosmiche, unenti e separanti, non elementali, andava nella stessa direzione) l'imporsi di una certa mescolanza che doveva perciò rimontare a una suprema mescolanza, di tutto con tutto, tale da risultare in verità una non mescolanza. L'appello del Clazomenio a due elementi essenziali (*stoicheia*), vale a dire le qualità uguali infinitamente essenti e (in analogia con il suggerimento empedocleo) il *nous* deputato a mescolarle, suscitando la vicenda diveniente, si muoveva allora nella direzione giusta, pur tacendola. Il suo discorso esprimeva infatti la persuasione che tutte le cose fossero da principio mescolate, il che, trattandosi delle cose, implicava la precedenza della loro non mescolanza, ma induceva anche a perdere di vista sia che non tutto potesse (cioè dovesse) mescolarsi con tutto sia l'esistenza di cose che non potessero non mescolarsi. Ora, il volare e l'essere seduti (l'esempio è di Platone, nel *Sofista*) non possono mescolarsi, così come non è possibile concedere il volare o l'essere seduto che, nel caso, mescolandosi in questo modo, non siano di Socrate. Certo, Aristotele allude così all'incontraddittorietà dell'essere e alla propria dottrina della sostanza, ma ciò che più conta è intanto la direzione lungo la quale egli spinge il discorso anassagoreo, assecondandone la necessità che vi intravede. C'è del nuovo (*kainoprepes*) in Anassagora, che tende a smarcare la sua prospettiva da quella degli altri protagonisti di queste prime prove del pensiero filosofico occidentale.

L'osservazione dirimente di Aristotele è che nell'indifferenza originaria della sostanza (in assenza cioè di ogni discriminazione), l'essere delegua nel *nulla* (non c'è il sensibile, ma nemmeno, si dovrà dire, l'in-

telligibile), poiché nulla di vero (*alethes*) può essere detto di esso: né che è bianco, nero o grigio o un altro colore; né avente sapore né altre simili determinazioni. Si trattava cioè per questa via di apprezzare la necessità di ricondurre la *physis* a un'essenziale *indeterminazione* o non mescolanza, chiamata ad anticipare ogni sua determinazione. Certo, le differenze erano vere, ossia determinate, proprio in ragione dell'indifferenza originaria, che non era vera, poiché essa era la *verità* stessa, all'altezza della quale, sovrastando il tutto, si collocava il filosofo, in possesso perciò della *episteme tes aletheias*. Più precisamente, alla base dell'esperienza finita e mutevole, l'indifferenza anasagorea assumeva opportunamente due sembianze: l'*amixia* della qualità indifferente e quella del *nous*, entrambi non mescolati, ossia l'*indifferenza* della differenza, prima di essere una certa differenza, e il suo *differire*, congiungendosi a sé e alle altre differenze, separata da quella. Era prefigurata così una cooriginaria (e tutta da precisare) indeterminazione, quella dell'intelligibile, al comando del divenire, e quella del sensibile, destinata a interpretarlo. In Anassagora, nello spirito dei primi pensatori, le due indeterminazioni tendono a coincidere (e forse a confondersi), ma si sarebbe trattato perciò di consegnare l'irruzione delle differenze a una determinazione indeterminata (forma) e a una indeterminazione determinata (materia), concorrenti della ricchezza inesauribile del mondo.

Ora, concausa del mondo, l'indifferenza ontologica esaltava il *gesto* originario dell'essere nel farsi *essente*, ma non senza conseguenze o contraccolpi. Posto nel mezzo, tra l'essere e il non essere, l'essente, differendo, testimoniava in effetti il prodursi di un'*adikia* incline al sopruso della *hybris*. La differenza, infatti, docile al comando dell'essere (*diken didonai*), si esponeva, differendo, a quello del non essere, per cui era piuttosto la prepotenza del mondo a imporsi, suscitando il tentativo platonico-aristotelico di ricondurre all'ordine la caotica e sconcertante irruzione dell'esperienza. Certo, questo tentativo, decretando la nascita della filosofia, si prolunga lungo la straordinaria storia della metafisica e dell'antimetafisica, moderna e soprattutto contemporanea, anche sul versante delle scienze, a testimonianza della ribellione e dell'ol-

traggio esperiti a più riprese, e con sempre maggior decisione, dal mondo. In effetti, le battute preliminari di quella storia, cruciali ed enigmatiche, insieme alle parole dei suoi primi protagonisti, ci consentono (Hegel, Nietzsche, Heidegger e Severino ne sono convinti) di accostare il nostro tempo e il suo tratto di fondo con la consapevolezza della posta in gioco.

Riferimenti bibliografici

- Colli, G., 1978, *La sapienza greca. II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M., 1968, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad., La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M., 1990, *Introduzione alla metafisica*, trad. it, Mursia, Milano.
- Hegel, G.W.F., 1974, *Scienza della logica*, t. I, trad., Laterza, Roma-Bari.
- Hegel, G.W.F., 2009, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad., Laterza, Roma-Bari.
- Maso, S. (ed.), 1993, *I presofisti e l'orizzonte della filosofia*, Paravia, Torino.
- Nietzsche, F., 1991, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, trad., Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F., 2005, *I filosofi preplatonici*, trad., Laterza, Roma-Bari.
- Reale, G. (ed.), 1993, Aristotele, *Metafisica*, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano.
- Reale, G. (ed.), 2006, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano.
- Severino, E., 1982, *Essenza del nichilismo (1972)*, Adelphi, Milano.
- Severino, E., 1989, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano.
- Severino, E., 2015, *Dike*, Adelphi, Milano.

Πράττειν τὰ πολιτικά

La filosofia politica di Socrate e la democrazia¹

Francesco Verde

Abstract: This article aims to focus on what may seem to be a minor aspect of Socrates' philosophical thought. The objective is to propose certain historical-philosophical considerations that will illuminate the relationship between the philosophical realm and the political sphere within Socratic thought. It is not merely permissible to demonstrate the closeness of this relationship; rather, it seems reasonable to conclude that Socrates' philosophy possesses an intrinsic political dimension. Socrates' philosophical perspective, which identifies the *megiston agathon* with dialogue itself, inherently encompasses a political significance that is closely tied to the life of the *polis*. A *dialegesthai* disconnected from the city and its primary moral, and consequently political, concerns would be inconceivable. For Socrates, engagement in politics is possible at the *margins* of the city, among individuals, as dialogue regarding ethical and political matters can only occur in such 'intimate' settings. Through this process, the philosopher seeks to educate the private citizen, who, particularly within a democratic framework, is empowered to influence actively and directly the governance of the *polis*.

Keywords: Socrates, Politics, Dialogue, *Polis*, Democracy.

1. Il presente saggio è stato elaborato nell'ambito del PRIN PNRR 2022 *The Fragility of Athens: The Greek Philosophers' Criticism of Demokratia as an Opportunity to Rethink Democratic Citizenship* (P20225XC3K).

1. Scrivere l'ennesimo articolo su Socrate potrà sembrare un'azione palesemente sconsiderata e irriverente se si pensa alla ormai sconfinata letteratura secondaria sul filosofo che, di anno in anno, si arricchisce di nuovi contributi. Questo articolo, allora, non vuole puntare necessariamente all'originalità – cosa che, per l'appunto, risulterebbe essenzialmente singolare a fronte di quanto appena detto sulla sempre crescente bibliografia socratica; esso intende concentrarsi su un aspetto solo apparentemente secondario del pensiero di Socrate ma talmente importante da arrivare perfino a identificarsi con la sua stessa filosofia, il che, recentemente, è stato suggerito in un documentato saggio sulla filosofia politica di Socrate². Lo scopo, pertanto, è semplicemente quello di proporre alcune considerazioni di carattere storico-filosofico al fine di richiamare l'attenzione sul rapporto che, in particolare alla luce della inaggirabile fonte platonica (ma non solo), si dà tra istanza filosofica e istanza politica in Socrate a tal punto che, a mio avviso, non solo non è sbagliato mostrare quanto stretta sia la relazione, nella riflessione socratica, tra filosofia e politica, ma, forse, non è nemmeno così peregrino concludere che la filosofia di Socrate sia intrinsecamente politica.

Si tratta, dunque, di proporre una serie di riflessioni, costantemente basate sui dati testuali, che vogliono di nuovo mettere a fuoco il problema della radice politica della filosofia socratica. Lo si ribadisce: non è affatto un tema marginale ma probabilmente rappresenta una delle chiavi di lettura privilegiate dell'intero pensiero socratico (e di alcune correnti del socratismo come, anzitutto, quella cinica)³: Socrate, del resto, è stato considerato, per un verso, filosofo delle opere (potremmo quasi dire della *praxis*)⁴, per un altro, addirittura all'origine della grande tradizione della filosofia politica⁵. Naturalmente occorre comprendere cosa si intenda per politica e in che

2. Cfr. Johnson 2024: 293-294 (la conclusione di questo studio è indicativa: «Socratic justice is nothing other than Socratic philosophy: leading the examined life wherever it may lead» [294]).

3. Sulla peculiare natura politica del Cinismo cfr. Mecci 2023.

4. Cfr. de Caprariis 1947: 180.

5. Cfr. Strauss 2024: 61.

modo Socrate declini questo concetto nello specifico e complesso contesto storico ateniese in cui si trovò a operare. È del tutto evidente che, nello spazio limitato di un saggio, non è possibile affrontare in modo esaustivo questa tematica ma – lo si ribadisce – il fine principale è quello di isolare e mettere a fuoco la non troppo consueta questione del pensiero politico di Socrate, avanzando alcune riflessioni a partire da alcuni testi mirati; ancora per motivi di spazio si privilegerà la fonte platonica (ma non solo), in prima istanza l'*Apologia di Socrate* e il *Critone*, non senza qualche necessario riferimento al *Gorgia*, ma anche le *Nuvole* aristofanee, un testo, questo, che nessuna disamina storicamente seria della figura di Socrate può esimersi dal prendere in debita considerazione.

2. Ritengo utile, però, prendere le mosse da un luogo dei *Dissoi Logoi* (7 1-6 = 90 A 7 DK = IX 40 7 LM) che riporto secondo il testo criticamente rivisto e nella versione italiana curati da Stefano Maso⁶, al cui magistero queste pagine sono dedicate:

[1] Alcuni oratori sostengono che le cariche pubbliche debbono essere date per sorteggio (ἀπὸ κλάρω), ma questa loro opinione non è la migliore. [2] Se infatti si chiedesse a un sostenitore di questa tesi: «Perché non assegni per sorteggio i lavori ai tuoi servi, così che quello che porta il carro, se gli toccasse di dover cucinare, cucinasse, e il cuoco portasse il carro, e così via per tutti gli altri? [3] E perché allora, convocati insieme fabbri e calzolai, carpentieri e orefici, non dovremmo sottoporli a sorteggio e costringere ciascuno a praticare il mestiere capitato per sorte e non quello di cui è esperto?». [...] [5] Eppure essi affermano che si tratta di un ottimo procedimento, particolarmente favorevole al popolo, in realtà io lo considero il meno favorevole. Vi sono nella città oppositori del popolo (μισόδαμοι ἄνθρωποι) che se venissero favoriti dalla fava che li designa, distruggerebbero il popolo (ἀπολοῦντι τὸν δᾶμον). [6] Invece bisogna che il popolo scelga (αἰρεῖσθαι), controllando di

6. Cfr. Maso 2018: 80-83.

persona tutte le persone che gli sono favorevoli, in modo che chi è in grado di farlo comandi l'esercito, altri sorvegliano le leggi (νομοφυλακέν) e ogni restante attività [...].

Si tratta di un passo molto discusso dalla critica meno recente che ha una sua peculiarità, essendo un *logos* che non è affrontato per argomenti contrastanti. Non è possibile scendere qui nei dettagli più generali dello scritto che lo contiene ma credo che tra le righe di questo testo sia indubbio percepire un'atmosfera socratica; non è mancato, del resto, almeno a partire da Alfred E. Taylor⁷, chi ha rintracciato in questa parte dei *Dissoi Logoi* un'“aria di famiglia” tipicamente socratica, anzitutto per quanto concerne il cosiddetto criterio di competenza che anima la (presunta) polemica di Socrate nei riguardi della democrazia. Questo luogo è interessante se si tiene a mente che evidentemente l'anonimo autore non è affatto un critico della democrazia ma, anzi, tiene così tanto a questa forma di governo da considerare in termini critici la pratica del sorteggio (il «sigillo della democrazia»⁸, come è stata definita) proprio a fronte del principio di competenza. In sostanza, l'autore, pur riconoscendo che il sorteggio costituisca uno degli elementi essenziali del regime democratico, allo stesso tempo e non senza una particolare perspicacia, osserva che non è scontato che questa pratica sia davvero democratica (δαμοτικόν) e favorevole al popolo. Per spiegare questo punto l'anonimo rileva che il sorteggio non solo potrebbe facilitare personalità incapaci di svolgere il loro compito politico ma soprattutto potrebbe favorire gli oppositori del popolo, i quali sarebbero capaci di distruggerlo (ἀπολοῦντι τὸν δᾶμον). Per far fronte a questo temibile rischio viene proposto che sia il popolo non a estrarre a sorte ma a *scegliere* (αἰρεῖσθαι) attentamente tutti coloro che gli sono effettivamente favorevoli (εὖνως). A parte il fatto che questo

7. Cfr. Taylor 1911: 122-124. Si veda anche Kranz 1940: 230-232, Levi 1940: 305 (scettico sulla diretta influenza socratica su questa sezione dello scritto che, invece, «represent the opinion prevailing among the Athenian intellectuals who did not belong to the party of violent reactionaries»), Dupréel 1948: 238-239 (in Maso 2018: 135), de Caprariis 1953: 284-285 e Isnardi Parente 1977: 33.

8. Di Cesare 2024: 4.

passo, nella conclusione, conserva una delle più rilevanti testimonianze sulla magistratura della *nomophylakia* in un contesto, per così dire, filosofico, come nell'*Economico* di Senofonte (IX 14-15) e nella *Politica* di Aristotele (III 16, 1287a 21)⁹, ma l'elemento più interessante rimane il fatto che l'anonimo autore non è un avversario della democrazia ma un suo convinto sostenitore. Ciò mostra bene come il pensiero democratico antico non fosse un blocco monolitico ma al suo interno vi fossero diverse correnti critiche che non intendevano affatto opporsi alla democrazia ma rendere questo regime il più possibile favorevole al *demos*. Se il passo dei *Dissoi Logoi* non è stato direttamente influenzato da Socrate, come sembra¹⁰, soprattutto se si accetta la datazione alta di composizione dello scritto (intorno al 450-440 a.C.) proposta da Santo Mazzarino¹¹ e riaffermata dallo stesso Maso¹², ciò significa che, a prescindere da Socrate, esisteva già, tra i sofisti più antichi o comunque tra i circoli intellettuali dell'epoca, una serrata critica della pratica del sorteggio proprio a partire dal principio di competenza. Se la corrente di pensiero alla base di questo *logos* anticipa in qualche misura la riflessione socratica sulla democrazia, credo che bisognerebbe ridimensionare la abituale immagine di un Socrate totalmente antidemocratico¹³. Intendiamoci: che Socrate fosse percepito da una personalità

9. Cfr. Bearzot 2012, Faraguna 2015 e Maso 2018: 136-137.

10. Non si può, comunque, escludere del tutto che Socrate abbia avuto una qualche influenza diretta, dato che nacque nel 470/469; se lo scritto è stato composto intorno al 440 a.C. all'epoca il filosofo aveva circa trenta anni.

11. Mazzarino 2000³: 286-294.

12. Cfr. Maso 2018: 3-13.

13. È impensabile qui tenere conto della sterminata bibliografia sul rapporto di Socrate con la democrazia; una utile e recente disamina è offerta da Johnson 2024: 278-281. Lo studioso, tuttavia, condivide la posizione di Kraut 1984: 194-244 secondo la quale «his [*scil.* of Socrates] allegiance to democratic Athens in *Crito* could just as well have been given to an oligarchy or even a monarchy; it is not based on Athens being a democracy» (Johnson 2024: 280). Per quanto sia vero che, stando ai testi, Socrate esplicitamente non parteggiava nettamente né per la democrazia né per l'oligarchia, non si può trascurare che il filosofo, pur potendolo fare, non lasciò quasi mai Atene probabilmente perché solamente il regime democratico assicurava quella libertà di parola decisiva per la sua missione filosofica (cfr. *Apol.* 28d-30c e 37c-38a; si veda in proposito Irwin 1986: 414); d'altronde, se Socrate avesse voluto, avrebbe potuto abbandonare la città liberamente e se non lo ha fatto evidentemente trovava nell'Atene democratica le condizioni se non assolutamente eccellenti, senz'altro sufficientemente favorevoli per obbedire al dio e realizzare la sua missione filosofica tramite

come Anito, per esempio, o dalle correnti democratiche più radicali come un nemico della democrazia è cosa più che plausibile (in fondo così è ragionevole spiegare la sua condanna a morte e il successivo *pamphlet* di Policrate) ma va da sé che questo non significa affatto che Socrate fosse nel suo animo un convinto antidemocratico. Sia che il *logos* dei *Discorsi duplici* abbia una qualche relazione dottrina con Socrate sia che non l'abbia, esso mostra come si potesse essere benissimo convinti democratici ma, nello stesso tempo, nutrire sostanziali riserve critiche nei riguardi di pratiche, consuetudini o credenze solo apparentemente democratiche che, in realtà, andavano a ledere il benessere del *demos*. A me pare che questo sia una delle prospettive storico-filosofiche più proficue per investigare il rapporto di Socrate con la politica e la democrazia.

3. Malgrado la politica non sia, almeno in termini espliciti, il tema conduttore delle *Nuvole*, vi sono pochi dubbi sul fatto che uno dei rischi che Aristofane osserva nel movimento sofistico di cui Socrate, per il commediografo, è il più valente rappresentante, sia di natura squisitamente politica. Nelle *Nuvole* così a un certo punto Strepsiade si rivolge al coro:

STREPSIADE. Mie Signore, avrei solo questa modestissima richiesta: parlare diecimila volte meglio di tutti i Greci.

CORO. Sarai esaudito: d'ora in poi nessuno in assemblea farà passare più proposte di te (*ἐν τῷ δήμῳ γνώμας οὐδεὶς νικήσει πλείονας ἢ σὺ*).

STREPSIADE. No, no, niente proposte in assemblea: nessuna faccenda impegnativa. Non è questo che desidero; a me basta stravolgere il diritto (*στρεψοδικῆσαι*) a mio vantaggio e così sfuggire ai creditori.

CORO. Otterrai ciò che brami: non desideri poi grandi cose. Affidati pure ai nostri ministri.

(Aristoph. *Nub.* 429-436; trad. Grilli)

il dialogo per il bene dei cittadini (cfr. *Crit.* 51e-52c con Irwin 1986: 411-412, benché non condivida appieno la sua idea che Socrate «is a theoretical opponent of democracy» [412]).

Non Socrate ma Strepsiade è il protagonista della commedia del 423 a.C.¹⁴; è un personaggio già di per sé corrotto che si corromperà ancora di più frequentando la scuola di Socrate. Basti pensare all'inizio delle *Nuvole* (1-83), dove Aristofane descrive una famiglia, un *oikos* già disarmonico, travolto, vizioso e fondamentalmente empio: non è fuori luogo pensare che l'elogio della famiglia tradizionale nel discorso delle leggi del *Critone* (50d-51a) avesse di mira proprio la rappresentazione aristofanea di una casa depravata, anzi rovesciata nei ruoli, nella quale il figlio Fidippide arriva a malmenare il padre. Una delle richieste che Strepsiade avanza al Coro è quella, terribile, di stravolgere, torcere, alla lettera, il diritto, la giustizia¹⁵: il verbo *στρεψοδικῆσαι* spiega non solo il nome del padre ma esattamente quello che egli richiede a Socrate, sapendo che il maestro del Pensatoio è pienamente capace di deformare il diritto, di piegare la giustizia alla propria convenienza. Mi sembra che questo verbo esprima perfettamente uno dei rischi più preoccupanti che Aristofane scorreva nel movimento capeggiato da Socrate: piegare le leggi e, appunto, stravolgere la giustizia significavano compromettere nel profondo l'ordine cittadino, la struttura giuridica che fondava la *polis*. Di questo e di molto altro, agli occhi di Aristofane, era capace Socrate: per tale motivo risulta ancora più persuasiva, mi sembra, l'idea che l'"elogio" delle leggi di Atene nel *Critone* intendesse replicare con forza all'allarmante *στρεψοδικῆσαι* denunciato da Aristofane.

4. Nell'*Apologia* Platone descrive il rapporto quasi indissolubile di Socrate con Atene:

Perché se voi ucciderete me, non sarà facile che troviate un altro al pari di me il quale – non vi sembri risibile il paragone – realmente sia stato posto dal dio ai fianchi della città (*προσκειμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ*) come ai fianchi di un cavallo grande e di buona razza, ma per la sua stes-

14. Cfr. Beltrametti 1991.

15. Sul tema cfr. Fletcher 2012: 158-176.

sa grandezza un poco tardo e bisognoso di essere stimolato, un tafano. Così appunto mi pare che il dio abbia posto me ai fianchi della città (τῆ πόλει προστεθηκέναι): né mai io cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno (ἕνα ἕκαστον), standovi addosso tutto il giorno.

(Pl. *Apol.* 30d-31a; trad. Valgimigli)

Questo testo permette una serie di considerazioni; in primo luogo, Socrate si presenta come un inviato dal dio per la città; l'elemento religioso che è alla base di questo discorso non può essere sottovalutato. Socrate, nella rappresentazione platonica, è pienamente consapevole del fatto che la sua missione divina ha intrinsecamente natura politica. Socrate, però, non è stato mandato dal dio genericamente alla città ma, come scrive Platone, è stato posto *ai fianchi* della città, come il greco προσκειμένον τῆ πόλει e il successivo προστεθηκέναι esprimono bene con una certa insistenza sul *pros*. Quale significato assume questa espressione? A mio parere, si tratta di un significato cruciale: Socrate non si occupa, per così dire, del centro istituzionale della *polis* ma dei suoi margini. I lati della *polis* coincidono con lo spazio della filosofia socratica. Platone fornisce un indizio importante in proposito: la filosofia di Socrate non è destinata alla massa dei *polloi*, non necessariamente per ragioni di aristocratico elitarismo¹⁶ ma semplicemente perché se il cuore del suo pensiero coincide con la pratica del *dialegesthai*, il dialogo non può che rivolgersi al singolo. Con il singolo e non con i *polloi* è possibile dialogare. Nell'*Apoloogia* (38a) si legge chiaramente che il μέγιστον ἀγαθόν per l'essere umano (ἀνθρώπων) è fare quotidianamente discorsi sulla virtù (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι) e compiere ricerche su di sé e sugli altri

16. Di diverso avviso Isnardi Parente 1982: 229. Insieme con Irwin 1986: 412 non condivido l'idea, alquanto superficiale, di Kraut 1984: 199 per cui «Socrates is a critic of democracy – rule by the many – for the simple reason that he has a low opinion of the many». Christ 2020: Ch. 4, esaminando il Socrate dei *Memorabili* senofontei, ritiene che le interazioni del filosofo con l'élite ateniese (Crizia, Alcibiade, Carmide ecc.) perseguivano la precisa strategia di conciliare gli ideali aristocratici con la democrazia al fine di reclutare una "classe dirigente" capace ed efficace per l'Atene democratica. Ringrazio Stefano Mecci per avermi segnalato questo lavoro.

(ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντας): a me sembra che se si interpreta il *megiston agathon* in termini esclusivamente morali, si ha una visione solo parziale di questo concetto. Il bene supremo, il dialogo, va inteso dalla prospettiva morale ma anche da quella politica: non solo una proficua e corretta pratica dialogica è tale se procede in virtù della sincera *ὁμολογία* tra gli interlocutori (un termine, questo, dalle evidenti implicazioni giuridico-politiche)¹⁷, ma le azioni quotidiane di Socrate (stimolare, persuadere, rimproverare: ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδιζῶν) sono indirizzate ai *singoli* cittadini (ἕνα ἕκαστον si legge). La dimensione della singolarità, per Socrate, è l'unica possibile per l'attività politica come da lui intesa: il dialogo su questioni morali, che conduce direttamente all'esortazione, alla persuasione e perfino al rimprovero dell'interlocutore, è finalizzato alla formazione del singolo cittadino, potremmo dire con termine improprio, alla sua "coscienza". In ciò mi sembra consistano l'azione politica di Socrate, il suo stare ai margini della città.

Platone arricchisce il quadro ancora nell'*Apologia*:

Forse potrà parere strano che io vada in giro e mi dia tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato (*ιδίᾳ*), e se poi si tratta di dare consigli in pubblico alla città (*δημοσίᾳ*) e di salire sulla tribuna per parlare al popolo (*εἰς τὸ πλῆθος*), allora mi manchi il coraggio. [...] È questa [*scil.* la voce interna, il demone] che mi vieta di occuparmi delle cose della città (*τὰ πολιτικά πράττειν*); e mi pare faccia ottimamente a vietarmelo. Voi lo sapete bene, o Ateniesi: che se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari della città (*πράττειν τὰ πολιτικά πράγματα*), da un pezzo anche sarei morto (*ἀπολώλη*) e non avrei fatto nessuna cosa utile né a voi né a me. E voi non sdegnatevi se parlo così: è la verità. Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine (*οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλῆθει οὐδενί*), e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca la legge; e anzi è necessa-

17. Cfr. Linguisti 1984: 75-79. Sulle varie tipologie di accordo nelle diverse sezioni del *Critone* cfr. Warren 2023.

rio che chi davvero combatte in difesa del giusto (*μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου*), se voglia scampare dalla morte anche per breve tempo, viva da privato e non eserciti pubblici uffici (*ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν*). (Pl. *Apol.* 31c; 31d-32a; trad. Valgimigli, leggermente modificata)

Platone insiste sulla dimensione della singolarità o, come qui si legge, della privatezza; il testo illustra la motivazione essenziale dello stare socratico ai fianchi e non al “centro” (istituzionale) della città: se Socrate si fosse dedicato alla pratica diretta ed effettiva della politica, sarebbe morto e questa morte non sarebbe stata di alcuna utilità per la città. Non so quanto si sia consapevoli del fatto che qui Socrate (o almeno il Socrate di Platone) rivela una concezione assolutamente drammatica delle istituzioni che evidentemente reputava essenzialmente corrotte. L'azione politica della filosofia di Socrate, dunque, non può che concentrarsi sui singoli cittadini, pertanto, ancora una volta, ai lati della città: *πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα* significa morte certa. È una visione pessimistica e non poco tragica (che, per inciso, non può non ricordare il convinto sdegno di Platone nella *Settima lettera* – 325c-d – circa la partecipazione attiva alla vita politica all'indomani del processo e della morte del “maestro”): Socrate non nutre alcuna speranza nei riguardi della “politica dei politici”, quella effettiva e reale che si svolge nelle istituzioni che governano la *polis* perché vede in esse (o meglio, negli uomini che le costituiscono) il concreto darsi dell'ingiustizia e della trasgressione della legge. Nei riguardi di *τὰ πολιτικὰ πράγματα*, nell'accezione appena descritta, il dialogo socratico, che si indirizza sempre al privato cittadino, manifesta tutta la sua inefficacia.

Ancora una volta, alla fine del passo, Socrate ribadisce la sua visione tragica della politica del “centro” della città: se si vuole scampare alla morte, anche per poco tempo, occorre vivere da privato cittadino senza occuparsi dei pubblici uffici (*ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν*). Dubito fortemente che, dietro questa espressione, si celi un invito di Socrate al totale disinteresse nei confronti della *polis*; mi sembra, invece, che il *μὴ δημοσιεύειν* socratico riveli tutta la drammatica sfiducia di Socrate nei confronti della politica delle

istituzioni (questo è il senso, almeno nell' *Apologia*, del πράττειν τὰ πολιτικά πράγματα) sorda alle continue esortazioni del suo *dialegesthai*. Ciò, tuttavia, non indica che Socrate nutra disinteresse per la politica: per come Platone presenta la questione, Socrate reputa che l'autentico campo della politica sia la formazione educativa, tramite il continuo dialogo, della "coscienza" del singolo cittadino che in futuro potrebbe ricoprire un ruolo nelle stesse istituzioni soprattutto in un ordinamento democratico. L'appello allo *ιδιωτεύειν* non è un premere per una solipsistica ed egocentrica forma di noncuranza ma indica, per Socrate, l'ambito più autentico ossia l'unico possibile dove praticare l'azione politica per mezzo del dialogo con il singolo interlocutore.

5. Si vede bene, quindi, come, con Socrate, si presentano almeno due diverse e incompatibili nozioni di politica, che sono chiarite con efficacia da due notevoli passi del *Gorgia*:

SOCRATE. Mica sono uno dei politici (οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν), Polo. E lo scorso anno, quando mi spettò essere membro del Consiglio, visto che alla mia tribù toccò la pritania e dovevo presiedere la votazione, suscitai le risate, e non lo sapevo fare. Non chiedermi neppure adesso, dunque, di far votare i presenti, ma se non disponi di una confutazione migliore di queste, come proprio ora dicevo, lascia a me questo compito, e metti alla prova il modo in cui io ritengo che si debba confutare. Infatti, io so portare un solo testimone delle cose che via via affermo, ovverosia colui a cui il mio discorso è di volta in volta rivolto, mentre tutti gli altri li lascio perdere, e so farne votare uno solo, mentre con i molti neppure dialogo (τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι).

(Pl. *Gorg.* 473e-474b; trad. Zucca, leggermente modificata)

Credo che questo testo debba essere messo in diretta relazione con l'ultimo passo dell' *Apologia* citato. Socrate, nel suo dialogo con Polo, rifiuta qualunque forma di accostamento alla politica. È interessante che qui il politico è precisamente chi si occupa di τὰ

πολιτικά πράγματα, come nell' *Apologia*. Del resto, subito dopo aver affermato che non è uno dei politici, Socrate menziona uno dei più noti episodi della sua vita pubblica ossia quando presiedette la votazione durante la pritania della sua tribù di appartenenza¹⁸. Il filosofo dichiara apertamente che lo svolgimento dei suoi compiti istituzionali suscitavano il riso degli altri, il che non può non evocare la digressione sulla vita filosofica del *Teeteto*, un testo decisivo nel quale, ancora una volta, Platone sembra presentare l'intrinseca ambiguità che contraddistingue il rapporto del filosofo con la politica: per un verso, il filosofo di per sé aspira esclusivamente alla conoscenza, solo col corpo vive nella città (*Theaet.* 173d-174a) e quando deve svolgere un discorso magari in tribunale non fa che essere goffo e grottesco (174b ss.), per un altro, paradossalmente proprio per questa sua goffaggine, egli è il miglior politico¹⁹ perché pienamente consapevole del fatto che l'assimilazione a dio, che chiude la digressione (176a ss.), significa diventare essenzialmente giusti e pii con intelligenza ovvero acquisire precisi abiti morali ma questo non è possibile se non quaggiù nei confini della *polis*.

Anche nella digressione, dunque, si affacciano insistentemente due modelli di politica che si ritrovano, più implicitamente, nell' *Apologia* e, più esplicitamente, nel *Gorgia*: la "politica dei politici" e l'autentica politica come è intesa da Socrate ossia come processo di formazione civile attraverso la costante pratica del dialogo su temi morali. È estremamente significativo che, alla fine del passo del *Gorgia*, dove Socrate rifiuta la prima accezione di politica, torna il tema del dialogo che spiega esattamente per quale ragione il filosofo non abbia nulla a che fare con i politici dell'epoca: con i *polloi* non è possibile dialogare e ricercare. Proprio in uno degli scritti platonici più critici nei riguardi della spregiudicata retorica perseguita dai Sofisti Socrate ribadisce la rilevanza filosofica dello *ιδιωτέειν*, del singolo come oggetto privilegiato del *διαλεκεσθαι* che è al fondamento della originale concezione socratica dell'agire

18. Su questo episodio cfr. Giannantoni 1962.

19. Cfr. Trabattoni 2018: LXXXVIII-LXXXIX.

politico. Proprio questa è delineata con particolare chiarezza ancora nel *Giorgia*:

SOCRATE. Ritengo di essere fra i pochi Ateniesi, per non dire l'unico (μόνος), a impegnarsi nella tecnica davvero politica (ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη), nonché il solo dei contemporanei a praticare la politica (καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν). E questo perché, infatti, non è in vista del compiacimento (πρὸς χάριν) che faccio i discorsi che ogni volta faccio (λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε), bensì in vista dell'ottimo, – non in vista del massimamente piacevole (ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἡδιστον) – e dal momento che non voglio praticare queste sottigliezze che tu esorti a praticare, non saprò cosa dire in tribunale.

(Pl. *Gorg.* 521d-e; trad. Zucca)

Se prima Socrate aveva categoricamente rifiutato di essere annoverato tra i politici, qui, verso la conclusione del dialogo, la situazione è radicalmente ribaltata: egli si presenta non come un politico tra pochi ma come l'*unico* autentico politico capace di maneggiare veramente la *politike techne*. Se teniamo a mente il luogo dell' *Apologia* nel quale Socrate condanna irrimediabilmente la politica delle istituzioni, è oltremodo significativo che, nel *Giorgia*, Platone richiami la medesima espressione dell' *Apologia* ma stravolgendone radicalmente il significato. In questo contesto Socrate – si badi – è il solo tra i contemporanei a saper πράττειν τὰ πολιτικά; nell' *Apologia* Socrate esortava a un netto μὴ δημοσιεύειν, considerando il πράττειν τὰ πολιτικά foriero di morte, nel *Giorgia* la medesima espressione illustra i caratteri cruciali della politica nell'accezione socratica. Non può meravigliare che, per spiegare il motivo per il quale solo Socrate è in grado di praticare la *politike techne*, vengano chiamati in causa ancora una volta i *logoi*, il che, a mio parere, prova ulteriormente che il *megiston agathon* dell' *Apologia* vada interpretato *anche* in termini politici, benché, come è stato correttamente sottolineato²⁰, la tecnica politica di Socrate

20. Zucca 2023: CXIC-CXXI.

non può coincidere con la vera e genuina retorica opposta a quella spregiudicata utilizzata dai Sofisti, dato che il dialogo socratico si rivolge sempre a un solo interlocutore. Per Socrate lo spazio della politica si colloca ai lati della città ma si svolge esclusivamente grazie ai e per mezzo dei *logoi* con i singoli. Qui, nel *Gorgia*, Socrate rimarca il fatto che i suoi *logoi* non hanno nulla della *charis*, non sono affatto finalizzati a essa; essi sono, in ogni caso, πρὸς τὸ βέλτιστον, rivolti all'ottimo, nozione, questa, che assomma in sé tanto la dimensione morale quanto quella politica.

6. In questo discorso non può mancare un breve accenno a un paio di luoghi del *Critone* importanti per completare, almeno parzialmente, il sintetico quadro sinora tratteggiato. Le leggi dicono così:

O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori presi tutti insieme è da onorare la patria e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dei e da uomini di senno? E che la patria si deve rispettare, e più del padre si deve obbedire e adorare, anche nelle sue collere, e che, o si deve persuaderla (πειθεῖν) o s'ha da fare ciò che ella ordina di fare, e soffrire se ella ci ordina di soffrire, con cuore silenzioso e tranquillo, [...] ma sempre, e in guerra e nel tribunale e dovunque, bisogna fare ciò che la patria e la città comandano, o almeno persuaderla da che parte è il giusto (ἢ πειθεῖν ἀντήν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε); ma far violenza (βιάζεσθαι) non è cosa santa, né contro la madre né contro il padre, e molto meno ancora contro la patria?

(Pl. *Crit.* 51b-c; trad. Valgimigli)

Il tema che le leggi toccano è senza dubbio l'obbedienza che a loro si deve (cfr. anche Xenoph. *Mem.* IV 4, 1) ma non un'obbedienza cieca e acritica; sono le leggi stesse ad ammettere la concreta possibilità di persuadere (πειθεῖν) la patria evidentemente quando questa non persegue quello che per Socrate è il supremo criterio del giu-

sto²¹. Di norma bisogna obbedire alle leggi e rispettare la patria ma possono darsi dei casi nei quali ciò è impossibile o non consigliabile; in questi casi, appunto, le leggi dischiudono la possibilità di persuadere la *polis* e, come si osserva più sotto, persuaderla da che parte sia τὸ δίκαιον. Abitualmente i commentatori del dialogo ritengono che qui le leggi facciano riferimento propriamente alle istituzioni, *in primis* le assemblee democratiche, dunque ai luoghi preposti per la presentazione, la discussione e la valutazione delle leggi e soprattutto dei decreti (*psephismata*)²².

A me pare che questa interpretazione sia difficilmente contestabile ma trovo che non sia l'unica possibile. È evidente che la possibilità di “persuadere”, ossia di orientare verso il giusto le leggi, è possibile *direttamente* solo partecipando alle istituzioni democratiche, in prima istanza alla *boule* (sulla quale, comunque, non manca il sarcasmo di Socrate: cfr. Xenoph. *Mem.* III 7, 6-7); non si può, tuttavia, trascurare la fortissima denuncia avanzata dal filosofo nell'*Apologia* della spaventosa corruzione che domina le istituzioni e che avrebbe condotto a morte sicura chi si fosse dedicato a τὰ πολιτικά, avendo di mira non la convenienza ma la giustizia. Per questo motivo credo che non si possa escludere che il riferimento al *πείθειν* richiami l'accezione socratica della persuasione ovvero, ancora una volta, la dimensione civile e politica del dialogo. Le leggi possono essere modificate in vista del giusto a partire dalla formazione morale e quindi civile (grazie alla pratica del *dialegesthai*) dei singoli cittadini che, come già ribadito, possono poi entrare attivamente a far parte delle istituzioni, trattandosi di un governo democratico.

È forse alla luce di ciò che si può capire meglio la parte finale della prosopopea delle leggi nel *Critone* dove le leggi stesse sostengono che non loro ma gli uomini (54c: οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων) hanno offeso e condannato Socrate. In Platone (ma

21. Sul tema della persuasione nel *Critone* la letteratura secondaria è molto vasta: mi limito qui a rinviare al breve studio di Brickhouse-Smith 2006 (le cui conclusioni mi paiono molto condivisibili) e a Johnson 2024: 285-287.

22. Mi limito a menzionare Paoli 1981: 30 e Linguisti 1984: 54. La distinzione tra leggi e decreti in ambito democratico è chiarissima in Aristot. *Pol.* IV 4, 1292a 6-28.

verosimilmente anche in Socrate, almeno stando al *Critone*) è ben chiara la distinzione tra le istituzioni e gli uomini che le costituiscono; è proprio tenendo ferma tale distinzione che risulta comprensibile la rilevanza che Socrate attribuisce alla singolarità. Gli uomini all'interno delle istituzioni che stabiliscono le leggi possono usare queste ultime a loro piacimento e per la loro convenienza: non le leggi, dunque, ma gli uomini hanno oltraggiato Socrate. Per questo motivo bisogna dedicarsi alla formazione degli uomini, dei singoli che, in un regime democratico, possono concretamente contribuire alla vita della *polis* stabilendo leggi più giuste e corrette. Ciò, naturalmente, può avvenire in un contesto spazialmente circoscritto come era la *polis* antica ma, soprattutto, in una città retta dalla democrazia.

7. In questa sede non si può che accennare alla controversa questione del rapporto di Socrate con la democrazia ateniese ma, come è ben noto, nella maggior parte dei casi la critica ha visto in Socrate un acerrimo nemico della democrazia. Il passo dei *Dissoi Logoi* che si è preso in esame all'inizio del presente lavoro mostra chiaramente come esistessero intellettuali che, pur rimanendo convintamente democratici, sollevavano critiche particolarmente pungenti nei riguardi di questa o quella pratica democratica come, per esempio, il sorteggio. Se si leggono con attenzione e senza pregiudizi le testimonianze circa il rapporto di Socrate con la democrazia, credo che non sia sbagliato pensare che, in fondo, Socrate non fosse teoricamente così distante dalla posizione dell'anonimo autore. Se per un momento lasciamo da parte Platone e Senofonte e ci concentriamo sul retore Libanio²³ – un autore, a mio avviso, fin troppo trascurato dalla critica ma di fondamentale importanza per la ricostruzione di molti aspetti rilevanti della figura di Socrate – apparirà piuttosto chiaro non solo che la questione della (presunta) avversione del filosofo nei confronti della democrazia era, in realtà, la principale accusa mos-

23. Sulla testimonianza di Libanio su Socrate rinvio all'ottimo contributo di Nesselrath 2018.

sagli dai suoi avversari, ma anche che l'atteggiamento di Socrate nei riguardi del regime democratico era certamente critico ma non per questo antidemocratico. Scrive Libanio nell'orazione dedicata alla difesa di Socrate:

Ma osservate. «Odia il popolo (μισόδημος) – egli (*scil.* Anito) dice – e convince tutti coloro che lo frequentano a ridersi della democrazia (τῆς δημοκρατίας καταγελάειν)». Facendo che cosa, Anito, per gli dei? Compose discorsi contro la democrazia e li lesse agli amici? In realtà non scrisse né lesse. Disse chiaramente costui che bisognava cambiare la costituzione della città (δεῖ μεθιστάναι τὴν πόλιν)? [...] Ma se vuole che voi viviate nella democrazia, e poi pensa e dice che vi sono alcune usanze che non sono buone, fa anche questo, Ateniesi, secondo le leggi della democrazia (κατὰ τοὺς τῆς δημοκρατίας, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ τοῦτο νόμους ποιεῖ). (81) Chi di voi infatti non sa che abrogare le leggi dannose è permesso dalle stesse leggi? Chi fece una legge la scrisse pensando che fosse utile, chi scoprì che non era tale l'abrogò citando in proprio favore la stessa legge.

(*Lib. Decl. I Socratis Apologia* 53, 80-81; trad. Celluprica-Ioppolo)

Libanio riferisce la consueta accusa contro Socrate che si presenterebbe come un μισόδημος (lo stesso termine usato nei *Dissoi Logoi*: v. *supra*: 95), uno che detesta il *demos* arrivando perfino a ridicolizzare la democrazia; non è possibile entrare in questa sede sulla *vexata quaestio* circa il rapporto tra l'*Apologia Socratis* di Libanio e il celebre libello di Policrate, l'*Accusa di Socrate*. Almeno a partire dal lavoro di Hieronymus Markowski²⁴ (che ha molto influenzato gli studi sulle orazioni socratiche di Libanio)²⁵ generalmente si ritiene che, sebbene Policrate non sia citato esplicitamente, Libanio, rispondendo alle accuse di Anito, replicherebbe anche alle accuse di Policrate. Naturalmente è possibile che Libanio conoscesse il testo di Policrate ma sta di fatto che è Anito a essere l'esplicito bersaglio

24. Markowski 1910.

25. Cfr., per esempio, Giannantoni 2022: 174.

del retore²⁶; non può meravigliare, quindi, che sia proprio Anito (che, come è ben noto, fu con Trasibulo uno degli effettivi promotori della cosiddetta “democrazia restaurata” dopo i Trenta) a sollevare contro Socrate le accuse politiche inerenti alla sua polemica contro il regime democratico. Libanio, a dire il vero, con piena ragione, ribatte sostenendo non solo che Socrate non scrisse nulla contro la democrazia al fine di fomentare i suoi seguaci ma soprattutto che non fu sua intenzione modificare, “rivoluzionare” (μεθιστάναι) la *polis*, la costituzione vigente della città. È un punto centrale: stando a Libanio – che – lo si ripete – rimane una fonte da non trascurare – Socrate non intendeva affatto danneggiare la democrazia per instaurare un regime diverso. La democrazia ateniese rimane, d'altronde, l'unico contesto possibile per il *dialegesthai* socratico; se non lo si tiene a mente, credo che, per limitarsi a un solo esempio, sia difficile comprendere il significato dell'“elogio” della costituzione di Atene nella prosopopea delle leggi del *Critone* (51e)²⁷. L'ubbidienza ferma (ma non acritica) che Socrate dimostra nei confronti dell'ordine giuridicamente costituito della città è coerente con quanto si legge in Libanio. Ancora una volta non è possibile affrontare la questione in modo appropriato ma ritengo che qui si possa rintracciare una delle più radicali differenze tra la concezione politica di Socrate e quella di Platone: per parlare in termini estremamente generali, nella *Politeia* ma anche nei *Nomoi*, al di là delle differenze tra tali opere, Platone presenta modelli radicalmente alternativi rispetto alla *polis* storica. Le motivazioni sono certamente varie ma è arduo negare che la profonda delusione di Platone e la sua mancanza di speranza nei riguardi di quella struttura politica che ha mandato a morte Socrate non giochino alcun ruolo in questa vicenda. Di qui emerge la volontà platonica di teorizzare un modello totalmente alternativo alla città storica: si tratta, insomma, di quel μεθιστάναι che Socrate rifiutava rimanendo, non acriticamente, all'interno della democrazia²⁸.

26. Cfr. Nesselrath 2018: 807 n. 35 e 808 n. 37.

27. Su questo punto decisivo lo studio di Vlastos 2003: 101-124.

28. Isnardi Parente 1982: 234-235 ritiene, invece, che Socrate, teorizzando un codice etico non coincidente con quello cittadino, fu «il primo vero rappresentante di una città

Ciò risulta anche dal secondo passo di Libanio che riconduce al luogo dei *Dissoi Logoi* citato in apertura. Secondo il retore, Socrate ammette senz'altro che nel regime democratico vi siano usanze che non sono utili alla stessa democrazia ma, quando critica queste pratiche, lo fa sempre *κατὰ τοὺς (νόμους) τῆς δημοκρατίας*, secondo le leggi della democrazia. A conferma di ciò Libanio aggiunge che revocare leggi dannose (*τὸ τοὺς βλάπτοντας νόμους λύειν*) è azione lecita (forse perfino dovuta, si potrebbe aggiungere) proprio a partire dalle stesse leggi ovviamente democratiche. Il punto, insomma, sembra essere il seguente: nel contesto di un regime democratico l'abrogazione di una legge perché considerata nociva dell'interesse comune non solo è lecita ma è permessa dalla stessa legge. Difficilmente si potrebbe intendere questo punto trascurando la possibilità dischiusa dal *πείθειν* del *Critone*. Non senza una qualche paradossalità, le leggi stesse ammettono la concreta possibilità di essere perfezionate alla volta del meglio e del giusto ma ciò può avvenire soprattutto in democrazia. Criticare una certa legge in un regime democratico non significa affatto essere antidemocratici in quanto, per così dire, è la costituzione stessa che acconsente a un serio e rigoroso esame critico perché le norme che regolano la vita cittadina siano sempre migliori e più giuste per il *demos*.

8. Concludendo queste rapsodiche considerazioni, la filosofia di Socrate che vede nel dialogo il *megiston agathon* conserva un significato intrinsecamente politico ossia strettamente legato alla vita della *polis*. Un *dialegesthai* distaccato dalla città e dalle sue problematiche anzitutto morali e dunque politiche sarebbe impensabile. Per Socrate la politica è fattibile ai margini della città, con i singoli perché solo con

metapolitica»; secondo la studiosa (influenzata, mi sembra, dalla lezione hegeliana), quindi, la posizione socratica in ambito politico fu fortemente antirealistica. Credo, invece, che Socrate possa essere considerato antirealista solo nel senso che egli fu un critico rigoroso dei sistemi politici (dalla democrazia alla tirannide dei Trenta) ma questo, però, non significa che egli, come Platone, abbia voluto immaginare un sistema politico davvero alternativo rispetto a quello democratico. Non si tratta, dunque, di metapolitica ma di una politica filosofica e pedagogica tesa a migliorare la prassi democratica vigente.

il singolo è possibile intavolare un dialogo su temi etici e di conseguenza politici. Così facendo, il filosofo mira all'educazione, sempre tramite il dialogo, del privato cittadino che, soprattutto in una costituzione democratica, può attivamente e direttamente partecipare della direzione della *polis*. Ciò è connesso alla considerazione particolarmente drammatica che in particolare il Socrate dell'*Apologia* platonica nutre circa la concreta natura delle istituzioni, all'interno delle quali è praticamente impossibile fare politica secondo l'accezione socratica del termine: di qui, nel *Gorgia*, una prima ammissione da parte di Socrate della sua impoliticità che precede la forte asserzione, sempre da parte di Socrate, di essere l'unico politico.

La politica come la intende il filosofo non è necessariamente il segno della sua avversione nei confronti della democrazia: se anche non si vuole ammettere che Socrate fosse stato un fervente e radicale democratico, ritengo che egli ebbe convinta stima del sistema democratico e non volle proporre, nemmeno in via teorica, un modello politico alternativo alla *polis* democratica. Il convincimento democratico di Socrate, però, si accompagnava a una costante attitudine critica nei riguardi di tutte quelle pratiche e consuetudini che, ad avviso del filosofo, finivano col danneggiare il *demos* e, in ultima analisi, la stessa tenuta della città. Questo atteggiamento genuinamente critico – lo si ripete – rimaneva in ogni caso funzionale allo stesso ordinamento democratico: come invece credevano i detrattori del filosofo, interessati ad accentuare la sua antidemocraticità, la critica di Socrate non era sintomo della sua ostilità nei riguardi della democrazia ma, anzi, la prova tangibile della sua religiosa devozione alla città e della inseparabilità del *διαλέγεσθαι* dal *πράττειν τὰ πολιτικά*, della filosofia dalla politica.

Riferimenti bibliografici

- Bearzot, C., 2012, ΝΟΜΟΦΥΛΑΚΕΣ e ΝΟΜΟΦΥΛΑΚΙΑ nella Politica di Aristotele, in M. Polito – C. Talamo (eds.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico*, Tored, Tivoli: 29-47.

- Beltrametti, A., 1991, *Variazioni del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo*, «Quaderni di storia» 17: 131-150.
- Brickhouse, T.C. – Smith, N.D., 2006, *Socrates and the Laws of Athens*, «Philosophy Compass» 1: 564-570.
- Christ, M.R., 2020, *Xenophon and the Athenian Democracy: The Education of an Elite Citizenry*, Cambridge University Press, Cambridge.
- de Caprariis, V., 1947, *Per una interpretazione di Socrate*, «La Parola del Passato» 2: 168-188 (rist. in V. de Caprariis, 1985, *Scritti*, vol. 1. *Storia delle idee: Da Socrate a Mann*, a cura di G. Buttà, Edizioni P&M, Messina: 31-49).
- de Caprariis, V., 1953, *Umanesimo e politica di Socrate*, «La Parola del Passato» 8: 264-302 (rist. in V. de Caprariis, 1985, vol. 1. *Storia delle idee: Da Socrate a Mann*, a cura di G. Buttà, Edizioni P&M, Messina: 51-90).
- Di Cesare, D., 2024, *Democrazia e anarchia: Il potere nella pólis*, Einaudi, Torino.
- Dupréel, E., 1948, *Les sophistes : Protogoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Éditions du Griffon, Neuchatel.
- Faraguna, M., 2015, *I nomophylakes tra utopia e realtà istituzionale delle città greche*, «Politica Antica» 5: 141-159.
- Fletcher, J., 2012, *Performing Oaths in Classical Greek Drama*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giannantoni, G., 1962, *La pritanìa di Socrate nel 406 a.C.*, «Rivista critica di storia della filosofia» 17: 3-25.
- Giannantoni, G., 2022, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Nuova edizione a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli.
- Irwin, T.H., 1986, *Socratic Inquiry and Politics*, «Ethics» 96: 400-415.
- Isnardi Parente, M., 1977, *Sofistica e democrazia antica*, Sansoni, Firenze.
- Isnardi Parente, M., 1982, *Socrate e Platone*, in L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Volume primo: *L'antichità classica*, UTET, Torino: 225-289.
- Johnson, C.N., 2024, *Socrates' Political Philosophy*, in R.E. Jones – R. Sharma – N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Handbook of Socrates*, Second Edition, Bloomsbury Academic, London-New York: 275-298.
- Kranz, W., 1937, *Vorsokratisches IV*, «Hermes» 72: 223-232.
- Kraut, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Levi, A., 1940, *On "Twofold Statements"*, «The American Journal of Philology» 61: 292-306.
- Linguiti, A. (ed.), 1984, *Platone: Critone*, Sansoni, Firenze.
- Markowski, H., 1910, *De Libanio Socratis defensore*, M. & H. Marcus, Vratislaviae.
- Maso, S. (ed.), 2018, *Dissoi Logoi*, Edizione criticamente rivista, introduzione, traduzione, commento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Mazzarino, S., 2000³, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Laterza, Roma-Bari.
- Mecci, S., 2023, *I Cinici e la ridefinizione dei valori: Il sapiente come modello 'politico' e 'religioso'*, in A.L. Schino – F. Verde (eds.), *Filosofia e religione civile: Un problema storico*, «Archivio di Filosofia» 91: 21-31.
- Nesselrath, H., 2018, *An Embodiment of Intellectual Freedom? Socrates in Libanius*, in A. Stavru – C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden-Boston: 799-815.
- Paoli, U.E. (ed.), 1981, *Platone: Il Critone*, Le Monnier, Firenze.
- Strauss, L., 2024, *Il discorso socratico di Senofonte: Un'interpretazione dell'Economico [1970]*, a cura di G. Brioni, ETS, Pisa.
- Taylor, A.E., 1911, *Varia Socratica*, First Series, J. Parker & Co., Oxford.
- Trabattoni, F. (ed.), 2018, *Platone: Teeteto*, trad. di A. Capra, Einaudi, Torino.
- Vlastos, G., 2003, *Studi socratici [1994]*, introd. di G. Reale, trad. di F. Filippi, Vita & Pensiero, Milano.
- Warren, J., 2023, *Forms of Agreement in Plato's Crito*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 123: 26-50.
- Zucca, D. (ed.), 2023, *Platone: Gorgia*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna.

'Come se nulla fosse'¹

La nozione di vuoto nell'atomismo antico

Francesca Masi

Abstract: This article examines the ancient atomist conception of the void, traditionally attributed to Leucippus and Democritus. While a dominant scholarly view – shaped notably by David Sedley – holds that the Ancient Atomists' void had solely an elementaristic function (the not-being as a constituent of the whole), this paper argues for a dual conception: the void as both an element and as the spatial extension in which atoms move. Building on recent work by Monte Ransome Johnson, who defends the reliability of Aristotle's testimony, this study re-evaluates key texts and terms to show that early atomists did indeed attribute both functions to the void. It also explores how Epicurus and later Epicureans addressed the conceptual tensions inherent in this duality.

Keywords: Atomists, Not-being, Void, Space, Place.

1. L'atomismo e la sfida eleatica

In base a una ricostruzione storico dossografica di origine aristotelica, la dottrina atomistica, fondata da Leucippo e sviluppata da

1. Il titolo è ripreso dal nome di un ciclo di conferenze, *Quaestiones Philosophicae*, organizzato nel corso dell'a.a 2024-2025 a Padova da Marzia Soavi e Barbara Santini, dedicato al tema del Nulla, in cui questo contributo è stato presentato. Si ringraziano le promotrici del seminario e i partecipanti per i numerosi e preziosi suggerimenti, che hanno consentito di migliorare il lavoro. Sono molto grata a Francesco Verde per aver letto una versione precedente di questo lavoro e avermi dato ottimi consigli per migliorarlo.

Democrito, rappresentò l'ultimo tentativo nel quadro del pensiero fisiologico cosiddetto 'pluralista' di reagire alla sfida eleatica, ovvero alla negazione di ogni forma di molteplicità e mutamento, in grado di violare la compattezza e la coerenza intrinseche dell'Essere parmenideo. In particolare, stando alle testimonianze, gli antichi atomisti avrebbero ammesso l'esistenza del Non-Essere e lo avrebbero concepito come vuoto, in risposta a una serie di argomentazioni svolte da Melisso, al fine di dedurre rigorosamente le proprietà dell'uguaglianza e dell'immobilità dell'Essere-Uno. Per introdurre l'analisi della nozione atomistica di vuoto, si possono considerare le ultime righe di un passo tratto dal commento alla *Fisica* di Simplicio, catalogato nel Diels-Kranz, come fr. 7 dell'opera di Melisso²:

Ti E non c'è vuoto alcuno: perché il vuoto non è nulla: dunque non può esistere ciò che appunto non è nulla. Neanche si muove, perché non ha luogo ove subentrare, ma è pieno. Giacché se ci fosse il vuoto, subentrerebbe nel vuoto: non essendoci il vuoto non ha dove subentrare. (8) Non può essere denso o rado, perché non è possibile che il rado sia pieno allo stesso modo del denso, ma di rado, appunto perché rado è più vuoto del pieno. (9) Questa è la distinzione che bisogna fare tra pieno e non pieno: se qualcosa fa luogo e dà ricettacolo non è piena. Cosicché è necessario che sia pieno se il vuoto non c'è. Se dunque è pieno non si muove.
(Simp., *Phys.* III, 18 = 30 DK B7)

Rispetto al passo citato, è interessante notare che Melisso, pur negando l'esistenza del vuoto, suggerì alcune sue possibili caratterizzazioni. Stando a quanto si ricava da queste righe, infatti, l'autore identificò il vuoto con il Non-Essere e il pieno con l'Essere; lo descrisse come il luogo e lo spazio che offre una sede e consente il mo-

2. Il testo di Simplicio menzionato inizia con un riferimento esplicito alle parole di Melisso: «Dice dunque Melisso concludendo con queste parole quanto ha detto precedentemente e introducendo gli argomenti sul movimento».

vimento; suggerì, infine, che il vuoto potesse essere pensato come un intervallo e quasi un principio di separazione.

In un noto testo tratto dal *De generatione et corruptione* Aristotele sostiene che gli atomisti antichi misero a tema il vuoto, confrontandosi direttamente con la trattazione che ne diede Melisso:

T₂ Leucippo e Democrito hanno spiegato tutte le cose con metodo e con un'unica teoria ponendo un principio che è realmente conforme a natura. Infatti, ad alcuni degli antichi è sembrato che l'Essere sia necessariamente uno e immobile, che il vuoto non sia e che non sia possibile il movimento non esistendo il vuoto come qualcosa di separato, e che, ancora, non esistano i molti, non esistendo ciò che li separi [...] Leucippo stimava di poter portare argomenti che, accordandosi con la sensazione, non privavano gli esseri né della generazione né della corruzione né del movimento né della molteplicità. Accordando le sue dottrine con i fenomeni, a chi prospetta l'Uno come privo di movimento data l'inesistenza del vuoto egli replica che il vuoto è il Non-Essere e che dell'Essere nulla è Non-Essere: infatti, il vero Essere è l'essere totalmente pieno. Tuttavia, esso non è uno, ma una pluralità infinita e invisibile per la piccolezza delle masse. Questi molti si muovono nel vuoto (il quale infatti è) e, raggruppandosi, danno luogo alla generazione e disgregandosi originano la corruzione. In quanto vengono in reciproco contatto, a questi molti accade di agire e di patire, e aggregandosi intrecciandosi tra loro generano. Anche da questo emerge che non sono Uno. Pertanto, la verità non è che dall'Uno si genera la Molteplicità e neanche che dai Molti scaturisce l'Uno, il che sarebbe impossibile. Invece, come Empedocle e altri dicono che il patire avviene attraverso i pori, così ogni alterazione e ogni affezione avvengono in questo modo, e come tramite il vuoto avvengono il dissolvimento e la corruzione, così accade l'accrescimento, causato dal fatto che i solidi sottentrano negli spazi vuoti dai corpi già esistenti. Anche Empedocle deve proporre una teoria pressoché uguale a quella di Leucippo. Infatti,

ci saranno alcuni solidi indivisibili, se i pori non sono del tutto ininterrotti, il che, peraltro, è impossibile, perché non esisterebbe più alcun solido oltre ai pori, ma sarebbe il vuoto totale. Perciò è necessario che i solidi che sono tra loro in contatto siano indivisibili e che tra loro vi siano quei vuoti che Empedocle chiama 'pori'. Sull'agire e sul patire afferma le stesse tesi anche Leucippo, come ha scritto Platone nel *Timeo*. Platone però si differenzia da Leucippo per il fatto di non usare la stessa terminologia, tant'è vero che l'uno chiama gli indivisibili solidi e l'altro superfici; l'uno afferma che ciascun solido indivisibile è definito da infinite figure, l'altro da figure di numero limitato, anche se ambedue dicono che gli indivisibili sono delimitati da figure. Da essi si originano le generazioni e le corruzioni, che per Leucippo avvengono in due maniere per mezzo del vuoto e del contatto (ciascuno dei corpi esistenti in virtù del contatto è, infatti, divisibile) mentre per Platone esse avvengono esclusivamente per contatto, dal momento che egli nega l'esistenza del vuoto.

(Arist. *De gen. et corr.* A 8 324b 35 ss. = 67 DK 7A)³

Dopo aver riportato in modo sintetico la concezione melissiana sia dell'Essere-pieno, come uno e immobile, sia del Non-Essere-vuoto, come dimensione locale-spaziale, che dovrebbe consentire il movimento, e come fattore di separazione, Aristotele mette in chiaro la ragione alla base della speculazione di Leucippo: proporre argomenti in accordo con le sensazioni e i fenomeni, in grado di giustificare la generazione, la corruzione, il movimento e la molteplicità. Aristotele spiega che tali ragionamenti furono svolti per rispondere evidentemente a coloro che consideravano l'Uno immobile e che negavano l'esistenza del vuoto. Sostiene che nell'ambito di questo confronto, Leucippo affermò l'esistenza del Vuoto come Non-Essere, ribadì che dell'essere nulla è non

3. Da qui in avanti per le testimonianze e i frammenti degli antichi atomisti si segue la traduzione di M. Andolfo.

essere, ovvero che l’Essere è totalmente pieno e incompatibile con il Non-Essere-vuoto; considerò l’Essere non come uno, ma come molti, cioè come una pluralità di enti; pose questi molti in movimento *nel vuoto*.

Poco più avanti Aristotele afferma che, intesi in questo modo molteplicità e movimento, Leucippo giustificò la generazione, la corruzione e il movimento, attraverso il contatto e il vuoto. Leucippo, quindi, concepì le generazioni e le corruzioni dei corpi fenomenici rispettivamente attraverso il contatto, ovvero l’approssimazione reciproca degli atomi, e attraverso il vuoto, in grado di separare gli atomi in contatto tra loro. A commento del passo aristotelico, infatti, Filopono spiega in questo senso la nozione di contatto utilizzata da Leucippo:

T3 Non trattava del contatto propriamente detto Democrito allorché affermava che gli atomi si toccano reciprocamente denominando ‘contatto’ il darsi di una prossimità tra gli atomi e una trascurabile distanza tra loro. Infatti, essi sono separati reciprocamente dal vuoto... I discepoli di Leucippo non hanno trattato principalmente del contatto.

(Philop. *in de gen. et corr.*, p. 158, 26)

Dalla lettura del brano del *De generatione et corruptione*, quindi, si può evincere che, in conformità con quanto in fondo già sostenuto da Melisso, Leucippo avesse caratterizzato il vuoto come un

1. Non-Essere;
2. luogo/spazio in cui si dà il movimento;
3. principio di separazione.

Questo quadro sembra trovare conferma in altri passi in cui si fa riferimento alla concezione del vuoto degli antichi atomisti. In particolare, stando alle testimonianze, sembrerebbe che Leucippo e Democrito avessero attribuito al vuoto due funzioni principali:

1. una funzione elementaristica, in base alla quale il vuoto avrebbe costituito una componente del tutto;
2. una funzione locale-spaziale, in base alla quale il vuoto sarebbe stata l'estensione in cui si trovano e si muovono gli atomi.

Rispetto a questo specifico punto, tuttavia, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso si è progressivamente imposta una linea esegetica⁴, che ha trovato la sua più compiuta espressione in un famoso lavoro di David Sedley, *Two Conceptions of Vacuum*, pubblicato per *Phronesis* nel 1982. La tesi principale, sostenuta da Sedley in questo articolo, può essere articolata in quattro punti fondamentali. In primo luogo, gli antichi atomisti avrebbero avuto una concezione del vuoto esclusivamente limitata alla funzione elementaristica di Nulla come componente del Tutto. A ragione di ciò, in particolare, Sedley, ha sostenuto che la funzione elementaristica e la funzione spaziale sono incompatibili. In quanto elemento, il vuoto occupa uno spazio e non è spazio. Inoltre, attribuire al vuoto, concepito come puro negativo, una funzione spaziale equivale di fatto a negare l'esistenza dello spazio, laddove concepire il vuoto come un non ente che occupa uno spazio significa invece di fatto affermare l'esistenza di uno spazio vuoto, che è ciò che gli antichi atomisti auspicano in ultima istanza. In secondo luogo, non ci sono dati testuali a favore di una interpretazione locale spaziale del vuoto degli antichi atomisti che non siano riconducibili a una forzatura categoriale da parte di Aristotele. In terzo luogo, sarebbe stato Aristotele, per primo, nel IV libro della *Fisica* a interpretare il vuoto degli antichi atomisti alla luce di una funzione locale spaziale. Infine, nell'ambito dell'atomismo sarebbe stato Epicuro, non Leucippo o Democrito, a concepire il vuoto esclusivamente in senso locale spaziale.

Solo molto recentemente questa prospettiva interpretativa è stata messa in discussione. In un articolo intitolato *A Defense of Aristotle's Interpretation of Democritus' Void (kenon) as a Kind of Place*, Monte Ransome Johnson, infatti, ha mostrato che la testimonianza

4. Solmsen 1977, Morel 1996, Inwood 1981.

aristotelica è affidabile per ricostruire la concezione del vuoto degli antichi atomisti e che gli atomisti antichi avevano effettivamente una concezione duplice e promiscua del vuoto⁵.

Dato un quadro così delineato, a partire dal lavoro condivisibile di Johnson, lo scopo di questo contributo è mostrare, sulla base della lettura dei testi e di un'analisi di alcuni termini chiave, come in effetti Leucippo e Democrito attribuissero al vuoto sia la funzione elementaristica di componente del tutto sia la funzione locale-spaziale di estensione, in cui si trovano e si muovono gli atomi. Rispetto alla tesi già sviluppata da Johnson, inoltre, si intende esaminare di nuovo in cosa consista la problematicità di questa nozione e spiegare in che modo Epicuro e gli Epicurei abbiano tentato di superare la difficoltà.

2. La nozione di vuoto di Leucippo e Democrito

Per esaminare la nozione di vuoto degli antichi atomisti, si possono suddividere le testimonianze in gruppi diversi⁶. Il primo comprende tutti i passi in cui Aristotele tratta esplicitamente del vuoto di Leucippo e Democrito, esclusi quelli tratti dal IV libro della *Fisica*, in cui evidentemente e inevitabilmente, nel contesto di una trattazione dedicata al luogo, argomentando contro l'identificazione del luogo con il vuoto, l'autore si concentra esclusivamente sulla sua presunta funzione locale spaziale. Il secondo gruppo include alcune testimonianze tratte dall'opera di Simplicio e di altri autori, che, per quanto dipendenti dalla tradizione aristotelica, riportano alcune informazioni non ricavabili da Aristotele e utili per approfondire la questione. Il terzo gruppo, infine, riunisce alcune testimonianze, che appartengono presumibilmente a una tradizione diversa da quella aristotelica. In base a questa organizzazione delle fonti sarà possibile chiarire che:

5. Johnson 2024.

6. Sulla base della metodologia già utilizzata da Inwood 1981 e ripresa da Johnson 2024.

1. le testimonianze riportabili ad Aristotele sono coerenti con quanto leggiamo nel *De generatione et corruptione*, sulla cui onestà non è il caso di dubitare. La posizione di Melisso, infatti, in questo testo è riportata in modo coerente a quanto si legge nel fr. 7, in cui Simplicio attribuisce l'esposizione sul vuoto a Melisso stesso, e questo induce a credere che anche la ricostruzione del pensiero degli antichi atomisti sia attendibile. Sebbene, poi, siano presenti e facilmente individuabili negli altri brani che saranno considerati alcune forzature categoriali da parte di Aristotele, dovute a motivazioni teoriche da cui non si può prescindere e che necessitano certamente di essere esplicitate, questi testi attribuiscono in modo chiaro al vuoto degli antichi atomisti tanto una funzione elementaristica quanto una funzione spaziale;
2. rispetto ai testi di Aristotele, le testimonianze che dipendono da lui, in particolare quella di Simplicio, approfondiscono alcuni aspetti, anche di natura terminologica, che permettono di chiarire meglio quali siano per Leucippo e Democrito i diversi apporti causali degli atomi e del vuoto alla composizione del tutto e quindi anche di chiarire come funzione elementaristica e funzione locale-spaziale risultino tra loro complementari;
3. le testimonianze derivanti da una tradizione diversa da quella aristotelica sono coerenti alle testimonianze di origine aristotelica nell'attribuire agli antichi atomisti una concezione duplice del vuoto.

2.1. *La testimonianza di Aristotele*

Conformemente a quanto già ricavato dal testo relativo al *De generatione et corruptione*, in cui Aristotele riporta in maniera attendibile il pensiero eleatico sul vuoto e spiega natura e portata della reazione leucippea agli argomenti di Melisso, anche da altre sue opere si ricava una nozione di vuoto per così dire duplice, che rimanda tanto a una dimensione costitutiva del tutto quanto a una dimensione spaziale o locale. Conviene riportare e analizzare i testi nel loro insieme:

- T4** Per Democrito esistono il solido [pieno in *Simpl.* 44, 16] e il vuoto, dei quali l'uno equivale all'Essere e l'altro al 'Non-Essere' [...].
(Arist. *Phys.* A 5 188a 22 ss. = 68DK 45A)
- T5** Sostengono che il movimento avviene in virtù del vuoto, e infatti questi filosofi affermano che la natura si muove di moto locale.
(Arist. *Phys.* Θ 9 265b 24 ss. = 68 DK 58A)
- T6** Pertanto, a Leucippo e a Democrito, che affermano che i corpi primi si muovono sempre nel vuoto infinito, si deve domandare di precisare quale sia il loro movimento e quale sia, comunque, il loro movimento secondo natura.
(Arist. *De Cael.* Γ 2 300b 8 ss.)
- T7** Se il tutto non è continuo, bensì, come sostengono Democrito e Leucippo, le realtà sono delimitate dal vuoto di necessità unico è il movimento di tutte le cose. Infatti, ogni realtà è delimitata dalla figura: inoltre questi filosofi affermano che unica è la natura delle cose, come se ciascuna di queste cose separate fosse oro.
(Arist. *De Cael.* A 7 275b 29 ss.)
- T8** Leucippo e il suo amico Democrito sostengono essere elementi il pieno e il vuoto e dicono che l'uno corrisponde all'Essere e l'altro al Non-Essere, e precisamente il pieno e il solido sono l'Essere, mentre il vuoto e il raro sono il Non-Essere (sicché sostengono che l'Essere non è più reale del Non-Essere, poiché il vuoto <non è meno reale> del corpo), e li considerano causa degli esseri come materia.
(Arist. *Metaph.* A 4 985b 4 ss. = 67 DK 6A)

Da T6 e da T8 si ricava, innanzitutto, che gli antichi atomisti ammisero l'esistenza del vuoto e lo identificarono con il Non-Essere, in opposizione all'Essere, inteso come pieno e solido. In T8, più in particolare, si afferma che vuoto e pieno, ovvero Non-Essere ed Essere, erano trattati come elementi (*stoicheia*) e causa (*aitia*) de-

gli esseri. Aristotele precisa che il termine ‘causa’ deve essere inteso nel senso di ‘materia’. È importante sottolineare che Aristotele non sostiene che gli atomisti chiamarono pieno e vuoto o essere e non essere ‘materia’, ma che li denominarono ‘cause’ ed è Aristotele a specificare che in questo contesto la parola ‘causa’ deve essere intesa nella sua accezione di materia, ovvero di ciò di cui qualcosa è costituito, che permane e fa da sostrato al cambiamento. Ci si può chiedere perché Aristotele faccia questa precisazione. Il passo in cui riporta tale qualificazione degli elementi si inserisce nel quadro di un’indagine intesa a stabilire se i suoi predecessori abbiano scoperto le varie accezioni di causa da lui già esposte nella fisica, la causa materiale, la causa formale, la causa efficiente e la causa finale, e anche se ne abbiano scoperte di ulteriori. Più in particolare, il testo rimanda al tentativo di Aristotele di mostrare che i fisiologi prima di lui attribuirono ai loro principi una funzione prevalentemente materiale. Nel caso specifico degli elementi degli antichi atomisti, che in questo passo includono il vuoto, è plausibile pensare che Aristotele voglia delimitare e circoscrivere il ruolo causale del vuoto a una funzione materiale. Per spiegare questa preoccupazione da parte dell’autore vale la pena notare che, sempre in base a quanto lui stesso ci riporta, in T₅ e T₇, per gli atomisti antichi il vuoto costituiva anche ciò in virtù di cui gli atomi si muovono e ciò che delimita gli esseri. Il vuoto, quindi, per gli antichi atomisti, sembrerebbe aver svolto anche una funzione efficiente e una funzione di delimitazione morfologica. È probabile, perciò, che Aristotele, puntualizzando la funzione causale materiale degli elementi, voglia in qualche modo prevenire la possibilità di ritenere il vuoto come una causa formale dell’essere e una causa efficiente del movimento, relegandolo a una funzione costitutiva di sostrato dell’Universo. Come si capirà, tuttavia, il modo in cui tratta gli elementi in termini di causa materiale non è del tutto accurato, non solo perché non tiene conto di altre possibili funzioni causali del vuoto, ma anche perché in altri passi questa funzione propriamente materiale sembra essere stata attribuita da Leucippo e Democrito solo agli atomi, ovvero ai costituenti dei corpi. Si tornerà su questo punto più avanti.

Infine, in T6 Aristotele sostiene che per Leucippo e Democrito, gli atomi si muovevano nel vuoto infinito, lasciando intendere con l'espressione 'nel vuoto' che il vuoto avesse per loro una funzione locale e spaziale.

2.2. La testimonianza di Simplicio

Un quadro analogo emerge anche dai testi di Simplicio. In un testo a commento della *Fisica* di Aristotele, che dipende da una costruzione dossografica di Teofrasto, in cui eleatismo e antico atomismo sono posti in stretta relazione, Simplicio scrive:

T9 Leucippo, che era di Elea o di Mileto (si tramandano di lui entrambe le origini), condivideva la filosofia di Parmenide, non nel senso che abbia intrapreso lo stesso itinerario speculativo di Parmenide e di Senofane, bensì quello opposto. Infatti, i primi due ponevano il Tutto come uno, ingenerato, immobile e limitato, e concordavano sull'impossibilità di fare ricerca sul Non-Essere, mentre Leucippo postulò gli atomi quali elementi infiniti e sempre in moto e la pluralità infinita delle loro configurazioni quale spiegazione dell'essere tale non più che del non essere tale, dato che vedeva negli enti la presenza ininterrottamente operante della generazione e del mutamento. Ancora, egli postulò che gli enti non posseggono più Essere che Non-Essere, poiché entrambi sono cause paritarie degli esseri generati. Infatti, postulando che l'Essere consiste nell'essenza solida, densa e pieni di atomi, sosteneva che questi sono nel vuoto e vengono condotti dal movimento nel vuoto, che chiamava Non-Essere e che diceva Essere non meno dell'Essere. Similmente, anche il suo amico Democrito di Abdera pone come principi il pieno e il vuoto [...].
(Simpl. *Phys.* 28, 4 da *Teoph. Phys. Opin.* Fr. 8, *Dox.* 483 = 67 DK 8B)

In primo luogo, in T9 Simplicio descrive, come già Aristotele nel *De generatione et corruptione*, l'itinerario speculativo che Leucippo

avrebbe intrapreso in risposta a quello degli Eleati. Il passo, quindi, ci informa che Leucippo pose gli atomi come elementi del tutto, ricondusse l'Essere all'essenza piena, densa, solida degli atomi e il Non-Essere al vuoto; considerò l'Essere e il Non-Essere come cause paritarie di tutti gli esseri generati; descrisse il vuoto come ciò in cui si trovano e sono condotti dal movimento gli atomi; argomentò a favore della stessa dignità causale dell'Essere e del Non-Essere. Similmente a Leucippo, Democrito pose come principi (*archai*) il pieno e il vuoto.

Rispetto alla testimonianza aristotelica vale la pena notare alcune differenze nel resoconto di Simplicio. In primo luogo, Leucippo avrebbe trattato Essere e Non-Essere come *cause paritarie*. Simplicio, tuttavia, non specifica, come aveva fatto Aristotele, la funzione causale di atomi e vuoto in un senso materiale. In secondo luogo, Leucippo avrebbe posto solo gli atomi, e non anche il vuoto, come elementi. Infine, Democrito in modo simile a Leucippo, cioè non in modo diverso ma nemmeno identico, avrebbe posto il pieno e il vuoto come *principi*. La differenza tra Leucippo e Democrito sembra, quindi, dipendere dal fatto che Democrito, per designare atomi e vuoto, avesse usato non solo i termini 'elementi'⁷ e 'cause', ma anche e preferibilmente il termine 'principi'.

A conferma di quest'ultimo punto è interessante soffermarsi brevemente su un altro testo che appartiene al medesimo commentario:

Tio In modo simile anche l'amico di Leucippo, Democrito, l'abderita, postulò il pieno e il vuoto quali principi, chiamando l'uno 'Essere' e l'altro 'Non-Essere'. Ambedue questi filosofi postularono gli atomi come materia degli enti e fecero generare da quelli tutte le restanti realtà [...].

(Simpl. *Phys.* 28, 15 dopo 67 A 8 [cfr. Teoph. *Phys. Opin.* Fr. 8 come A 39. 40 2-4] = 68DK 38B)

Anche in questo passo Simplicio sostiene che, in modo simile a Leucippo, Democrito pose come principi gli atomi e il vuoto.

7. A questo proposito si veda anche Diog. Laert. IX 30.

Afferma, inoltre, che entrambi gli autori consideravano gli atomi come la materia degli enti generati. Al di là della terminologia utilizzata, che è chiaramente l’esito di una sovrapposizione della nozione aristotelica di materia sulla nozione di atomi-elementi, la testimonianza è importante nella misura in cui sembra differenziare gli apporti causali dei due principi, attribuendo ai soli atomi una funzione materiale. Questo emerge con maggiore chiarezza da un ulteriore passo di Simplicio, questa volta portato a commento del *De caelo*:

TII Poche frasi di ciò che Aristotele ha scritto nel libro *Su Democrito* dimostreranno le diverse visioni speculative di quegli uomini: “Democrito sostiene che la natura delle realtà eterne consista in una pluralità di infinite sostanze piccolissime e le pone in un altro luogo infinito per grandezza, che indica con i nomi di ‘vuoto’, di ‘nulla’ e di ‘infinito’, mentre indica ciascuna di quelle sostanze con i termini di ‘qualcosa’, di ‘solido’ e di ‘Essere’ [...]”.
(Simpl. *De caelo* p. 294, 33 ss. = 68DK 37A)

Qui Simplicio riporta che Aristotele dedicò un’intera opera a *Democrito*, andata perduta, e ci riporta in modo sintetico quanto avrebbe sostenuto Democrito secondo Aristotele. L’informazione è importante, nella misura in cui attesta non solo l’interesse di Aristotele per l’atomismo democriteo e la rilevanza per lui del predecessore⁸, ma anche evidentemente la familiarità che Aristotele intratteneva con il suo pensiero. Anche sulla base di questo sembra difficile sostenere che Aristotele abbia completamente distorto la posizione di Democrito⁹.

In base alla citazione, Democrito avrebbe identificato le realtà eterne con sostanze piccolissime e le avrebbe poste in un luogo

8. Aristotele oltre all’opera *Su Democrito*, scrisse anche un Προβλήμα ἐκ τῶν Δημόκριτου in due libri (secondo Diogene e Esichio *Vita Aristotelis*) e, secondo Diogene, anche un’*Epistola contro Democrito* (Πρὸς Δημόκριτον ἐπιστολα), forse spuria. Si ringrazia Matteo Cosci per questa precisazione.

9. Si veda, tuttavia, Sedley 1982: 179.

di grandezza infinita, attribuendogli i nomi di ‘vuoto’ ‘nulla’ e ‘infinito’. Sebbene sia chiaro che i termini ‘sostanze’ (*ousiai*) e ‘luogo’ (*topos*) non siano i termini utilizzati da Democrito, ma i modi in cui Aristotele descrive rispettivamente gli atomi e il vuoto infinito in cui si muovono gli atomi, e sia quindi indubbia una forzatura categoriale da parte sua, ciò non significa, comunque, che egli abbia completamente frainteso la dottrina di Leucippo e Democrito¹⁰. Democrito, infatti, considerò gli atomi sia come principi costitutivi della realtà sia come ‘forme’¹¹, e, a partire da ciò, Aristotele può essersi sentito autorizzato a descrivere le realtà eterne in termini di *ousiai*. Inoltre, sappiamo che Democrito descriveva il vuoto come ciò in cui si muovono gli atomi, e l’espressione ‘ciò in cui’ designa ciò che Aristotele considera luogo in un senso lato¹².

Chiarito questo, se si confrontano le informazioni ricavate da Simplicio con quanto è attestato nei passi di Aristotele sopra esaminati, si può delineare un quadro di questo tipo. Leucippo e Democrito utilizzarono probabilmente le espressioni ‘elementi’ e ‘cause’, per indicare sia gli atomi sia il vuoto. Così facendo, i primi atomisti intendevano attribuire agli atomi e al vuoto una medesima funzione costitutiva del tutto. Entrambi gli autori, tuttavia, usarono l’espressione ‘elementi’ anche in un’accezione più ristretta, riferendosi solo agli atomi, per indicare il ‘qualcosa’ di cui sono materialmente costituiti gli esseri generati. Forse, per il fatto che la parola ‘elemento’ fosse usata anche in questa accezione più specifica, Democrito preferì usare il termine ‘principi’, per designare indiscriminatamente atomi e vuoto. Inoltre, entrambi gli autori considerano il vuoto ciò in cui gli esseri si trovano e si muovono. Alla luce di ciò, è possibile suggerire che per gli antichi atomisti il vuoto fosse effettivamente una parte dell’Universo. È in questo

10. Come già sottolineato da Johnson 2024: 22.

11. Alfieri 1979²: 59-60.

12. In un senso lato del termine ‘luogo’ è il mezzo in cui si trovano e si muovono i corpi. In un senso tecnico, tuttavia, luogo è solo il limite del corpo. Per la teoria del luogo aristotelica rimando al lavoro di Quarantotto 2017.

senso che si può attribuire al vuoto una funzione elementaristica paritaria rispetto a quella degli atomi e intenderlo come una delle due componenti del tutto. Vuoto e atomi, tuttavia, per quanto causalmente paritari come componenti dell'Universo, possedevano, per gli antichi atomisti, funzioni causali distinguibili: se questi erano elementi in un senso stretto, ciò di cui sono materialmente fatti gli esseri generati, il vuoto era l'estensione infinita, ciò che ospita gli atomi e il loro movimento. Da questo si ricava che la funzione elementaristica di componente del tutto e quella spaziale locale del vuoto furono trattate dagli antichi atomisti come tra loro compatibili e complementari.

2.3. Altre testimonianze

Ciò trova conferma in un ultimo gruppo di testimonianze, secondo Johnson appartenenti a una tradizione diversa da quella aristotelica. Ci si limiterà a considerare le più significative:

T₁₂ Democrito diceva che i principi di tutto sono il vuoto e il pieno, affermando che il pieno è “ciò che è” ed è solido, e il vuoto “ciò che non è”; per questo dice che “ciò che è” non è più di “ciò che non è”. E dice che “ciò che è” è dall'eternità in continuo e rapido movimento nel vuoto.
(Eusebio = Luria 194)

T₁₃ Democrito considera principi l'Essere e il Non-Essere e identifica l'Essere con il pieno e il Non-Essere con il vuoto, e il pieno, muovendosi nel vuoto secondo la propria modalità di rivolgimento e la propria traiettoria produce tutte le realtà.
(Herm. *irris.* 13 [Dox. 654] = 68 DK 44A)

Da questi passi infatti si ricava che Democrito considerò il pieno e il vuoto principi del tutto (T₁₂; T₁₃); che identificò il pieno con l'Essere e il vuoto con il Non-Essere (T₁₂); che attribuì a Essere e Non-Essere pari dignità ontologica, nella misura in cui entrambi co-

stituivano, per lui, le componenti del tutto (T₁₂)¹³; che interpretò il vuoto come ciò in cui si muovono gli atomi (T₁₂) ovvero la regione di spazio di grandezza illimitata (T₁₃)¹⁴.

A supporto della funzione spaziale del vuoto degli antichi atomisti, Johnson riporta anche una testimonianza di Galeno:

T₁₄ E tutto il senso di questo discorso sarebbe il seguente: gli uomini credono che sia qualche cosa di reale il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, e tutte le altre qualità del genere, mentre in verità ente e niente sono tutto ciò che esiste, perché Democrito usava anche questi altri termini, chiamando 'ente' gli atomi e 'niente' il vuoto. Così tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, non posseggono qualità sensibili, ed il vuoto è uno spazio (*chora*) nel quale tali corpuscoli si muovono tutti quanti in alto e in basso eternamente o intrecciandosi in vario modo tra loro o urtando e rimbalzando, sicché vanno disgregandosi e aggregandosi a vicenda tra loro in composti siffatti [...].

(Galeno, *de el. sec. Hipp.* I 2 = 68 DK 49A)

Sebbene l'applicazione del termine *chora*, infatti, possa essere dovuta a Galeno stesso, forse, per una sovrapposizione alla nozione democritea di vuoto di un'accezione del termine sviluppata da Epicuro, più avanti menzionato esplicitamente nel testo dall'autore, la testimonianza può essere letta coerentemente con le altre, nella misura in cui il vuoto è definito come ciò in cui si trovano e si muovono i corpi.

Un esame delle testimonianze, quindi, che, da un lato, non sia pregiudicato da una sfiducia per l'operazione ermeneutica di Aristotele e dei commentatori che da lui dipendono¹⁵, e che, dall'altro, tenga conto di una tradizione possibilmente alternativa a quella aristotelica, consente di spiegare come la funzione elementaristica

13. Johnson 2024: 14, fa notare che rispetto ad Aristotele, Eusebio fornisce la ragione della tesi dell'indifferenza ontologica di atomi e vuoto, spiegando appunto che sono principi, ovvero componenti, del tutto.

14. Per un esame di T₁₂ e T₁₃ si veda Johnson 2024: 13-15.

15. Cfr. Algra 1995: 46; Johnson 2024: 12.

e la funzione locale-spaziale fossero considerate dagli antichi atomisti integrabili. Infatti, una volta precisato che il vuoto ha una funzione elementaristica, che consiste nell'essere una parte del tutto, e una funzione locale-spaziale, che consiste nell'essere quella parte dell'Universo in cui si trova e muove l'altra, il rapporto tra funzione elementaristica e funzione spaziale del vuoto può essere inteso nel senso di una specificazione dell'una rispetto all'altra.

3. La promiscuità della nozione di vuoto degli antichi atomisti e la riforma epicurea

Si tratta ora di capire se la duplicità funzionale del vuoto sia effettivamente giustificabile da un punto di vista teorico. Il problema principale riguarda chiaramente l'identificazione del vuoto con il Non-Essere. In relazione a ciò vale la pena notare, in primo luogo, come l'operazione di riabilitazione da parte degli antichi atomisti del vuoto nella propria ontologia sia fondata sul tentativo di scindere l'esistere dall'essere e di attribuire al vuoto l'uno senza l'altro¹⁶. In secondo luogo, per quanto nell'esame delle funzioni causali delle due componenti dell'Universo gli antichi atomisti di fatto finirono per concepire il vuoto come qualcosa che si differenzia dagli atomi, non tematizzarono esplicitamente una concezione relativa del Non-Essere, mantenendo invece una concezione assoluta del Non-Essere come Nulla e rendendo così contraddittoria ogni caratterizzazione positiva del vuoto¹⁷. L'altra difficoltà che concerne la nozione di vuoto degli antichi atomisti riguarda, poi, specificamente la sua funzione spaziale. A questo proposito vale la pena ricor-

16. Johnson 2024: 14-15: «Democritus' inference that “what is' *is* no more than 'what is not” indicates a distinction between existence and non-existence as, on the one hand, logical operators (as in the expressions “X *is*” or “X *is not*”) and on the other hand as operands, so that it becomes possible, for example, to assert that “what is not' *is*”, substituting “what is not” for X in the previous proposition. This makes it possible for Democritus to assert that the *kenon*, although literally “what is not” (the empty, void), nevertheless “is”, or “exists”».

17. Come già notato da Rossitto 1980. Per quanto riguarda la concezione assoluta del Non-Essere si veda anche Andolfo 2001: 22. Per un'interpretazione relativa del Non-Essere degli antichi atomisti si veda Alfieri 1979².

dare come tanto Platone quanto Aristotele avessero negato l'esistenza del vuoto e Aristotele, in particolare, nel contesto di un'analisi critica più ampia del vuoto come condizione di movimento, avesse obiettato agli antichi atomisti anche di non riuscire a concepire il vuoto, in quanto ciò che si oppone al pieno, come luogo o spazio occupato¹⁸.

Le riforme principali introdotte da Epicuro nella nozione di vuoto ereditata dagli antichi atomisti riguardano esattamente questi due specifici aspetti, ovvero la qualificazione del vuoto come Non-Essere inteso in senso assoluto e la concezione del vuoto come spazio, non la questione della compatibilità tra una funzione elementaristica e una funzione spaziale, che, anzi, è riaffermata e riformulata. A questo proposito, vale la pena riprendere il passo dell'*Epistola a Erodotto*, in cui Epicuro introduce la nozione di vuoto, dopo aver formulato i principi di conservazione dell'Universo¹⁹, nell'ambito della sua dicotomia ontologica fondamentale:

T15 In realtà, il tutto [dice questo anche al principio della *Grande epitome* e nel I libro *Sulla natura*] è <corpi e vuoto>; che i corpi esistano, infatti, lo conferma in tutti i casi la sensazione stessa, in base alla quale, insieme al ragionamento, è necessario trarre inferenze su ciò che è non evidente, come ho detto in precedenza.

40. Qualora poi non esistesse ciò che chiamiamo vuoto, spazio e natura intangibile, i corpi non avrebbero dove stare né per dove muoversi, come appare che si muovono.

(Epic., *Ep. Hrd.* 39-43)²⁰

Prima di esaminare il significato del passo in relazione alla nozione di vuoto, è necessario riprendere brevemente una questione

18. Pl. *Tim.* 58a-b; Aristot. *Phys.* IV 214b28-215a19 (negazione del vuoto come condizione del movimento, sulla base del fatto che il vuoto non consente alcuna differenziazione direzionale da qualcosa verso qualcos'altro; cfr. Furley 1976); 216a26-b16 (negazione dell'esistenza del vuoto); 214b 17-28 (negazione del vuoto come luogo). Per un approfondimento si vedano Solmsen 1977, Inwood 1981, Sedley 1982: 185, Algra 1995: 206 ss.; Verde 2010: 295-296.

19. Per una considerazione generale del contesto in cui è introdotto la dicotomia ontologica fondamentale si rimanda a Masi-Verde 2024: 26.

20. Traduzione di F. Verde.

di ordine testuale. Il testo, infatti, presenta una lacuna proprio nel punto in cui erano esplicitate le parti del tutto. La maggior parte degli interpreti segue l'integrazione suggerita da Gassendi <corpi e vuoto>, preferita a quella alternativa proposta da Usener <corpi e luogo>²¹, sulla base di queste considerazioni: nel I libro del *DRN* Lucrezio riporta il calco dell'espressione *corpora et inane*; Sesto Empirico riferisce che Epicuro e gli Epicurei chiamano il tutto indifferentemente corpi e vuoto; nelle righe successive alla lacuna, dopo un *gar* esplicativo di quanto precede, prima si ha la menzione esplicita dei corpi e poi il vuoto compare come primo di tre termini per chiamare la stessa componente, che non includono il *topos*²². *Topos*, d'altra parte, non è un termine generico, che possa essere articolato nelle accezioni di vuoto, spazio e natura. Piuttosto, come si vedrà, esso è un'ulteriore specificazione accanto a quella di spazio di una nozione più generica. Non c'è quindi ragione di pensare che già all'inizio della trattazione della dicotomia l'autore si sia voluto riferire a un'accezione non menzionata, specifica e non prioritaria del termine. È plausibile, invece, che Epicuro abbia innanzitutto voluto ribadire una dottrina già nota, l'esistenza del vuoto come componente fondamentale dell'Universo, che egli riprende dagli antichi atomisti, e subito dopo abbia sentito l'esigenza di precisare che, nel contesto della propria dottrina, la seconda componente assume nuove accezioni, tra cui quella di spazio (*chora*) e di natura intangibile.

Per comprendere in che modo questa ulteriore precisazione contribuisca a chiarire la nozione di vuoto epicurea e a differenziarla da quella dei predecessori, vale la pena poi ricordare che nell'*Epistola a Pitocle*, al paragrafo 86, Epicuro afferma *to pan somata kai anaphes physis*, ovvero che il tutto è corpi e natura intangibile²³. Questa versione della dicotomia fondamentale risulta per gli scopi del presente contributo particolarmente interessante. ‘Natura intangibile’ è, infatti, uno dei nomi della seconda componente che compa-

21. Accettata da Sedley 1982: 183-184.

22. Su questo problema testuale si veda Verde 2010: 89-90.

23. Su questa occorrenza si vedano Verde 2010: 90, 2013: 104 e Verde 2022: 151.

re anche nell'*Epistola a Erodoto*. Nell'*Epistola a Pitocle*, tuttavia, la natura intangibile, non il vuoto, è esplicitamente trattata come la seconda componente del tutto. La circostanza potrebbe portare a chiedersi perché nell'enunciazione dei principi dell'*Epistola a Erodoto* Epicuro non abbia menzionato come prioritaria la natura intangibile o non abbia espresso la dicotomia nello stesso modo. Il problema, tuttavia, può essere risolto, se si pensa allo scopo introduttivo dell'*Epistola a Erodoto*, che precede l'*Epistola a Pitocle* da un punto di vista non solo cronologico, ma anche teorico²⁴. Se nell'*Epistola a Erodoto*, la natura intangibile è introdotta *ex novo* come una delle nuove possibili accezioni tecniche della seconda componente, nell'altra il dato risulta ormai acquisito e si può esplicitamente affermare che la seconda componente dell'Universo, che si oppone alla corporeità, non è tanto il vuoto *simpliciter*, quanto più precisamente la natura intangibile. Si tratta quindi di capire la ragione per cui Epicuro abbia ritenuto che la seconda componente dell'Universo sia costituita da una natura intangibile. Alla luce di quanto sin qui considerato, si può suggerire che con questa caratterizzazione Epicuro perseguisse due obiettivi fondamentali. In primo luogo, ribadita la funzione elementaristica del vuoto come parte costitutiva del tutto, è plausibile che il filosofo intendesse superare la contraddittorietà della nozione di *kenon* degli antichi atomisti, qualificandola positivamente, come una vera e propria *physis*, ovvero in modo ontologicamente paritario rispetto ai corpi, che sono a loro volta nature. In secondo luogo, riconosciuta la stessa dignità ontologica a corpi e vuoto, è probabile che Epicuro volesse differenziare in senso oppositivo la seconda componente rispetto alla prima e farlo sulla base di una proprietà fondamentale, ricavabile empiricamente, la tangibilità, affermata dei corpi e negata al vuoto. Il vuoto, quindi, per Epicuro, è natura, ma natura intangibile, ovvero, come specificherà poi nell'*Epistola* (61)²⁵, natura che non oppone alcuna resistenza o assolutamente cedevole.

24. L'*Epistola a Erodoto* viene ricordata nell'*Epistola a Pitocle* (85).

25. Sulla cedevolezza del vuoto cfr. anche S.E., *M.* X 221.

Sulla base di ciò, si può capire, poi, come l'autore potesse pensare di rendere compatibile la funzione elementaristica del vuoto con la sua funzione spaziale. Dall'*Epistola a Erodoto* si evince infatti che, oltre a 'vuoto' e 'natura intangibile', l'altra denominazione della seconda componente dell'Universo è *chora*, termine appartenente al linguaggio ordinario, ma in questo contesto plausibilmente collegato al corrispettivo platonico²⁶. Per capire la ragione per cui Epicuro abbia sentito l'esigenza di specificare questo ulteriore significato del termine, può essere utile richiamare innanzitutto il passo del *DRN*, in cui Lucrezio, in modo simile a Epicuro nel brano menzionato dell'*Epistola a Erodoto*, ribadisce la dicotomia ontologica fondamentale, ricava l'esistenza dei corpi sulla base della sensazione in virtù della loro tangibilità, e, a partire dall'osservazione del loro movimento, deriva l'esistenza del vuoto, precisando che senza di esso i corpi non avrebbero dove stare o muoversi. Il poeta perciò identifica il vuoto (*inane*) rispettivamente con il luogo (*locus*) e lo (*spatium*):

T16 Ma ora torniamo a tessere con parole l'intrapreso discorso: / tutta la natura dunque, per se stessa, consiste / di due cose: esistono infatti i corpi e il vuoto (*inane*) / dove quelli sono situati e si muovono in ogni direzione. / Il senso comune attesta che esistono i corpi, / e se la fede in esso non sarà volutamente fondata, / non vi sarà per le cose occulte alcun punto di riferimento / per poter provare qualcosa con procedimento razionale. / Se poi non vi fosse il luogo (*locus*) e lo spazio (*spatium*) che chiamiamo vuoto, / in nessun sito i corpi potrebbero disporsi, / né spostarsi affatto in qualsiasi diversa direzione: / come più sopra ti ho dimostrato poc'anzi.
(Lucrez. *DRN* I 418-42, trad. di L. Canali)

Lucrezio, quindi, senza soffermarsi sulla valenza ontologica positiva di natura propria del vuoto, che evidentemente il poeta dà per

26. Platone, *Tim.* 48e-53c. Sulla nozione di *chora* nel *Timeo* di Platone rimando a Fronterotta 2014. Sulla possibile ripresa della nozione platonica di *chora* da parte di Epicuro, cfr. Adorno 1980 e Verde 2013: 106.

acquisita e implicita nella sua caratterizzazione di parte della natura del tutto, si concentra sulla funzione locale-spaziale del vuoto differenziando chiaramente i due aspetti: il luogo come sede e lo spazio come condizione del movimento dei corpi.

In una direzione analoga si muove la testimonianza di Sesto Empirico, in base alla quale la natura intangibile, per Epicuro, sarebbe (a) propriamente *vuoto*, in quanto natura non occupata dai corpi (b) *spazio*, in quanto condizione di possibilità del movimento, (c) *luogo* in quanto ricettacolo dei corpi. Da questa testimonianza, infatti, si evince innanzitutto che Epicuro avrebbe attribuito significati diversi alla natura intangibile in relazione al comportamento dei corpi. Si ricava, poi, che la *chora*, menzionata nell'*Epistola a Erodoto*, si articola in modo più specifico in 'spazio', come condizione di possibilità del movimento, e in 'luogo', come ricettacolo dei corpi²⁷

Con tali distinzioni terminologiche, quindi, è probabile che Epicuro intendesse risolvere proprio il problema della compatibilità tra vuoto come negazione dell'essere proprio dei corpi e vuoto come spazio occupato dai corpi²⁸.

Ciò che qui interessa rilevare, infatti, per concludere, è che Epicuro ha opposto alla concezione statica e assoluta del vuoto di Leucippo e Democrito una concezione dinamica e relativa. Se, come gli antichi atomisti, infatti, anche Epicuro riteneva che il vuoto rivestisse una duplice funzione, elementaristica e locale-spaziale, egli, tuttavia, al fine di rendere compatibili queste due funzioni, nonché di superare la contraddittorietà della nozione ereditata predecessori, dapprima, avrebbe attribuito al vuoto una valenza ontologica del tutto positiva, definendolo una natura, e poi

27. S.E. *M.* X 2 = 271 Usener. Sul valore della testimonianza di Sesto Empirico per la ricostruzione della fisica epicurea si veda Spinelli 1991. Per un'analisi approfondita del passo rimando a Verde 2013: 105-106. Per Inwood 1981: 280-281, la testimonianza non è attendibile, in quanto gli atomi si muovono sempre e questo rende impossibile la caratterizzazione del vuoto come luogo di stazionamento. La fonte, però, si riferisce ai corpi, non agli atomi, e i corpi fenomenici possono stazionare, in virtù della combinazione interna dei moti dei singoli atomi che li compongono.

28. Per un'analisi approfondita della reazione epicurea alla critica aristotelica si rimanda a Sedley 1982: 185-189.

avrebbe caratterizzato questa natura in virtù della sua proprietà distintiva, l'intangibilità, ovvero la cedevolezza, come quella parte dell'universo che, in relazione all'altra parte del tutto costituita dai corpi, è propriamente vuoto, qualora non occupata da corpi, spazio, qualora attraversata da corpi in movimento e luogo, in quanto sede dei corpi²⁹.

Riferimenti bibliografici

- Alfieri, V.E., 1979² (1953), *Atomos idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Le Monnier, Firenze.
- Andolfo, M. (ed.), 2001, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani Testi a Fronte, Milano.
- Adorno, F., 1980, *Epicuro*, Epistola a Erodoto 39,7-40,3. *Vuoto, spazio-chora, intattilità, luogo, atomi e corpi nel vocabolario di Epicuro. Un'interpretazione di Timeo 52 A-D di Platone e di Fisica 209 B 9 di Aristotele*, «Elenchos» 1: 245-72.
- Algra, K., 1995, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden.
- Fronterotta, F., 2014, *Luogo, spazio e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*, in D. Giovannozzi – M. Veneziani, *Locus-Spatium*, XIV Colloquio Internazionale Roma, 3-5 gennaio 2013, Olschki, Firenze: 7-42.
- Furley, D., 1976, *Aristotle and the Atomists on Motion in a Void*, in P.K. Machamer – R.J. Turnbull (eds.), *Motion and Time, Space and Matter*, Ohio State University Press, Columbus, Ohio: 83-100.
- Inwood, B., 1981, *The Origins of Epicurus' Concept of Void*, «Classical Philology» 76: 273-285.
- Johnson, M.R., 2024, *A Defense of Aristotle's Interpretation of Democritus' Void (kenon) as a Kind of Place*, «Antiquorum Philosophia» 18: 11-29.
- Masi, F. – Verde, F., 2024, *Epicurus' Materialism and Its Roots*, in C.T. Wolfe – J. Symons, *The History and Philosophy of Materialism*, Routledge, Londra: 25-39.
- Morel, P.-M., 1996, *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, Paris.

29. Sedley 1982 e 1999: 366-369; Algra 1995: 52-58; Verde 2010: 97; Verde 2013: 106.

- Quarantotto, D., 2017, *L'Universo senza spazio: Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Napoli.
- Rossitto, C., 1980, *Perché Aristotele considera Democrito un negatore del principio di non contraddizione*, in F. Romano (ed.), *Democrito e l'Atomismo Antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979, «Siculorum Gymnasium» 33: 181-205.
- Sedley, D., 1982, *Two Conceptions of Vacuum*, «Phronesis» 2: 175-193.
- Sedley, D., 1999, *Epicurean Physics*, in K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 362-382.
- Solmsen, F., 1977, *Epicurus on Void, Matter, and Genesis: some Historical Observations*, «Phronesis» 22: 263-281.
- Spinelli, E., 1991, *Sesto, Epicuro e gli epicurei*, «Studi Italiani di Filologia Classica» ix: 219-229.
- Verde, F. (ed.), 2010, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Carocci, Roma.
- Verde, F., 2013, *Epicuro*, Carocci, Roma.
- Verde, F. (ed.), 2022, *Epicuro, Epistola a Pitocle*, Academia, Baden Baden.

Forme, oggetti e metodi dell'*Episteme*

seconda parte

Pistis ed *eikos logos* nel *Timeo* di Platone

Franco Ferrari

Abstract: This essay investigates the epistemological nature of the *likely account* (*eikos logos*) in Plato's *Timaeus*. In particular, it focuses on the notion of *pistis*, which, according to Timaeus, characterizes the type of knowledge conveyed by his cosmological exposition. Drawing on indications found in *Republic* (Books VI-VII), the author proposes a mathematical interpretation of *pistis*, viewing it as a form of empirical mathematics.

Keywords: Plato, *Timaeus*, *Republic*, *Eikos Logos*, *Pistis*.

1. Ogni lettore del *Timeo* sa bene che il contenuto dell'esposizione fisico-cosmogonica tenuta dal personaggio che dà il nome al dialogo e che occupa circa 5/6 dell'intera opera non è "vero", bensì, nel migliore dei casi, simile al vero, ossia "verisimile". Si tratta di un motivo che era stato in larga parte trascurato dai lettori antichi di questo dialogo, ma al quale i commentatori moderni hanno assegnato l'importanza che merita¹. Questo non significa però che tutti i problemi connessi alla natura verisimile (non vera) di questa esposizione siano stati risolti. Ne rimangono anzi aperti molti, il cui numero si è incrementato anche a seguito della pubblicazione di un brillante e innovativo contributo di Myles Burnyeat, che ha in un certo senso ridefinito i contorni generali del dossier relativo all'εἰκῶς μῦθος (λόγος) nel *Timeo*².

1. Tra i lavori apparsi nel secolo scorso dedicati a questo tema il migliore mi è sempre parso quello di Witte 1964.

2. Burnyeat 2005.

A Timeo, un personaggio certamente fittizio che si immagina proveniente dalla città di Locri dove ottenne le cariche più alte e raggiunte i vertici della filosofia in ogni suo aspetto (20a1-5), viene affidato da Crizia, con l'approvazione di Socrate, il compito di parlare della generazione dell'universo e della nascita dell'uomo (27a2-6). Prima di dare avvio alla sua esposizione fisico-cosmogonica e antropogonica, la quale presenta numerosi punti di contatto sul piano strutturale e contenutistico con analoghi tentativi di spiegare la generazione dell'universo e l'origine dell'uomo e della società intrapresi da autori precedenti³, Timeo propone ai suoi ascoltatori – e indirettamente anche ai lettori del dialogo – alcune premesse che ritiene indispensabili sia per lo sviluppo del suo discorso, sia per indurre il fruitore ad assumere il corretto orizzonte di attesa nei confronti del suo contenuto. Si tratta esattamente del “proemio” (προοίμιον) che egli antepone al “canto” (νόμος) vero e proprio, ossia alla trattazione dell'origine dell'universo e dell'uomo, suscitando con esso l'entusiastica approvazione di Socrate (29d4-6)⁴.

All'interno di questo prologo si trova la celeberrima affermazione relativa al carattere verisimile del discorso che Timeo si appresta a pronunciare. Sia in questa sezione proemiale (29b2-d3) sia nel corso della sua esposizione il sapiente di Locri assegna la qualifica di “verisimile” (εἰκῶς) indifferentemente al λόγος e al μῦθος, senza apparentemente operare distinzioni tra questi due sostantivi⁵. Perché un discorso o un racconto intorno alla generazione dell'universo può ambire solamente alla verisimiglianza e non alla verità? E soprattutto quale tipo di conoscenza una simile trattazione è in grado di conseguire e dunque di veicolare? Non c'è dubbio che la conoscenza verisimile dell'universo fisico sia una forma di sapere dotata di un apprezzabile tasso di consistenza teorica, ma è altrettanto sicuro che

3. Come ha mostrato, tra gli altri, in maniera molto efficace Naddaf 1992.

4. Sul prologo che precede l'esposizione fisico-cosmogonica mi sia consentito rinviare a Ferrari 2023.

5. In realtà la questione è dibattuta tra i commentatori; si veda in proposito l'equilibrata messa a punto di Grasso 2012. In generale si deve dire che la componente “mitica” va probabilmente messa in rapporto con il carattere “teogonico” dell'esposizione di Timeo: si veda in proposito ancora Ferrari 2023: 45-47.

essa non possa conseguire il livello di affidabilità epistemica, ossia di universalità, stabilità e irrefutabilità, proprio di una trattazione relativa agli enti intelligibili e sempre identici a sé, vale a dire intorno alle idee.

Per provare a rispondere a questi interrogativi è necessario dedicare una certa attenzione alle parole con le quali Timeo decreta il carattere verisimile della sua trattazione, tenendo ben presente che queste parole compaiono a suggello dell'intera sezione proemiale.

2. Il prologo si apre con l'invocazione alla divinità, che è d'obbligo di fronte all'impresa che Timeo si appresta ad affrontare; essa consiste appunto nel tenere τὸς περὶ τοῦ παντὸς λόγους [...], ἧ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, ossia discorrere intorno all'universo, come è nato e/o anche come è ingenerato (27c4-5)⁶; successivamente egli passa a formulare la celebre distinzione onto-epistemica tra ciò che è sempre (τὸ ὄν ἀεί), afferrabile con l'intellezione (νόησις) razionale, e ciò che diviene (τὸ γιγνόμενον), oggetto di opinione (δόξα), accompagnata da sensazione; quindi egli applica al divenire un assioma che può venire assimilato a una sorta di "principio di causalità", stabilendo che tutto ciò che diviene necessita di una causa (αἴτιον). A questo punto Timeo abbandona il registro dialettico che gli ha consentito di formulare le due premesse appena menzionate, e assume una modalità espositiva di tipo analogico e metaforico, segnata dall'introduzione della figura del demiurgo e dello schema artigianale⁷, al cui interno la generazione viene assimilata alla costruzione di un manufatto, forgiato da un artigiano sulla base di un modello (παράδειγμα), che può essere sia eterno sia generato⁸. Infine, Timeo si interroga sulla natura

6. È probabilmente questo il senso che va attribuito alla sentenza platonica, come ha correttamente suggerito Baltes 1998: 376-377, secondo il quale Timeo invita a considerare il cosmo «unter zwei Gesichtspunkten [...], unter dem des Entstandenseins und unter dem des Unentstandenseins».

7. Sul passaggio dalla nozione generale di causa (αἴτιον) a quella più ristretta di artigiano (δημιουργός) le considerazioni più acute si trovano in Ebert 1991: 46-48.

8. L'ipotesi che il prodotto della generazione sia costruito sulla base di un paradigma generato esclude evidentemente che Timeo si stia qui riferendo direttamente al cosmo, il

dell'oggetto della sua trattazione, ossia il cosmo, chiedendosi se esso ἦν ἀεὶ oppure γέγονε, vale a dire se esso rappresenta un ὄν ἀεὶ oppure un γιγνώμενον⁹, e decretando inequivocabilmente l'appartenenza dello stesso all'ambito ontologico del γιγνώμενον: l'universo è una realtà generata, perché è visibile e tangibile, e dunque in possesso di un corpo, e tutte le cose percepibili risultano, sulla base della prima premessa dialettica, anche generate, e, sulla base della seconda, soggette all'azione di una causa (27d5-28c3).

È a tutti fin troppo noto che la sentenza con la quale Timeo stabilisce l'appartenenza del cosmo alla sfera della generazione ha dato adito a una polemica bimillennaria, inaugurata dai primi allievi di Platone. Essa ruota sostanzialmente intorno alla questione se la generazione che Timeo ascrive all'universo debba essere intesa come un evento (così riteneva Aristotele), assumendo dunque che il cosmo abbia un inizio vero e proprio (ἀρχή), oppure come una condizione (come pensava Senocrate e dopo di lui Crantore), ossia assegnando all'universo, concepito come temporalmente eterno, lo statuto di ente generato, giacché eternamente soggetto a processi generativi e dipendente da una causa ad esso esterna¹⁰. Non intendo qui tornare sulla questione, se non per ribadire la mia convinta adesione all'esegesi metaforica e didascalica (διδασκαλίας χάριν) della cosmogenesi platonica, risalente ai primi allievi di Platone e riaffermata dai maggiori interpreti del secolo scorso¹¹.

Una volta fissata l'appartenenza dell'universo fisico al dominio ontologico della generazione, Timeo riprende lo schema artigianale

cui modello generato non potrebbe che identificarsi con il cosmo medesimo. Ciò significa che quella demiurgico-artigianale non è che un'analogia dotata di un valore generale, come conferma anche il fatto che Timeo non parli affatto del "demiurgo del cosmo", bensì di *δου μὲν ὄν δημιουργός* (28a6), ossia del "demiurgo di qualsiasi cosa".

9. Sull'equivalenza tra questa opposizione e quella tra ὄν ἀεὶ e γιγνώμενον formulata nella prima premessa dialettica rinvio a Ferrari 2023: 36-37.

10. La migliore ricostruzione del dibattito antico sul significato della cosmogenesi del *Timeo* è dovuta a Baltes 1976-1978.

11. E in particolare dal maggiore di essi, ossia Cornford 1937. Tra i contributi successivi, la più efficace e persuasiva difesa dell'esegesi metaforico-didascalica della cosmogonia del *Timeo* si deve a Baltes 1999; tra i tentativi più recenti di riabilitare l'interpretazione letterale e temporale si segnala Sedley 2011: 109-121.

precedentemente introdotto, sciogliendo il dilemma che aveva lasciato irrisolto relativo al tipo di modello di cui l'artigiano si sarebbe servito nel caso della fabbricazione del cosmo: dal momento che l'universo è bello e il suo costruttore è buono – o meglio esso è la più bella delle cose generate e chi l'ha prodotto è la migliore delle cause – il paradigma di cui il cosmo costituisce una copia o un'immagine (εἰκῶν) non può che essere quello sempre identico a sé stesso (28c5-29b2).

A questo punto del ragionamento di Timeo si trova la sezione conclusiva del prologo, nella quale egli stabilisce il carattere verisimile del discorso e/o del racconto intorno alla genesi dell'universo che si appresta a iniziare. L'assegnazione alla trattazione fisico-cosmogonica di uno statuto verisimile rappresenta la conseguenza sia delle premesse dialettiche formulate all'inizio del proemio, sia dello schema analogico suggerito alla fine, e in particolare dell'attribuzione al cosmo di una natura iconica¹². È allora giunto il momento di esaminare più da vicino ciò che Timeo afferma a proposito della verisimiglianza del suo discorso.

3. La ragione principale che spiega il carattere verisimile di ogni trattazione relativa al mondo fisico è che quest'ultimo rappresenta la copia di un modello, sul quale è possibile in linea di principio formulare asserti veri, trattandosi appunto di un paradigma sempre identico a sé stesso e immutabile. Timeo si limita ad estendere la validità dello schema modello-copia dall'ambito ontologico a quello epistemico, potendo così concludere che, poiché il paradigma è costituito da una realtà sempre essente (τὸ ὄν ἀεί) e poiché intorno ad esso si può conseguire la verità, allora intorno alla copia, che è appunto immagine del modello, si potrà pervenire a una trattazione simile a quella vera, ossia appunto "verisimile". Si tratta di una delle tante varianti del parallelismo

12. Tra i lavori recenti che hanno opportunamente enfatizzato il carattere iconico dell'universo fisico merita di essere segnalata almeno la monografia di Nevsky 2014: 299-325.

onto-epistemico che costituisce uno degli aspetti più tipici del pensiero di Platone.

Il nocciolo del ragionamento di *Timeo* merita di venire trascritto integralmente:

μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμου καὶ ἀμεταπτώτου — καθ' ὅσον οἶόν τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικῆτοις, τούτου δὲ μηδὲν ἐλλείπειν — τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκείνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκότος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

Ora, la cosa più importante è dare principio all'indagine secondo la natura di ogni cosa. Pertanto, circa l'immagine e il suo modello, occorre determinare che i discorsi sono congeneri di quelle stesse cose di cui sono interpreti. Così, quelli che sono interpreti di ciò che è stabile e saldo ed evidente all'intelletto sono stabili e imm modificabili – dunque, nella misura in cui è proprio dei discorsi essere inconfutabili e invincibili, non devono mancare in nessun modo di questo carattere –, mentre quelli che lo sono di ciò che è prodotto come immagine di quel modello, proprio perché si tratta di un'immagine simile, verosimili è necessario che siano, in quanto stanno in un certo rapporto con gli altri: come l'essere sta alla generazione, così la verità sta alla credenza.

(*Ti.* 29b2-c3)¹³

Come si è anticipato, *Timeo* perviene a questa conclusione, sulla quale sarà ovviamente necessario tornare, ricavando le conseguenze di ciò che aveva stabilito in precedenza: sul piano dialettico aveva distinto l'essere e il divenire e aveva attribuito a ciascuno dei due ordini ontologici una specifica modalità epistemica, rispettivamente la

13. La traduzione di questo, come di tutti i brani del *Timeo* è di Federico M. Petrucci, tratta dalla recente edizione del dialogo (2022).

νόησις e la δόξα; sul piano metaforico o analogico aveva concepito il divenire come la copia di un modello, e in particolare di un modello sempre essente e identico a sé.

Uno dei meriti che bisogna riconoscere al saggio di Burnyeat qui già menzionato consiste nell'aver spiegato in maniera assolutamente persuasiva che la verità dei discorsi intorno all'essere e la verisimiglianza di quelli relativi alla generazione non costituiscono affatto l'esito automatico dell'oggetto della trattazione, ma rappresentano standard che ciascun tipo di discorso deve ripromettersi di conseguire¹⁴. Ciò significa, evidentemente, che non ogni trattazione del mondo fisico risulta ugualmente verisimile, così come non ogni discorso intorno all'essere si presenta automaticamente vero. Ma che cosa è la verisimiglianza e come può essere conseguita?

Timeo non lo dice esplicitamente, ma fornisce comunque qualche indizio che vale la pena valorizzare. Il modo migliore per farlo consiste nel ricavare dallo schema mimetico utilizzato da Platone un'importante conseguenza, che nel testo non viene formulata, e che tuttavia sembra effettivamente implicita nelle parole di Timeo. Questa conseguenza attiene alla possibilità di estendere la presenza di un operatore dal piano ontologico, dove esso viene menzionato, a quello epistemologico, dal quale è invece assente.

La somiglianza della copia rispetto al modello viene garantita sul piano ontologico dalla figura del demiurgo, il quale rivolge lo sguardo verso un paradigma eterno e realizza nella copia l'ιδέα e la δύναμις, ossia la forma e la capacità dell'esemplare. In questo modo viene fabbricata una copia fedele all'originale, ossia una riproduzione che conservi in qualche modo le proporzioni dello stesso trasferendole nella sfera dell'estensione spaziale, secondo le indicazioni formulate nel *Sofista*, in cui il protagonista di quel dialogo, un misterioso Straniero proveniente da Elea, distingue tra un'imitazione affidabile, ossia una vera e propria copia (εἰκών), e un'illusione (φάντασμα), incapace di riprodurre le caratteristiche dell'archetipo (*Soph.* 235d6-236c4). L'i-

14. Burnyeat 2005: 150-151. Nella medesima direzione si è mosso, sulla falsariga di Burnyeat, anche Betegh 2010: 215.

potesi che mi sento senz'altro di avanzare, anche sulla scorta di una brillante intuizione di P.L. Donini, è che si possa – anzi si debba – introdurre anche all'interno della relazione epistemica tra la verità e la verisimiglianza una figura in grado di garantire che la seconda sia conforme alla prima, esattamente come il demiurgo garantisce l'affidabilità, ossia la somiglianza, della copia (l'universo) nei confronti del modello (il paradigma intelligibile ed eterno). Scriveva in proposito lo studioso italiano: «sembrerebbe facile indurre che, come la generazione presuppone l'essere ed è il demiurgo a mediare la loro relazione, così i discorsi verisimili (la credenza) presuppongono la verità e ci deve essere un agente che media anche questa relazione [...] l'analogo del demiurgo, dunque, in questa seconda relazione causale che dobbiamo allora effettivamente ammettere esista fra i discorsi, sarà il *φρόνιμος*, il sapiente»¹⁵. Chi sia poi questa figura chiamata a ricavare la verisimiglianza dalla verità, ossia chi sia il “demiurgo dei discorsi”, non dovrebbe essere veramente difficile postularlo: si tratterà del filosofo dialettico, il quale, giacché possiede la verità, è nelle condizioni di predisporre una trattazione verisimile intorno all'universo¹⁶. Nel *Timeo* questo ruolo non può che essere assunto da Timeo stesso, che ha raggiunto le più alte vette della filosofia e che è certamente in possesso della *φρόνησις*.

Se quanto appena detto è plausibile, bisogna allora ammettere che la conoscenza del mondo fisico dipende per Platone da quella della realtà “metafisica”, nel senso che solo il possesso del sapere dialettico consente di approntare una trattazione fisica che raggiunga lo standard della verisimiglianza richiesto da Timeo. Una volta sta-

15. Donini 1988: 38-39.

16. Devo qui fare una precisazione che mi pare importantissima, ma alla quale posso solo accennare in modo incidentale: il sintagma *είκώς λόγος* (*μῦθος*) è stato tradotto, come si usa solitamente fare, con l'espressione “discorso verisimile” (*likely account, discours vraisemblable, wahrscheinliche Rede* ecc.); si tratta certamente di una resa corretta, che tuttavia non restituisce la struttura morfo-sintattica dell'originale, giacché traduce con un aggettivo, “verisimile”, ciò che in greco è un verbo, e per la precisione un participio perfetto (*είκώς*). Se si volesse restituire la struttura del sintagma platonico si dovrebbe valorizzare la componente verbale, cioè dinamica, ricorrendo a una formula come “discorso reso simile, assimilato a quello vero”; evidentemente il responsabile di questa operazione di assimilazione non sarebbe altri che il “demiurgo dei discorsi”, ossia il filosofo dialettico.

bilita la dipendenza della fisica dalla dialettica, non si è ancora però detto nulla di preciso sulla natura di questa trattazione, vale a dire intorno ai caratteri che la verisimiglianza deve possedere. Per provare a precisare questo punto, è necessario concentrarsi sul termine che Timeo ha scelto per designare la forma di conoscenza che la trattazione verisimile è nelle condizioni di raggiungere.

4. Nella parte finale del brano sopra trascritto viene formulata una celebre proporzione: Timeo afferma che il rapporto che lega l'essere e la generazione si rispecchia in quello che collega la verità e la credenza. Non c'è dubbio che si tratti in entrambi i casi della relazione mimetica che lega il modello alla sua copia. Vale la pena spendere qualche parola sui termini che ricorrono, dal momento che almeno uno può apparire sorprendente e richiedere qualche considerazione supplementare, soprattutto perché sembra fornire un aiuto prezioso alla comprensione della natura della verisimiglianza della trattazione fisica.

L'οὐσία e la γένεσις che compongono il versante ontologico della proporzione corrispondono rispettivamente all'ὄν ἀεί e al γιγνόμενον menzionati nella prima premessa dialettica (27d5-28a4). È allora naturale attendersi che anche gli altri due termini, che formano la parte epistemologica della proporzione, richiamino quelli presenti in quella distinzione; e in effetti nessuno può sorprendersi che alla verità corrisponda l'intellezione e all'opinione la credenza. Con una precisazione però: mentre i due termini che ricorrono nella diairesi onto-epistemica, ossia νόησις e δόξα, si riferiscono certamente ad atti cognitivi, nel caso della proporzione la verità e la credenza costituiscono gli effetti di quegli atti, ossia le condizioni epistemiche o gli stati mentali generati rispettivamente dall'intellezione e dall'opinione. Che l'intellezione di ciò che è sempre, cioè delle idee, produca verità non è davvero una sorpresa; più interessante mi pare il fatto che Timeo affermi che l'opinione non generi semplicemente uno stato doxastico, bensì una precisa forma di δόξα che Timeo chiama πίστις.

Ogni lettore di Platone sa bene che la *πίστις* è uno degli stati mentali o delle forme di conoscenza menzionati nella celebre immagine della linea contenuta alla fine del VI libro della *Repubblica* (509d1-511e5) e poi ripresi rapidamente anche nel VII libro (533e3-534a8). Viene naturale domandarsi se e in che misura ciò che Platone afferma a proposito della *πίστις* nella *Repubblica* possa rivelarsi utile alla comprensione del tipo di conoscenza di cui si parla nel *Timeo*. Bisogna prima di tutto osservare che tanto la *πίστις* della *Repubblica* quanto quella del *Timeo* sono forme di conoscenza doxastiche, che si riferiscono all'ambito sensibile della realtà, ossia alla sfera della generazione. Anche solo questo motivo rende di per sé sensata l'operazione di accostarle. Ma cosa sappiamo allora della *πίστις* della *Repubblica*¹⁷?

Con questo termine Socrate vuole indicare una forma di conoscenza sensibile che si presenta epistemologicamente più affidabile e dunque superiore rispetto allo stato mentale più basso, che viene chiamato *εἰκασία*; quest'ultimo si rivolge a entità che Socrate qualifica come immagini o copie (*εἰκόνες*), ossia ombre, riflessi ecc., di altre cose che risultano rispetto ad esse più reali, ossia dotate di una maggiore consistenza ontologica, e dalle quali le immagini in qualche modo dipendono. Nell'analogia della linea come esempi di queste entità vengono menzionate le cose intorno a noi, ossia animali, piante, manufatti; nel paragone della caverna, che all'analogia della linea va certamente posto in relazione (517a8-b1), la forma di conoscenza sensibile (interna alla caverna) più raffinata, superiore alla visione delle ombre proiettate sulla parete della caverna, si riferisce a oggetti artificiali di pietra e legno che riproducono uomini e altri animali (514b9-515a3). In entrambi i casi questo livello cognitivo si indirizza verso realtà che sono superiori alle ombre e ai riflessi, e soprattutto che sono cause di questi ultimi. Al di là delle formidabili difficoltà che comporta ogni tentativo di

17. Non è qui possibile neppure accennare alla sterminata letteratura critica relativa all'immagine della linea. Si rinvia a due volumi di notevole utilità dovuti a Lafrance 1987 e 1994. Tra i contributi successivi vale la pena menzionare almeno il saggio di Smith 1996.

conciliare le due immagini platoniche, sembra abbastanza sicuro che il secondo livello di conoscenza sensibile, che nella linea viene chiamato *πίστις*, rappresenta un raffinamento dello stato mentale irriflesso proprio dell'*εἰκασία*. Trattandosi di due immagini non ha probabilmente molto senso pretendere di stabilire corrispondenze perfette, anche perché forse esse non esistono; è invece opportuno tentare di comprendere in che senso la credenza comporti un raffinamento dell'*εἰκασία*.

Quest'ultima viene presentata come lo stato mentale dotato del minor grado di affidabilità epistemica; esso dovrebbe corrispondere alla condizione "normale" in cui si trovano gli uomini, o la maggior parte di essi. È verisimile che si tratti di una condizione mentale di tipo irriflesso, in cui il dato percettivo viene assunto in maniera acritica. In questo senso la *πίστις* dovrebbe rappresentare un raffinamento di questa condizione, consistente forse proprio nella capacità di superare la mera percezione sensibile. Di cosa può trattarsi?

Credo si possa suggerire, sulla scorta di una brillante e persuasiva ipotesi avanzata tempo fa da V. Karasmanis, che il livello della *πίστις* corrisponda a quello di una sorta di matematica empirica o applicata, ossia sensibile, i cui "oggetti" sono rappresentati dalle forme geometriche e matematiche delle cose: se l'*εἰκασία* si limita ad accogliere il dato percettivo, la *πίστις* è capace di rielaborarlo in termini matematici, garantendo così un tipo di conoscenza più oggettivo, sia pure sempre sensibile e doxastico. I suoi oggetti possono venire visti come astrazioni geometrico-matematiche dei corpi fisici o in generale come entità fisiche concepite nella loro componente astratta e formale, ossia geometrico-matematica¹⁸. Una simile ipotesi avrebbe anche l'indubbio vantaggio di spiegare l'uguaglianza dei due segmenti centrali della linea: entrambi sarebbero occupati da oggetti matematici, che la *πίστις* tratterebbe in chiave empirica, ricavandoli per astrazione dai corpi fisici, mentre la *διάνοια* considererebbe in

18. Karasmanis 1988: 156-164; merita in proposito di venire consultato anche il saggio di Burnyeat 1987: 227-228, il quale ritiene che i pupazzi della caverna (dai quali si originano le ombre proiettate sulla parete) siano astrazioni matematiche, ossia oggetti sensibili analizzati in maniera sofisticata, ossia con una strumentazione matematica.

termini separati, ossia come entità astratte (numeri, figure geometriche ecc.).

Se si torna al *Timeo* ci si rende immediatamente conto che l'idea che la *πίστις* sia una sorta di matematica applicata al mondo sensibile si adatta molto bene al tipo di trattazione che Timeo sviluppa nella sua esposizione fisico-cosmogonica: la matematica viene molto spesso invocata per rafforzare la verisimiglianza di determinati asseriti e dottrine. Ad essa Timeo ricorre in numerose occasioni: per giustificare la composizione proporzionale degli elementi corporei e il loro stesso numero (31b4-32c4), per illustrare la divisione armonica dell'anima del mondo (35b4-36b5), per spiegare la regolarità dei movimenti cosmici che determinano la generazione del tempo, il quale avanza *κατὰ ἀριθμὸν* (37d5-7), per accompagnare il processo di scomposizione dei corpi elementari nei poliedri regolari, e poi nelle superfici e infine nei due triangoli fondamentali (53c4-56c7)¹⁹. In quest'ultimo caso, poi, Timeo dichiara esplicitamente che la risoluzione degli elementi nelle strutture geometriche avviene attraverso un percorso che si snoda *κατὰ τὸν μετ' ἀναγκῆς εἰκότα λόγον* (53d5-6), ossia attraverso un ragionamento verisimile accompagnato dalla necessità, la quale sembra esattamente fornita dalla componente geometrico-matematica.

L'ipotesi che mi sento dunque di proporre è che la *πίστις* rappresenti per Platone una forma raffinata di *δόξα*, caratterizzata prevalentemente dalla presenza di una componente matematica di tipo empirico. Un'esposizione della genesi e della struttura del cosmo risulta verisimile, ossia capace di conseguire gli standard di verisimiglianza invocati da Timeo, in quanto incorpora in sé un sapere di tipo matematico, che gli consente di descrivere il mondo fisico in termini complessivamente accurati, sebbene certamente ancora lontani dai parametri della *ἐπιστήμη* vera e propria, conseguibile solo da un discorso relativo all'intelligibile.

19. Sul ruolo che le matematiche esercitano nell'esposizione della "fisica" platonica si trovano preziose osservazioni nel saggio di Vitrac 2006; ma la letteratura in proposito è molto ricca.

5. Se la πίστις nella quale si sostanzia sul piano epistemico l'εἰκῶς λόγος intorno al cosmo e alla sua genesi si profila come una conoscenza caratterizzata dall'immissione di una consistente dose di elementi matematici, si deve concludere che l'intera trattazione verisimile di Timeo si snodi all'interno di un quadro di questo genere, si configuri cioè come una "fisica matematica"? Certamente no! In realtà, come alcuni commentatori hanno correttamente osservato, la trattazione di Timeo implementa differenti livelli di verisimiglianza: quella di natura matematica è forse la più affidabile sul piano epistemologico, ma certamente non è l'unica²⁰.

A ben vedere, anzi, l'esposizione di Timeo contiene sezioni che arrivano a oltrepassare il livello della verisimiglianza per lambire la dialettica vera e propria, come accade per la formulazione dell'ἀρχὴ κυριωτάτη dell'intera trattazione fisico-cosmogonica, consistente nell'affermazione della bontà di dio e della sua volontà di trasmettere ad altro questa condizione (29e1-30a3), e altre sezioni in cui la verisimiglianza è talmente bassa da risultare sostanzialmente nulla, come a proposito del richiamo alle genealogie divine, ossia agli dèi invisibili, la cui trattazione si sviluppa ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων, ossia senza dimostrazioni verisimili e necessarie (40d6-41a6). Tra questi due estremi, si collocano segmenti dotati di differenti gradi di verisimiglianza, che vanno da quella molto forte, che si accompagna appunto a una forma di necessità matematica, a una più debole, di carattere prevalentemente analogico e metaforico, come accade, ad esempio, per la descrizione della natura e della funzione del ricettacolo del divenire.

Credo di poter concludere queste pagine ribadendo la tesi che ho inteso argomentare: la trattazione fisico-cosmogonica di Timeo presenta la forma del "discorso verisimile"; quest'ultimo è certamente un sapere di tipo doxastico, che tuttavia può vantare un consistente tasso di verisimiglianza, soprattutto in virtù dell'immissione al suo interno di elementi di natura matematica. Quando Timeo dichiara

20. Un recente tentativo di ricostruire i differenti livelli di verisimiglianza presenti nel discorso di Timeo è dovuto a Petrucci 2024.

che l'essere si rapporta alla generazione come la verità alla credenza (πίστις), egli ha in mente la forma cognitiva che occupa la posizione più alta all'interno della sezione doxastica nell'immagine della linea della *Repubblica*. Si tratta di una δόξα arricchita dalla matematica perché è in grado di trattare il mondo fisico per mezzo di una strumentazione teorica di tipo matematico. Non tutto il discorso verisimile di Timeo corrisponde alla πίστις, ma la consistente presenza in esso di sezioni di carattere matematico si spiegano solo rinviando a questa forma di conoscenza²¹.

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

Cornford, F.M.D., 1937, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Routledge, London.

Petrucci, F.M. – Ferrari, F. (eds.), 2022, *Platone. Timeo*, testo critico, traduzione e commento a cura di F.M. Petrucci, introduzione di F. Ferrari, Mondadori, Milano.

Letteratura secondaria

Baltes, M., 1976-1978, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. 1-2, Brill, Leiden.

Baltes, M., 1998, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 5: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Bausteine 125-150, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baltes, M., 1999, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in M. Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig: 303-325.

Betegh, G., 2010, *What Makes a Myth Eikós? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's "Eikós Mythos"*, in R.D. Mohr – B. Sattler (eds.), *One Book*.

21. Queste pagine sono dedicate all'amico e collega Stefano Maso, come segno di antica e solidissima amicizia.

- The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens: 213-224.
- Burnyeat, M., 1987, *Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion*, in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics*, P. Haupt, Bern: 213-240.
- Burnyeat, M., 2005, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, «Rhizai» 2: 143-165.
- Donini, P.L., 1988, *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, «Elenchos» 9: 5-52.
- Ebert, T., 1991, *Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios*, «Antike und Abendland» 37: 43-54.
- Ferrari, F., 2023, *Il proemio di Timeo: struttura, contenuto e funzione*, «Méthexis» 35: 29-52.
- Grasso, E., 2012, *Myth, Image and Likeness in Plato's Timaeus*, in C. Collobert – P. Destrée – F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston: 343-367.
- Karasmanis, V., 1988, *Plato's Republic: The Line and the Cave*, «Apeiron» 21: 147-171.
- Lafrance, Y., 1987, *Pour interpréter Platon, I : La ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris.
- Lafrance, Y., 1994, *Pour interpréter Platon, II : La ligne en République VI 509d-511e. Le texte et son histoire*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris.
- Naddaf, G., 1992, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, The Edwin Mellen Press, Lewiston: 341-442.
- Nevsky, A., 2014, *Voir le monde comme une image. Le schème de l'image mimétique dans la philosophie de Platon (Cratyle, Sophiste, Timée)*, P. Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien.
- Petrucchi, F.M., 2024, *A living reasonable Account: on the Status of Timaeus' eikos logos (again)*, «The Journal of Hellenic Studies» 144: 209-227.
- Sedley, D., 2011, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, trad. a cura di F. Verde, Carocci, Roma.
- Smith, N.D., 1996, *Plato's Divided Line*, «Ancient Philosophy» 16: 25-46.
- Vitrac, B., 2006, *Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue d'un historien des sciences*, «Études Platoniciennes» 2: 11-78.
- Witte, B., 1964, *Der EIKΩΣ ΛΟΓΟΣ in Platons Timaios*, «AGPh» 46: 1-16.

Logoi arcaici

Le matematiche antiche fra esattezza
e approssimazione

Elisabetta Cattanei

Abstract: In Greek pre-Euclidean geometry exactness, truth, deductive rigor don't exclude approximation, procedural flexibility, research without an end of an unachievable result. The sources regarding the pre-Euclidean (i.e. pre-Eudoxian; cf. Eucl. *Elem.* V def. 3-6) definition and conception of *logos* hint to the "Euclidean algorithm" in the form of an "archaic" conception of *logos*: the *antanairesis* of two magnitudes (cf. Arist. *Top.* VIII 3, 158 b 33-35). Particularly relevant is its application to incommensurable magnitudes, which implies the infinite production of two series of ordered couples of integer-numbers (*logoi*), that converge to a smaller and smaller value, without achieving it. This can be considered a failure of mathematics in the "skeptical" perspective represented by Protagoras and challenged by the Anonymous supporter (Xenocrates?) of the "indivisible lines" (80 B 7 Diels-Kranz; ps. Arist. *De lin. insec.*, 968 b 5-22). On the other hand, mathematical procedures of approximation of contraries – one and many, smaller and bigger, defect and excess –, aiming at balancing them, offer to Plato and Aristotle a good model of "rational calculation" applied to human life, that is both rational and irrational at the same time (e.g. Plato. *Resp.* VII 522 e-524 c; Arist. *Eth. Nic.* II 5, 1106 a 26-b 28).
Keywords: Exactness, Approximation, Pre-Euclidean Mathematical Definition of «Logos», Human life, Plato, Aristotle.

1. La razionalità matematica: verità e senso del limite

Da più parti, e da tempo, è stato osservato che è tipica del pensiero antico una polarizzazione fra una forte ambizione alla conoscenza della verità e una non meno intensa consapevolezza dei limiti della conoscenza umana. È difficile, per esempio, non riconoscersi, nella seguente osservazione:

I filosofi antichi avevano una forte sensibilità sia per il vero, sia per il suo nesso – per loro fortissimo – con il dato reale, sia un altrettanto forte senso dei limiti dell'essere umano. Questo li ha portati [...] a elaborare diversi contesti valutativi giungendo fino al limite estremo dell'accettazione di proposizioni solo probabili per temi di estrema difficoltà. La loro scelta è stata infatti quasi sempre quella di non rinunciare a priori a conoscere e a formulare giudizi: occorre trovare una qualche forma, magari anche molto particolare, per avvicinarsi al vero, accettando i nostri limiti e la stessa complessità della natura umana.¹

Questa polarizzazione vale anche in quell'algido mondo di straordinaria esattezza, che nell'immaginario occidentale sono le matematiche? Anche nella geometria *more geometrico demonstrata*, come ci insegna diffusamente per primo Euclide? Nell'*hortus conclusus* di scienze incontrovertibilmente vere ed esatte non pare esserci spazio per forme senza fine di avvicinamento al vero, radicate nei nostri limiti e nell'umana complessità. Le matematiche antiche, in particolare quelle alle quali si riferiscono Platone e Aristotele in molti passi delle loro opere, smentiscono questo pregiudizio: lo fanno attraverso il riferimento a *logoi*, che si possono intendere propriamente come “algoritmi”; “calcoli” il cui dominio è anche quello della razionalità umana segnata dalla fragilità, in un inevitabile intreccio con tutte le forze che – dalle passioni alla stessa “volontà” – non sono o quanto meno non appaiono sempre razionali e pienamente ponderabili².

1. Migliori 2017: 13.

2. Cfr. Cattanei-Maso 2021: 3-8; Cattanei-Maso 2025: IX-XVIII.

2. *Logoi* come algoritmi

La parola algoritmo, di origine araba, in greco si dice *logos* e in qualunque autore la si indaghi *logos* «resta una delle nozioni» più «polisemiche della lingua greca»³. Nello stesso ambito del suo significato matematico, *logos* può voler dire molte cose, non tutte facili da definire. Indica senz'altro una relazione, un rapporto, fra numeri interi positivi, definiti come pluralità di unità indivisibili: lo segnala esplicitamente il *Carmide* di Platone, là dove parla dello studio del pari e del dispari nella loro relazione reciproca; un rapporto fra numeri, cioè fra unità e molteplicità, che altrove lo stesso Platone considera espressione di un rapporto fra grandezze, cioè fra piccolo e grande, oltre che fra misura e misurato⁴. Però, «*che cosa sia veramente un rapporto*» – scrive Paolo Zellini – «non è facile spiegarlo. Del rapporto matematico esistono diversi possibili concetti e definizioni»; di una di queste definizioni, diversa da quelle che ricorrono nel libro V degli *Elementi* di Euclide, si può dire che è «più vicina ad un'idea di *algoritmo* o di processo computazionale numerico»⁵.

2.1. David Fowler ha mostrato che, se si usano come fonti passi dei dialoghi di Platone e del *Corpus Aristotelicum*, combinati con porzioni fossili degli *Elementi* di Euclide, si può capire quanto importante e pervasiva sia stata la concezione algoritmica di *logos*, descritta da Aristotele in particolare in un passo dei *Topici*⁶. Aristotele sta ricordando casi in cui una discussione procede con difficoltà, per il fatto che le definizioni dalle quali procede non sono formulate con adeguata chiarezza; solo apparentemente – spiega Aristotele – un caso analogo si verifica in alcune dimostrazioni geometriche, che sembrano riferirsi a definizioni oscure, per esempio quella del rap-

3. Fattal 2005: 13.

4. Cfr. Plato, *Charm.* 166 a 5-7. Sulla *logistike technè* in Platone, come studio teorico dei rapporti (*logoi*) fra numeri interi positivi ed espressione di rapporti fra grandezze, rimando a Cattanei 2003: 493-509.

5. Zellini 1999: 131.

6. Cfr. Fowler 1990; Arist. *Top.* VIII 3, 158 b 29-35.

porto di somiglianza che lega le basi e la superficie di un parallelogrammo, tagliato in due da una retta parallela a uno dei suoi lati. Tale relazione di somiglianza risulta evidente, se si considera che le superfici e le basi sono divise dalla retta – cito – «in modo simile, poiché hanno la stessa *antanairesis*; e questa è, appunto, la definizione di “stesso rapporto” (*auton logon*)»⁷. Avere lo stesso *logos* qui significa avere la stessa *antanairesis*: si tratta di un *logos* «arcaico» – precisa il commento ai *Topici* attribuito ad Alessandro di Afrodisia –, denominato *antanairesis* o *antiphairesis*⁸. «Arcaico» rispetto ai *logoi* contemplati dalla teoria generale delle proporzioni a quattro termini (due medi e due estremi), conservata nel V libro degli *Elementi* di Euclide e attribuita tradizionalmente a Eudosso. I nomi propri di questo *logos*, che sono *antanairesis* o *antiphairesis*, rimandano a un procedimento di “sottrazione” (*airesis*, dal verbo *aireo*, o ancora di più *aphaireo*, “sottrarre”), specificato dalle preposizioni *anti*, “contro”, e *aná*, “verso l’alto”, “all’indietro”: il rapporto fra numeri e/o grandezze è infatti determinato attraverso il procedimento di “sottrazione ripetuta e reciproca”, che tecnicamente è noto come “algoritmo euclideo”; il procedimento viene applicato a quantità “antagoniste” – une e molteplici, piccole e grandi, maggiori e minori, con uno scopo: eliminare il loro contrasto, bilanciando lo squilibrio di partenza⁹. Su questa via, si calcolano progressivamente i rapporti fra le quantità di partenza, ma con risultati che possono essere radicalmente opposti: esatti, nei casi di commensurabilità; per approssimazione, nei casi di incommensurabilità.

2.2. Immaginiamo due segmenti di lunghezza diversa – il segmento *a* e il segmento *b* –, di cui *a* sia maggiore di *b*. Si può stabilire il loro rapporto scegliendo come unità di misura il segmento più piccolo, *b*, per procedere alla “sottrazione ripetuta”: il segmento *b* viene sottratto ripetutamente da quello più grande, *a*, fino a che quest’ulti-

7. Cfr. Arist. *Top.* VIII 3, 158 b 33-35.

8. [Alex. Aphr.], *In Top.* I, p. 545, spec. ll. 15-19 Wallies 1891.

9. Cfr. Zellini 1999: 131.

mo non viene misurato, perché risulta uguale ad un certo numero di unità; se, ad esempio, nei termini del nostro sistema di misurazione e numerazione, $a = 6$ cm. e $b = 2$ cm., risulta che $a = 3b$.

È facile che le sottrazioni iterate del segmento più piccolo da quello più grande producano, a un certo punto, un *resto* tra il segmento da misurare e un determinato numero di unità. Immaginiamo di mantenere il segmento $b = 2$ cm. e di determinare il suo rapporto rispetto a $c = 7$ cm. e $b = 2$ cm. Sottraiamo ripetutamente per 3 volte b da c e otteniamo un resto, r , di 1 cm., in eccesso rispetto a $3b$, ma in difetto rispetto a $4b$. A questo punto, si procede alla “sottrazione reciproca”: si assume il resto come unità di misura e lo si sottrae dal segmento minore di partenza; nel nostro caso, si sottrae r da b . Il procedimento cessa, quando il resto misura senza ulteriore resto il segmento da cui è sottratto; nell'esempio scelto ciò avviene subito, perché il resto r lungo 1 cm. misura senza resto, dopo la prima sottrazione, b , che è lungo 2 cm. Il segmento r risulta così la maggiore misura comune dei segmenti di partenza, c e b , in quanto è in grado di misurarli entrambi con esattezza, senza produrre né eccessi né difetti. Il rapporto che si crea tra c e b si può esprimere con una coppia ordinata di numeri interi, che corrisponde all'andamento della “sottrazione reciproca”, cioè: $[3, 2]$.

Questi due casi di determinazione esatta di un rapporto reciproco attraverso l'*antanairesis* sono espressione della commensurabilità delle due grandezze di partenza. Si ripete così nell'ambito della geometria quello che Aristotele indica come un modello esattissimo da imitare di relazione fra misura e misurato: quello fra unità e numero, tale per cui ogni numero, e ogni rapporto fra numeri, sono determinabili con esattezza piena riportando le molteplicità numeriche alle unità indivisibili, che le costituiscono; le altre discipline matematiche – geometria, astronomia, musica – «imitano» – dice Aristotele – l'esattezza aritmetica, ma non sempre riescono a imitarla alla perfezione¹⁰. Specialmente nell'ambito della geometria vi sono casi in cui, attraverso l'applicazione dello stesso calcolo, non

10. Cfr. Arist. *Metaph.* X 1, 1053 a 1-2 (spec. 2: *mimountai*), insieme a: Cattanei 2005.

si perviene mai a definire con esattezza una unità di misura comune a due grandezze di partenza. Immaginiamo, di nuovo, di avere due segmenti di retta di lunghezza diversa, l e d , il lato e la diagonale di un pentagono regolare o di un quadrato. Applicata a l e d la sottrazione ripetuta e reciproca non giunge mai ad un resto, r , che misuri l'uno e l'altra esaustivamente; si innesca un processo all'infinito, nel quale si producono resti sempre più piccoli, che convergono verso un punto di coincidenza, senza raggiungerlo mai. Se si cerca di costruire geometricamente l'*antanaïresis* di grandezze di questo tipo, ci si trova a ripetere ciclicamente, in dimensioni via via minori, la medesima figura (nel caso del pentagono il famoso "pentagramma"; nel caso del quadrato, quadrati che contengono quadrati sempre più piccoli). Anche in questi casi – che sono quelli delle grandezze *aloga*, irrazionali – la quantità di sottrazioni compiute può essere descritta attraverso coppie di numeri interi poste in serie, solo che queste serie di coppie di numeri sono infinite e aperte, al contrario di quelle, finite e chiuse, che indicano rapporti fra grandezze commensurabili¹¹.

3. Minacce "nichilistiche" e "relativistiche"

Fonti molto tarde e di certo romanzate sulla scoperta dell'incommensurabilità all'interno della scuola pitagorica delle origini, ne parlano nei termini di un'esperienza di «morte» e «naufragio», come di un clamoroso fallimento; le ragioni di questo fallimento possono essere state molteplici e profonde, e molto probabilmente sono connesse alla scoperta di limiti invalicabili nell'impresa pitagorica di ricondurre l'intera realtà a numeri interi positivi¹².

3.1. Anche se si resta sul semplice piano della definizione matematica di *logos*, già Aristotele, che pure nei *Topici* ritiene la definizione facente capo all'*antanaïresis* una buona definizione, loda negli

11. Cfr. Cattanei 2003: 502-504.

12. Cfr. Cattanei 2003: 505-509.

Analitici secondi, I 5, la teoria generale delle proporzioni a lui coeva proprio per la capacità di dare una definizione universale di *logos*, trasversale e omogenea rispetto alle diverse quantità considerate, siano esse aritmetiche, geometriche o di altro tipo; la definizione di *logos* articolata in Euclide, *Elem.* V deff. 3-6, che la tradizione attribuisce a Eudosso, supererebbe le disomogeneità che presenta quella basata sull'algoritmo euclideo, specie di fronte al caso inesistente nel mondo dell'aritmetica, costituito dalle grandezze incommensurabili. Di fronte a questo limite della definizione arcaica di *logos*, Protagora avrebbe buon gioco a muovere quella che è stata chiamata la sua «battaglia contro le definizioni», a cui avrebbe dedicato l'opera intitolata *Le Confutazioni dei Geometri*¹³. L'esempio protagoreo di cui abbiamo testimonianza più chiara è quello della definizione geometrica di tangente alla circonferenza, intesa come retta che tocca la circonferenza in un punto, che secondo Protagora sarebbe un non-senso, perché «noi vediamo» che la tangente tocca la circonferenza in più punti; analogamente, la linea, definita «lunghezza senza larghezza», e soprattutto la «linea lunga un piede», scelta come unità di misura indivisibile, «noi vediamo» che non sono, rispettivamente, né senza larghezza, né lunga un piede e indivisibile; la conclusione – che si legge nell'unico frammento che ci è pervenuto dell'opera – è la seguente: «le cose sono inconoscibili, le parole sono inaccettabili... dice Protagora a proposito delle matematiche»¹⁴.

3.2. Nel IV secolo a.C. altri confutatori delle matematiche attaccano la geometria, facendo leva sull'indeterminazione dei rapporti fra grandezze incommensurabili. Nel trattato pseudo-aristotelico *Sulle linee indivisibili* – che fornisce uno spaccato del dibattito fra Accademia e Peripato all'epoca di Senocrate, Aristotele e Teofrasto – si trovano due argomenti a favore delle linee indivisibili, e tre relativi contro-argomenti, che si possono etichettare come “a partire dalle matematiche”: tanto i sostenitori, quanto gli oppositori, delle linee

13. Cfr. Apelt 1891: 260, ove si usa l'espressione *Kampf gegen die Definitionen*.

14. Cfr. Fr. 80 B 7 Diels-Kranz, insieme a Corradi 2012: 177-229.

indivisibili si rifanno a concezioni geometriche legate alla commensurabilità e alla incommensurabilità delle grandezze, per dare sostegno alla propria posizione¹⁵. Dal punto di vista dei sostenitori delle «linee indivisibili», identificati specialmente con Senocrate, in tutti i casi di commensurabilità e incommensurabilità – alcuni dei quali tecnici, come la linea apotome e binomiale – sembra che si possa congetturare qualcosa di ovvio: se si ritaglierà, rispetto ad una certa linea, una misura *qualunque* – e non si sceglierà, quindi, come misura la linea indivisibile – si otterranno linee, che saranno fatte come si legge, ossia: «linee che di per sé non avranno nature determinate, mentre saranno razionali e irrazionali le une in rapporto alle altre»¹⁶. Ritagliare arbitrariamente una porzione di linea come unità di misura potrebbe avere come conseguenza che i rapporti di commensurabilità e incommensurabilità – dai più semplici ai più complessi – subiscano una relativizzazione nel senso della reciprocità, e diventino variabili. Conseguenza che, presumibilmente, si potrebbe impedire, riferendo tali rapporti alle linee indivisibili. Altrimenti, come la si potrebbe evitare? I contro-argomenti dei negatori delle linee indivisibili sono, su questo punto, retorici: non spiegano come la scelta dell'unità di misura in geometria, se è puramente convenzionale, possa effettivamente rendere conto della «natura» permanente di certe linee, specie di quelle che sono sempre e necessariamente incommensurabili, come la diagonale e il lato del quadrato.

4. Un procedimento-modello?

Se presto – come rileva l'Aristotele degli *Analitici secondi* – le matematiche affinano uno strumento più universale e più stabile dei *logoi* antanairetici per determinare con esattezza i rapporti fra quantità, che cosa resta della concezione arcaica di *logos*? Per le matematiche

15. Cfr. ps. Arist., *De lin. insec.*, 968 b 5-22 (argomenti “a partire dalle matematiche” a favore dell'esistenza di linee indivisibili); 969 b 6-28 (i tre relativi contro-argomenti), insieme a Cattanei 2006.

16. Ps. Arist., *De lin. insec.*, 968 a 20-22.

diventa tecnicamente talora utile, dotata di applicazioni interessanti, ma superata. E per altri saperi, per la stessa filosofia? Per la filosofia resta interessante, non tanto per i suoi aspetti di esattezza, ma più che altro per il modo, flessibile e aperto, in cui gestisce antagonismi irriducibili, senza la pretesa di esaurirli.

4.1. Nel VII libro della *Repubblica*, Socrate e Glaucone delineano il *curriculum* di studi matematici riservato ai giovani migliori. Molte anime dei giovani sono – si legge – «irrazionali (*alogous*) come linee»¹⁷, ma su di esse la pratica di un certo sapere ottiene, per così dire, effetti speciali. Qui Platone ha in mente soprattutto quella che chiama *logistike*, cioè lo studio teorico dei numeri nei loro reciproci *logoi*: *logoi* definiti in riferimento all'*antanairesis*. Da alcuni accenni – che includono nella disciplina della *logistike* non solo i numeri, ma anche le grandezze – si può ritenere che i casi più complessi, e per questo più educativi, di *logistike* ai quali alludono Socrate e Glaucone siano quelli studiati dalla *metretike* di cui parlano le *Leggi*, che consistono nell'«affrontare e risolvere», in un dialogo «senza sosta», «il problema dei rapporti fra grandezze commensurabili e incommensurabili»¹⁸.

Sulle anime migliori questo «dialogo senza sosta» esercita un potere simile a quello dell'aurora, che ogni giorno torna ad avvicinare le opposte condizioni della notte e del giorno: condizioni che già nel paragone della caverna stanno, rispettivamente, per la conoscenza sensibile di cose sensibili e per la conoscenza intellettuale di cose intelligibili¹⁹. Lo stesso potere è anche descritto come un «traינו», che costringe l'anima a risalire da ciò che diviene a ciò che è; e anche come una «malattia» simile ad uno «stato confusionale», che è terapeutico, perché la risveglia alla vita²⁰. In un passo solo apparentemente parentetico, Socrate arriva a suggerire che la stessa

17. Plato, *Resp.* VII, 534 d 5.

18. Plato, *Leg.* VII 817 e 5-820 e 7, spec. 820 b 3-c 9.

19. Sul «potere» delle matematiche in Platone sono ritornata di recente in Cattanei 2022a.

20. Ivi, pp. 322-325.

distinzione fra intelligibile e sensibile, da lui più volte avanzata in precedenza, è il risultato di un'azione di separazione operata dalla *noesis* su contrari che si presentano insieme, come capita massimo grado in quella forma di pensiero dianoetico che è la *logistike*²¹. Platone invita dunque a guardare a un certo modello di *logos* matematico, per capire quale matematica occorra effettivamente praticare se si vuole indurre l'anima a distinguere, ma anche a sforzarsi senza fine di riavvicinare, sensibile e intelligibile; uno sforzo, a cui si deve sottoporre chi «ha da essere un uomo» – dice esplicitamente Socrate a Glaucone²².

4.2. Non un uomo qualunque – ribatterebbe Aristotele –, ma un uomo «saggio», un *phronimos*. Occorre spostarsi al libro VI dell'*Etica Nicomachea*: dopo aver ripreso la bipartizione dell'anima in «razionale» e «irrazionale» (*alogon*), Aristotele invita a dividere in due anche l'anima razionale, nella sua parte «scientifica» e in quella «calcolatrice» (*logistikon*) e, quasi per giustificare l'espressione *logistikon* (non sua, ma platonica), osserva che «il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa»²³. Si rivolgono a oggetti che «possono essere diversamente», o che «ammettono principi», che possono essere diversamente da come sono²⁴. In questo ambito, che viene espressamente opposto a quello delle matematiche scientifiche, dove regnano necessità e immobilità, il calcolare che si accompagna sempre al deliberare risulta un ragionamento che, se svolto correttamente, opera una mediazione: media tra un orientamento generale e le condizioni particolari del nostro agire, attraverso una serie di passaggi in cui si soppesano e si confrontano azioni più o meno adeguate a stabilire questa mediazione, fino a che non se ne definisce una in grado di operarla, qui ed ora.

21. Cfr. Plato, *Resp.* VII, 524 c 13 cfr. spec. VI 509 d 4.

22. Cfr. Plato, *Resp.* VII, 522 e 1-4.

23. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 4-14, spec. 5, 11-12; ivi, I 13, 1102 a 25-28, spec. 28; qui faccio riferimento alla traduzione italiana a cura di Natali 1999 e sintetizzo alcune osservazioni articolate per la prima volta in Cattanei 2008.

24. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 8-9, 13-14.

Anche in un senso più preciso il “calcolo” di chi delibera con efficacia è connesso alla “medietà”. All’inizio del libro VI, Aristotele richiama la definizione delle virtù etiche nel senso di un *habitus* a «scegliere il giusto mezzo (*meson*), e non l’eccesso, né il difetto»: un giusto mezzo – precisa – «tale quale lo stabilisce la retta ragione», o «determinato secondo il ragionamento corretto», cioè grazie ad una retta attività della capacità razionale pratica²⁵. Il tipo di attività richiesto al *logistikón* è stato illustrato nel famoso passo del libro II, che si chiude con la definizione della virtù come uno «stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l’uomo saggio – medietà tra due mali, l’uno secondo l’eccesso e l’altro secondo il difetto»²⁶. All’uomo saggio, Aristotele attribuisce qui un ragionare che appare come una sorta di “calcolo proporzionale”, condotto con abilità: è un *logos*, con cui l’uomo saggio riesce a proporzionare due estremi, un eccesso e un difetto, attraverso un *meson*.

La sua apparenza di calcolo proporzionale può ingannare: nel corso della pagina precedente, viene in effetti opposto a un procedimento matematico. Non va confuso – spiega Aristotele – con il ragionamento che stabilisce il giusto mezzo «secondo una proporzione aritmetica»²⁷. Fra le parti di un continuo diviso, che sono in eccesso o in difetto l’una rispetto all’altra, la proporzione aritmetica definisce una medietà, sottraendo all’eccesso e addizionando al difetto una quantità uguale: il medio è «ciò che dista in modo uguale dagli estremi», una quantità che si differenzia di una medesima quantità da quella in eccesso e da quella in difetto; l’esempio è quello del dieci che sta al sei, come il sei sta al due, dove il sei «è superato» dal dieci, e «supera» il due, di quattro²⁸. Questo calcolo proporzionale aritmetico non smentisce l’oggettività, la necessità, e l’universalità proprie di ogni processo matematico degno del suo nome. E proprio per questo motivo, il fatto che Aristotele gli opponga il proces-

25. Ivi, VI 1, 1138 b 15-29, spec. 18-20, 28-29.

26. Ivi, II 6, 1106 b 36-1107 a 3.

27. Ivi, II 5, 1106 a 36.

28. Cfr. ivi, 1106 a 26-27, 29-30, 32-35.

so di determinazione della virtù come medietà da parte dell'uomo saggio induce gli studiosi a considerare quest'ultimo una forma di ragionamento non-matematica, ma specificamente etica, o pratica. Eppure, Aristotele afferma esplicitamente che non si tratta tanto di un ragionare non-matematico, quanto piuttosto non-aritmetico; e oltretutto lo spiega in analogia a un certo modo di ricercare e individuare una medietà proporzionale, che ovviamente non è aritmetico, e però non è neanche unicamente etico, dato che – come si è già segnalato – è diffuso in tutte le scienze e le arti²⁹.

Ciò che distingue visibilmente il modo di determinare la medietà proprio dell'uomo saggio dal calcolo proporzionale aritmetico è, soprattutto, un forte carattere processuale, stocastico e approssimativo³⁰. Il giusto mezzo non è infatti «relativo alla cosa», ma «relativo a noi»: non è necessario e valido per tutti, ma variabile, a seconda dei soggetti che coinvolge e delle situazioni in cui si trovano. Altrettanta flessibilità si richiede al *logos* utile a determinarlo: una flessibilità nota a chiunque eserciti bene una scienza, o un'arte, e dunque, a maggior ragione, a chiunque agisca bene, secondo virtù.

Ogni uomo si trova di fronte a un'illimitata possibilità di commettere il male: molte sono le forme che può assumere il vizio, ossia l'eccesso e il difetto, anzi, secondo i Pitagorici i vizi sono realtà connesse non solo con la molteplicità, ma addirittura con l'illimitato; l'uomo virtuoso si impegna a dominare l'infinità del male, mirando al giusto mezzo, come a un bersaglio: e questo è il bene che, contrariamente al male, nell'immaginario pitagorico, è espressione di ciò che è limitato³¹. Il *logos* con il quale l'uomo saggio «delimita» il giusto mezzo «relativo a noi» appare, sotto il segno dei Pitagorici, la capacità di stringere in un limite ciò che non ha limiti.

29. Cfr. *ivi*, 1106 b 5, 7, 12.

30. Cfr. *ivi*, 1106 b 5-7, 8-9, 14, 16, 28, insieme a *ivi*, VI 1, 1138 b 21-22; l'immagine del bersaglio ricorre esplicitamente, *ivi*, II 5, 1106 b 31-33. Sulla complessità del *phronimos* aristotelico, cfr. Cattanei 2022b.

31. Cfr. *ivi*, 1106 b 28-35, insieme a 58 B 7 Diels-Kranz, su cui si rimanda a Fermani 2019.

4.3. Proprio ai Pitagorici della prima generazione – quelli che vissero come un tragico fallimento la scoperta dell'incommensurabilità – è attribuito da un'ottima fonte un «teorema elegante»: ciascun passaggio dell'*antanairesis* della diagonale e del lato del quadrato viene espresso da coppie di numeri interi posti in rapporto, che vengono a formare due serie convergenti verso un valore intero, che non riescono a raggiungere, ma al quale si avvicinano progressivamente³². È chiaro che qui il *logismos* non ha tanto il potere di definire il *meson*, bensì quello di delimitare l'illimitato, sviluppando in forma ordinata e regolare – in maniera, appunto, “elegante” – un processo di approssimazione ad una meta irraggiungibile. Alla meta si guarda, si tende, e ci si approssima, passo dopo passo, in un'infinita possibilità di tentativi; e lo sforzo di chi calcola è quello di bilanciare e adeguare, con la maggiore efficacia possibile, due grandezze che, fatalmente, resteranno fra loro disuguali e in squilibrio:

Lo schema dell'algoritmo era costruito sull'idea di una progressione numerica che approssima da due lati un punto centrale; e l'approssimazione per eccesso e difetto, risultato di un'unica formula in cui si ripeteva periodicamente la stessa configurazione, era di per sé stessa l'immagine emblematica dell'equilibrio e della compensazione di forze simmetriche, di qualsiasi specie queste potessero risultare.³³

Forze «di qualsiasi specie» possono essere coinvolte nello schema dell'algoritmo euclideo: quelle, certo, dei numeri, delle figure e del loro «potere» aurorale, trainante e terapeutico – come lo descrive Platone – e quelle degli esseri umani, dotati di corpo e anima, sensi e razionalità; ma anche quelle insite nelle cose e nelle azioni, particolari e universali, contingenti e necessarie, relative e assolute. Ancora Zellini ci permette di concludere così:

32. Cfr. Proclo, *In Rem Publ.* II, p. 27, l. 12 Kroll, che si riferisce a Platone, *Resp.*, 546 d, sui cui si vedano Fowler 1990: 100-104, oltre che Zellini 1999: 184-187; un'espressione dello stesso teorema è stata riconosciuta all'interno dell'esperimento maieutico dello schiavo nel *Menone* di Platone da Toth 1998: 45, 58-60.

33. Zellini 1999: 197.

[...] Si potrebbe affermare che la concezione del cosmo, l'idea della collettività politica e l'ideale di equilibrio dell'uomo greco, dominati dall'identico principio di un'organizzazione simmetrica di forze distribuite intorno a un centro, dipendessero non solo da una scienza geometrica, ma anche da una *logistica* intesa come scienza della definizione e dell'approssimazione numerica di rapporti. E un motivo ricorrente, in questa *logistica*, era presumibilmente quello dell'approssimazione *per difetto* e *per eccesso*, del calcolo di rapporti *più piccoli* e *più grandi* del rapporto definito fra due grandezze incommensurabili. Nelle ragioni di compensazione di eccessi e difetti stavano il principio e il segreto dell'equilibrio, del bilanciamento e della misura.³⁴

Riferimenti bibliografici

- Apelt, O., 1981, *Die Widersacher der Mathematik im Altertum*, in O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig: 255-286.
- Cattanei, E., 2003, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V (Libro VI-VII), Bibliopolis, Napoli: 473-540.
- Cattanei, E., 2005, *Quale matematica per "Iota"? L'antitesi dell'uguale al grande e al piccolo e il possibile retroterra matematico di "Iota, 5"*, in B. Centrone (ed.), *Il libro "Iota" della "Metafisica" di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 117-138.
- Cattanei, E., 2006, *Apologie des défenseurs des lignes insécables*, «Cahiers du Centre d'Études sur la Pensée antique "Kairos kai Logos"» 79: 1-30.
- Cattanei, E., 2008, *Aristotele e i "calcoli" dell'uomo saggio*, in M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia: 61-86.
- Cattanei, E., 2022a, *"Non è come voltare una conchiglia". Platone e la svolta delle matematiche*, «Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere» 7/4: 318-331.

34. Zellini 1999: 198.

- Cattanei, E., 2022b, *L'esemplare morale nella sua complessità: Aristotele*, in S. Langella – M.S. Vaccarezza – M. Croce (eds.), *Virtù, Legge e Fioritura Umana*, Mimesis, Udine: 51-63.
- Cattanei, E. – Maso, S. (eds.), 2021, *Paradigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Ca' Foscari University Press, Venezia («Lexis Supplements» 5).
- Cattanei, E. – Maso, S. (eds.), 2025, *Paradigmata Voluntatis, 2. L'esperienza dell'Occidente*, Ca' Foscari University Press, Venezia («Lexis Supplements» 18).
- Corradi, M., 2012, *Protagora tra Filologia e Filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma.
- Fattal, M., 2005, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano.
- Kroll, W. (ed.), 1899, *Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 voll., Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, Berlin.
- Migliori, M. (ed.), 2017, *Assoluto e relativo. Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, Morcelliana, Brescia.
- Natali, C. (ed.), 1999, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari.
- Fermani, A., 2019, *Aristotele e l'infinità del male: patimenti, debolezze e vizi degli esseri umani*, Morcelliana, Brescia.
- Fowler, D., 1990, *The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 1987, 1990².
- Zellini, P., 1999, *Gnomon. Una indagine sul numero*, Adelphi, Milano.
- Toth, I., 1998, *Lo Schiavo di Menone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Wallies, M. (ed.), 1891, *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, 2 voll., Reimer, Berlin.

Lato e diagonale negli *Analitici* di Aristotele

Un caso di apagogia

Paolo Pagani

Abstract: Apagogy is the most conclusive of the apodictic demonstrations. Aristotle theorises it, in various senses, in his *Analytics*: in particular, apagogy is presented as a kind of demonstration “by hypothesis”. More precisely, Aristotle recognises that demonstration by absurdity is a complex structure, in which: 1. a “false” conclusion is obtained by means of a “direct syllogism”; 2. except that, the assumption of the hypothesis from which the false conclusion is drawn does not belong to this direct deduction; nor does the confrontation with the contradictory proposition of the false conclusion, and consequently neither does the confirmation of the thesis whose negation generates contradiction. It can thus be argued that, if apagogy is reducible to syllogism according to figures, it is limited to moment 1 of the previous scansion. As an emblematic case of apagogy, Aristotle points to the demonstration of the incommensurability of the side and diagonal of the square, of which, however, he does not offer the articulate illustration (which is instead offered to us, besides Euclid, by Alexander of Aphrodisia).

Keywords: Apagogy, Hypothesis, Syllogism, Incommensurability, Contradiction.

1. Una premessa

La dimostrazione per assurdo o “apagogia” è il più rilevante tra i procedimenti propriamente dimostrativi (ovvero “apodittici”). Il

termine “apagogia” è di origine aristotelica e, letteralmente, significa “riconduzione”: riconduzione all’impossibile.

La forma logica della apagogia si può – utilmente – esprimere secondo lo schema della “regola della negazione classica” ($\neg k$), vigente nell’ambito del calcolo classico della logica proposizionale¹:

$$\begin{array}{l} X \neg \alpha \mid - \beta \\ \underline{Y \neg \alpha \mid - \neg \beta} \\ X \cup Y \mid - \alpha \end{array}$$

(schema al quale è sottinteso il passaggio: $\neg \neg \alpha \mid - \alpha$).

È appunto Aristotele, colui che mette a tema la dimostrazione per assurdo, per altro già praticata in precedenza – specie in ambito eleatico. È lui comunque a chiamarla, negli *Analitici primi*, «riconduzione all’impossibile» (*ἀπαγωγή εἰς τὸ ἀδύνατον*)².

2. Introduzione aristotelica alla apagogia

In *Analitici primi*, I, 40b 23-41b 5 Aristotele ci offre un quadro panoramico di questa struttura logica citando, come caso emblematico della sua applicabilità, quello della dimostrazione della incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato. Ecco i caratteri generali della apagogia che lo Stagirita mette qui in evidenza.

- (a) Anzitutto le dimostrazioni per riconduzione all’impossibile non sono dimostrazioni condotte «direttamente» (*δευτικῶς*), bensì sono una specie del genere delle dimostrazioni per ipotesi (*ἐξ ὑποθέσεως*) (cfr. 40b 23-26).

1. Per una completa illustrazione di tale calcolo logico, si può opportunamente considerare Galvan 1997.

2. Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, II, 50 a 30-8. Gli *Analitici primi* saranno d’ora in poi considerati secondo la traduzione condotta da M. Bontempi sul testo greco di W.D. Ross (1964) in: Aristotele, *Organon*, a cura di Migliori 2016.

- (b) Le dimostrazioni obbediscono tutte a una delle «figure» sillogistiche (σχήματα). Questo deve valere anche per le dimostrazioni per ipotesi (4ob 27-29) e, di conseguenza, anche per le dimostrazioni per assurdo.
- (c) Più precisamente, Aristotele riconosce che la dimostrazione per assurdo è una struttura complessa, nella quale: (1) una conclusione «falsa» (β , nella precedente schematizzazione) viene ottenuta attraverso un «sillogismo diretto»; (2) se non che, non rientra in questa deduzione diretta la assunzione della ipotesi ($\neg\alpha$) da cui la conclusione falsa viene tratta (41a 22-26); né vi appartiene il confronto con $\neg\beta$; e, di conseguenza, neppure la derivazione indiretta della conferma di α .
- (d) Si può così sostenere che, se l'apagogia è riducibile al sillogismo secondo le figure, lo è limitatamente al momento (1) della precedente scansione.
- (e) Secondo Aristotele, il tratto essenziale della apagogia³ è di operare una dimostrazione che passi attraverso le conseguenze che derivano da una ipotesi che, una volta assunta, genera il falso. È propriamente questa – la (1) di cui sopra – la fase che obbedisce alle «figure» (che a loro volta sono riconducibili alla prima figura)⁴. Mentre l'altra fase – la (2) di cui sopra – è formalmente ipotetica, e perciò indiretta, perché ottiene la propria conclusione «sulla base di una ipotesi» (cioè, partendo dalla assunzione della contraddittoria del *demonstrandum*) (cfr. 41a 31-37). In realtà, ciò che nell'apagogia è “ipotetico”, non è tanto una fase specifica, quanto il senso più architettonico del suo svolgimento argomentativo, che giunge a negare – in quanto latentemente

3. Qui (41a 30-31) Aristotele si riferisce alla apagogia come a qualcosa di praticato in modo consueto già nel passato, cioè come a una acquisizione già consolidata ben prima che lui la teorizzi.

4. All'interno dell'apagogia si ha una derivazione sillogistica mediante la contraddittoria della tesi e un'altra premessa. E questo momento della apagogia si può dare secondo le tre “figure” sillogistiche (61a 19-21). Quanto alla declinazione della apagogia sulle tre figure del sillogismo, Aristotele ne tratta distesamente in 61a 21-62b 28.

autocontraddittoria – la assunzione di partenza, cioè la contraddittoria del *demonstrandum*⁵.

- (f) Se all'interno della dimostrazione per assurdo il sillogismo diretto ha come (prima premessa di) partenza la contraddittoria del *demonstrandum*, negli altri casi di dimostrazioni *ex hypotesi* la derivazione diretta ha come (prima) premessa una proposizione che, in base a un accordo di partenza (*ὑπόθεσις*) o a qualche altra ipotesi, viene a derivare il *demonstrandum*. Quindi, in questi altri casi, una volta che si sarà giustificata tale proposizione, si sarà effettivamente ottenuto anche il *demonstrandum* (cfr. 41a 37-41b 2).

NB. Un esempio tipico di apagogia è – secondo Aristotele – quello della dimostrazione della incommensurabilità tra lato e diagonale, dove – osserviamo – il sillogismo che conduce a uguagliare i dispari ai pari è di tipo “diretto”, ma non lo è la complessiva deduzione della incommensurabilità stessa (cfr. 41a 26-31).

3. Sulla convertibilità tra sillogismi negativi diretti e indiretti

Uno sviluppo del punto (b) della sequenza precedente si trova in *Analitici primi*, I, 45a 24-45b 20, dove lo Stagirita sostiene che anche per i «sillogismi per impossibile» – come per quelli negativi diretti – vale l'articolazione secondo le figure: infatti, prima ancora, c'è convertibilità tra i primi e i secondi.

5. Come debba interpretarsi il termine “ipotesi” (*ὑπόθεσις*) in questo contesto è stato oggetto di una lunga discussione, che troviamo ricostruita in Crivelli 2011: 149 ss. Come si è visto, a noi pare che – nell'ambito della apagogia – “ipotesi” sia la contraddittoria del *demonstrandum*, come sostenuto da Alessandro di Afrodizia (cfr. *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarius*, ed. Wallies 1883: 252, 8-9) e da Theodor Waitz (cfr. *Aristotelis Organon*, vol. I, 1844: 432). Diverso è il parere di Mario Mignucci, per cui l'ipotesi sarebbe la conclusione (falsa) del sillogismo diretto contenuto nella apagogia: ad esempio, nel caso del lato e della diagonale, che considereremo tra poco, l'ipotesi sarebbe la falsa equiparazione dei numeri pari ai dispari (cfr. *Aristotele, Gli Analitici primi* 1969: 424-425).

Circa questa convertibilità, proponiamo un libero esempio. Poniamo che il *demonstrandum* sia che “nessun triangolo è circolare”. Ammettendo che qualche triangolo sia circolare, ne deriverebbe che, essendo ogni triangolo poligono, qualche poligono sia circolare; ma sappiamo bene che nessun poligono è circolare; ergo: nessun triangolo è circolare. Se però rovesciamo le priorità evidenziali, possiamo dire, direttamente, che: nessun poligono è circolare; ma ogni triangolo è poligono; dunque, nessun triangolo è circolare (cfr. 45a 38-45b 3)⁶.

Se non che, la differenza tra un sillogismo diretto e uno per assurdo è che nel primo «entrambe le premesse sono poste secondo verità, mentre nel secondo una è posta in modo falso»: ovvero, la prima premessa deriva dal rovesciamento della proposizione *demonstranda* (cfr. *Analitici primi*, I, 45b 8-11).

4. La complessità della struttura apagogica

4.1. Uno sviluppo dei punti (c) ed (f) si trova in *Analitici primi*, I, 50a 29-50b 6. Qui Aristotele riconosce che riconducibile alle “figure” sillogistiche è la riduzione all'impossibile strettamente intesa (cioè la derivazione di β), ma non “l'altro passaggio”: quello non meramente sillogistico, ottenuto in base a una ipotesi. In particolare, il primo passaggio è quello che ottiene il falso – ad esempio, che i numeri pari siano uguali ai dispari – a partire dalla assunzione contraddittoria al *demonstrandum*, e da un'altra premessa (non problematica). Il resto è il rovesciamento (ovvero l'ipotesica negazione di α), il confronto del falso (β) derivato dal rovesciamento con la sua contraddittoria previamente accertata ($\neg\beta$); e, di qui, il conseguente e ulteriore rovesciamento, per cui $\neg\neg\alpha \mid -\alpha$.

4.2. La strutturazione anomala della apagogia ha un importante corollario: se nei sillogismi ordinari per convenire sulla conclusio-

6. Nei due casi interviene un diverso termine comune che giustifica la conclusione: nel primo caso è “triangolo”, nel secondo caso è “poligono”.

ne occorre che si sia prima convenuti sulle premesse, nella apagogia non ce n'è bisogno. Infatti, in questo caso le premesse contengono un elemento ($\neg\alpha$) su cui non è certo richiesto di convenire. Il baricentro epistemico della apagogia sta piuttosto nella conclusione che provvisoriamente viene derivata (β), la cui «falsità» è resa «manifesta» dal confronto con una evidenza già nota e con essa incompatibile ($\neg\beta$). E, anche nel luogo ora citato, l'esempio che Aristotele spontaneamente porta è quello della assunzione della commensurabilità tra diagonale e lato del quadrato, da cui deriva l'improponibile equiparazione dei numeri dispari ai pari⁷.

5. Un caso esemplare di apagogia

5.1. Come già abbiamo detto, in *Analitici primi*, I, 41a 27-30 lo Stagirita – che scrive presumibilmente qualche decennio prima della stesura degli *Elementi* di Euclide – offre, come esempio paradigmatico di dimostrazione apagogica, un caso rilevante di geometria. Si tratta della prova che stabilisce l'incommensurabilità della diagonale del quadrato, fondandosi sul fatto che quando «si pone che è commensurabile, i dispari diventano uguali [$\iota\sigma\alpha$] ai pari». Ora, da un lato, che i numeri dispari diventino uguali ai numeri pari, viene dedotto sillogisticamente (il verbo è *συλλογίζομαι*); dall'altro lato, che la diagonale sia incommensurabile, viene provato (il verbo è *δείκνυμι*) con l'appoggio di un'ipotesi (*ἐξ ὑποθέσεως*), in quanto dalla assunzione della premessa contraddittoria (*διὰ τὴν ἀντίφασιν*) discende una proposizione falsa (*ψευδός*). «In effetti è questo che significava» – prosegue Aristotele –, «trarre una conclusione mediante l'impossibile: provare qualcosa di impossibile a causa dell'ipotesi di partenza».

In altre parole, Aristotele descrive in linee generali il seguente sviluppo apagogico: per dimostrare che diagonale e lato del quadrato

7. «Qui, anche senza essersi messi preliminarmente d'accordo, gli interlocutori concordano sulla conclusione perché la falsità è manifesta [*φανερὸν*]: ad esempio, quando si pone la diagonale commensurabile al lato del quadrato, l'essere i dispari uguali ai pari è una falsità manifesta» (50a 35-38).

non sono tra loro commensurabili, si assume che lo siano. Da questa assunzione si fa discendere una derivazione sillogistica diretta, che conclude alla equiparazione dei numeri dispari ai numeri pari. Ma, questa equiparazione contraddice la previa acquisizione che riconosce l'irriducibilità tra numeri dispari e numeri pari. Quindi, l'assunzione della commensurabilità – che genera contraddizione nell'ambito dei numeri – va negata, in favore della tesi. Si noti che la sequenza sillogistica che porta ad equiparare i dispari ai pari non è esplicitamente svolta da Aristotele, ma solo allusa. Per vedere l'esplicito svolgimento di tale sequenza occorre rivolgersi a due testi, per altro entrambi successivi al testo aristotelico.

Il primo di questi testi coincide con il paragrafo 27 della Appendice al Libro X degli *Elementi* di Euclide⁸. Il secondo di questi testi è di Alessandro di Afrodisia. Nel suo *Commento agli Analitici primi*⁹ Alessandro sviluppa la dimostrazione da Aristotele solo accennata; e lo fa con costante riferimento agli *Elementi* euclidei. I riferimenti di Alessandro, in particolare, sono ai Libri VII, VIII (regno dei rapporti razionali tra numeri) e, naturalmente, al Libro X (regno, invece, delle grandezze lineari irrazionali)¹⁰.

5.2. Proviamo a esporre schematicamente l'argomentazione di Alessandro.

8. Per una adeguata contestualizzazione e una più diffusa trattazione di questo tema, rinviamo a Pagani 2012: cap. IX.

9. Cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Analyticorum Priorum librum I Commentarius*: 260, 9-261, 28.

10. Ofman ha escluso che la dimostrazione che Aristotele doveva aver presente facesse riferimento a quello che – qualche decennio più tardi – sarebbe diventato il teorema VII, 22 degli *Elementi* di Euclide (quello per cui “i numeri minimi tra quelli che hanno lo stesso rapporto sono primi tra loro”). E questo, perché il teorema in oggetto sfrutta a sua volta una dimostrazione per assurdo, e ciò toglierebbe alla dimostrazione indicata da Aristotele il suo carattere di esemplarità e quasi di antonomasia (cfr. Ofman 2010: 103-104). Da parte nostra, osserviamo che né la dimostrazione di Euclide (per una cui ragionata esplicitazione ci permettiamo di rinviare a Pagani 2012: 111-113) né quella di Alessandro esplicitano un riferimento alla proposizione VII, 22 (e al suo relativo teorema), bensì – più semplicemente – si riferiscono alla evidenza analitica (di matrice pitagorica) per cui se p e q danno luogo a una *pythmene* non hanno un comun divisore diverso dall'1.

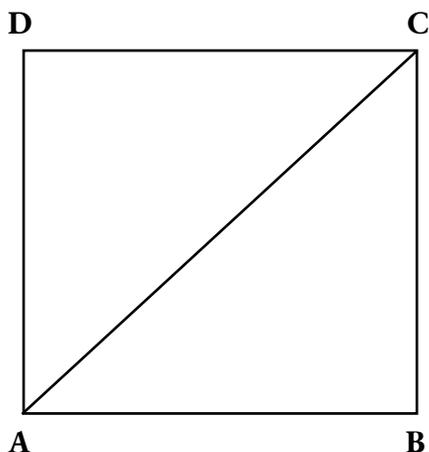


Figura 1.

1. Considerato il quadrato ABCD (della figura 1), si supponga che la diagonale AC sia commensurabile col lato AB (ovvero che sia razionale) (*hyp. assumta per assurdo*).
2. In tal caso, il rapporto tra AC e AB sarà esprimibile come un rapporto tra numeri interi, primi tra loro (una *pythmene*): p/q (“*arithmos pros arithmos*”, direbbe la formula di *Elementi*, X, 6, citata dallo stesso Alessandro) (*per def. di “numero razionale”*).
3. Allora, anche p^2 e q^2 saranno primi tra loro (*per Elementi*, VII, 27).
4. D'altra parte, avremo che $AC^2 = 2(AB)^2$; ovvero: $p^2 = 2q^2$ (*per il Teorema di Pitagora*).
5. Dunque, p^2 è pari (*infatti, il quadrato di un numero intero è un numero intero e il doppio di un numero intero è pari*).
6. Ma anche q è pari (*infatti, la metà di un numero quadrato pari, è pari*)ⁱⁱ.
7. Ergo, anche q^2 è pari (*il quadrato di un numero pari, è pari*).
8. Se non che, p^2 e q^2 , essendo primi tra loro, non possono essere entrambi pari (*dal passo 3. e dalla considerazione che due nume-*

ii. Ovviamente, non basta che il numero sia pari, perché la sua metà sia pari (ad esempio, $10 : 2 = 5$; invece: $16 [= 4 \cdot 4] : 2 = 8$).

ri pari hanno come comun divisore almeno il 2 e quindi possono essere reciprocamente ridotti).

9. Ma dobbiamo assumere che p^2 e q^2 sono entrambi pari (dai passi 5. e 7.).
10. Da quanto sin qui acquisito deriva contraddizione (dal confronto tra i passi 8. e 9.).
- II. Dunque, deve essere negata la commensurabilità tra AC e AB: ipotesi dalla quale è scaturita la precedente contraddizione¹² (per $\neg k$).

6. Un equivoco esemplare

6.1. Quando, in *Analitici primi*, II, 65b 13-40, Aristotele evoca la fallacia $\mu\eta\ \alpha\lambda\tau\iota\omicron\nu\ \omega\varsigma\ \alpha\lambda\tau\iota\omicron\nu$ (ovvero *non propter hoc*)¹³, si riferisce a un equivoco in cui si può incorrere quanto al caso del lato e della diagonale. Incorrerebbe in tale fallacia chi volesse sfruttare l'argomento di

12. Dire che, tra i numeri interi, solo il quadrato di un pari è pari – come si è fatto nel corso delle dimostrazioni precedenti –, equivale a dire che il quadrato di un dispari non può essere pari. Come lo sappiamo? Ce lo insegna la matematica pitagorica in un modo che possiamo esprimere come segue. 1. Se k è un qualunque numero intero, un qualunque pari sarà un numero della forma seguente: $2k$; 2. mentre un dispari sarà un numero della forma seguente: $2k - 1$; 3. Ora, il quadrato di un numero di quella forma sarà $(2k - 1)^2$; ma, $(2k - 1)^2 = 4k^2 + 1 - 4k =$ (per lo sviluppo del quadrato di un binomio) $= 4k^2 - 4k + 2 - 1$ (sostituendo "1" con "2 - 1") $= 2(2k^2 - 2k + 1) - 1$ (raccogliendo il 2); 4. dunque, il valore precedente corrisponde a un dispari (infatti ha la forma: $2k - 1$, essendo il valore entro parentesi complessivamente corrispondente, per ragioni facilmente verificabili, a un numero intero) (c.v.d.).

13. Il riferimento aristotelico è ai *Topici*, ma precisamente la questione viene trattata in *Confutazioni sofistiche*, 5, 167b 21-36. Qui Aristotele applica la fallacia, come a suo luogo tipico, proprio alla apagogia: «Il ragionamento sbagliato che consiste nell'assumere come causa ciò che non lo è, si dà quando nel discorso viene introdotta una proposizione che non è causa del ragionamento in questione, come se da esso dipendesse il fatto che la confutazione abbia luogo. D'altra parte accade che tale tipo di ragionamento sbagliato si dia nei sillogismi che conducono all'impossibile: in questo caso, infatti, è necessario demolire una delle premesse». Pertanto, se ciò che non è causa viene fatto rientrare nel novero di ciò che è necessariamente richiesto [$\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\rho\omega\tau\eta\mu\alpha\sigma\iota$] per arrivare all'assurdo, «sembrerà spesso che la confutazione abbia luogo a partire da questo». (Cfr. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, trad. di A. Fermani su testo greco di W.D. Ross (1958), in: Aristotele, *Organon*, a cura di Migliori 2016).

Zenone, partendo così da opinioni condivise¹⁴. In questo caso, però, non ci sarebbe alcun nesso «tra il falso e l'affermazione iniziale» – come meglio vedremo.

Il *non propter hoc* trova, appunto, tipica applicazione nel caso della apagogia, dove può accadere che si faccia discendere l'assurdo (più precisamente la contraddizione) da qualcosa che non sia implicito nell'assunzione iniziale. Più precisamente, la conclusione dell'argomentazione potrebbe anche risultare vera (e corrispondente al *demonstrandum*), ma sarebbe falsamente derivata, perché non discenderebbe da un assurdo scaturiente dalle premesse assunte nell'argomentazione (nel nostro caso, dalla assunzione antitetica al *demonstrandum* stesso)¹⁵.

6.2. Se l'autentica prova della incommensurabilità di lato e diagonale è quella proposta in *Analitici primi*, I, 41a 27-30 (cioè, quella da noi sopra citata e che Alessandro si incarica di esplicitare), l'altra prova cui Aristotele allude, e che sarebbe afflitta dalla suddetta fallacia, è presumibilmente quella derivante dal procedimento pitagorico della ἀντανάίρεσις, che sembra applicare al caso in oggetto proprio l'argomento fatto valere ad altro proposito da Zenone¹⁶.

In *Analitici primi*, II, 65b 17-21, lo Stagirita considera, appunto, il caso che ci interessa: il fissare come causa ciò che non è causa

14. Su questo, si veda Heath 1970: 30-33.

15. Da questo caso, Aristotele – nel medesimo contesto – distingue quello in cui il nesso tra l'esito impossibile e l'ipotesi generatrice di impossibilità ($\neg\alpha$) ci sia – ovvero ci sia un “medio” (συνχέζ) tra i due –, e d'altra parte l'impossibile non risulti dall'ipotesi in questione, bensì da altri elementi. Questo può verificarsi in due sensi: o procedendo dal basso verso l'alto o procedendo dall'alto verso il basso. Nel primo caso, si sale dall'ipotesi (proposizione meno generale) verso la conclusione (proposizione più generale). Nel secondo caso, si scende dall'ipotesi (proposizione più generale) alla conclusione (proposizione meno generale). Comunque, nel primo caso, solo se il soggetto della conclusione falsa fosse il soggetto dell'ipotesi, si avrebbe la necessaria negazione di quest'ultima. Invece, nel secondo caso, solo se il predicato dell'ipotesi fosse lo stesso predicato della conclusione falsa, si avrebbe la necessaria negazione di quest'ultima. Per un approfondimento di questi due casi, ci si può riferire ai commenti di Tricot (cfr. Tricot 1936: 292) e di Mignucci (cfr. Mignucci 1969: 677-678).

16. Per un adeguato sviluppo del tema antanaitetico e delle sue implicazioni rinviamo a Pagani 2012: cap. VIII.

si verificherebbe, ad esempio, quando qualcuno, volendo provare che la diagonale è incommensurabile col lato del quadrato, mettesse mano [ἐπιχειροίη] all'argomentazione di Zenone «per cui non esiste movimento e operasse la riduzione all'impossibile in tale direzione: in realtà, non c'è alcun punto di congiunzione [συνεχέξ], in alcun modo e da nessuna prospettiva, tra il falso e l'affermazione iniziale». In questo caso – osserva Aristotele – la tesi è vera, e si giunge anche a derivare un assurdo per dimostrarla; solo che non si tratta dell'assurdo opportuno allo scopo, perché non è derivato da premesse derivanti dall'antitesi del *demonstrandum*. Di qui la non-pertinenza logica della dimostrazione, e la necessità di un diverso svolgimento teoremativo.

Come anticipavamo, qui Aristotele sembra riferirsi alla dimostrazione della incommensurabilità mediante la *antanaíresis*, la quale in effetti è imparentata con la aporia zenoniana della insuperabilità della distanza del corpo mobile dal suo bersaglio: distanza che è destinata a ridursi indefinitamente, senza però mai azzerarsi¹⁷. Del

17. Già il primo paradosso di Zenone Eleate sul moto dei corpi può essere interpretato come un caso di apagogia (cfr. Zenone, A 25, D.K.). Schematizzando la sua posizione, si può dire che Zenone intenda dimostrare la tesi secondo cui “tutta la realtà è immutabile”, e che assuma – *ad experimentum* – la contraddittoria di questa tesi – “almeno qualche realtà non è immutabile” –, derivandone due conseguenze tra loro in contraddizione. Con ciò, egli ritiene di aver evidenziato la autocontraddittorietà della antitesi, e perciò la necessaria verità della tesi. Un corpo si muove verso un bersaglio; senonché: (a) in base a una prima considerazione, si può dire che prima di coprire l'intero spazio che lo separa dal bersaglio, esso dovrà coprire metà dello spazio, poi la metà della seconda metà, e così via – approssimandosi all'infinito al bersaglio, senza per altro mai raggiungerlo. In altri termini, Zenone avanza l'idea che il corpo mobile debba attraversare un numero infinito di segmenti decrescenti, e non potrebbe percorrere questa infinita sequenza in un tempo finito (non arriverebbe, cioè, mai al bersaglio). Del resto, esprimere la situazione precedente nel linguaggio della moderna “teoria dei limiti”, semplicemente riproporrebbe il problema di Zenone, e non coinciderebbe con la soluzione di esso. D'altra parte, (b) resta evidente che, di fatto, il corpo raggiunge il bersaglio. Dunque, dalla antitesi – “almeno qualche realtà si muove” – Zenone ricava le conseguenze (a) e (b), tra loro in contraddizione. La (a) dice infatti che, dal punto di vista analitico, la realtà in movimento non arriva al proprio bersaglio; invece, la (b) dice che, empiricamente, ci arriva. Da questa derivazione autocontraddittoria (e quindi autoescludentesi), Zenone risale alla negazione della antitesi: cioè, alla affermazione della tesi, come qualcosa che non può essere negato (pena, appunto, la contraddizione), e che è dunque innegabilmente vero. Stando alla schematizzazione proposta in precedenza, α è la tesi di Zenone; $\neg\alpha$ è l'antitesi; X è l'insieme di assunzioni che consentono di derivare, da $\neg\alpha$, la conseguenza (nella fattispecie, X è la scansione analitica che consente di con-

resto, anche l'aporia zenoniana – come il metodo antanaitetico di sottrazione dei residui – si fonda sulla assunzione della divisibilità all'infinito della linea, e quindi della inesistenza del punto come atomo di lunghezza: ipotesi, quest'ultima, che renderebbe ogni linea commensurabile con ogni altra – quindi, anche lato e diagonale¹⁸.

Dunque, secondo Aristotele noi sappiamo che lato e diagonale sono incommensurabili, non perché vediamo che la loro misurazione reciproca non giunge mai a un termine, in quanto lascia sempre un residuo; piuttosto, sappiamo che tale misurazione non giunge mai a un termine, perché sappiamo già che le due grandezze sono incommensurabili. E lo sappiamo, appunto, non attraverso il metodo quasi-empirico (pitagorico, forse già eleatico) dell'*antanaitesis*, bensì attraverso il metodo propriamente teoremativo (accademico-euclideo) indicato nella Appendice al Libro X degli *Elementi*, di cui l'argomento alessandrino è uno sviluppo.

7. Limiti della apagogia

7.1. Il limite radicale della apagogia sembra essere, per Aristotele, quello di partire da una premessa (sia pur intenzionalmente) falsa. Il che consente, certo, di approdare alla verità; ma solo al suo “che” ($\theta\tau\iota$), e non al suo “perché” ($\delta\iota'\theta\tau\iota$) (cfr. *Analitici primi*, II, 53a 4-10). Nel latino degli Scolastici si direbbe che essa è una dimostrazione *quia*, e non *propter quid*. Sempre nel vocabolario scolastico, si potrebbe dire che essa è una dimostrazione “a posteriori”, e non “a priori”. L'apagogia, in altre parole, può dimostrare “che” le cose stanno

cludere che il corpo non arriva al bersaglio: conclusione che corrisponde appunto a $\neg\beta$; Y è l'insieme di assunzioni che consentono, invece, di derivare, da $\neg\alpha$, la conseguenza β (nella fattispecie, Y è la considerazione empirica secondo cui il corpo arriva al bersaglio: conclusione che corrisponde appunto a $\neg\beta$); infine, $X \cup Y$, indica il confronto tra le due considerazioni, con la conseguente constatazione della autocontraddittorietà di $\neg\alpha$, e la affermazione, al suo posto, di α .

18. In quel caso, infatti, il punto come minimo lineare potrebbe starci un numero di volte determinato sia nel lato che nella diagonale, rendendo il loro rapporto traducibile in una frazione tra valori interi (m/n), e così in un numero razionale.

in un certo modo; ma non dimostra “perché” – cioè, per quale intima ragione – esse stiano in quel modo.

Se si vuole invece un esempio di dimostrazione δι’ ὅτι, si può prendere l’ordinario sillogismo (categorico o anche privativo), teorizzato da Aristotele negli stessi *Analitici*. Qui, infatti, il termine «medio» non esprime solo la ragione che fa conoscere (*ratio cognoscendi*) la conclusione, ma esprime anche la ragione che fa essere così com’è il contenuto della conclusione (*ratio essendi*).

7.2. In generale, per Aristotele (come si legge esplicitamente in *Analitici secondi*, I, 87a 1-30)¹⁹, la dimostrazione “categorica” (κατηγορική) o positiva è migliore (βελτίων) di quella “privativa” (στερητική) o negativa, e quindi anche di quella per assurdo. Per Aristotele, infatti: (i) la dimostrazione apagogica è una specie del genere di quella privativa (più precisamente, è una privativa indiretta); (ii) la privativa e la categorica sono reciprocamente convertibili; (iii) quindi, la dimostrazione apagogica e la categorica sono, a loro volta, reciprocamente convertibili. Inoltre, (iv) la privativa diretta e la apagogica sono reciprocamente convertibili (come già vedevamo al §3 commentando *Analitici primi*, I, 45a 38-45b 3).

Possiamo dare una esemplificazione della convertibilità in oggetto al punto (iv) con questo semplice caso, ricalcato sullo schema offertoci in questo contesto di *Analitici secondi* dallo stesso Aristotele. Dimostrazione negativa diretta: (1) nessun poligono è circolare; tutti i triangoli sono poligoni; nessun triangolo è circolare. Corrispondente dimostrazione apagogica: (2) tutti i poligoni sono circolari; tutti i triangoli sono poligoni; tutti i triangoli sono circolari; il che è palesemente falso: dunque: nessun poligono è circolare (se i triangoli sono poligoni). Si noti comunque, a margine, che – come anche Mignucci rileva²⁰ –, qui la sequenza (2) dovrebbe assumere a rigore, non la contraria, bensì la contraddittoria della premessa maggiore di

19. *Analitici secondi* sarà citato secondo la traduzione di R. Medda su testo greco di W.D. Ross (1964), in: Aristotele, *Organon*, a cura di Migliori 2016.

20. Cfr. Mignucci 2007: 233-234.

(1): dunque, non “tutti i poligoni sono circolari”, bensì “(almeno) qualche poligono è circolare”²¹.

7.3. Per lo Stagirita, dunque, occorre scegliere se privilegiare la versione diretta oppure quella indiretta del sillogismo negativo seguendo questo criterio: se è più nota la verità della premessa maggiore di (1), allora è preferibile svolgere la (1); se è più nota la conclusione di (1) – che corrisponde alla negazione della conclusione di (2) – allora è preferibile svolgere la (2). Ma, per natura, sono più note e anteriori le premesse rispetto alle conclusioni; quindi, è preferibile – in linea di principio – la dimostrazione diretta, che assume le proprie premesse come alcunché di più noto rispetto alla conclusione.

A loro volta, le premesse dei sillogismi diretti – e principalmente la premessa maggiore – sono più note in quanto includono la conclusione, alla maniera in cui l'intero (*ἅλον*) include la parte (*μέρος*) – come lo Stagirita osserva in *Analitici secondi*, I, 87a 24-25. Se non che, questa precedenza includente non si dà nella apagogia, dove la premessa maggiore, in quanto coincide con la negazione del *demonstrandum*, non può certo includere in sé (o escludere da sé) quest'ultimo, secondo il modello intero-parte: quello che poi risulta evidenziabile dai diagrammi di Venn²².

21. Allo stesso proposito, in *Analitici secondi*, leggiamo: «Quando occorra provare che *A* [ad esempio: il predicato di avere quattro lati] non appartiene a *B* [ad esempio: alla figura ABC], si deve assumere che vi appartenga, e si deve inoltre porre che *B* appartenga a *C* [cioè che ABC sia un triangolo]: in tal modo si avrà la conclusione che *A* appartiene a *C* [cioè che l'aver quattro lati appartenga al triangolo ABC]. Supponiamo per altro, come cosa nota e ammessa, che ciò sia assurdo. Non sarà dunque possibile che *A* appartenga a *B*». «La differenza tra le due dimostrazioni dipende dal fatto che risulti più nota l'una oppure l'altra delle due proposizioni negative: quella esprime la non appartenenza di *A* a *B*, o quella esprime la non appartenenza di *A* a *C*». Quando risulta più nota la non appartenenza espressa dalla conclusione, allora si ha dimostrazione per assurdo; altrimenti si ha una dimostrazione negativa diretta. (Cfr. I, 87a 7-11).

22. In *Analitici primi*, II, 64b 11-17, Aristotele afferma che quello dell'apagogia è un caso ben diverso da quello dei sillogismi costruiti su premesse tra loro inconciliabili (contraddittorie o contrarie che siano). Nel secondo caso si arriva a una contraddizione che esplicita, ovvero deduce, una contraddizione che è già interna al sillogismo stesso (un esempio: nessun pari è dispari; l'8 è dispari; qualche pari è dispari). Nel primo caso, invece, si arriva a una conclusione che è contraddittoria rispetto a qualcosa di già noto come vero,

8. Apagogia e rovesciamento

L'apagogia non coincide con il procedimento argomentativo del "rovesciamento" (*ἀντιστρέφειν*). Quello del rovesciamento è il caso in cui si sia già svolto il sillogismo, e si convenga sulla necessità di rovesciarne la conclusione (o nel suo contraddittorio o nel suo contrario), sostituendo la prima premessa con la conclusione rovesciata, e ottenendone, con l'apporto dell'altra premessa, la contraddittoria o la contraria della premessa sostituita. (Esempio possibile: nessun triangolo è poligono; tutti i trilateri sono triangoli; nessun trilatero è poligono. Rovesciamento: almeno alcuni trilateri sono poligoni; tutti i trilateri sono triangoli; almeno qualche triangolo è poligono)²³.

Ora, mentre nel rovesciamento ci si accorda sulla negazione della conclusione, nella apagogia la negazione della conclusione risulta evidentemente vera, così da non richiedere accordi convenzionali (cfr. *Analitici primi*, II, 61a 21-25).

Per tutti i casi in cui vale il rovesciamento, vale anche l'apagogia (61a 32-33). Solo che il primo ammette di potersi sviluppare sia dal contrario (*ἐναντίον*) sia dal contraddittorio (*ἀντικείμενον*); la seconda – a rigore – solo dal contraddittorio²⁴.

9. Il *latens processus* della apagogia

Possiamo chiederci se quella ideale radiografia della apagogia che è costituita dalla "regola della negazione classica" sia realmente ade-

rovesciando poi la premessa principale. Aristotele fa comunque anche in questo luogo l'esempio paradigmatico della equiparazione dei pari e dei dispari.

23. Da premesse vere – validamente configurate – non può discendere il falso; dunque la conclusione falsa ci fa riconoscere la premessa fallace ($\neg\alpha$), perché l'altra è assunta già come vera. Nel suo ricchissimo Commento al testo, Milena Bontempi osserva che «nei capp. II, 11-13 si usa in modo coerente 'essere posto o dato in ipotesi' (*hypotithenai*, *hypokeisthai*) per introdurre l'ipotesi, e 'assumere' (*lambanetai*) per introdurre l'altra proposizione inclusa nel procedimento e che vale come proposizione vera» (cfr. Bontempi, Commento a *Analitici primi*, in: Aristotele, *Organon*, a cura di Migliori 2016: 711).

24. Sulla differenza tra "contraddittorio" e "contrario", Aristotele si era già espresso – ad esempio – in 59b 6-11.

guata a ridare il senso appropriato di questa modalità argomentativa. Come abbiamo visto, essa cerca di darne il *latens processus*; ma, nel farlo, ne evidenzia anche alcuni elementi problematici²⁵.

9.1. Ci sono due processi distinti che portano a derivare β e $\neg\beta$. Di quali criteri essi possono valersi? Principalmente, analisi concettuale, teoremi precedentemente dimostrati, altre derivazioni per assurdo da teoremi precedentemente dimostrati.

9.2. Il fatto che i processi derivativi che evidenziano contraddizione siano tra loro distinti (come indicano i simboli X e Y) sembrerebbe configurare il profilarsi dei due riguardi differenti che – platonicamente e aristotelicamente – potrebbero sciogliere la contraddizione tra β e $\neg\beta$. Proviamo ad approfondire questo punto.

- (a) Si pensi alla dimostrazione di Alessandro: lì la derivazione è unica, e da un processo unitario si isolano, alla fine, due esiti tra loro contraddittori. Lì, dunque, X e Y indicano due segmenti, parzialmente sovrapponibili, di un unico procedimento, e quindi si collocano su di un unico livello di considerazione. In quel caso, dunque, il contenuto di β , e quello che $\neg\beta$ nega, sono lo stesso. Si verifica cioè il *sub eodem*, che è poi una clausola dell'*idem*: infatti, un *idem* che non fosse inteso *sub eodem* non sarebbe più, logicamente parlando, un autentico *idem*.
- (b) Il caso di Zenone, per come illustrato alla nota 17, si configura invece diversamente; potrebbe infatti prospettare – a rigore – una legittima articolazione, nella lettura del reale, tra due dimensioni diverse e comunque tra loro compatibili: quella per cui il movimento è analiticamente inesprimibile, e quella per cui è effettivamente rilevabile. Non a caso, Simplicio – nella esposizione dei paradossi zenoniani contenuta nel suo Commentario alla *Fisica* di Aristotele – ha potuto ragionevolmente risolvere

25. Per una discussione del ruolo della “doppia negazione” rinviamo a Pagani 2018: 191-194.

le apparenti contraddizioni da essi evocate evidenziando che la considerazione discreta delle grandezze continue riguarda la dimensione della potenza, e non quella dell'atto²⁶.

- (c) In generale, arrivare a β e $\neg\beta$ vuol dire approdare, per vie diverse, sullo stesso piano: dire " β et $\neg\beta$ " significa appunto implicare quella unicità di piano (o di considerazione), senza della quale $\neg\beta$ non sarebbe propriamente la negazione di β , e non ci sarebbe dunque una formale contraddizione da evitare.

10. Sulla peculiarità della apagogia

10.1. Secondo lo Stagirita, quella per assurdo ha il vantaggio, rispetto ad altre forme di argomentazione, di non aver bisogno di accordi preliminari: non ha bisogno, cioè, di partire da ipotesi ammesse per assunzione o per convenzione, o per precedenti dimostrazioni (cfr. *Analitici primi*, I, 50a 30-38). L'apagogia, insomma, non ha bisogno di assumere premesse da cui poi derivare la conclusione, in quanto la sua unica premessa è l'ipotesica negazione del *demonstrandum*, congiunta a qualche ulteriore premessa non-problematica.

In realtà, le cose non sono così semplici come, a questo riguardo, Aristotele sembra sostenere. Infatti, l'apagogia – come abbiamo già visto – si sviluppa comunque attraverso delle preliminari derivazioni (quella da $X \neg\alpha$ a β , e quella da $Y \neg\alpha$ a $\neg\beta$). Se non che, queste derivazioni preliminari devono fondarsi su considerazioni logiche precise, e non su semplici assunzioni. Insomma, dovranno basarsi: o su valide acquisizioni pregresse, o sulla analisi dei significati coinvolti.

Inoltre, nella sua architettura complessiva, l'apagogia non solo assume la già acquisita validità del principio di non-contraddizione (PDNC) – il che ovviamente la accomuna al complesso della sillogistica –, ma anche sfrutta specificamente questo principio nella

26. Cfr. Zenone, A 21-22 (D.-K.), in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Giannantoni 1983, vol. I: 290.

forma di “principio del terzo escluso” (PTE). Infatti la logica della apagogia comporta questi due elementi: (1) non è ammesso di porre insieme β e $\neg\beta$ (secondo il PDNC); (2) non ci sono possibilità intermedie tra l’esclusione di $\neg\alpha$ e l’affermazione di α , cioè tra due formule tra loro contraddittorie (secondo il PTE). Del resto, il PTE, nella sua accezione aristotelica (e, in generale, classica), non è altro che il PDNC espresso in un altro modo, facendo cioè valere che, tra due proposizioni tra loro contraddittorie, se una è negata, l’altra risulta posta, e viceversa²⁷.

10.2. In ogni caso, la struttura complessiva della apagogia sfugge ai canoni della sillogistica, in quanto quest’ultima descrive semplicemente come si deduce, dalla assunzione della antitesi ($\neg\alpha$), una conclusione (β). Che poi β sia contraddittoria rispetto ad una proposizione già nota ($\neg\beta$), con conseguente rimozione di $\neg\alpha$ in favore della necessaria posizione di α , è qualcosa che sta fuori dal procedimento sillogistico vero e proprio; ma è anche ciò che costituisce il vero nocciolo della dimostrazione per assurdo, quale ad esempio troviamo operante nella dimostrazione dell’incommensurabilità tra lato e diagonale del quadrato, di cui abbiamo detto.

10.3. Ci si potrebbe chiedere perché Aristotele non preveda la possibilità che la derivazione di β – risultato del momento “diretto” della apagogia – vada semplicemente a determinare la falsificazione di $\neg\beta$, cioè della acquisizione precedente e contraddittoria, la cui modalità acquisitiva non viene esplicitata nella argomentazione aristotelica (presumibilmente, perché ritenuta non problematica). Il fatto è che – e anche questo sfugge ai canoni propri della sillogistica – l’apagogia, nel suo sviluppo complessivo, introduce $\neg\beta$ come idealmente derivabile a sua volta da un contesto argomentativo che comprenda $\neg\alpha$. In che senso, però? Nel senso che sia semplicemente compatibile con $\neg\alpha$, oppure nel senso che lo sfrutti esplicitamente? Solo il secondo caso sembrerebbe inverare il modello che abbiamo intro-

27. Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, II, 62 a 3-16 (ma anche *Metafisica*, IV, 1011 b 23-24).

dotto al §1. E quest'ultimo è il caso della dimostrazione alessandrista, che resta dunque un esempio paradigmatico di apagogia.

10.4. È vero che, secondo Aristotele, la dimostrazione affermativa e diretta sarebbe migliore di quella negativa e diretta; e questa a sua volta sarebbe migliore di quella negativa indiretta (o apagogica). Se non che, la anomalia che lo stesso Stagirita riconosce alla apagogia rispetto agli standard della sillogistica (anche privativa) ne segnala una radicale eterogeneità e una obiettiva superiorità. Infatti, la dimostrazione per assurdo non si limita a esplicitare quanto è implicitamente contenuto nelle premesse, bensì è in grado di introdurre effettive novità epistemiche. In senso negativo, Aristotele registra tale specificità dicendo che l'apagogia ci dà il “che” ma non il “perché” delle sue conclusioni. Potrebbe darci il “perché”, se fosse un procedimento meramente analitico, fondato sulla scomposizione concettuale. Essa invece, proprio perché introduce novità, non è in grado di indicarne la linea genealogica; e, ciò non di meno, la introduce in senso necessario. E, per evitare contraddizione, può anche legittimamente introdurre verità misteriose – come qualche autore moderno ha riconosciuto²⁸. Del resto, la stessa figura della incomensurabilità (e quindi della irrazionalità matematica) ha aperto un varco su prospettive che il pensiero greco non aveva fino ad allora esplorato e che davano adito ad un territorio tanto ineludibile quanto indominabile.

11. L'apagogia come dimostrazione positiva

11.1. Come già abbiamo dovuto rilevare, un evidente limite della posizione aristotelica sta nel tentativo di imbrigliare l'ἀπαγωγή entro i canoni della sillogistica, considerandola come se fosse un sillogi-

28. Ad esempio, Antonio Rosmini, molto lucidamente, spiega che la dimostrazione che evita la contraddizione, come alternativa all'assurdo che questa “istanza”, si trova – in alcuni casi – a dover introdurre il “mistero”. (Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di Raschini-Ottonello 1998-2002: Libro II n. 462).

smo “negativo indiretto”²⁹, a portata comunque non costruttiva: col quale, cioè, si giunge a demolire una qualche proposizione, ma non per questo si ottiene una conclusione positiva. È quanto Aristotele fa in particolare negli *Analitici secondi*³⁰. Negativo per negativo, Aristotele preferisce – come sappiamo – la dimostrazione negativa diretta³¹, che dà il δι’ἄρτι della conclusione.

11.2. Se non che, la dimostrazione per assurdo, intesa nella sua architettura complessiva, è in realtà produttiva di sapere. Essa infatti, lungi dall’approdare a conclusioni semplicemente negative, è la via privilegiata per tentare inferenze che integrino ciò che già consta, secondo il seguente modulo: “l’esistenza di questo (che consta) sarebbe autocontraddittoria se non comportasse l’esistenza di quest’altro (che non consta)”: negare quest’ultimo, comporterebbe di dover intendere ciò che consta attribuendogli caratteri tra loro escludentisi.

11.3. Del resto, la negazione di una tesi è equivalente all’affermazione della sua contraddittoria, ovvero condizione necessaria e sufficiente per la fondazione di questa. Più precisamente, che l’esclusione dell’una contraddittoria sia la posizione dell’altra, è qualcosa che risulta dalla struttura stessa della contraddizione, la quale consiste nell’affermare e negare *idem de eodem secundum idem*; per cui, escludere che S è P, è lo stesso che porre che S non è P (il che, ovviamente, non si darebbe in una relazione di contrarietà).

29. Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, I, 87 a 7-10.

30. Cfr. *ivi*, I, 87 a 21-22.

31. «Ora, se è superiore la dimostrazione che procede da più note e anteriori ed entrambe traggono il loro essere dal non essere di qualcosa, ma una procede da qualcosa di anteriore, mentre l’altra da qualcosa di posteriore, sarà in assoluto migliore la dimostrazione privativa rispetto a quella che conduce all’impossibile e di conseguenza è chiaro che la dimostrazione positiva è migliore di quella privativa ed è migliore di quella che conduce all’impossibile» (cfr. *Analitici secondi*, I, 87 a 25-30). «La differenza [tra le due dimostrazioni: negativa diretta e negativa indiretta o apagogica] dipende da quale sia la premessa privativa più nota: che A non inerisce a B o che A non inerisce a C»: quando risulta più nota la non appartenenza espressa dalla conclusione, allora si ha dimostrazione per assurdo; altrimenti si ha dimostrazione negativa diretta (cfr. *ivi*, I, 87 a 12-15).

La convinzione che l'apagogia – come argomentazione negativa – sia in grado di attestare l'inconsistenza della posizione avversa alla tesi sostenuta, ma non di confermare positivamente quest'ultima, resta però una convinzione diffusa, delle cui varianti a noi contemporanee – sulle quali non è possibile intervenire ora – ci siamo già occupati in altre occasioni³².

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

- Bontempi, M. (ed.), 2016, *Aristotele, Analitici primi*, in M. Migliori (ed.), *Aristotele, Organon*, Bompiani, Milano.
- Fermani, A. (ed.), 2016, *Aristotele, Confutazioni sofistiche*, in M. Migliori (ed.), *Aristotele, Organon*, Bompiani, Milano.
- Giannantoni, G. (ed.), 1983, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- Medda, R. (ed.), 2016, *Aristotele, Analitici secondi*, in M. Migliori (ed.), *Aristotele, Organon*, Bompiani, Milano.
- Migliori, M. (ed.), 2016, *Aristotele, Organon*, Bompiani, Milano.
- Mignucci, M. (ed.), 1969, *Aristotele, Gli Analitici primi*, Loffredo, Napoli.
- Mignucci, M. (ed.), 2007, *Aristotele, Analitici secondi. Organon IV*, Laterza, Roma-Bari.
- Raschini M.A. – Ottonello P.P. (eds.), 1998-2002, *A. Rosmini, Teosofia*, voll. 12-17, Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma.
- Tricot, J., 1936, *Aristote. Organon, III : Les premiers Analytiques*, Les Belles Lettres, Paris.
- Waitz, T. (ed.), 1844, *Aristotelis Organon*, vol. I, Hahn, Lipsiae.
- Wallies, M. (ed.), 1883, *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarius*, Reimer, Berlin.

32. A questo proposito, rinviamo a Pagani 2018: 191-194.

Letteratura secondaria

- Crivelli, P., 2011, *Aristotle on Syllogisms from a Hypothesis*, in A. Longo (ed.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Bibliopolis, Napoli: 95-184.
- Galvan, S., 1997, *Non contraddizione e terzo escluso. Le regole della negazione nella logica classica, intuizionistica e minimale*, FrancoAngeli, Milano.
- Heath, T., 1970 (ed. or. 1949), *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- Ofman, S., 2010, *Une nouvelle démonstration de l'irrationalité de racine carrée de 2 d'après les Analytiques d'Aristote*, «Philosophie Antique» 10: 81-138.
- Pagani, P., 2012, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Pagani, P., 2018, *Appunti sui primi principi*, in F. Berto – L. Candiotta (eds.), *È tutto vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, Mimesis, Milano-Udine: 185-200.

Aristotele fondatore della scienza biologica

Giulia Mingucci

Abstract: Aristotle's biological treatises are paradigmatic of his scientific investigation of the natural world and its contents. The sophisticated conceptual, explanatory, and methodological framework that underpins his scientific approach to nature can be found in *PAI I*, which serves as a philosophical prologue to the whole biological corpus. This foundational text raises key questions about the method, aims, and epistemological status of the science devoted to perishable living natural substances. The treatise opens by establishing the necessity of a certain culture or *paideia* as a prerequisite for engaging in biological inquiry. As argued in §2, such *paideia* equips the audience with the ability to assess the form of exposition of the *logos* that Aristotle is about to begin. Indeed, several challenges inherent in the scientific investigation of living beings can be addressed by appealing to formal criteria (*horoi*) like expository economy. §3 then focuses on two models of reasoning – those of astronomical investigation and technical production – to explore the order in which the scientific knowledge of living organisms should be presented. While these analogies provide useful insights, they ultimately fall short of capturing the specific character of biological explanation. As discussed in §4, each biological work investigates the living organism from a specific angle: *Historia animalium* studies interspecies differences; *De partibus animalium* focuses on anato-mo-physiology; *De generatione animalium* explores the maintainance and reproduction of life; *De motu animalium* and *De incessu animalium* analyze self-motion. Taken together, these texts reveal Aristotle's effort to construct a comprehensive and co-

herent science of the living being – one that is theoretically grounded, methodologically rigorous, and deeply attuned to the *empeiria* of our own nature and the natural world around us.

Keywords: Aristotle's Biological Treatises, *PA I I*, *Paideia*, Aristotle's Methodology, Necessity.

1. Introduzione

Ammontano a più di 300 pagine Bekker (486a 5-789b 20) i trattati biologici di Aristotele, che vanno così a costituire la parte più consistente dell'intero *corpus* aristotelico. Queste opere (*Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*) hanno suscitato un rinnovato interesse nel ventesimo secolo, in particolare a partire dalla seconda metà degli anni Settanta: si pensi, per quanto riguarda l'Italia, alla monumentale traduzione a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti nella collana UTET *Classici della scienza* fondata da Ludovico Geymonat¹, o ancora al fondamentale lavoro di rivalutazione dell'apporto *filosofico* della biologia aristotelica, avvenuto in ambito anglosassone da David Balme, francese da Pierre Pellegrin e tedesco da Wolfgang Küllmann².

Tuttavia, nonostante questa recente attenzione, ancora oggi la biologia aristotelica è raramente incorporata nei *curricula* filosofici universitari³; una pratica pedagogica, questa, che non solo contribuisce a una relativa marginalizzazione della disciplina dall'ambito degli studi aristotelici, ma è soprattutto sintomatica di un radicato pregiudizio: quello della loro irrilevanza filosofica. Esemplificativa a questo riguardo è l'opinione espressa da Attico di Atene (II d.C.) su Aristotele come un mero «scrivano della natura»⁴, esito di una con-

1. Vegetti-Lanza 1971.

2. Vedi in part. Balme 1961-1987, 1962, 1970; Pellegrin 1982; Küllmann 1974, 1979; i saggi raccolti in Gotthelf 1985; Gotthelf-Lennox 1987; Devereux-Pellegrin 1990; Küllmann-Föllinger 1997.

3. Cfr. Connell 2001.

4. Fr. 7.45-47 (des Places 1977).

solidata tradizione *ostile* alle indagini biologiche di Aristotele, probabilmente percepite come lavori meramente «tecnici». In virtù di questa valutazione, già in età post-ellenistica, i trattati biologici venivano esclusi dal canone filosofico: la filosofia della natura aristotelica si configurava così sempre di più come «una fisica senza biologia»⁵.

Nella storia di una tradizione più che bimillenaria, dall'antichità ad oggi, i trattati biologici di Aristotele hanno ovviamente subito una fortuna alterna; tuttavia il pregiudizio sulla loro irrilevanza filosofica ancora serpeggia, trasfigurando il proposito aristotelico di fondare una nuova disciplina scientifica, la biologia, in una serie di ricerche di mero interesse naturalistico.

In linea con la tradizione di studi che rivendica la portata teoretica della biologia aristotelica⁶, in questo contributo si cercherà di mostrare che la biologia di Aristotele è da intendersi innanzitutto come una riflessione formale sui metodi e i principi che caratterizzano la natura vivente: come una *filosofia della biologia* o, meglio, come una *filosofia degli esseri viventi corruttibili*.

La fondazione di questa nuova indagine scientifica è condotta nel primo libro del *De partibus animalium*, dove Aristotele delinea metodi, scopi e collocazione della biologia, preparando così l'indagine scientifica che si svolge nei successivi tre libri e negli altri trattati che compongono il *corpus* biologico. Per queste ragioni il testo è riconosciuto unanimemente dagli studiosi della biologia aristotelica come un'introduzione filosofica a tutto il suo corso biologico; e per queste ragioni sarà anche il punto di partenza per le nostre riflessioni.

2. Criteri formali

Ti Intorno a ogni conoscenza e indagine – la più umile come la più nobile – si manifestano due tipi di atteggiamento, uno dei quali

5. Cfr. Falcon 2021: 250.

6. Si vedano in part., oltre agli studi citati *supra*: n. 2, anche: Lennox 2001b, 2021; Bolton-Lennox 2010; Gotthelf 2012; Connell 2021; Falcon 2024; Lefebvre 2025.

può essere propriamente chiamato *scienza dell'oggetto* (τὴν μὲν ἐπιστήμην τοῦ πράγματος), l'altro *una sorta di cultura* (τὴν δ' οἶον παιδείαν τινά). È tipico in effetti dell'uomo colto il poter distinguere con precisione ciò che è stato detto propriamente o meno da chi svolge un'esposizione. Tale appunto è anche la persona che noi giudichiamo dotata di cultura generale, e l'essere colti la capacità di fare quanto s'è detto.

(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 639a 1-8, trad. Vegetti 1971)

Nell'apertura del *De partibus animalium* Aristotele richiama una distinzione fondamentale che interessa tutti gli ambiti di indagine⁷: ogni disciplina scientifica, sia in quanto studio di un corpo definito di dottrine in merito a un determinato oggetto di indagine (θεωρία) sia in quanto percorso di ricerca *in fieri* (μέθοδος)⁸, presenta due tipi di atteggiamento, uno propriamente scientifico, mentre l'altro, piuttosto, «critico» (cfr. κριτικόν, 639a 10).

La capacità di «distinguere» (κρίναι) ciò che è formalmente corretto da ciò che non lo è (639a 5-6) è secondo Aristotele propria della dialettica⁹, una tecnica di discussione distinta dalla conoscenza scientifica (ἐπιστήμη, intesa come conoscenza delle cause¹⁰) ma *utile* alla sua acquisizione. Come infatti precisa Aristotele nei *Topici*¹¹, la dialettica conferisce la capacità di «attaccare», ossia di mettere alla prova e confutare, ogni argomento proposto a partire da opinioni autorevoli (ἔνδοξα), e perciò di discutere con gli altri a partire da convinzioni che non sono loro estranee, respingendo poi dei loro discorsi ciò che risulta non corretto; inoltre, l'esame critico degli ἔνδοξα

7. Vedi ad esempio *EN* I 1, 1094b 23-1095a 2; *EE* I 6, 1216b 35-1217a 10; *Pol.* III 11, 1281b 38-1282a 7; *Metaph.* α 3, 995a 12-14.

8. Per *θεωρία* e *μέθοδος* come aspetti distinti ma correlati di una stessa disciplina, cfr. Lennox 2021: 144-145. Il termine *μέθοδος* ricorre frequentemente negli *incipit* dei trattati aristotelici (ad esempio *Ph.* I 1, 184a 10-16; *de An.* I 1, 402a 10-22; *PA* I 1, 639a 1-4; *LA* 1, 704b 12-14); per una ricognizione dei significati in cui Aristotele impiega il termine, sia in generale sia nelle indagini naturali, rimando ancora a Lennox 2021: 65-98.

9. Cfr. *Top.* I 1, 100a 18-21; *Metaph.* Γ 2, 1004b 25-26.

10. Cfr. *APo.* I 2, 71b 9-13.

11. Cfr. *Top.* I 2, 101a 25-b 4.

può condurre ai principi propri di ciascuna scienza particolare, vale a dire alle definizioni (ὀρισμοί) e alle tesi fondamentali (ὑποθέσεις) riguardanti gli oggetti di indagine di ciascuna scienza.

Alcuni studiosi ritengono che il primo libro del *De partibus animalium* sia una sorta di guida per *acquisire* tale capacità critica¹²; si intende invece qui sostenere che questa «sorta di cultura» (cfr. οἷον παιδείαν τινά, 639a 4) costituisce un *presupposto* dell'indagine biologica. Aristotele si limita infatti a *richiamare* la necessità di condurre la ricerca e di esporne i risultati in modo formalmente valido, un'accortezza necessaria per non incorrere nelle obiezioni da parte di un pubblico «colto» (πεπαιδευμένος, 639a 4), *già* in possesso della τέχνη dialettica, e perciò in grado di valutare la forma degli argomenti esposti a prescindere dal loro contenuto. È per questa ragione che Aristotele fa riferimento ad alcuni ὅροι, criteri, *formali*:

T₂ Sicché è chiaro che anche nella ricerca naturale devono esservi *criteri* (ὄρους) tali che riferendosi ad essi si possa *valutare la forma delle esposizioni* (ἀποδέξεται τὸν τρόπον τῶν δεικνυμένων), *a prescindere dalla questione se la verità stia in quel modo o in un altro.*

[1] Intendo dire, ad esempio: occorre prendere ogni singola realtà e definirla per se stessa (esaminando cioè specificamente la natura dell'uomo o del leone o del bue o di qualsiasi altro animale), oppure assumere come base gli attributi che tutti gli animali hanno in comune secondo un punto di vista comune? [...]. È anche chiaro, però, che trattando separatamente i diversi gruppi *ripeteremo spesso le stesse cose* (ἐροῦμεν πολλάκις ταῦτά) [...]. Occorre dunque non restare nell'incertezza sul modo in cui condurre la ricerca (πῶς ἐπισκεπτέον), intendo se si debbano esaminare (θεωρητέον) prima <gli attributi> in comune, secondo il genere,

12. Cfr. Balme 1992: 69; Lennox 2021: 143-146. Secondo Lennox, Aristotele in questo contesto definisce delle norme *sia* per formulare giudizi critici sulle esposizioni altrui *sia* per condurre la propria indagine in modo corretto: cfr. ivi: 144 n. 7, 146.

e poi in seguito <gli attributi> propri, oppure subito specie per specie.

[2] Questo problema, in effetti, non è stato finora risolto, e neppure quest'altro che sto per formulare: deve lo studioso della natura – *al modo stesso dei matematici nelle loro esposizioni sull'astronomia* (καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαὶν δεικνύουσιν) – osservare prima i fenomeni relativi agli animali e le parti di ognuno di essi, per poi spiegare il perché e le cause, oppure procedere in qualche altro modo?

[3] Inoltre, poiché vediamo più cause concernenti i processi naturali di formazione, come quella esprimente 'il fine in vista del quale' e quella esprimente 'ciò a partire da cui' è il principio del movimento, occorre definire (διοριστέον) anche a riguardo di esse quale per natura sia prima, quale seconda. Si manifesta come prima quella che chiamiamo 'in vista di qualcosa': questa è infatti l'essenza, e l'essenza è principio *così nei prodotti della tecnica come in quelli della natura* (ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἔν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν). Solo dopo aver definito (δρισάμενος) [...] la salute (*scil.* il fine), [...] (vedi T8).

(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 639a 12-b 17, trad. Vegetti 1971, lievemente modificata)

Aristotele formula in questo passo alcuni problemi inerenti all'indagine scientifica sugli esseri viventi¹³. Essi non costituiscono di per sé gli ὅροι sui quali vuole richiamare l'attenzione: sono piuttosto delle *esemplificazioni* delle questioni problematiche che l'applicazione di questi criteri formali, altrove definiti, dovrebbe contribuire a risolvere.

13. Alle tre questioni di T2 si aggiungono nel prosieguo del capitolo anche quelle relative a: [4] la prospettiva da adottare nell'esposizione degli argomenti, se dalla γένεσις all'οὐσία o viceversa (640a 10-19); [5] la trattazione dell'anima, se nella sua interezza o parzialmente (641a 32-b 10); [6] la forma di necessità assunta dai predecessori, quale essa sia (642a 3-b 4). Di questi ulteriori problemi affronteremo soltanto qualche aspetto: vedi *infra*, § 3, in part. n. 50 (problema [4]), n. 46 (problema [5]) e n. 51 (problema [6]). Le questioni sono presentate in forma di πρόβλημα (πότερον [...] ἤ: cfr. *Top.* I 4, 101b 32-33), ad eccezione di [3] e [6], che sono formulate come interrogative indirette (cfr. *ποιὰ πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν*, 639a 13-14; *ποιῶν λέγουσιν ἀνάγκην*, 642a 3).

Il primo ambito problematico ([1]) è relativo alla scelta del punto di partenza dell'indagine (cfr. 639a 15-b 5). Aristotele si chiede se sia necessario condurre l'indagine a partire da ciascuna sostanza (μία ἐκάστη οὐσία, 639a 16) oppure dai suoi attributi (τὰ συμβεβηκότα, 639a 18) e, più nello specifico, se a partire da ciascuna specie animale considerata per sé (καθ' αὐτήν) oppure dagli attributi che più specie presentano in comune (κοινῆ)¹⁴. La questione è di importanza nodale, in quanto strettamente connessa al «modo in cui condurre l'indagine» (πῶς ἐπισκεπτέον, 639b 3-4): mentre infatti un'indagine condotta a partire dagli attributi comuni è svolta «secondo un punto di vista comune» (κατά τι κοινόν, 639a 19), un'indagine condotta specie per specie comporta una trattazione a parte per ciascuna specie animale (κατὰ μέρος, 639a 23-24; καθ' ἕκαστον, 639a 18, 26).

Aristotele richiama a questo proposito il criterio formale dell'*economia espositiva*, che consiste nell'evitare di «ripetere spesso le stesse cose» (πολλάκις [...] περὶ τῶν αὐτῶν λέγειν λέγοντες, 639a 24, 27-28). La ridondanza è infatti indicata come causa di fallacia in diverse forme di argomentazione¹⁵ ed è perciò da evitare, se non si vuole incorrere negli attacchi di un pubblico «colto», istruito alla dialettica. Ritornando dunque sul problema nel quarto capitolo (644a 23-b 7), Aristotele propone di procedere dagli attributi comuni (τὰ κοινά); nel caso in cui un certo attributo appartenga soltanto a una specie, come si verifica per alcune differenze peculiari dell'essere umano, di esso si avrà invece una trattazione separata.

L'economia espositiva è apparsa ad alcuni studiosi, come per esempio a David Balme, una ragione «triviale» per preferire il metodo che procede dagli attributi comuni; deve esserci, a suo parere, una «mo-

14. Gli attributi «comuni» (τὰ κοινά) elencati *ad* 639a 20-22 sono «il sonno, la respirazione, l'accrescimento, il decadimento, la morte, e ancora tutte le altre affezioni e condizioni di tal genere»: si tratta delle «affezioni comuni all'anima e al corpo» che appartengono a tutti gli animali (cfr. *Sens.* 1, 436a 6-15, in part. a 14-15). In ivi, 639a 29-b 3 si precisa che esistono attributi che, pur avendo una comune denominazione (per esempio 'locomozione'), presentano caratteristiche specifiche a seconda dei generi animali in cui si manifestano (alcuni animali volano, altri nuotano, altri ancora camminano oppure strisciano). Infine, ci sono caratteristiche che sono «proprie» (ἴδια) per ciascuna specie (ivi, b 5).

15. Cfr. *Top.* VI 3, 140b 27-141a 22; *SE* 3, 165b 15-17; *Metaph.* Z 5, 1030b 28-1031a 1; 12, 1038a 20-21.

tivazione più profonda» per questa scelta¹⁶. Evitare la ridondanza, tuttavia, non è affatto una motivazione superficiale o pedestre¹⁷: la presenza di ripetizioni è infatti segno della invalidità di un ragionamento e anche soltanto per questa ragione è da evitare, come Aristotele ribadisce più volte anche nel contesto di *PA I*¹⁸. Ciò tuttavia non significa che essa costituisca per Aristotele *l'unica* ragione per procedere secondo una prospettiva comune. Il metodo indicato da Aristotele in questi passi consente infatti di stabilire una appropriata sequenza gerarchica, importante sia nella costruzione, mediante il metodo diairetico, della definizione di una determinata specie animale, assumendo come primo termine quello più generale e procedendo via via nelle sue successive specificazioni fino a giungere alla differenza specifica¹⁹, sia nella spiegazione causale, offrendo prima un resoconto generale di un determinato fenomeno e poi precisando le sue specifiche manifestazioni nelle diverse specie animali²⁰.

La spiegazione causale è al centro degli altri due ordini di questioni (639b 5-10 [2]; ivi, b 11-21 [3]). Aristotele si interroga non tanto o non solo sul modo di *condurre* la ricerca, quanto piuttosto sul modo di *esporla*²¹: ([2]) è necessario prima presentare i dati di osservazione (τὰ φαινόμενα πρῶτον, 639b 8) e poi offrirne una spiegazione causale (ἔπειθ' οὕτω λέγειν τὸ διὰ τί καὶ τὰς αἰτίας, 639b 10), oppure si deve procedere «in altro modo», vale a dire mostrando come certi dati di esperienza seguano dalla definizione degli oggetti di indagine come la conclusione dalle premesse²²? Inoltre, ([3]) dal momento che è evidente (cfr. ὁρῶμεν, 639b 11) che nei processi di formazione (γένεσις) intercorrono più fattori esplicativi, è necessario definire quale di

16. Balme 1992: 72-73.

17. Sul punto, vedi anche Carbone 2002: 476 *ad PA* 639a 16-b 6.

18. Oltre a *PA I*, 639a 24, 27-28, vedi anche ivi 2, 642b 9; 4, 644a 26, 34; 5, 645b 11-12.

19. Cfr. Lennox 2021: 152-153.

20. Cfr. Corcilius 2021.

21. Sebbene Aristotele presupponga una sostanziale convergenza tra la forma dell'esposizione e il modo di condurre un'indagine (cfr. θεωρία-μέθοδος, 639a 1, cit. *supra*: n. 8; vedi inoltre θεωρητέον-ἐπισκεπτέον, 639b 3, 5 insieme a Carbone 2002: 477 *ad PA* 639a 16-b 6), in questo contesto sembra focalizzarsi sul primo aspetto: cfr. δεικνύουσιν, 639b 8; θεωρήσαντα, 639b 9; λέγειν, 639b 10, 640a 10; διοριστέον, 639b 13.

22. Cfr. in part. *de An.* I 1, 402b 16-403a 2, dove entrambi i metodi sono menzionati.

queste αἰτίαι sia prima per natura (cfr. ποία πρώτη [...] πέφυκεν, 639b 13-14) e quindi anche per prima definirla (cfr. ὀρισάμενος, 639b 17).

Aristotele si interroga dunque ancora sull'ordine di esposizione degli argomenti, facendo riferimento a due diversi modelli di ragionamento, quello dell'indagine astronomica (cfr. 639b 7-8), che procede dagli effetti alle cause, e quello della produzione tecnica (639b 15; vedi T8), che procede dal fine alle condizioni per realizzarlo, assunti come criteri per risolvere le questioni [2] e [3] rispettivamente.

3. Modelli imperfetti

Nel fondare la biologia come disciplina scientifica, Aristotele deve affrontare un pregiudizio diffuso, ossia quello che l'esame di oggetti «umili» come piante e animali sia esso stesso umile, se non addirittura indegno, per un filosofo²³. Il paragone con l'astronomia trova allora la sua ragion d'essere nell'alto valore che era attribuito a questa scienza: Aristotele intende infatti dimostrare la dignità e l'importanza dell'indagine biologica paragonandola a quella che al tempo era ritenuta la più elevata e «divina» tra le scienze naturali, una sorta di «teologia siderale», secondo la nota caratterizzazione di Jean-Marie Le Blond²⁴.

Nell'astronomia la biologia trova innanzitutto una *forma di esposizione* (cfr. τὸν τρόπον τῶν δεικνυμένων, T2 639a 13-14). Di fatti Aristotele, in coerenza con quanto stabilito in T2, nella *Historia animalium* suggerisce ([2]) di procedere dall'esposizione dei fatti all'indagine causale, nonché ([1]) di assumere prima un punto di vista generale e poi uno particolare:

T3 Quanto si è detto finora in questa forma (τοῦτον τὸν τρόπον εἴρηται) vale dunque da abbozzo generale (ὡς ἐν τύπῳ), perché

23. Nel difendere la dignità della natura vivente corruttibile come oggetto di ἐπιστήμη, Aristotele ha come obiettivo polemico la scuola platonica: cfr. Torraca 1958: 25; Thein 2014; Mingucci 2020.

24. Le Blond 1945-1995: 112 n. 137.

servisse da assaggio degli oggetti e delle indagini che si dovranno esporre (θεωρητέον). Ne diremo in seguito con precisione (δι' ἀκριβείας), sì da individuare in primo luogo le differenze esistenti e gli attributi <in comune> a tutti. Dopo di ciò si dovrà tentare di scoprire (πειρατέον εὑρεῖν) le cause di essi (τὰς αἰτίας τούτων). Questo è infatti il percorso di ricerca (τὴν μέθοδον) in accordo con la natura, una volta acquisita la ricognizione dei singoli dati (ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον): in tal modo risulterà infatti manifesto su che cosa debba vertere la dimostrazione, e a partire da quali principi.

(Aristotele, *Historia animalium* I 6, 491a 6-14, trad. Vegetti 1971, lievemente modificata)

Per Aristotele l'esposizione dell'indagine (cfr. τοῦτον τὸν τρόπον εἴρηται, 491a 7; vedi anche θεωρητέον, 491a 8) riproduce il modo di procedere, almeno idealmente, nella ricerca (cfr. τὴν μέθοδον, 491a 12): anche dal punto di vista *euristico*, la biologia ha infatti nell'astrologia un punto di riferimento.

T4 Tocca all'esperienza (ἐμπειρίας) di fornire i principi riguardanti i vari oggetti. Con ciò intendo dire che, ad esempio, l'esperienza astronomica (τὴν ἀστρολογικὴν [...] ἐμπειρίαν) fornisce i principi della scienza astronomica (τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης) (una volta invero stabiliti esaurientemente i fenomeni, si scoprirono (εὑρέθησαν) su questa base le dimostrazioni astronomiche), e similmente stanno le cose riguardo a qualsivoglia arte o scienza.

(Aristotele, *Analitici secondi* I 30, 46a 17-22, trad. Colli 2003)

Il procedimento descritto è quello *induttivo*, qui esplicitamente trattato come *metodo euristico*, fondamentale cioè per tutte le «scoperte» (cfr. εὑρέθησαν, 46a 21): anche in ambito biologico lo scienziato dovrà prima stabilire, sulla base dell'esperienza, i fatti e quindi offrirne una spiegazione causale²⁵.

25. Cfr. *PA* I 1, 640a 13-15.

Queste indicazioni di massima, che valgono in generale per ogni indagine scientifica, si precisano tuttavia in modo diverso a seconda dell'ambito specifico in cui si applicano. In T₂ Aristotele si chiede infatti se il biologo debba procedere «*al modo stesso* dei matematici nelle loro esposizioni sull'astronomia» (καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν δεικνύουσιν, 639b 7): pur assumendo una certa forma espositiva e un certo metodo euristico, astronomia e biologia presentano infatti delle differenze di cui è necessario tenere conto per non invalidare la specificità dei loro discorsi. Su questo aspetto Aristotele ritorna a più riprese²⁶, anche nel *De partibus animalium*, segnatamente nel quinto capitolo:

T₅ Delle sostanze costituite per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della corruzione. Circa le prime, che sono nobili e divine, ci tocca di avere minori conoscenze, giacché pochissimi sono i fatti accertati dall'osservazione sensibile a partire dai quali si possa condurre l'indagine su tali realtà, cioè su quanto aneliamo di sapere. Quanto invece alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole grazie alla comunanza di ambiente: molte conoscenze relative a ciascun genere può infatti ottenere chi voglia adoperarvisi adeguatamente. Ma entrambi i campi di ricerca hanno la loro bellezza. Per quanto poco noi possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza, ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è intorno a noi, così come una visione pur fugitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano. Le altre realtà, però, grazie alla possibilità di conoscerle in modo più profondo e più esteso, danno luogo a una conoscenza più vasta; inoltre, giacché sono più vicine a noi e più familiari alla

26. Vedi ad esempio *Phys.* II 2, 193b 22-194b 15; *de An.* I 1, 403b 9-16; *Metaph.* α 3, 995a 14-17; E 1, 1025b 18-1026a 32; K 1, 1059b 14-21; 3, 1061a 28-4, 1061b 33; 7, 1064a 10-b 14; Λ 1, 1069a 30-b 2.

nostra natura, ristabiliscono in qualche modo l'equilibrio con la filosofia vertente sulle cose divine.

(Aristotele, *De partibus animalium* I 5, 644b 22-645a 4, trad. Vegetti 1971)

Il capitolo è conosciuto dalla critica come un «protrettico»: un'esortazione e un invito allo studio degli esseri viventi corruttibili (piante e animali). Di fatti, come osserva David Balme²⁷, esso inizia senza particelle connettive, «come l'inizio di un libro o di un discorso»; lo stile è elevato e molto curato, a differenza dei capitoli che lo precedono, e il testo sembra essere stato composto appositamente per essere letto ad alta voce (per esempio, è diviso in parti che sono di lunghezza conveniente). È allora particolarmente significativo, in questo contesto, il paragone con l'astronomia: Aristotele invita infatti il proprio uditorio a rivolgersi anche a realtà più umili rispetto alle «divinità» astrali, mostrando come anche questa ricerca, se condotta secondo la giusta prospettiva – ossia quella causale –, presenti la propria dignità e bellezza²⁸.

Come il biologo, anche l'astronomo si occupa di «sostanze costituite per natura» (644b 22): il cielo e i corpi celesti, vale a dire il sole, la luna, i cinque pianeti osservabili e le stelle visibili²⁹; a differenza del biologo, tuttavia, egli si deve accontentare di avere di essi una «visione fuggitiva e parziale» (cfr. 644b 33-35). La distanza che separa l'astronomo dai propri oggetti di indagine non gli consente infatti di compiere su di essi una ricerca empirica sistematica (644b 25-28)³⁰; il biologo, invece, è in grado di reperire riguardo a piante e animali «molte conoscenze relative a ciascun genere» (644b 29-30). Con questa espressione Aristotele si riferisce agli attributi che appartengono per sé o necessariamente a una specie vivente, che sono accertabili empiricamente e la cui raccolta e analisi conduce alla conoscenza delle cause (cfr. 645a 36-b 3). Si è visto (cfr. T₂ [2], T₃) che

27. Balme 1992.

28. Cfr. *PAI* 5, 645a 4-36.

29. Cfr. *Phys.* II 2, 193b 25-30.

30. Cfr. *Cael.* II 5, 287b 28-288a 2; 12, 291b 26-28, 292a 14-17.

anche l'astronomo impiega questo metodo nella sua ricerca; il biologo tuttavia ha accesso a un numero maggiore e più dettagliato di informazioni grazie alla «convivenza» con piante e animali (644b 28-29), e perciò anche alla maggiore vicinanza e familiarità con essi rispetto ai lontani corpi celesti (645a 2-3).

La superiorità epistemica (cfr. ἡ τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχή, 645a 2) della biologia rispetto alla astronomia fa da contraltare (cfr. ἀντικαταλλάττεται τι, 645a 3-4) alla superiorità ontologica di cui godono il cielo e i corpi celesti rispetto a piante e animali: a differenza di questi, i corpi celesti sono sostanze naturali «ingenerate e incorruttibili, ed esistono per la totalità del tempo», e perciò sono anche «nobili e divine» (644b 22-25). Permanendo eternamente nella loro condizione di moto circolare uniforme, i corpi celesti sono soggetti a una forma di necessità diversa rispetto a quella che è peculiare di piante e animali:

T6 Del resto non a tutti i fatti della natura inerisce in modo simile quel fattore della necessità (τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης), al quale quasi tutti cercano di ricondurre le loro spiegazioni (οὐς λόγους ἀνάγειν), non distinguendo in quanti sensi si parli di 'necessario' (τὸ ἀναγκαῖον). La necessità incondizionata (τὸ μὲν ἀπλῶς) appartiene a ciò che è eterno (τοῖς αἰδίοις), quella condizionale invece (τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως) a tutto ciò che è soggetto al processo di formazione naturale (τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν), come nella produzione tecnica (ὡσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς), per esempio una casa o qualsiasi altro oggetto di tal genere [...]. La forma della dimostrazione e della necessità (ὁ τρόπος τῆς ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀνάγκης) nella scienza della natura è diversa da quella delle scienze teoretiche (questi problemi sono trattati in altre opere). Per gli oggetti delle seconde, il principio è ciò che è, per quelli della prima invece ciò che sarà. Così, poiché la salute o l'uomo hanno un certo carattere, è necessario che una certa cosa sia o si produca, ma non è perché questa è o si è prodotta, che necessariamente quella è o sarà. Né è possibile riportare all'eterno la necessità di una dimostrazione di questo genere, sì da poter dire che poiché questo è, quest'altro pure è. Anche di questo si è trattato altrove, determi-

nando a che cosa appartenga la necessità, a che cosa la reciprocità e per quale causa.

(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 639b 21-26, 30-640a 10, trad. Vegetti 1971)

«La forma della dimostrazione e della necessità» (ὁ τρόπος τῆς ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀνάγκης, 640a 1) non è la stessa per tutte le scienze teoretiche. La conoscenza apodittica verte su verità necessarie: conoscere scientificamente un certo oggetto di indagine consiste nel comprendere «la ragione per la quale la cosa è, che essa è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti»³¹, dove «non poter essere altrimenti» esprime appunto il senso primario o fondamentale di «necessario» (τὸ ἀναγκαῖον)³². Questo tipo di necessità, «incondizionata» o assoluta (τὸ μὲν <ἀναγκαῖον> ἀπλῶς, 639b 24) governa sia la forma sia i contenuti dell'ἐπιστήμη³³, che riguarda appunto enti eterni (cfr. τοῖς αἰδίοις, 639b 24).

Rispetto agli oggetti della matematica e dell'astronomia³⁴, tuttavia, le sostanze naturali viventi possiedono un tratto distintivo di cui lo scienziato naturale deve rendere conto: esse sono, per definizione, soggette a processi di generazione (e corruzione) (cfr. τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν, 639b 24-25). Se dunque è possibile per enti eterni costruire deduzioni scientifiche a partire da *un unico principio*, l'essenza, per gli enti generabili e corruttibili la questione è quantomeno più complessa:

T7 Vi è dimostrazione di molte delle cose eterne, sia di quelle sempre in divenire sia di quelle che sono. È eternamente valido che gli angoli del triangolo siano sempre uguali a due retti e la diagonale

31. *APo.* I 2, 71b 10-12.

32. Cfr. *Metaph.* Δ 5, 1015a 33-36.

33. Cfr. *APo.* I 4, 73a 21-24; 6, 74b 5-21; 8, 75b 22-24; *ENVI* 3, 1139b 19-25.

34. Tra gli enti necessari ed eterni, oltre agli oggetti «immobili» della matematica, bisogna annoverare anche gli oggetti dell'astronomia: in quanto dotati di un particolare costituente materiale, essi sono infatti soggetti soltanto a un tipo specifico di mutamento, il movimento circolare uniforme, che è eterno e invariabile: cfr. *Cael.* I 3, 270b 20-24; 4, 270b 32-271a 33; II 6, 288a 13-289a 10; *Metaph.* H 4, 1044b 6-8. Cfr. Lennox 2001a: 128 *ad PA* 639b 24-30; Carbone 2002: 483 *ad PA* 639b 21-640a 1; Falcon 2005: 30.

incommensurabile al lato, ma ugualmente di ciò vi è una causa e una spiegazione. [...]. *Il principio nelle cose immutabili è l'essenza, nelle cose in divenire sono parecchi*, in modo diverso e non tutti allo stesso modo, e uno di questi è ciò da cui ha origine il mutamento. (Aristotele, *De generatione animalium* II 6, 742b 25-29, 33-35, trad. Lanza 1971, lievemente modificata)

Nell'ambito della fisica, la dimostrazione assume la forma di una «analitica ontologica»³⁵, ossia di un'analisi dell'*οὐσία* di un fenomeno naturale in grado di esplicitare i molteplici principi esplicativi che governano ciò che di quell'*οὐσία* costituisce una proprietà essenziale: il mutamento nelle sue diverse specificazioni categoriali (secondo sostanza: generazione e corruzione; secondo qualità: alterazione; secondo quantità: accrescimento e diminuzione; secondo luogo: traslazione).

In effetti, in T₂ Aristotele riconosce del mutamento, e in particolare della *γένεσις*, più fattori esplicativi (cfr. *πλείους ὁρῶμεν αἰτίας*, 639b 11): uno di questi è «il fine in vista del quale» esso avviene; un altro è «ciò a partire da cui» esso ha origine (639b 12-13). Sulla base della coincidenza tra *λόγος* e *τέλος*, Aristotele stabilisce che la causa finale gode di priorità rispetto al principio del movimento:

T8 Si manifesta come prima quella che chiamiamo 'in vista di qualcosa': questa è infatti l'essenza (*λόγος γὰρ οὗτος*), e l'essenza è principio *così nei prodotti della tecnica come in quelli della natura* (*ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἔν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν*). Solo dopo aver definito, mediante il ragionamento o l'osservazione sensibile, il medico la salute, l'architetto la casa, essi possono dichiarare le ragioni e le cause di tutto ciò che fanno, e perché debba essere fatto in quel modo. Ora vi è più finalità e perfezione nelle opere della natura che in quelle della tecnica. (Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 639b 14-21, trad. Vegetti 1971)

35. Vegetti in Vegetti-Lanza 1971: 518.

La rilevanza dell'esplicazione della causa finale costituisce una differenza determinante rispetto ai modelli argomentativi della matematica e dell'astronomia, che alla causa finale non fanno ricorso³⁶. Per la coincidenza della causa finale con la causa formale, e per l'indicazione di questa come principio (cfr. λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος, 639b 14-15), Aristotele allora richiama un diverso modello esplicativo, quello della *tecnica* (cfr. ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συννεστηκόσιν, 639b 15-16).

Il medico opera in un determinato modo perché ha uno scopo: la salute. Per ottenere questo τέλος, egli deve innanzitutto *definire* la salute (cfr. ὀρισάμενος ὁ [...] ἰατρὸς τὴν ὑγίειαν, T8 639b 17) e quindi determinare, a partire da questa definizione, le *condizioni* che sono necessarie per (ri)stabilirla; soltanto allora sarà in grado di *produrre* la salute³⁷. Il medico è allora in grado di «dichiarare le ragioni e le cause (ἀποδιδάσκει τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας) di tutto ciò che fa e perché debba essere fatto in quel modo» (639b 18-19), perché possiede il principio: la nozione formale della salute. Da questo esempio emerge che il medico procede a operare sulla materia a partire dalla nozione dell'essenza di ciò che vuole ottenere, che è formulata all'inizio del processo e rispetto alla quale il processo intero è finalizzato. Lo stesso discorso vale anche per le altre τέχναι: per il falegname (o l'architetto: cfr. 639b 17) non è infatti sufficiente dire che la sua opera è dovuta alla forza del colpo della scure o del trapano, ma dovrà in primo luogo spiegare

T9 per quale ragione abbia dato quel colpo e in vista di quale scopo; dirà la causa, ossia <dirà> che il pezzo di legno alla fine dovrebbe assumere questa o quella forma.

(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 641a 12-14, trad. Vegetti 1971)

36. Per la matematica, cfr. *PA* I, 641b 10-12; *Metaph.* B 2, 996a 21-35; per l'astronomia, cfr. *Metaph.* H 4, 1044b 6-15.

37. Cfr. in part. *Metaph.* Z 7, 1032a 32-b 31.

Un tratto comune agli esseri viventi e ai prodotti della τέχνη è costituito dal fatto che in questi casi è possibile individuare delle cause finali, che coincidono con il λόγος³⁸; l'analoga tra τέχνη e φύσις ha comunque dei limiti, che Aristotele non manca di chiarire:

Tio Ai prodotti della tecnica preesiste il fattore creativo che è loro simile, come l'arte statuaria: non vi è quindi produzione spontanea. La tecnica poi consiste nel concetto dell'opera, concetto che sussiste senza la materia.

(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 640a 29-32, trad. Vegetti 1971)

Mentre la forma di un ente naturale è un principio *immanente* alla materia, la forma di un artefatto viene imposta «dall'esterno», mediante l'opera del τεχνίτης³⁹. Diversi possono essere i materiali adatti a questo scopo: per esempio, la forma della scure può essere realizzata nel ferro oppure nel bronzo, perché questi materiali possiedono una proprietà (la durezza) che consente alla scure di svolgere la propria funzione (fendere)⁴⁰. La nozione formale di un artefatto, il «concetto dell'opera» (λόγος τοῦ ἔργου, 640a 31), non include allora il riferimento al tipo *specifico* di materia nella quale essa sarà poi effettivamente realizzata: in questo senso «è senza la materia» (ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν, 640a 31-32), ossia in quanto può essere pensata e definita a prescindere da una specifica materia⁴¹. Il corpo del vivente, tuttavia, non è come il ferro della scure⁴²: si tratta infatti di un corpo naturale – vale a dire avente *in sé stesso* il principio del movimento e della quiete⁴³ – dotato *essenzialmente* di una specifica potenzialità,

38. In entrambi i casi, inoltre, l'esito finale non è *casuale* (cfr. ἀπτομάτως, ἀπὸ ταῦτομάτου, 640a 27-28; ἀπτόματον, 640a 31), come invece risulta essere nel ragionamento «bottom-up» dei fisiologi, in particolare di Empedocle (cfr. 640a 19-22).

39. Cfr. ad esempio *Phys.* II 1, 192b 8-32; 2, 194b 7-8; *Metaph.* E 1, 1025b 18-24; Z 7, 1032a 32-b 2; K 7, 1064a 10-16.

40. Cfr. *PA* I 1, 642a 9-11; vedi anche *Phys.* II 9, 200a 10-13.

41. Cfr. *Metaph.* Z 11, 1036a 31-34.

42. Cfr. *de An.* II 1, 412b 11-17.

43. Cfr. *ivi*, 412b 15-17.

quella per la *vita*⁴⁴. Soltanto un corpo di questo tipo è secondo Aristotele *ὄργανικόν*, ossia «capace di essere un *ὄργανον* per l'anima»⁴⁵: esso possiede infatti *intrinsecamente* la capacità di acquisire la forma/anima che gli è propria, ossia di sviluppare la capacità di svolgere le diverse funzioni vitali che lo caratterizzano come un determinato essere vivente.

Per questa ragione, Aristotele sostiene in T8 che in natura si osserva una più spiccata presenza della forma e del fine (639b 19-21). Se dunque compete al *τεχνίτης* conoscere la forma di un artefatto al fine della quale operare su una certa materia secondo certi processi, *a fortiori* questa conoscenza compete al *φυσικός* riguardo alle «opere della natura»: egli dovrà fornire una spiegazione formale e finale degli aspetti materiali che competono a esse necessariamente e che sono empiricamente constatabili.

Questa indicazione trova giustificazione in una delle tesi più caratteristiche dell'ilomorfismo aristotelico, vale a dire quella della priorità della forma sulla materia. Nel *De partibus animalium* Aristotele si avvale di questa tesi come criterio di indagine sul corpo e sulle sue parti: è infatti proprio dello scienziato della natura parlare «più dell'anima che della materia»⁴⁶, intendendo, in linea con l'ilomorfismo psicologico delineato del *De anima*⁴⁷, per 'anima' la forma e per 'corpo' la materia di una sostanza vivente. La conoscenza della forma/anima è rispetto a quella della materia/corpo esplicitamente più fondamentale: essa infatti consente di conoscere *perché* un animale è dotato di una certa struttura corporea con determinate ca-

44. Cfr. *ivi*, 412a 13-22.

45. Cfr. *ivi*, 412a 27-b 1. Vedi anche *PAI* 5, 645b 14-20.

46. *PAI* 1, 641a 29-31; vedi anche *ivi*, 640b 17-29, 642a 17; 5, 645a 30-36. Aristotele considera la trattazione dell'anima come un ulteriore problema ([5]) di cui tenere conto: cfr. *Ἀπορήσεις δ' ἂν τις [...] πρότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἔστι τὸ εἰπεῖν ἢ περὶ τίνος*, 641a 32-34. L'aporia riguarda in particolare *il pensiero* (*νοῦς*), che a differenza delle altre capacità dell'anima non è «natura», ossia non è principio di *κίνησις* (cfr. 641b 4-10; vedi anche *de An.* I 1, 403a 5-12); perciò deve essere escluso dall'indagine fisica sull'anima (vedi anche *de An.* I 1, 403a 27-28; *Metaph.* E 1, 1025b 34-1026a 6). Nel contesto di *PAI* 1, tale esclusione segue anche dall'assunzione di un *criterio formale*, quello della *delimitazione* del campo di indagine della fisica (cfr. 641a 34-b 4).

47. Cfr. in part. *de An.* II 1, 412a 6-b 6.

ratteristiche materiali; fornisce inoltre la spiegazione del *perché* certi processi avvengono sempre o per lo più in un determinato modo. La conoscenza dell'anima permette dunque di conoscere anche gli aspetti materiali (la struttura e le caratteristiche corporee, i processi fisiologici) di una sostanza vivente.

L'introduzione della forma come principio esplicativo, e la sua priorità rispetto alla materia, riflette la ferma convinzione di Aristotele che gli esseri viventi e il loro comportamento non possono essere spiegati in modo «vero ed esaustivo» soltanto nei termini delle proprietà della materia e delle *κινήσεις* ad essa connesse (ossia mediante il riferimento alle cause materiale ed efficiente)⁴⁸, come invece facevano i suoi predecessori naturalisti, fornendo così una modalità di spiegazione (*τρόπον*) «troppo semplicistica» (*λίαν ἀπλῶς*) delle complesse sostanze viventi⁴⁹. Una spiegazione di questo tipo è per Aristotele inadeguata perché capovolge la prospettiva dalla quale lo scienziato della natura deve studiare gli esseri viventi: è infatti a partire dalla forma – che è ultima nell'ordine della formazione ma prima nell'ordine dell'essenza – che il *φυσικός* deve offrire una spiegazione della materia e dei processi di formazione che sono *necessari* alla sua realizzazione⁵⁰.

Questa forma di necessità è diversa sia da quella incondizionata o assoluta degli enti eterni sia da quella materiale alla quale i *φυσιολόγοι* riconducevano, secondo Aristotele, le loro spiegazioni: è denominata «condizionale» (*ἐξ ὑποθέσεως*) (cfr. T6 639b 21-26; vedi anche *ivi*, 642a 3-9)⁵¹.

48. Cfr. in part. Furth 1987: 26.

49. Cfr. *PA I 1*, 640a 19-641a 17, in part. 641a 5-6: *Λίαν οὖν ἀπλῶς εἴρηται, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον ὡσπερ ἂν εἰ τέκτων λέγοι περὶ χειρὸς ξυλίνης.*

50. Cfr. *ivi*, 640a 13-19, in risposta al πρόβλημα (4) formulato a 640a 10-12: *Δεῖ δὲ μὴ λεληθέναι καὶ πότερον προσήκει λέγειν, ὡσπερ οἱ πρότερον ἐποιοῦντο τὴν θεωρίαν, πῶς ἕκαστον γίνεσθαι πέφυκε μᾶλλον ἢ πῶς ἔστιν.*

51. L'introduzione della necessità ἐξ ὑποθέσεως è intesa a precisare il senso in cui parlare di 'necessario' in ambito biologico, per Aristotele una *lacuna* nell'esposizione dei suoi predecessori: cfr. T6 639b 21-22. Questa lacuna viene formulata come un'ulteriore *aporia* ([6]) da risolvere: cfr. *Ἴσως δ' ἂν τις ἀπορήσειε ποῖαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης, 642a 3-4.*

T11 È necessario che una determinata materia esista, se vi ha da essere una casa o qualche altro fine (ἢ ἄλλο τι τέλος); e dev'essere prodotto e trasformato prima questo, poi quello, e così continuamente nello stesso modo sino al fine, cioè sino a ciò in vista di cui ogni cosa è prodotta ed esiste. Lo stesso avviene nel campo dei processi naturali (Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις).
(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 639b 26-30, trad. Vegetti 1971)

Posto un determinato τέλος, è possibile concludere la necessità di una certa condizione: che ci sia una determinata materia (639b 26) e determinati processi materiali (639b 27-30). Il τέλος costituisce dunque ciò da cui «segue» una determinata costituzione o un determinato processo materiale, «come dalle premesse segue la conclusione»⁵².

T12 Di fatto l'uomo genera un uomo, e, a causa del fatto che chi genera ha certi caratteri, un certo processo di formazione tocca al generato.
(Aristotele, *De partibus animalium* I 1, 640a 25-26, trad. Vegetti 1971)

Che «un uomo generi un uomo» (γεννᾷ [...] ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπον, 640a 25) dipende dall'οὐσία dell'essere umano, che determina il processo di formazione di un altro essere umano, τέλος della γένεσις, secondo determinati processi di costituzione e una determinata materia⁵³. L'esito, tuttavia, non è certo, non è «matematico» (cfr. T6 640a 3-6); potrebbe infatti accadere qualcosa che «devia» il processo di formazione dal conseguimento del suo fine proprio, conducendolo per esempio alla generazione di un individuo «animalesco», di un τέρας⁵⁴. In natura, insomma, la necessità con cui si consegue, posto

52. *Phys.* II 7, 198b 7-8; cfr. anche ivi 9, 200a 19-22.

53. Cfr. *PA* I 1, 640a 33-b 4.

54. Per la spiegazione aristotelica dei τέρατα in *GA* IV 3-4, vedi in part. Connell 2018; Witt 2012.

un certo fine, la conclusione non è assoluta; è «per lo più» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁵⁵.

È allora necessario allentare le maglie delle strutture logico-argomentative teorizzate negli *Analitici secondi* se si vuole adattare alla definizione e alla spiegazione di fenomeni variabili e non sempre prevedibili come quelli della vita⁵⁶. In questa prospettiva si colloca anche la revisione critica della divisione accademica che occupa i capitoli centrali del primo libro (*PAI* 2-3) e che costituisce il presupposto dell'indagine comparativa sulle differenze animali svolta nella *Historia animalium*.

4. Discorsi interconnessi

In T₃ Aristotele presenta la *Historia animalium* come un momento di indagine riguardante lo ὅτι, il fatto, a cui fare seguire la spiegazione del fatto, il διότι. L'individuazione della teorizzazione causale all'esterno dell'opera, negli altri trattati del *corpus* biologico, ha comportato nella ricezione dell'opera una sua dequalificazione a collezione di nudi fatti di storia naturale⁵⁷.

Questa valutazione presuppone tuttavia che sia possibile, e si debba, osservare e raccogliere i fenomeni in modo «neutro», senza presupposti teorici e/o metodologici: un'idea della pratica scientifica che è esplicitamente rifiutata da Aristotele, che sottolinea anzi la necessità di una qualche «consapevolezza teorica» alla guida della ricognizione dei fatti:

T₁₃ Alcuni degli antichi studiosi della natura tentarono di dire quale parte si forma prima quale dopo, *senza avere troppa esperienza*

55. L'espressione ricorre frequentemente per indicare la regolarità con cui si presenta un certo fenomeno naturale: cfr. ad esempio *APr.* I 3, 25b 14-15; *PA* III 2, 663b 27-29; *GA* I 18, 725b 16-19; 19, 727b 29-30.

56. Per una discussione sulla possibilità e sui limiti dell'applicazione del modello apodittico di conoscenza scientifica degli *Analitici* alle indagini biologiche, vedi: per i limiti, in part. Barnes 1969; Lloyd 1996: 29-30; per la possibilità, in part. Lennox 2001b: 1-109; Leunissen 2010: 176-220; Gotthelf 2012: 153-344.

57. Si vedano, a titolo esemplificativo, Zierlein 2013: 61-64; Leroi 2014: 95-119.

di ciò che accade (οὐ λίαν ἐμπειρικῶς ἔχοντες τῶν συμβαινόντων).

Nelle parti del corpo, come a proposito di tutte le altre cose, è naturale che una venga prima dell'altra. Tuttavia il prima (τὸ δὲ πρότερον) ha molteplici significati [...].

(Aristotele, *De generatione animalium* II 6, 742a 16-20, trad. Lanza 1971)

Per svolgere una ricerca sistematica sui fatti, una certa consapevolezza teorica, derivante dall'«esperienza» o familiarità con essi, è necessaria. Senza una guida concettuale alla ricerca empirica (come, per esempio, quella relativa ai diversi sensi di priorità, τὸ πρότερον, richiamati in questo passo⁵⁸) si rischia di procedere alla cieca, come chi va a combattere senza essersi prima esercitato: può anche mettere a segno dei bei colpi, ma senza conoscere quello che fa⁵⁹.

Anche soltanto sulla base di questa considerazione, è difficile pensare alla *Historia animalium* come a un mero «inventario» di materiale empirico. Come ormai riconosciuto dalla maggior parte degli studiosi, quest'opera presenta invece dei precisi criteri metodologici ed espositivi, e un proprio intento teoretico⁶⁰.

Di fronte a una realtà estremamente articolata ed eterogenea come quella del regno vivente, Aristotele si pone innanzitutto il problema di trovare uno strumento di indagine che non ne appiattisca o irrigidisca l'intrinseca complessità in artificiose distinzioni, ma sia in grado al contrario di restituirla, consentendone però anche, al contempo, un ordinamento razionale. La «divisione per differenze multiple» – proposta nel primo libro del *De partibus animalium* in alternativa alla divisione «dicotomica» dell'Accademia⁶¹ – rappresenta lo strumento adatto a questo fine: essa infatti consente di in-

58. Cfr. *Metaph.* Δ 11.

59. Cfr. *ivi* A 4, 985a 10-18.

60. Cfr. in part. Balme 1991; Gotthelf 2012: 261-288; Charles 1990, 1997, 2000: 316-326; Lennox 1990, 2001b: 39-71. Per lo scambio tra David Charles e James Lennox in merito al ruolo della spiegazione causale e alla presenza della definizione dell'essenza dei generi animali, rimando a Mittelmann 2002; Gotthelf 2012: 275-289; Mingucci 2024: 130-131.

61. Cfr. *PA* I 3, 643a 24-b 26, in part. 643b 23-24: Διὸ πολλὰς τὸ ἐν εὐθέως διαιρετέον, ὥσπερ λέγομεν.

dividuaire una rete di caratteristiche tra loro relazionate per identità o differenza, andando così a costituire degli *schemi di ordinamento* efficaci da un punto di vista euristico in quanto per loro natura flessibili e in grado di accogliere nuove osservazioni.

Così, nel capitolo di apertura della *Historia animalium*, Aristotele presenta due schemi diairetici «secondo il modo di vita, il carattere e le attività»⁶²: il primo è di carattere *ecologico*, ossia assume come criterio di differenziazione l'ambiente, acquatico o terrestre, in cui gli animali trascorrono la loro vita e svolgono le loro principali attività vitali⁶³; il secondo invece è di tipo *etologico*, ossia assume come criterio di differenziazione il comportamento degli animali, e in particolare la loro attitudine a formare società⁶⁴ e il loro «temperamento», inteso come un insieme di tratti psichici (ad esempio la mitezza, l'aggressività) e cognitivi (ad esempio la capacità di ricordare o di apprendere) caratteristici per una specie animale⁶⁵. Nel sesto capitolo Aristotele presenta poi i «generi animali principali» (μέγιστα γένη) utilizzando come criterio di differenziazione la presenza o l'assenza di sangue: si distinguono in questo modo animali «dotati di sangue» (ἔναιμα) (uccelli, pesci, cetacei) e animali «privi di sangue» (ἄναιμα) (ostracodermi o gasteropodi, malacostraci o crostacei, molluschi o cefalopodi, insetti)⁶⁶.

La presenza di più *criteri di differenziazione* in base a cui raggruppare gli animali mostra ancora una volta la flessibilità dell'ordinamento aristotelico. Non è infatti la classificazione o la tassonomia di generi e specie animali l'obiettivo principale di Aristotele, come invece sostengono autorevoli studiosi della biologia aristotelica quali ad esempio Jean-Marie Le Blond e Geoffrey Lloyd⁶⁷. I termini

62. *HAI* I, 487a 14-15. Per una discussione più dettagliata di questi schemi di ordinamento, rimando a Mingucci 2023.

63. Cfr. *ivi*, 487a 15-b 32. Vedi anche *ivi* VIII 2, 589a 10-590a 18.

64. Cfr. *ivi*, 487b 32-488a 13.

65. Cfr. *ivi*, 488b 12-28. Vedi anche *ivi* VIII 1, 588a 18-b 3.

66. Cfr. *ivi* 6, 490b 7-15. I «generi principali» grossomodo corrispondono a quelli riconosciuti come tali «nelle definizioni tradizionali» (vedi *infra*, T14). A questi generi sono poi aggiunti l'essere umano, i quadrupedi vivipari e i quadrupedi ovipari come gruppi rilevanti (490b 15-21).

67. Le Blond 1939; Lloyd 1993: 16-48.

γένος ed εἶδος indicano piuttosto dei raggruppamenti, a diversi livelli di generalità, estremamente *elastici* e in stretta connessione con la pratica diairetica⁶⁸. Spesso il termine εἶδος è utilizzato per indicare un gruppo subordinato a un certo γένος, inteso come un campo unitario all'interno del quale fare operare le divisioni per differenze; il riconoscimento di un γένος si basa sulla disponibilità di una denominazione collettiva nel linguaggio ordinario (si vedano ad esempio 'pesci' e 'uccelli') oppure, nel caso di generi ancora «anonimi» (*HA* I 6, 490b 11), sull'osservazione dei tratti morfotipici più ovvi (così, ad esempio, i crostacei sono indicati mediante la locuzione descrittiva *μαλακόστρακα*, letteralmente «animali con conchiglia molle»).

Aristotele individua inoltre anche dei *criteri di comparazione* in base ai quali condurre lo studio delle differenze tra specie viventi, vale a dire «eccesso e difetto» (o «più e meno») e «analogia»⁶⁹: attraverso queste lenti, la realtà vivente si presenta al biologo come un ordine continuo e graduale di differenze morfologiche e funzionali⁷⁰.

Alcuni animali presentano un simile assetto corporeo, possiedono cioè la maggior parte delle parti, quelle che «compongono la massa corporea nel suo insieme»⁷¹, in comune. Queste parti corporee, tuttavia, possiedono determinate caratteristiche sensibili secondo *diverse gradazioni quantitative*: «così in alcuni animali la carne è molle, in altri dura; gli uni hanno un becco lungo, gli altri corto; alcuni presentano penne abbondanti, altri scarse»⁷². In questi casi, gli animali possono essere raggruppati sotto un medesimo «genere» (nell'esempio, quello degli uccelli), ed essere paragonati, appunto,

68. Vedi in particolare Balme 1962; Pellegrin 1985; Lennox 2001b: 160-181.

69. Cfr. *HA* I 1, 486a 21-b 23; vedi anche *PA* I 4, 644a 16-23, b 7-15; 5, 645b 3-10. Per riferirsi alle variazioni quantitative Aristotele utilizza indifferentemente le espressioni *ὑπεροχῆ καὶ ἔλλειψις* e *μᾶλλον καὶ ἧττον* (cfr. *HA* I 1, 486b 16-17): la prima è più generale e forse successiva rispetto alla seconda, di origine platonica. Cfr. Lennox 2001b: 179 n. 9.

70. Cfr. *HA* VIII 1, 588a 16-589a 2; *PA* IV 5, 681a 12-15; 10, 686a 27-687a 5; *GA* II 1, 732b 28-733b 16.

71. *HA* I 1, 486b 14-15. Nel caso in cui siano presenti parti «diverse», ossia tra di loro non comparabili, come per esempio sproni e cresta (cfr. *ivi*, 486b 11-14), esse o non sono numerose oppure non sono tali da costituire una distinzione nell'assetto corporeo come intero.

72. *Ivi*, 486b 8-11.

«secondo l'eccesso e il difetto» (καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν), ossia in base a variazioni morfologiche di ordine quantitativo nelle loro comuni parti corporee.

Le differenze riscontrabili nel regno animale possono però essere molto più radicali rispetto a una variazione quantitativa: alcuni animali, per esempio, sono dotati di ossa, altri di lische, altri ancora di cartilagini; alcuni hanno mani, altri chele, altri ancora artigli; alcuni hanno peli, altri squame, altri ancora penne, e così via. Gli animali che presentano un diverso assetto corporeo appartengono secondo Aristotele a generi diversi⁷³. Le loro parti tuttavia, pur essendo diverse, non sono incommensurabili, perché sussiste tra di loro un rapporto di «analogia», nel senso che esse svolgono una medesima funzione: ad esempio, è possibile paragonare le penne degli uccelli alle squame dei pesci sulla base della loro comune funzione di tegumento⁷⁴.

Riconoscere parti corporee radicalmente diverse come penne e squame come «analoghe» significa avere un'idea della *funzione* che esse svolgono, ossia del fine in vista del quale esse sono. La possibilità di paragonare parti corporee appartenenti a generi animali diversi, come, nell'esempio, uccelli e pesci, richiede insomma almeno una comprensione della natura di tali parti, espressa dalla spiegazione funzionale (formale e finale) delle loro caratteristiche materiali. In altre parole, l'indagine comparativa condotta nella *Historia animalium* non può essere «pre-teorica» o fondata esclusivamente sull'osservazione; è invece piuttosto impostata sulla base di un certo quadro di riferimento teorico, quello causale e segnatamente teleologico che caratterizza il pensiero cosiddetto «maturo» di Aristotele.

L'aitiologia, la conoscenza causale, non costituisce soltanto una guida per una sistematica ricognizione dei fatti⁷⁵; ad essa Aristotele si richiama anche *esplicitamente* nei momenti di *impasse*: per esempio, di fronte ad animali «ambivalenti» (τὰ ἐπαμφοτερίζοντα), ossia

73. Ivi, 486b 18-19.

74. Ivi, 486b 17-22.

75. Come sostenuto ad esempio da Lennox 1990, 2001b: 39-71.

di difficile collocazione all'interno delle articolazioni di uno schema diairetico, Aristotele espone *le cause* di questa ambivalenza od oscillamento in modo tale da precisare ulteriormente la definizione⁷⁶. Le osservazioni della *Historia*, inoltre, spesso presuppongono un riferimento a tesi sviluppate più estesamente negli altri trattati biologici, o limitandosi a rimandare ad esse oppure offrendo di esse una densa sinossi⁷⁷.

La *Historia animalium* si avvale dell'approccio causale per presentare i dati di osservazione in modo sistematico e per offrire una spiegazione delle difficoltà che si presentano nell'analisi comparativa delle specie viventi. Inoltre presuppone o richiama in forma concisa tesi fondamentali del pensiero biologico di Aristotele, delle quali si fornisce una più ampia e dettagliata spiegazione negli altri trattati biologici. Quest'opera ha un proprio, preciso, intento teoretico, che possiamo individuare nella constatazione dell'esistenza di diversi generi animali, ciascuno dei quali caratterizzato da un insieme peculiare di differenze anatomiche, fisiologiche ed etologiche che costituiscono quella che nel *De partibus animalium* Aristotele chiama «un'unica natura comune» (μία φύσις κοινή):

T14 È dunque probabilmente corretto esporre gli attributi in comune secondo il genere, *di quei generi cioè che sono opportunamente identificati nelle definizioni tradizionali, presentano un'unica natura comune e comprendono specie non troppo difformi* (ὅσα λέγεται καλῶς ὀρισμένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἔχει τε μίαν φύσιν κοινήν καὶ εἶδη ἐν αὐτῷ μὴ πολὺ διεστῶτα) come gli uccelli e i pesci

76. Sul punto vedi anche Charles 2000: 323-324. Un esempio è la precisazione della definizione di acquatico – necessaria per spiegare il comportamento dei cetacei –, che si fonda sulla *spiegazione causale* del criterio assunto: cfr. *HA* VIII 2, 589b 12-20; vedi Mingucci 2024: 144-149. Lloyd 1987: 46-47 osserva che specie «ambivalenti» erano riconosciute anche dalla tradizione popolare, ma i motivi per cui erano ritenute tali rimanevano impliciti; Aristotele, dunque, «anche quando si rifà a credenze popolari più antiche, [...] cerca una giustificazione razionale per il suo punto di vista» (ivi: 47).

77. Per esempio, nel passo citato *supra*, Aristotele fa riferimento al τέλος del raffreddamento (*HA* VIII 2, 589b 15), richiamando così esplicitamente la tesi del bilanciamento termico spiegata più dettagliatamente in *PA* II 7.

e qualsiasi altro gruppo che, pur non avendo un nome proprio, tuttavia comprenda nell'unità del genere le proprie specie.
(Aristotele, *De partibus animalium* I 4, 644b 1-4, trad. Vegetti 1971)

Anche gli altri trattati che costituiscono il *corpus* biologico hanno, ciascuno, un proprio focus teoretico specifico: l'analisi integrata, anatomo-fisiologica, del corpo vivente e delle sue parti, il *De partibus animalium*; la riflessione sul ciclo della vita, sul suo mantenimento, il suo sviluppo e la sua riproduzione, il *De generatione animalium*; il riconoscimento dell'autocinèsi come caratteristica peculiare degli animali complessi e la sua spiegazione nel *De motu* e nel *De incessu animalium*. Certo Aristotele non descrive le parti del corpo soltanto nel *De partibus*, così come non si occupa della γένεσις soltanto nel *De generatione* o del comportamento motorio soltanto nel *De motu* e nel *De incessu*: gli argomenti sono anzi più volte ripresi non solo nel contesto della stessa opera ma anche in opere distinte, secondo le diverse prospettive assunte di volta in volta nei trattati.

Ciascuno dei trattati biologici costituisce insomma per Aristotele una specifica "messa a fuoco" su un comune oggetto di indagine, l'organismo vivente, del quale precisare le diverse sfaccettature. Esse sono costitutive di un'indagine, la biologia, a cui Aristotele per primo dà fondazione teorica e dignità, considerandola il coronamento (τέλος) della sua immensa impresa scientifica: la conoscenza del mondo naturale in tutti i suoi aspetti, dai più lontani e divini a quelli più vicini e umili⁷⁸.

5. Osservazioni conclusive

L'unità metodologica ed esplicativa della scienza della natura aristotelica si fonda sull'unità causale del mondo naturale⁷⁹. Le diverse di-

78. Cfr. *Mete.* I 1, 338a 20-339a 9.

79. Cfr. Falcon 2005.

scipline naturali sono interconnesse perché sono gli oggetti della loro indagine a essere causalmente interconnessi, a essere parti di quell'intero articolato (ἅλον) che è il cosmo. È certamente suggestivo pensare a questo ἅλον come un sistema causale che esiste in vista di un unico fine⁸⁰; tale prospettiva teleologica «globale», tuttavia, non emerge affatto nelle opere di filosofia naturale di Aristotele⁸¹, il cui obiettivo è piuttosto quello di offrire una spiegazione di ciascun fenomeno (ente o processo) naturale in base al suo proprio fine *intrinseco*⁸².

Questa osservazione sull'estensione della teleologia naturale aristotelica – se abbia cioè carattere «globale» o, come invece sopra sostenuto, «locale» – ci offre ora l'occasione di riflettere, sebbene in modo cursorio, sul posto della riflessione biologica di Aristotele nelle odierne scienze della vita. Proprio in quest'ambito di ricerca, infatti, si è assistito da parte degli studiosi a un ritorno al «finalismo biologico» aristotelico per avanzare o sostanziare le proprie tesi.

Nota per esempio è l'attribuzione, ad opera di Ernst Mayr⁸³, ad Aristotele della paternità della «teleonomia», intesa come la concezione secondo la quale i fenomeni biologici (ossia le strutture, le forme e i processi tipici degli organismi viventi) sono orientati verso un fine. Nella proposta di Mayr il fine è previsto dal «programma» dell'organismo: l'associazione dell'attuale concezione di «programma» a quella aristotelica di εἶδος è diventata ormai, anche in seguito agli studi di Mayr ma non solo⁸⁴, un luogo comune.

Meno scontato invece è sicuramente il richiamo ad Aristotele nell'ambito della biologia evuzionistica. Generalmente si ritiene che la tesi aristotelica dell'esistenza di un'essenza della specie che si

80. Vedi ad esempio Sedley 1991.

81. Possibili eccezioni sono *HA* VIII 2, 591b 25-30; *PA* IV 13, 696b 24-32: per una discussione e un rifiuto della prospettiva teleologica globale in questi passi, vedi Lennox 2001a: 341 *ad PA* 696b 27-28. Aristotele si interroga sulle caratteristiche teleologiche dell'universo come un tutto (per esempio sul suo ordine, sulla sua struttura) nell'ambito della metafisica (cfr. ad esempio *Metaph.* Λ 10, 1075a 11-25): sull'argomento, vedi in part. Corcilius 2020.

82. Per l'estensione «locale» della teleologia aristotelica, vedi ad esempio Gotthelf 2012: 3-89; Corcilius 2020.

83. Mayr 1974.

84. Vedi ad esempio Delbrück 1971.

trasmette immutabile nel ciclo delle generazioni dei viventi sia inconciliabile con la tesi della trasformazione evolutiva delle specie⁸⁵. Non mancano tuttavia studiosi che hanno argomentato a favore della *compatibilità* di queste due prospettive, per esempio riconoscendo due livelli, diversi e indipendenti, del discorso sulla vita: un livello genetico, che riguarda la «popolazione», interessato da trasformazioni evolutive, e un livello biologico, che riguarda la struttura, lo sviluppo e il comportamento di un organismo, relativamente stabile. È in questo secondo livello che interverrebbe il richiamo alla biologia aristotelica, andando a colmare quella che è percepita come una lacuna teoretica della contemporanea biologia evolutivista: l'assenza di un'ontologia dell'organismo⁸⁶.

Al di là di questi tentativi di «attualizzazione» della biologia aristotelica, e forse in fondo anche per ridimensionarli, ritengo che l'importanza oggi delle riflessioni di Aristotele sugli esseri viventi corruttili non risieda tanto, o comunque non solo, nell'aver in qualche modo «anticipato» i tempi o fornito «osservazioni» più o meno attuali. Risiede piuttosto nel «tessuto connettivo» che tiene insieme la sua rete di conoscenze del mondo naturale, ossia in quel complesso apparato concettuale, esplicativo e metodologico che costituisce l'«erotic framework»⁸⁷ delle sue ricerche. In virtù di questo quadro di riferimento, Aristotele è stato in grado di offrire una spiegazione razionale di una realtà per sua natura sfuggitiva, molteplice e dinamica, senza però incasellarla in rigide maglie, ma restituendone altresì la «meraviglia» che ha stimolato lui per primo alla riflessione e che ancora oggi può stimolare tutti «coloro che sono in grado di cogliere le cause».

Una filosofia che non tenga conto di tutto ciò, non lo spieghi, o – peggio – lo neghi, non è secondo Aristotele una buona filosofia, anzi nemmeno una vera filosofia.

(Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento* [1992/2008]: 261-264)

85. Vedi ad esempio Hull 1965-1966.

86. Cfr. Walsh 2021: 285-294.

87. Lennox 2021.

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

- Balme, D.M. (ed.), 1992, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.3)*, Clarendon Press, Oxford.
- Carbone, A.L. (ed.), 2002, *Aristotele: Le Parti degli Animali*, BUR, Milano.
- Colli, G. (ed.), 2003, *Aristotele: Organon*, Adelphi, Milano.
- Des Places, É. (ed.), 1977, *Atticus: Fragments*, Les Belles Lettres, Paris.
- Le Blond, J.-M. (ed.), 1945-1995, *Aristote: Parties des animaux Livre I* [1945], Flammarion, Paris.
- Lennox, J.G. (ed.), 2001a, *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*, Clarendon Press, Oxford.
- Vegetti, M. – Lanza, D. (eds.), 1971, *Aristotele: Opere Biologiche*, UTET, Torino.
- Zierlein, S. (ed.), 2013, *Aristoteles: Historia Animalium Buch I und II*, Akademie Verlag, Berlin.

Letteratura secondaria

- Balme, D.M., 1961-1987, *Aristotle's Use of Differentiae in Zoology*, in S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, PUL, Louvain-Paris: 195-212 (rist. con aggiunte in Gotthelf-Lennox 1987: 69-89).
- Balme, D.M., 1962, *ΓΕΝΟΣ and ΕΙΔΟΣ in Aristotle's Biology*, «Classical Quarterly» 12: 81-98.
- Balme, D.M., 1970, *Aristotle: PA I, 2-3: Argument and Text*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 16: 12-21.
- Balme, D.M., 1991, *Aristotle's Historia Animalium: Date and Authorship*, in D.M. Balme (ed.), *Aristotle: History of Animals VIII-IX*, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: 1-13.
- Barnes, J., 1969, *Aristotle's Theory of Demonstration*, «Phronesis» 14/2: 123-152.
- Berti, E., 1992-1998, *Aristotele nel Novecento* [1992], Laterza, Roma-Bari.
- Bolton, R. – Lennox, J.G. (eds.), 2010, *Being, Nature, and Life: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Charles, D., 1990, *Aristotle on Meaning, Natural Kinds and Natural History*, in D. Devereux – P. Pellegrin (eds.), *Biologie logique et métaphysique chez Aristote*, CNRS Éditions, Paris: 145-167.
- Charles, D., 1997, *Aristotle on the Unity and Essence of Biological Kinds*, in W. Küllmann – S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Steiner, Stuttgart: 27-42.
- Charles, D., 2000, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford University Press, Oxford.
- Connell, S.M., 2001, *An Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher*, «Review of Metaphysics» 55: 297-322.
- Connell, S.M., 2018, *Aristotle's Explanations of Monstrous Births and Deformities in Generation of Animals 4.4*, in A. Falcon – D. Lefebvre (eds.), *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, Oxford University Press, Oxford: 207-223.
- Connell, S.M., 2021, *The Cambridge Companion to Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Corcilius, K., 2020, *Towards a Science of Life*, in L. Taub (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek and Roman Science*, Cambridge University Press, Cambridge: 58-78.
- Corcilius, K., 2021, *De incessu animalium 5-6: The Architecture of Locomotive Bodies*, in A. Falcon – S. Stavrianeas (eds.), *Aristotle on How Animals Move: The De Incessu Animalium: Text, Translation, and Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge: 141-165.
- Delbrück, M., 1971, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod – E. Borek (eds.), *Of Microbes and Life*, Columbia University Press, New York.
- Devereux, D. – Pellegrin, P. (eds.), 1990, *Biologie logique et métaphysique chez Aristote*, CNRS Éditions, Paris.
- Falcon, A., 2005, *Aristotle and the Science of Nature: Unity Without Uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Falcon, A., 2021, *The Reception of Aristotle's Biology in Late Antiquity and Beyond*, in S.M. Connell (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 246-260.
- Falcon, A., 2024, *The Architecture of the Science of Life: Aristotle and Theophrastus on Animals and Plants*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Furth, M., 1987, *Aristotle's Biological Universe: An Overview*, in A. Gotthelf – J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 21-52.

- Gotthelf, A. (ed.), 1985, *Aristotle on Living Things: Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, Mathesis-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol.
- Gotthelf, A., 2012, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, Oxford.
- Gotthelf, A. – Lennox, J.G. (eds.), 1987, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hull, D., 1965-1966, *The Effect of Essentialism on Taxonomy – Two Thousand Years of Stasis*, «British Journal for the Philosophy of Science» 15: 314-366, 16: 1-18.
- Küllmann, W., 1974, *Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, De Gruyter, Berlin.
- Küllmann, W., 1979, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie: Aristoteles als Zoologie, Embryologie und Genetiker, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Winter, Heidelberg.
- Küllmann, W. – Föllinger, S. (eds.), 1997, *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Steiner, Stuttgart.
- Le Blond, J.-M., 1939, *Logique et méthode chez Aristote: Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, Paris.
- Lefebvre, D. (ed.), 2025, *The Science of Life in Aristotle and the Early Peripatos*, Brill, Leiden-Boston.
- Lennox, J.G., 1990, *Notes on David Charles on HA*, in D. Devereux – P. Pellegrin (eds.), *Biologie logique et métaphysique chez Aristote*, CNRS Éditions, Paris: 169-184.
- Lennox, J.G., 2001b, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lennox, J.G., 2021, *Aristotle on Inquiry: Erotetic Frameworks and Domain Specific Norms*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leroi, A.M., 2014, *The Lagoon: How Aristotle Invented Science*, Penguin, New York.
- Leunissen, M., 2010, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lloyd, G.E.R., 1987, *Scienza folclore ideologia: Le scienze della vita nella Grecia antica*, trad. di A. e B. Fiore con la collaborazione di R. Chiecchio, Boringhieri, Torino.

- Lloyd, G.E.R., 1993, *Metodi e problemi della scienza greca*, trad. a cura di F. Aronadio ed E. Spinelli, Mondadori, Milano.
- Lloyd, G.E.R., 1996, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mayr, E., 1974, *Teleological and Teleonomic: A New Analysis*, «Boston Studies in the Philosophy of Science» 14: 91-117.
- Mingucci, G., 2020, *Una difesa dello studio della materia vivente: Aristotele, De partibus animalium I 5*, «Antiquorum Philosophia» 14: 159-175.
- Mingucci, G., 2023, *Per una spiegazione causale delle differenze tra gli animali: Aristotele, Historia Animalium A 1*, «Elenchos» 44/1: 65-91.
- Mingucci, G., 2024, *Introduzione alla biologia di Aristotele*, Clueb, Bologna.
- Mittelman, J., 2002, *La biología de Aristóteles y su interpretación contemporánea*, «Metexis» 15: 97-105.
- Pellegrin, P., 1982, *La Classification des animaux chez Aristote : Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Les Belles Lettres, Paris.
- Pellegrin, P., 1985, *Aristotle: A Zoology Without Species*, in A. Gotthelf (ed.), *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, Oxford: 95-115.
- Sedley, D., 1991, *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, «Phronesis» 36: 179-196.
- Thein, K., 2014, *Aristotle on Why Study Lower Animals*, «Eirene» 50: 208-229.
- Torraca, L., 1958, *Il primo libro del De partibus animalium di Aristotele*, L'Arte Tipografica, Napoli.
- Walsh, D.M., 2021, *Aristotle and Contemporary Biology*, in S.M. Connell (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 280-297.
- Witt, C., 2012, *Aristotle on Deformed Animal Kinds*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 43: 83-106.

Ruoli e limiti dell'ἐπιστήμη nell'Etica aristotelica

Arianna Fermani

Abstract: This paper aims to explore the links between science and Aristotelian ethics. *Episteme*, characterised, as its very name indicates, by a constitutive stability, does not seem to have elements of proximity with ethics. From a certain point of view, in fact, science 'does not concern us' as human beings, both 1) insofar as it has nothing to do with the intrinsic mutability, imprecision and multiple occasions for error that characterise our human condition, and 2) in the sense that science 'does not serve' our lives, being incapable of tapping into the particularity of the detail, object of sensation. However, from another point of view, science is close to us and 'serves' our lives, starting with the fact that there are also 'practical sciences'.

Keywords: Science, Ethics, Stability, Flexibility, Universal, Particular.

1. Riflessioni introduttive sulla scienza e sulle sue caratteristiche

Tutti... riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è; al contrario, le cose che possono essere diversamente, quando sono fuori dal nostro campo percettivo, non si sa più se esistono oppure no. Perciò l'oggetto della scienza esiste di necessità. E quindi è eterno; infatti le cose che sono assolutamente necessarie sono tutte eterne, e ciò che è eterno è ingenerato e incorruttibile (πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ δ' ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ

θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα)

(Arist., *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 19-24)¹

La parola scienza (*scio/scire* è, in latino, “sapere”) in greco non esiste. Il vocabolario propone *episteme*. Ma *epi-steme* ha un etimo ben preciso, che allude allo “star saldo/imporsi”, prima che al sapere. Dunque potremo intendere che per il greco la scienza è essenzialmente qualcosa che si impone, un “sapere che si impone” perché sa rimanere saldo. E per imporsi deve essere in grado di sbaragliare il campo da altri saperi o fedì; deve superare la dimensione personale o provvisoria e aprirsi al territorio dell’assoluto.²

È quanto ricorda Stefano Maso, il quale mette subito in chiaro come la scienza, in quanto sapere incontrovertibile, trovi la sua radice etimologica – e, con essa, il suo cuore concettuale – nella stabilità e nel “piazzarsi al di sopra di qualcos’altro”³. Non a caso, «nell’etimo greco del termine si individua la radice del verbo ἵστασθαι (*histasthai*), che significa ‘porre’, preceduta dalla preposizione ἐπί (*epi*), ‘sopra’: da cui “imporre”. La ‘scienza’ è infatti il sapere per eccellenza perché è il sapere che si *impone* al di sopra di ogni altro sapere»⁴. Sempre Maso, inoltre, sottolinea che «un’interpretazione *scientifica* della realtà non potrà essere che quella che, da un lato, non si contraddice e che, dall’altro, si fonda su una visione del mondo dove il rapporto di causa/effetto è avvertito come necessario e irrinunciabile»⁵.

1. La traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è di chi scrive, in Aristotele 2022.

2. Maso 2004: 133: «Per chiunque di noi – uomo, donna occidentale del Duemila – la scienza corrisponde a ciò che sappiamo in modo sicuro, oggettivamente valido. È il frutto di una ricerca condotta con metodo reso efficace dall’adozione di un insieme di parametri di riferimento accettato dalla maggior parte degli studiosi».

3. È quanto ricorda anche Chantraine 2009: 360: «se placer au dessus-de».

4. Maso 2010: 185.

5. Maso 2010: 185.

La scienza, dunque, come ciò che si “pone al di sopra”, e che dunque “fissa”, “stabilizza” e “rende saldo”, si configura come «*quel tipo di sapere razionale... fondato su caratteri di incontrovertibilità e certezza assoluta. Scienza è quel sapere che ha una fondazione ultima*»⁶.

La scienza è la più stabile e la più forte di tutte le realtà che sono in noi (ἐπιστήμη γὰρ πάντων τῶν ἐν ἡμῖν μονιμώτατον ἐστι καὶ βιαστικώτατον). (Aristot. *MM* II, 6, 1200 b 36-37),

si legge, non a caso, nella *Grande Etica*.

Questo significa anche che «ciò che gli antichi Greci intendevano per “scienza” [...] era cosa ben diversa da ciò che con questo termine intendiamo noi oggi: se per noi la scienza è caratterizzata dalla probabilità, e quindi dalla fallibilità e dalla rivedibilità delle nostre teorie, per i Greci “scienza” (*episteme*) era al contrario sinonimo di stabilità [...] di immutabilità, di necessità. Non a caso il modello di scienza per eccellenza era per loro la matematica, in particolare la geometria, la quale non dice semplicemente come stanno le cose, ma dice anche che esse non possono stare altrimenti»⁷.

Stando così le cose, però, sembra difficile o quantomeno bizzarro ipotizzare un percorso, come quello che sarà tentato nelle pagine che seguiranno, in cui si proverà ad intrecciare scienza ed etica. L'ambito della prassi, infatti, in virtù della sua costitutiva instabilità, sembra non avere elementi di tangenza con la scienza, visto che, come ricorda Aristotele stesso in *Etica Nicomachea* II, 2, 1103 b 34-1104 a 7:

ciò che rientra nell'ambito della prassi... non ha nulla di stabile (οὐδὲν ἐστηκόδες ἔχει) e lo stesso vale per ciò che rientra nell'ambito della salute.

A questa distanza e (apparente) inconciliabilità delle due sfere dell'etica (per natura instabile) e della scienza (contrassegnata, linguisticamente e concettualmente, dalla fissità) si contrappone, in

6. Reale 1995, V vol.: 251.

7. Berti 2008: 7.

realtà, un primo dato che, pur essendo, per così dire, puramente “quantitativo”, è dotato indubbiamente di una sua rilevanza: delle 878 occorrenze complessive del lemma *ἐπιστήμη*, ben 139 sono nelle Etiche (tabella 1)⁸.

D’altro canto, la presenza cospicua del tema della scienza all’interno della riflessione etica di Aristotele ha molteplici ragioni. Su di esse si proverà a riflettere nella parte che segue, in cui verranno messi in campo, sulla scorta del paradigma del *Multifocal Approach*⁹, due modelli esplicativi opposti della scienza e del suo nesso con la vita umana: nel primo saranno evidenziate le ragioni per cui la scienza non ha “niente a che vedere” con il “nostro mondo”, ovvero con la nostra esistenza di esseri umani in carne ed ossa, mentre nel secondo saranno esplicate le ragioni della vicinanza tra le due sfere.

2. Perché la scienza è “lontana da noi” e “non serve” alla nostra vita

Il primo dato di cui tener conto, anche per spiegare la cospicua presenza di riferimenti alla scienza all’interno delle Etiche aristoteliche, è che è proprio nel VI libro dell’*Etica Nicomachea* (che corrisponde

8. Radice-Bombacigno 2005. Per una visualizzazione delle articolazioni della nozione di *ἐπιστήμη* all’interno delle Etiche aristoteliche, mi permetto di rimandare al mio *Indice ragionato dei concetti*, in Aristotele 2022: 1327 ss.

9. Si tratta di un paradigma ermeneutico che rappresenta una delle cifre distintive e più attuali del pensiero antico. «La celebre affermazione aristotelica secondo cui “l’essere si dice in molti modi” (*to on pollachos legetai*) rappresenta in un certo qual modo il manifesto di questo modo di pensare il mondo, nel tentativo di salvaguardarne la intrinseca e irriducibile complessità. La presa d’atto della incontenibile ricchezza del reale (perché “l’essere è in tanti modi”, ancora prima di *dirsi* in tutti quei modi) e il conseguente tentativo di restituire a pieno tale complessità, implica, da parte dei pensatori antichi e di Aristotele *in primis*, un costante cambio di prospettiva, una continua “deangolazione” dello sguardo, e un avvicinamento il più possibile attento e rispettoso alle molteplici facce del medesimo oggetto, mediante la creazione di un “catalogo di verità” poste, in modo non contraddittorio, una accanto all’altra, che permette di raccogliere le molteplici articolazioni del reale in una concezione *unitaria ma non univoca*, è un approccio articolato che tiene conto delle differenze come connotato fondamentale della realtà senza, con ciò, rinunciare alla sua unità» (Fermani 2025: 81 ss.).

Tabella 1. Il lemma ἐπιστήμη all'interno del corpus aristotelicum.

| Lemma | Occorrenze | Frasi | Opere |
|----------|------------|-------|-------|
| ἐπιστήμη | 878 | 649 | 20 |

| Opera | Frasi | % |
|---|-------|--------|
| <i>Categoriae</i> | 18 | 7.38 % |
| <i>Analytica priora</i> | 54 | 3.60 % |
| <i>Analytica posteriora</i> | 64 | 6.35 % |
| <i>Topica</i> | 111 | 6.39 % |
| <i>De sophisticis elenchis</i> | 19 | 3.06 % |
| <i>Physica</i> | 18 | 0.90 % |
| <i>De caelo</i> | 4 | 0.35 % |
| <i>De generatione et corruptione</i> | 3 | 0.47 % |
| <i>De anima</i> | 24 | 3.23 % |
| <i>De sensu et sensibili</i> | 1 | 0.36 % |
| <i>De memoria et reminiscencia</i> | 4 | 4.12 % |
| <i>De longitudine et brevitae vitae</i> | 3 | 4.17 % |
| <i>De partibus animalium</i> | 4 | 0.27 % |
| <i>De generatione animalium</i> | 1 | 0.05 % |
| <i>Metaphysica</i> | 146 | 6.24 % |
| <i>Ethica Nicomachea</i> | 46 | 2.14 % |
| <i>Magna moralia</i> | 63 | 5.60 % |
| <i>Ethica Eudemea</i> | 30 | 2.65 % |
| <i>Politica</i> | 19 | 0.97 % |
| <i>Rhetorica</i> | 15 | 1.04 % |

al V libro dell'*Etica Eudemia*¹⁰), che lo Stagirita esamina nello specifico la nozione di scienza, le sue caratteristiche e le sue articolazioni.

L'*ἐπιστήμη* viene qui definita da Aristotele come

uno stato abituale che produce dimostrazioni (ή... ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική), con tutte le altre caratteristiche che abbiamo distinto negli *Analitici*; infatti si ha scienza quando si ha in qualche modo la certezza e quando i principi ci sono noti.¹¹

La scienza, nell'impianto aristotelico, si configura dunque come una virtù intellettuale propria della parte più alta dell'anima razionale, ovvero di quella parte che, non a caso, viene chiamata "scientifica" (*ἐπιστημονικόν*) e che, a differenza della parte "calcolatrice", ha per oggetto ciò che è immutabile e che non può essere diversamente da come è:

Stabiliamo che le parti razionali sono due: una è quella con cui contempliamo quegli enti i cui principi non possono essere diversamente <da quelli che sono>, l'altra è quella con cui consideriamo le realtà contingenti; infatti, rispetto ad enti diversi per genere, sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno come oggetto ciascuno di essi, se è vero che tali parti ne hanno conoscenza sulla base di una certa somiglianza e affinità. Chiamiamole, rispettivamente, parte "scientifica" (*ἐπιστημονικόν*) è parte "calcolatrice"; infatti il valutare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno, d'altro canto, valuta su ciò che non può essere diversamente.¹²

Le medesime realtà oggetto della scienza esatta, inoltre, proprio in virtù della loro suprema stabilità, non possono essere oggetto di valutazione, come si legge in *Etica Nicomachea* III 3, 1112 a 34-1112 b 9:

10. Si tratta infatti di uno dei tre libri comuni alle due opere. Per l'approfondimento della questione si rimanda a Fermani, in *Aristotele 2022*: 81 ss.

11. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 31-32.

12. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 a 6-14.

nell'ambito scienze esatte e autosufficienti, come per esempio nella grammatica, non si è chiamati a valutare (infatti non siamo in dubbio su come si debba scrivere; al contrario valutiamo su tutto ciò che dipende da noi, e che non si dà sempre allo stesso modo, come per esempio sulle questioni mediche e su come guadagnare denaro, e siamo chiamati maggiormente a valutare nell'arte del pilotare le navi che nel campo della ginnastica, e tanto più quanto meno queste arti sono esatte, e allo stesso modo nelle altre, e siamo chiamati maggiormente a valutare nel campo delle tecniche che in quello delle scienze; infatti siamo più incerti rispetto alle prime. Il valutare, d'altro canto, si dà nei casi che avvengono per lo più e in cui l'esito è incerto, e in quelli in cui c'è indeterminatezza [περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον). ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικὴν, ὅσω ἤττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν. τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον].

La scienza, dunque, ha per oggetto ciò che accade necessariamente¹³ e ciò che è universale¹⁴. Il nesso tra universalità e necessità – nesso peraltro presentato come inscindibile, ad esempio negli *Analitici*, in cui si legge esplicitamente che le realtà universali sono necessarie (*An. post.* II 13, 96b3) – contribuisce a tagliar fuori l'ambito della scienza dall'orizzonte dell'umano. Il “nostro mondo”, infatti, oltre a situarsi nella sfera del contingente e del mutevole, è un universo fatto di “cose” che sono qui, davanti ai nostri occhi, ovvero di realtà che sono “prime per noi” (e “ultime in sé”)¹⁵, di realtà particolari di cui possiamo fare

13. Cfr. *Eth. Nic.* 1328 VI, 6, 1140 b 31-32.

14. *Eth. Nic.* X, 9, 1180 b 15-16; *Eth. Nic.* X, 9, 1180 b 22-23.

15. «Consideriamo il senso della successione. Cosa significa venire prima e venire dopo? Venire dopo, seguire, può significare secondarietà. Oppure può dire il senso ultimo, il fine, la fine come compiutezza, piena realizzazione, adempimento. Possiamo riferirci alla formulazione aristotelica che identifica primo e ultimo, ma da diversi punti di vista: ciò che è primo nell'ordine dell'essere, ovvero in sé, è al contempo ultimo nell'ordine dell'umana conoscenza (e viceversa). In questo senso ciò che è ultimo nel percorso dello studio e della

esperienza ma che non possono essere assunte a oggetto di conoscenza scientifica, visto che quest'ultima si muove al livello dell'universale. Non a caso, infatti, come si legge ancora negli *Analitici*, l'universale è in assoluto ciò che è più distante dalla percezione¹⁶.

E che la scienza rappresenti una conoscenza dell'universale e che, di conseguenza, ad essa possano sfuggire i dettagli, acquisibili solo grazie all'esperienza, viene ricordato anche in un bel passo del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui, mettendo a confronto il processo di acquisizione della scienza e quello della saggezza, si legge che:

i giovani possono diventare geometri, matematici e sapienti in quelle discipline, ma non si ritiene che possano diventare saggi. La causa di ciò sta nel fatto che la saggezza ha per oggetto anche i casi particolari, i quali diventano noti attraverso l'esperienza.¹⁷

Se dunque l'universale, a ragione della sua regolarità, risulta essere l'unico oggetto possibile della scienza, il mondo studiato dalla "filosofia umana" risulta essere, invece, intimamente contrassegnato dall'irregolarità, dalla mutevolezza e dalla particolarità dei suoi oggetti. Non è dunque un caso che, in *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 a 29-31, si legga esplicitamente che

nei discorsi relativi alle azioni, quelli universali sono più vuoti, mentre quelli particolari sono più veritieri, in quanto le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario sintonizzarsi con essi.

Il "vero", insomma, viene da Aristotele diversamente "declinato" a seconda del fatto che ci muoviamo al livello della scienza o se ci situiamo sul piano della nostra esistenza: l'universalità, *in sé* perfetta, è, *per noi*, vuota. Al nostro livello, infatti, sono "più veri" i casi par-

ricerca è il tema supremo» (Baracchi 2023: 49). Per l'approfondimento della fecondità del duplice livello dell'"in sé" e del "per noi", ulteriore conferma, sull'asse verticale, del paradigma del *Multifocal Approach*, mi permetto di rimandare a Fermani 2016b: 7-31.

16. Cfr. *An. post.* I 2, 72 a 4.

17. *Eth. Nic.* II, 7, 1107 a 29-31.

ticolari che, invece, fuoriescono del tutto, nella loro “irrelevanza”, dalle maglie esattissime della scienza.

Rimane però vero che, in sé, la scienza rappresenta ovviamente la conoscenza “più vera” (anzi essa, per essere più precisi, è, insieme a tutte le altre virtù intellettuali, una delle «disposizioni in base alle quali ci troviamo nella verità e non sbagliamo mai [μηδέποτε διαψευδόμεθα]»¹⁸) e che gode di una evidente superiorità rispetto ad altri ambiti epistemologici considerati inferiori, come ad esempio la congettura o l'opinione, in cui, invece, si può sbagliare¹⁹. Infatti la scienza, oltre ad essere definita come stato abituale che produce dimostrazioni²⁰, è intrinsecamente connessa al vero²¹: «se la verità è intrinsecamente connessa alla scienza, intesa appunto come stato abituale, come disposizione in base a cui ci troviamo nella verità, allora falso ed errore devono essere esclusi. Il vero, infatti, intrinsecamente connesso alla scienza, esclude il falso. La scienza, quindi, in quanto tale, esclude il falso e l'ignoranza, ignoranza a sua volta inscindibilmente connessa all'errore, almeno nel suo significato più pregnante»²².

Una prospettiva analoga, inoltre, viene delineata in *Analitici secondi* 19, 100 b 5-8, in cui si dice che ci sono alcune facoltà conoscitive, come l'*episteme* e il *nous*, che sono sempre vere, mentre altre, come l'opinione e il ragionamento, che possono accogliere l'errore.

Ancora più esplicitamente, nell'*Etica Nicomachea* si dice che

della scienza non si dà errore (ἐπιστήμης [...] οὐδὲ ἀμαρτία).²³

Se quindi, già da questo punto di vista, la scienza non dice nulla “di noi” e del nostro costitutivo muoverci nella sfera dell'errore,

18. Cfr. *Eth. Nic.* VI, 6 1141 a 3-4.

19. Cfr. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 17-18: «quanto alla congettura e all'opinione, essi non sono stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero, perché in essi è possibile ingannarsi (ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι).

20. Cfr. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 31-32.

21. La verità (ἀλήθεια) è la funzione specifica di tutte e due le parti intellettuali dell'anima. Dunque gli stati abituali in virtù dei quali ciascuna di esse attinge meglio la verità costituiscono rispettivamente le loro virtù.

22. Fermani 2022: 54.

23. *Eth. Nic.* VI, 9, 1142 b 10.

d'altro canto Aristotele, in modo ancora più esplicito, ricorda come conoscere oggetti sovrumani e meravigliosi tramite la scienza e, con essa, tramite quella eccelsa unione di scienza e intelletto che costituisce la sapienza, non aiuta, di per sé, a viver bene:

la sapienza è sia scienza sia intelletto delle realtà che sono per natura di maggior valore. Per questo si dice che Anassagora, Talete e i loro simili sono sapienti ma non saggi, dato che si vede che ignorano ciò che per loro è vantaggioso, e si afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, impegnative e sovrumane, ma inutili, poiché non si occupano dei beni umani.²⁴

Provando a tirare le fila rispetto a questo primo scenario sui rapporti tra scienza ed etica, si deve quindi dire che, da un certo punto di vista, la scienza “non ci riguarda” in quanto esseri umani, sia 1. in quanto non ha nulla a che spartire con l'intrinseca mutevolezza, con l'imprecisione e con le molteplici occasioni di errore che caratterizzano costitutivamente la nostra condizione umana, sia 2. nel senso che la scienza “non serve” alla nostra vita, essendo incapace di attingere la particolarità del dettaglio.

Però, appunto, le cose stanno anche diversamente, visto che, da un altro punto di vista, la scienza ha *molto* da dire, anche alle nostre vite.

3. Perché la scienza è vicina a noi e “serve” alla nostra vita

La scienza, da un lato, si dice “scienza” “rispetto all'oggetto di scienza”, ma dall'altro, “rispetto all'anima”, si dice “stato abituale” e “disposizione”.

Arist. *Top.* IV, 4, 124 b 32-34²⁵

Prima di addentrarci in questo secondo scenario, opposto al precedente, è opportuno ricordare che la stessa nozione di scienza, per

24. *Eth. Nic.* VI, 7, 1141 b 2-7.

25. La traduzione dei *Topici* è di chi scrive in Aristotele 2016.

Aristotele, “si dà” e “si dice” in molti modi. Infatti, come si legge, tra l'altro, in *Topici* VI 6, 145 a 15-18:

La scienza può essere teoretica, pratica e produttiva; ciascuno di questi termini, infatti, indica una relazione: la scienza è infatti volta a “conoscere qualcosa”, volta a “produrre qualcosa”, e volta a “realizzare qualcosa mediante l'azione”.

Detto in altri termini: per Aristotele “ci sono scienze e scienze”, ovvero scienze aventi per oggetto realtà diverse e, dunque, dotate di diversi gradi di esattezza. Perché se non ogni scienza si occupa del necessario e dell'eterno, come attesta il fatto che esistono scienze il cui scopo è quello o di elaborare saperi in grado di dirigere l'azione (come nel caso delle scienze pratiche) oppure di rendere possibile la produzione di oggetti, siano essi materiali o immateriali (come nel caso delle scienze produttive), ogni scienza è però scienza dell'universale²⁶.

Inoltre se la conoscenza scientifica è sempre conoscenza delle cause²⁷, ovvero è ciò che permette di rendere ragione del perché le cose stiano in un modo e non altrimenti, questo vuol dire che, ad esempio, se vogliamo capire la vita umana e le vere ragioni della sua realizzazione, dobbiamo servirci di una scienza pratica come l'etica. E se essa, in quanto scienza, è certamente dotata di stabilità e ha ad oggetto ciò che, essendo universale, è dotato di regolarità, dall'altra, in quanto deve muoversi tra realtà mutevoli, come quelle umane, ha bisogno di far ricorso a un metodo duttile:

Non si deve cercare la stessa precisione in tutti i discorsi, esattamente come non lo si deve fare nei lavori manuali. Dunque ci si deve accontentare, quando si parla di tali argomenti e a partire da essi, che la verità venga mostrata approssimativamente e a grandi linee e, quando si parla di realtà che sono solo per lo più e a partire da premesse dello stesso tipo, che non si giunga che a conclusioni dello stesso tipo. Quindi è necessario

26. Reale 1995, V vol.: 243: «per Aristotele la scienza è sempre e solo dell'universale».
27. «Non conosciamo il vero senza conoscere la causa» (*Metaph.* II, 1, 993 b 23-24).

che anche ciascuna delle cose che abbiamo detto sia accolta allo stesso modo; infatti è proprio di una persona istruita ricercare in ciascun genere di cose tanta precisione quanto lo permette la natura dell'oggetto.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 b 13-26)

Come è stato opportunamente ricordato, infatti, «Aristotele apprezza le argomentazioni decisive, le dimostrazioni o confutazioni quasi matematiche. Ma in molti settori la dimostrazione filosofica è meno stringente e, oltre alle inferenze deduttive, deve fare appello al verisimile e al ragionevole, deve rilevare analogie, ricorrere a indizi linguistici e così via. Tra i ferri del mestiere del filosofo, oltre alle forme più rigorose di argomentazione, ci sono tecniche e meccanismi di persuasione di molti altri tipi»²⁸.

Insomma, Aristotele insegna che la rigida e perfetta razionalità a volte non è appropriata, e insegna a ricorrere a metodi meno esatti *in sé*, ma più adeguati *per noi*, più vicini alla realtà e all'oggetto da studiare. A questa diversificazione dei metodi scientifici «fa perfettamente *pendant* la presa d'atto, costantemente tenuta sullo sfondo delle varie trattazioni del Filosofo, della necessità di fare ricorso a una metodologia flessibile e non rigida, in grado di cogliere la mobilità del reale, rinunciando, quando è necessario, all'esattezza propria, ad esempio, delle indagini matematiche»²⁹.

Se qui risiede dunque una prima ragione per cui la scienza, che nel primo scenario era stata staccata dalla vita, può essere – sulla scorta di un diverso sguardo – riaccostata ad essa, va però ricordato che c'è anche una ragione più profonda in base a cui ci si deve dire non solo che *l'ἐπιστήμη* può rientrare a pieno titolo nell'orizzonte dell'essere umano ma che essa *è*, in una certa misura, all'"interno" dell'essere umano stesso. Basti rileggere il passo citato nell'esergo di questo paragrafo per rendersene conto: la scienza, infatti, oltre ad avere un versante per così dire "oggettivo", che consiste nel fatto di avere un proprio oggetto di riferimento, è

28. Ackrill 1993: 35.

29. Fermani 2025: 54.

dotata anche di un “versante soggettivo”, che consiste nel fatto che, se osservata in relazione al soggetto detentore di scienza, essa costituisce una disposizione o uno stato abituale. Essere scienziati, quindi, significa, in una certa misura, “avere la scienza dentro”, essere dotati di una determinata “postura”, essere sorretti da un determinato *habitus*.

Da questa diversa prospettiva, cioè, la scienza viene guardata dal punto di vista dello scienziato “in carne ed ossa”, ovvero di colui che, ad esempio, mentre studia, prova umanamente piacere per le cose di cui si occupa e magari anche per quelle che ha studiato per ultimo, di cui si ricorda meglio:

È evidente che, come nel caso delle scienze, le ultime cose studiate e apprese lasciano una maggiore sensazione di piacere, così capita anche quando riconosciamo ciò che ci è familiare, e la ragione è la stessa in entrambi i casi.³⁰

Peraltro il nesso del piacere con la scienza non si instaura, per così dire, solo “a valle” (nel senso che solo dopo che sono diventato scienziato provo piacere per le attività che compio sulla scorta di quello stato abituale), ma anche “a monte”, nel senso che è proprio (e anche) grazie al piacere che si prova nello studio che si diventa scienziati. Come si ricorda, ad esempio, nell'*Etica Nicomachea*, infatti:

coloro le cui azioni sono accompagnate da piacere giudicano ciascuna cosa in modo migliore e con maggior precisione, come per esempio diventano geometri coloro che traggono piacere dalla geometria e che comprendono meglio le varie questioni, e lo stesso vale per i musicisti, per gli architetti e per ognuno degli esperti nelle altre tecniche, che migliorano sempre nell'esecuzione del proprio compito specifico, in quanto traggono piacere da esso.³¹

30. *Eth. Eud.* VII, 2, 1237 a 23-25.

31. *Eth. Nic.* X, 5, 1175 a 31-35.

Il cambio di “sguardo”, come è evidente, determina giudizi differenti *ma non contraddittori*, rispetto alla valutazione della scienza. Peraltro lo stesso scienziato, che *in quanto* detentore dello stato abituale della scienza, dice il vero e non sbaglia mai, come si è visto, *in quanto* essere umano, sbaglia e lo fa in molti modi³². Come ricorda infatti Aristotele, può capitare che chi possiede la scienza cada in errore (ἀμαρτία τῷ τὴν ἐπιστήμην ἔχοντι)³³. Questo, però, non diminuisce neanche in misura minima il valore della *scienza in quanto tale*.

In questa continua “deangolazione” dello sguardo, peraltro, è lo stesso Aristotele a guidarci, mediante affermazioni che, continuamente, ci portano su terreni diversi:

ci sono anche scienze ignobili... ma non per questo la scienza è ignobile, bensì sia la scienza sia la natura sono, rispetto al genere, un bene. Infatti, come non si deve giudicare la qualità di uno scultore dai suoi errori e da ciò che gli è riuscito male, ma da ciò che gli è venuto bene, così non bisogna considerare la qualità della scienza, della natura, né di qualsiasi altra cosa dai suoi risultati negativi, ma da quelli positivi.³⁴

D'altro canto, se indubbiamente il possesso della scienza rappresenta un elemento prezioso e insostituibile per la realizzazione della felicità più alta, di quel vertice eccelso realizzabile mediante la *θεωρία* e che rende l'essere umano *εὐδαιμονέστατος* (sommamente felice)³⁵, dall'altra è anche vero che quella medesima scienza, che in sé rappresenta un elemento preziosissimo della vita umana, se non correttamente inquadrato, se “posizionato” male all'interno dell'esistenza (che, in quanto tale, può essere “felice” nella sua totalità solo se “orchestrata” e diretta dalla *φρόνησις*), finisce per rappresentare

32. Per l'approfondimento di tale questione mi permetto di rimandare al capitolo *Che vuol dire “sbagliare”? Caratteristiche del male compiuto*, in Fermani 2019: 197 ss.

33. *MM* II, 6, 1201 b 31-32.

34. *MM* II, 7, 1205 a 34-37.

35. *Eth. Eud.* VII, 12, 1244 b 10.

un disvalore, piuttosto che un valore, e il semplice fatto di possedere l'*habitus* della scienza – perfino di quella scienza eccelsa che è la geometria – non è sufficiente, come si legge in un delizioso passaggio dell'*Etica Eudemia*:

Ippocrate era sì un geometra, ma negli altri ambiti era ritenuto un incapace e uno sciocco e, come raccontano, durante un viaggio in mare, a causa della propria ingenuità, perse molto oro, sottrattogli dagli esattori delle tasse di Bisanzio.³⁶

Detto in altri termini: non tutti gli scienziati sono saggi, perché la scienza può essere una componente della vita ma non la vita nella sua interezza, esattamente come una vita può essere sì “intelligente” nella sua totalità ma non può essere totalmente e unicamente occupata dall'intelligenza³⁷.

Rimane però vero che ogni scienziato, in quanto tale, rappresenta un criterio di riferimento nel proprio ambito e uno a cui affidarsi, come si legge in *Metafisica* 1008 b 27-31:

ci si dovrà a maggior ragione preoccupare di possedere la verità, così come, a maggior ragione, deve preoccuparsi della salute chi è malato che non chi sta bene; infatti, colui che ha solo opinione, rispetto a colui che ha scienza, non si trova certo in condizione di salute rispetto alla verità.

La scienza, dunque, pur nella sua costitutiva stabilità, è in molti modi connessa con le diversissime pratiche di vita, e lo è anche nel nome. Come ha infatti ricordato Pierre Chantraine, il significato originario del termine ἐπιστήμη è quello di “conoscenza pratica”, “capacità di”, esattamente come il verbo ἐπίσταμαι indica «un sapere con un orientamento pratico»³⁸.

36. *Eth. Eud.* VIII, 2, 1247 a 17-20.

37. Per l'approfondimento di tale questione si rimanda a Vigna 2002: 133.

38. Chantraine 2009: 360: «les premiers emplois... experiment l'idée de savoir avec une orientation pratique».

Aristotele, insomma, ci ricorda che la scienza va “guardata” in molti modi e che, solo dall’unione di tutte queste prospettive, può nascere, oltre che una visione complessiva della nozione di ἐπιστήμη, anche quella “edificazione corale del vero” che rappresenta uno dei cuori più fecondi e più attuali della riflessione del Filosofo.

C’è uno straordinario passo della *Metafisica* – con cui intendiamo chiudere questo breve itinerario – da cui emerge che il processo di acquisizione della conoscenza scientifica si configura come una sorta di faticoso, delicato e bellissimo “parto intellettuale” di una “intelligenza collettiva”, in cui ognuno è chiamato a dare un suo personale – piccolo ma, insieme, insostituibile – contributo:

la ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall’unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole.

(Aristotele, *Met.* II, 993 a-b)

Riferimenti bibliografici

Dizionari e lessici

Chantraine, P., 2009, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle édition, Klincksieck, Paris.

Radice, R. – Bombacigno, R., 2005, *Aristoteles, Lexicon*, con CD-ROM, Biblia, Milano.

Letteratura primaria

Aristotele, 2022, *Le tre Etiche*, presentazione di M. Migliori; introduzione, traduzione e note a cura di A. Fermani, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano; seconda edizione: *Aristotele, Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica*

Nicomachea, Grande Etica, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle Virtù e sui Vizi, Giunti, Milano.

Aristotele, 2000, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Bompiani, Milano.

Aristotele, 2016, *Organon: Categorie, De interpretatione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori; traduzioni integrali, note, saggi introduttivi e apparati di *Topici e Confutazioni sofistiche* a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano.

Letteratura secondaria

Ackrill, J.L., 1993, *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, trad. di P. Crivelli, *Aristotele*, premessa all'edizione italiana di E. Berti, il Mulino, Bologna.

Baracchi, C., 2023, *Aristotele. Il pensiero e l'animale*, Feltrinelli, Milano.

Berti, E., 2008, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari.

Fermani, A., 2016, *Aristotele e le verità dell'etica*, in A. Fermani – M. Migliori (eds.), *L'inquietante verità nel pensiero antico*, «Humanitas» LXXI/1: 44-71.

Fermani, A., 2016b, *The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights*, in M. Migliori – E. Cattanei – A. Fermani (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 7-31.

Fermani, A., 2019, *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Morcelliana, Brescia.

Fermani, A., 2022, *L'errore, il falso e le scienze in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia.

Fermani, A., 2025, *Perché leggere ancora Aristotele*, Unicopli, Milano.

Maso, S., 2004, *Metafisica e Scienza*, in C. Natali (ed.), *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia.

Maso, S., 2010, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine.

Natoli, S., 2008, *Aristotele e la scientificità della filosofia (aei e os epi to poly)*,

in A. Fermani – M. Migliori (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia.

Reale, G., 1975-1980, 1993-1995⁸, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano.

Vigna, C., 2002, *Azione, responsabilità e valore*, in L. Alici (ed.), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano: 127-150.

Hoti e dioti nell'etica di Aristotele

Carlo Natali

Abstract: In the Aristotelian view, the purpose of ethical lectures is to make the listeners virtuous, not merely to inform them about what constitutes human good. On the other hand, the philosopher states that the audience of ethical discourse must already have been educated in virtue. This creates a problem of coherence within Aristotle's doctrines. The issue has been widely discussed by modern scholars, and this article examines the various solutions proposed so far. The proposed solution is that, according to Aristotle, listening to the philosopher's lectures produces in the students a firm and unchanging disposition to perform virtuous actions. In fact, it leads the student to a deepening of their own practical knowledge, shifting from simply knowing what to do to understanding why it is good to do it.

Keywords: Aristotle, Wisdom, Practical Philosophy, Teaching.

1. Il problema

Nel pensiero etico di Aristotele non mancano aporie e problemi. Uno dei più interessanti è legato all'utilità stessa della riflessione del filosofo sui principi e le particolarità dell'azione. Vediamolo nel dettaglio, partendo dalla concezione aristotelica della scienza pratica.

In *Metaph.* E 1 abbiamo una descrizione della *praktikē epistēmē*:

È chiaro che [la fisica] non è né pratica né produttiva, dato che il principio dei prodotti è nel produttore, la ragione o l'arte o una certa capacità,

e delle azioni è nell'agente, la scelta [...] di modo che se ogni forma di ragionamento è o pratica o produttiva o teoretica, la fisica sarà teoretica.
(1025b21-26)

Non è chiaro a cosa i termini *praktikē*, *poiētikē* e *theōretikē* si riferiscano. Di solito si pensa ad una divisione delle scienze (*epistēmata*)¹, ma alcuni pensano più generalmente ad una divisione delle forme di conoscenza e di riflessione e traducono con 'thinking' (*dianoia*) o con 'disciplines'².

La stessa idea si ritrova nei *Topici*:

Delle cose che sono in relazione a qualcosa, anche le differenze sono in relazione a qualcosa, proprio come anche nel caso delle differenze della scienza, che infatti è detta 'teoretica', 'pratica' e 'produttiva', e ciascuna di queste denominazioni indica una relazione: teoretica rispetto a qualcosa, produttiva rispetto a qualcosa e pratica rispetto a qualcosa.
(145a15-18)

Ed anche in *Metaph. α 1*:

Il fine della [scienza] teoretica è la verità, di quella pratica è l'opera, infatti anche se chi agisce considera come stanno le cose, non si occupa dell'eterno, ma di ciò che è relativo a qualcosa e lo è nel momento presente.
(993b20-23)

Qui siamo certamente di fronte a differenze di *epistēmē*, dato che il termine appare immediatamente prima, alla linea 993b19. Ammettiamo pure che in E 1 il termine sottinteso da *praktikē* sia *epistēmē*. Ma *epistēmē* in che senso, quando viene applicata alla pratica?

Alcuni ritengono che qui Aristotele parli della sua propria filosofia morale, che ha per oggetto il bene del cittadino, che è il bene

1. Bonitz 1849: 281; Ross 1924: 353.

2. Kirwan 1971: 184.

in quanto fine della vita umana. In E 1 quindi avremmo il manifesto della filosofia pratica di Aristotele. Questa opinione è però aperta a obiezioni, in quanto:

- alla linea 1025b23-24 si dice che il principio della *epistēmē praktikē* è la *proairesis*, e l'oggetto è ciò che è da fare e viene scelto (*to prakton kai proaireton*);
- alla linea 993b21-23 si dice che il fine dell'*epistēmē praktikē* è l'azione e il suo oggetto non è ciò che è eterno (*to aidion*), ma ciò che è relativo a qualcosa e lo è ora (*to pros ti kai nun*).

Da questo risulta chiaro che Aristotele qui sta parlando della saggezza pratica, la *phronēsis*, il cui legame con l'azione è immediato, perché essa: 1. consiste nella conoscenza sia del fine, che è necessariamente qualcosa di universale, sia dei mezzi, che sono la specificazione del fine in una data circostanza; 2. è strutturalmente legata al desiderio ed alla virtù, e nella scelta deliberata provoca un passaggio del desiderio dal fine ai mezzi: desidero guarire, quindi desidero bere questa medicina amara e puzzolente, che di per sé rifiuterei. Il termine *epistēmē* qui indica in generale il sapere, e non la scienza nel senso degli *Analitici secondi*. Del resto anche l'espressione *epistēmē poiētikē* qui indica la tecnica pratica e non la riflessione filosofica sulla tecnica.

Quindi Aristotele in *Metaph.* E 1 *non* sta parlando della sua filosofia morale. Ne parla invece in altri passi, e la descrive come una indagine sul carattere e sul bene umano. Aristotele la denomina in vari modi: *ethikē theōria* (*APo* 89b9), *methodos politikē tis* (*EN* 1094b11), *peri ta anthrōpina philosophia* (*EN* 1181b15-16), e chiama *ethikoi logoi* i trattati in cui si occupa di questa disciplina (*Metaph.* 981b5, *Pol.* 2161a31 ecc.). Questo nome, *ethikē*, mette in primo piano come oggetto dello studio il carattere, cioè la funzione decisiva dell'anima desiderante e della virtù nel sapere pratico. Ma lo studio che egli compie non si limita al carattere, e si concentra sulla ricerca delle definizioni di felicità e di virtù.

Anche l'*ethikē theōria* del filosofo ha uno scopo latamente pratico, ma non nel senso che il fine dei *logoi* etici sia far conoscere al

discepolo cosa fare *pros ti kai nun* (questo infatti è impossibile, nessuna disciplina studia i casi individuali), bensì nel senso di provocare un miglioramento delle qualità di chi la possiede o la impara, come si dice in EN ed in EE:

La presente trattazione non si propone la pura conoscenza, come le altre, infatti non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in questa trattazione; allora è necessario esaminare il campo delle azioni, come le si debba compiere, dato che sono esse a determinare la qualità del carattere, come abbiamo già detto.

(1103b26-31)

La stessa idea si trova nell'*Etica Eudemia*:

Noi non vogliamo sapere che cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi, e neppure sapere che cos'è la giustizia, ma essere giusti, proprio come anche vogliamo avere buona salute piuttosto che conoscere cosa è la salute ed essere in buona forma fisica più che conoscere cosa è la buona forma.

(1216b21-25)

Questi due brani sono stati frequentemente connessi dalla critica a un passo del libro I:

Il fine non è la conoscenza, ma l'azione.

(1095a5-6),

anche se la connessione può non essere del tutto evidente. Sia comunque dato per acquisito, almeno provvisoriamente, che pur essendo pratici sia il fine della saggezza pratica sia il fine dei discorsi etici del filosofo, essi sono pratici in modo diverso. Il fine della saggezza è *l'azione immediata*, da farsi adesso e riguardo a questa situazione; il fine degli *ethikoi logoi* è più mediato, provocare *il miglioramento del carattere degli uditori*, che vanno resi virtuosi. A questo scopo, sostiene Aristotele in EN, sono necessarie alcune condizioni preliminari:

Il giovane non è adatto ad ascoltare l'insegnamento della politica, dato che è inesperto delle azioni di cui si compone la nostra vita, mentre i nostri discorsi partono da premesse di questo tipo e vertono su argomenti simili. Di più, siccome ha la caratteristica di farsi guidare dalle passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire. E non fa nessuna differenza se uno è giovane d'età o immaturo di carattere; il difetto non dipende dal tempo, ma dal fatto di vivere, e di perseguire ogni specie di cose, sotto il dominio della passione.

(1095a2-11)

Aristotele qui dice che le sue lezioni saranno utili all'uditorio. Ma non sempre sembra essere della stessa opinione. Il suo è un programma molto ambizioso, e Aristotele stesso mostra di avere dubbi sulla sua capacità di realizzarlo. Alla fine dell'EN infatti dice:

Riguardo alle virtù, non è sufficiente conoscerle, ma dobbiamo sforzarci di possederle e di farne uso, o di sapere se in qualche altro modo noi si possa diventare buoni. Ora, se i discorsi fossero sufficienti a renderci persone per bene «farebbero di certo affari d'oro» come dice Teognide, e dovremmo procurarceli; in realtà è chiaro che i discorsi conducono i giovani d'animo generoso a rafforzare la propria disposizione, e li incoraggiano, rendono un carattere nobile e veramente amante del bello adatto ad ospitare la virtù, ma non hanno la capacità di condurre la massa all'eccellenza morale.

(1179b2-10)

Allo stesso modo, all'inizio dell'EN aveva affermato che

Deve essere stato educato ad abitudini buone colui che si prepara a recepire in modo adeguato le lezioni sul bello, sul bene e in generale sugli oggetti della politica.

(1095b4-6)

In sostanza quindi Aristotele sembra sostenere una serie di proposizioni differenti:

1. i discorsi etici hanno lo scopo di far diventare virtuosi gli uditori, non solo di far sapere cosa è il bene, ed a ciò si deve tendere;
2. i discorsi etici sono utili per incoraggiare alla virtù e rafforzarli in essa (*protrepsasthai kai parormēsai*, 1179b7) i giovani per bene;
3. l'uditorio dei discorsi etici deve esser già stato educato alla virtù (*tois ethesin ēchthai kalōs*, 1095b4).

La filosofia morale di Aristotele sembrerebbe essere come una dottrina medica che cura chi è già sano, e non può far guarire chi è malato.

Il problema quindi è capire quale sia l'utilità del lavoro del filosofo. Se il cittadino non ha bisogno di ciò che viene ricercato e scoperto dal filosofo, che utilità pubblica ha la ricerca filosofica? L'opposizione tra la frase *ouden prosdēesei*, e la frase *ou chrē nomizein peri ergon einai*, pare chiara. I casi sono due: o andando alle lezioni del filosofo il cittadino impara a fare ciò che già sa fare, se è una persona per bene, oppure ascolta invano, perché è ignorante, troppo giovane o vinto dalle passioni.

Tale dilemma ha un'aria sofistica, ricorda quello del *Menone* di Platone trasportato in un contesto di filosofia morale. Lo stesso Aristotele dice che nel caso delle persone per bene i discorsi possono incoraggiare e rafforzare (*protrepsasthai kai parormēsai*) il loro abito emotivo e caratteriale, ma è questa una giustificazione sufficiente per scrivere due lunghi trattati di etica? E rispetto al fine pratico ufficiale delle due etiche, "diventare buoni", "essere coraggiosi", "essere giusti", questo "incoraggiare e rafforzare" non è, tutto sommato, un po' poco?

2. Analisi di EN I 2 (4 Bywater)

Un testo centrale in questa aporia è il capitolo EN I 2³ (4 Bywater), in cui Aristotele fa ampiamente riferimento alla teoria della scienza degli *Analitici*.

1. Il capitolo EN I 2 è una unità ben delimitata, ha un chiaro inizio: «Diciamo, ricominciando da capo» (*analabontes*, 1095a13) e si conclude con la citazione di Esiodo: «[...] è uomo da nulla» (*achrestos anēr*, 1095b13).
2. Si divide in tre sezioni ben distinte:
 - a. dapprima si indica il programma da svolgere (fino a EN I 8): «Diciamo [...] qual è quel bene che noi sosteniamo essere ciò che la politica persegue, e qual è il bene pratico più alto» (1095a13-16);
 - b. poi si dà una prima risposta insufficiente: si propone (1) una definizione nominale (1095a16-20) e si esaminano (2) gli *endoxa*, le opinioni sia dei *polloi* sia dei *charientes*, sia della massa sia delle persone raffinate (1095a20-30);
 - c. infine si propongono delle considerazioni metodologiche utili per proseguire (1095a31-b13).
3. Vediamo la sezione (b1). Essa comincia a dare una risposta alla domanda *ti estin* (1095a15-6):

Per quanto riguarda il nome, vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama 'la felicità'.

(1095a16-8)

Questa è una definizione nominale, e in generale c'è accordo sul significato del termine:

3. Vi sono due divisioni dei capitoli dell'EN, una di Bekker, e l'altra che oggi troviamo nell'ed. Bywater. Per l'utilità del lettore indico i capitoli nell'ed. Bekker, ma aggiungo tra parentesi il numero del capitolo nell'edizione di Bywater.

e credono che vivere bene ed avere successo siano la stessa cosa che essere felici.

(1095a18-20)

Quindi il bene umano, per la massa dei cittadini, è in generale l'aver successo e l'autorealizzarsi.

Ma ciò non è una risposta precisa, *akribēs*, dato che qui abbiamo solo un termine (*eudaimonia*) e una spiegazione molto generale del suo significato. Abbiamo qui una situazione simile a quella che si trova nella *Fisica*, quando Aristotele dice:

Ciò che in prima istanza è chiaro e manifesto per noi sono i composti [...] [quello] secondo la percezione è l'insieme che è più noto all'inizio [...] accade la stessa cosa in qualche modo ai termini rispetto alla definizione, un termine come 'cerchio' significa un insieme indistinto, mentre la definizione lo divide nelle sue parti; e i bambini all'inizio chiamano 'papà' tutti gli uomini e 'mamma' tutte le donne, ma in seguito distinguono ciascuno di essi.

(184a21-b14)

La sezione (b.2) dà dei dati ulteriori: i cittadini non hanno opinioni salde su cosa sia 'vivere bene'. Infatti

Su cosa sia la felicità vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono che sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere, ricchezza od onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza.

(1095a20-25)

Il possesso di piacere, ricchezza od onore è identificato dalla massa con la felicità; ma quando uno è malato preferisce la salute, quando è sano cerca la ricchezza. I sapienti hanno opinioni diverse dalla massa, ma le loro opinioni appaiono straordinarie e poco convincenti:

La gente ascolta ammirata quelli che fanno discorsi grandiosi, ed al di sopra del loro livello; alcuni hanno ritenuto che, al di là di tutti questi molteplici beni, vi sia qualcosa che è bene per sé ed è causa dell'essere tali, per tutti questi altri beni.

(1095a25-8)

Quindi bisogna sottoporre ad esame (*exetazein*, 1095a28) queste opinioni, per scoprire davvero cosa sia la felicità. La lista dei candidati di queste righe (piacere, ricchezza, onore, il Bene in sé) è oggetto di tutta la sezione che va da 1095b14 a 1097a14, e che oggi costituisce i capitoli I 3-4 (5-6 Bywater)⁴. La sezione è di impostazione critica, e tutte le proposte elencate sono rifiutate da Aristotele. Non si ha quindi in questo passo l'uso del cosiddetto metodo degli *endoxa*, descritto in EN VII 1, che tende a salvare le opinioni notevoli, ma piuttosto un procedere simile a quello del libro I della *Fisica*, di tipo aporetico e confutatorio.

Prima dell'esame delle opinioni Aristotele inserisce una lunga parentesi sul metodo, che ora esamineremo in dettaglio:

(1) Non ci sfugga il fatto che sono diversi tra loro i ragionamenti che procedono dai principi e quelli che risalgono verso i principi [...] (2) Infatti bisogna *partire da ciò che è noto*, ma questo ha due sensi: ciò che è noto per noi e ciò che è noto in assoluto; è probabile quindi che noi si debba partire da ciò che è noto per noi. (3) Per questo motivo deve essere stato educato ad abitudini buone colui che si prepara a recepire in modo adeguato le lezioni sul bello, sul bene e in generale sugli oggetti della politica. (4) *Principio, difatti, è il che: e se in questi oggetti apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché*. Un individuo di questo tipo o possiede i principi o li può acquisire con facilità; chi invece non rientra in nessuno dei due casi, ascolti il detto di Esiodo: «Il migliore di tutti è colui che sa tutto da solo / buono anche colui che ascolta chi parla bene / ma chi nulla conosce, né ascoltando gli altri / fa tesoro nel cuore, è uomo da nulla» [Esiodo, *Opere e giorni* 291-5]. (1095a31-b13)

4. Cfr. Joachim 1951: 28.

La sezione (1) si collega a quanto viene detto prima, alla serie delle opinioni su cosa siano il bene umano e la felicità e connette ad essa una serie di posizioni aristoteliche *standard* su cosa sia un principio e come arrivare a conoscere i principi, che ritroviamo negli *Analitici secondi*, nella *Fisica*, nei *Topici* (141b3) e nella *Metafisica* (1018b29-34, 1029b3-12).

I commentatori spesso dicono che qui il termine *archē* ha vari significati⁵, ma ciò non è vero: il termine *archē* qui è sempre usato nel senso della priorità nella conoscenza (cfr. *Metaph.* 1013a14-16, 1018b29-34). In sintesi, Aristotele sostiene che:

- vi è un percorso naturale (*bodos*, 1095a34) nella scoperta delle *archai*;
- i percorsi possibili sono verso le *archai* e a partire dalle *archai*, e sono diversi tra loro, ma entrambi sono validi, a certe condizioni;
- vi sono due possibili punti di partenza della conoscenza del bene umano;
- in quanto punto di partenza della conoscenza di qualcosa, l'*archē* è più nota di ciò che ne consegue;
- ma, di nuovo, 'più noto' si dice in due modi, 'più noto per noi' e 'più noto in sé';
- il 'più noto per noi' non può essere oggetto di un percorso 'verso le *archai*', ma solo può essere 'a partire dalle *archai*'; il 'più noto per sé' invece può essere oggetto di entrambi i percorsi, sia verso le *archai* sia a partire dalle *archai*.

Un passo della *Metafisica* può qui essere utile:

Per tutti la conoscenza si genera nel modo seguente: [procedendo] per mezzo delle cose meno note per natura verso le cose più note, e questo è il compito [che ci proponiamo]: ad esempio, *nel campo delle azioni* a partire da [a'] ciò che è buono per ciascuno, trasformare [b'] ciò che è buono in sé, in [c'] buono per ciascuno.

(1029b1-8)

5. Cfr. ad esempio Gauthier 1970: II 19.

Qui Aristotele descrive la sua opera di filosofo morale in termini paragonabili al processo di ricerca teoretica, come dice pure nella *Fisica*:

è necessario procedere in questo modo, partendo da [a] cose più oscure per natura, ma per noi più chiare, arrivare a [b] cose più chiare e note per natura.

(184a19-21)

Come si parte dal (a) più noto ad ognuno, per far diventare (b) il più noto per sé più noto ad ognuno, così dal (a') bene per ognuno si procede per far diventare (b') il bene in sé (c') bene per ognuno. Evidentemente, (a') è differente da (c'). (c') ha il contenuto di (b') ma la diffusione e l'accettazione sociale di (a').

Tornando al passo di EN I 2, 1095a31-b13, pare chiaro che quello che viene descritto nella sezione (1) corrisponde al «trasformare ciò che è buono in sé in buono per ciascuno, a partire da ciò che è buono per ciascuno» di *Metaph. Z 3*, mentre la sezione (2) chiarifica *come* si opera questa trasformazione nella sua prima parte («partire da ciò che è buono per ciascuno»). Qui Aristotele usa gli stessi concetti della *Metafisica* («partire da ciò che è più noto a ciascuno») e della *Fisica* («partendo da cose più oscure per natura»), ma solo nella *Metafisica* spiega quale deve essere il punto di arrivo sia teoretico («rendere più note a lui le cose più note per natura»), sia pratico («trasformare ciò che è buono in sé in buono per ciascuno»). Alla fase 'ascendente' fa seguito una fase didattica e protrettica.

Il caso del bene e del male però è presentato in un modo un po' particolare, per quanto riguarda il 'primo per noi'. Infatti nel campo teoretico si parla in generale del più noto per noi, senza indagare se sia vero o falso, invece nel campo pratico il più noto per noi varia grandemente, dipende dal carattere e dall'educazione, e non c'è alcuna sicurezza che il suo contenuto sia vero. Ciò è spiegato nella sezione (3). Come sosteneva anche Platone, è importante nascere in una città ben governata ed essere educati bene, per avere un corretto 'più noto per noi'.

La sezione (4), in cui si dice «non vi sarà bisogno del perché (*dioti*)», crea problemi alla luce della teoria aristotelica della scienza:

- prima di tutto, perché in questo brano Aristotele sta consciamente usando il linguaggio degli *Analitici secondi* per descrivere la sua ricerca del bene umano, e quindi l'asserzione va presa in senso forte;
- in secondo luogo, perché questa asserzione contraddice formalmente una asserzione dell'*Etica Eudemia*, che dice:

Le argomentazioni proprie di ciascuna ricerca differiscono tra loro perché alcune sono svolte scientificamente ed altre non scientificamente. Perciò anche per gli argomenti politici non si deve credere che sia eccessivo uno studio di tal genere, tale che attraverso di esso risulti chiaro non solo il che, ma anche il perché.

(1216b36-39).

Qualcuno ha visto qui un indizio dell'evoluzione di Aristotele da una posizione ancora platonizzante in EE, ad una posizione 'empirica' in EN⁶. Altri hanno tentato di conciliare le due affermazioni dicendo che nei due casi l'espressione *dia ti o dioti* indica due tipi di cause differenti⁷, ma questo argomento non ci convince completamente. Quello che mi pare *prima facie* evidente, è che non vi è contraddizione formale tra i due passi, perché in EN Aristotele dice che *il discepolo* non ha bisogno di conoscere il *dioti*, mentre in EE dice che il *dioti* è oggetto di una conoscenza (*theōria*) che evidentemente è possesso *del filosofo*, e non del cittadino comune.

Nella sezione (4) si fa riferimento alla situazione in cui il discepolo inizia a apprendere⁸. *Per apprendere* è sufficiente che egli conosca

6. Gauthier 1970: II 20.

7. Kullmann 1974: 224-227.

8. Cfr. Joachim 1955: 29; Dirlmeier 1956: 273; Hardie 1968: 34.

cos'è il buon comportamento, non è necessario che sappia il perché. Aristotele non dice che *in assoluto* non è necessario che chi agisce sappia il perché, anzi questo è il punto di arrivo e il più noto per sé. Ma il buon discepolo parte dal più noto per noi. In questa sezione (4), si fanno due casi: quello di chi possiede il principio conoscitivo più noto per sé, che è anche più noto per lui, corrisponde alla persona migliore, che sa tutto da solo, 1095b10, e quello di chi possiede solo il principio conoscitivo più noto per noi e deve ascoltare gli insegnamenti del maestro, 1095b11. Burnyeat interpreta molto bene la situazione descritta in questo brano, ma identifica chi possiede il principio, il *dioti*, con

a man of practical wisdom equipped with the understanding to work out for himself what to do in the varies circumstances of life.⁹

Al contrario per me chi possiede il *dioti* è colui che conosce la vera natura della felicità e del bene umano, cioè possiede i principi primi del sapere pratico¹⁰. Colui che conosce l'*hoti* è quello che sa cosa fare nelle varie circostanze della vita, è l'uomo esperto delle attività della vita (*tōn kata ton bion praxeōn*, 1095a3); egli per agire non ha bisogno del *dioti*¹¹. Costui inoltre può diventare un buon discepolo delle lezioni del filosofo, e così acquisire il *dioti*. Ma, da capo, perché ne dovrebbe avere bisogno?

3. Sapere e sapere in modo saldo

La situazione di EN I 2 pare abbastanza simile a quella descritta da Aristotele in *A.Po.* I 13, in cui distingue il sillogismo che si svolge sulla base della causa, da quello

9. Burnyeat 1980: 71-72.

10. Cfr. Grant 1885: I 443; Bodeüs 2004: 56; Chen 2019: 113.

11. Cfr. Aspasio, 10, 2-3: «Non ha affatto inoltre bisogno del perché, almeno per quanto riguarda le azioni (*ouden eti deitai tou dioti pros ge tas praxeis*)».

che si dà tramite immediati, ma non attraverso la causa, bensì attraverso il più noto dei termini convertibili.

(78a27-29)

questo caso è quelle in cui si ha la conoscenza del che, ma non del perché. Infatti, come soggiunge Aristotele,

nulla impedisce che a volte dei termini convertibili sia più noto quello che non è causa, di conseguenza la dimostrazione avviene tramite questo.

(78a28-30)

L'esempio, molto noto, che segue, è questo:

1. sillogismo dell'*hoti*:

(A) La vicinanza alla terra appartiene a tutti (B) i corpi celesti che non scintillano

(B) Non scintillare appartiene a tutti (C) i pianeti

(A) La vicinanza alla terra appartiene a tutti (C) i pianeti

2. sillogismo del *dioti*:

(A) Il non scintillare appartiene a tutti (B) i corpi celesti vicini alla terra

(B) La vicinanza alla terra appartiene a (C) tutti i pianeti

(A) Il non scintillare appartiene a tutti (C) i pianeti.

Sostituendo ad A, B, C, i termini dei capitoli EN I 2-3 avremmo probabilmente il seguente sillogismo dell'*hoti*:

(A) il bene umano è (B) felicità

(B) felicità è (C) vivere bene (*eu prattein*)

(A) Il bene umano è (C) vivere bene (*eu prattein*)

mentre il sillogismo del *dioti* risulta essere:

(A') il bene umano è (B') compiere l'*ergon* dell'uomo (*to ergon tou anthropou*)

(B') compiere l'*ergon* dell'uomo è (C') vivere bene (*eu prattein*)

 (A') il bene umano è (C') vivere bene (*eu prattein*).

Qual è il rapporto tra (B) e (B')? Molti potrebbero pensare che (B) è l'opinione sbagliata della massa, che Aristotele rifiuta. Ma questo non è esatto. In realtà l'espressione *eudaimonia*, che nel linguaggio corrente significa avere successo, essere una persona cui le cose vanno bene, non si oppone all'idea di compiere l'*ergon tou anthropou*, l'attività tipica dell'uomo, ma è solo un modo vago di designare la stessa cosa, l'essere in attività e realizzarsi pienamente.

I due termini in un qualche senso sono convertibili, nel senso che le proposizioni in cui appaiono sono entrambe vere¹². Allo stesso modo il vivere in modo onorato, piacevole e il contemplare sono delle qualità evidenti di una realtà più nascosta a noi, ma precedente in sé e causa dell'aver piacere ed onore, cioè l'attività eccellente della nostra ragione. Il bene umano non è attività razionale eccellente perché questa è successo e piena realizzazione di sé stessi, è successo e piena realizzazione di sé stessi perché questi beni per una persona per bene dipendono dall'essere in attività razionale eccellente. Il rapporto tra avere successo, piena realizzazione di sé, e attività eccellente della ragione è lo stesso del rapporto tra non scintillare ed essere vicini alla terra.

Quindi chi conosce il 'che', come dice Bronstein in un bel libro recente,

Knows what in fact is the cause [...] without knowing it *as* the cause. It follows that, for Aristotle, it is possible to know a set of facts [...] that are explanatorily connected without knowing them as explanatorily

12. Cfr. Mignucci 2007: 195. Barnes 2002: 153, ritiene invece che la condizione sia più rigida, che ognuna delle due implichi necessariamente l'altra, con riferimento ad *El. Soph.* 167b1-3.

connected. That is, is possible to have knowledge (*gnōsis*) of a set of facts without having unqualified scientific knowledge (*epistēmē haplōs*) of them.¹³

La coincidenza non è perfetta, poiché in EN siamo nel campo del sapere pratico, in cui il fine del ragionamento è l'azione. Quindi dalla conoscenza della causa si deve ridiscendere alla specificazione dell'azione da compiere. Mentre le persone per bene sanno che la felicità è realizzazione di sé e vita buona, non sanno in cosa ciò veramente consista. Quindi la identificano con la vita di piacere, o con quella dedicata agli onori, come dice Aristotele in EN I 3. La loro opinione non è del tutto inesatta, infatti la vita che ha come suo centro l'attività eccellente della nostra ragione è piacevole ed anche onorata. Ma il piacere di una vita governata dalla ragione è un piacere particolare, non è il piacere dei sensi, è quello che si aggiunge all'attività virtuosa e non quello che si aggiunge all'attività ignobile (cfr. 1176a3-29); e l'onore non è quello che viene dato dai concittadini qualsiasi, è quello che viene attribuito o dai saggi o addirittura dalla divinità (cfr. 1095b23, 1179b27-28)¹⁴.

In questo senso quindi deve essere intesa l'endiadi *protrepsasthai kai parormēsai* di 1179b7. Le persone dabbene non imparano cosa fare qui e ora alla scuola del filosofo. Per sapere cosa fare essi devono usare il *nous* pratico, facoltà che vede in una data situazione l'azione da compiere ed è come un occhio dell'anima (1144a30). Alla scuola del filosofo essi non apprendono nemmeno l'idea generale che la loro vita va impostata in vista della felicità e della piena realizzazione di sé stessi, e potrebbero agire bene anche senza essere discepoli di Aristotele; si può essere saggi, *phronimoi*, senza avere bisogno di un *great plan* come dice giustamente Broadie¹⁵.

Ma la loro è solo una *gnōsis*, non una *epistēmē*, e non coinvolge un alto grado di *pistis*. Alla fine di *A.Po.* I 2 Aristotele sostiene che

13. Bronstein 2016: 37.

14. Correggerei in questo senso la posizione di Chen 2019: 115, che sembra sostenere che il contenuto delle opinioni delle persone per bene è già del tutto corretto.

15. Broadie 1991: 19; di opinione diversa Karbowski 2019: 151, il quale ritiene che l'*epistēmē*, nel senso della scienza degli *Analitici*, sia necessaria per la *phronēsis*.

la conoscenza della causa è una conoscenza migliore e *apporta maggiore convincimento* (*pisteuomen mallon*, 72a25-b3). Chi ha questo tipo di conoscenza è immutabile nelle proprie convinzioni (*ameta-peiston* b2-3); per lui gli argomenti che portano all'errore non sono affatto più noti e credibili di quelli giusti (*mēde pistoteron [...] mēde gnōrimoteron*, b1).

Questo non vale solo sul piano della conoscenza teoretica, vale anche sul piano della conoscenza pratica. Il giovane di buoni costumi e senza la conoscenza del *dioți* può essere sviato facilmente, può ritenere che il bene umano sia qualcosa di diverso dall'attività virtuosa basata sulla ragione, e sbagliare la propria vita, chi sa invece perché il bene umano è *eu pratein* difficilmente cambia modo di vita, possiede una disposizione salda e immutabile (*bebaiōs kai ametakinētōs echōn*, 1105a33). Certamente questa disposizione salda, come dice Aristotele in EN II, deriva dall'abitudine e dall'*ethos* che viene formato attraverso la ripetizione di atti corretti. E ciò è certo la cosa più importante. Ma questa disposizione salda può derivare anche da un progresso conoscitivo, che consiste nell'arrivare alla conoscenza della causa, per la quale l'azione virtuosa *x* è il bene pratico nella situazione *y*. Infatti, come abbiamo visto, l'aspetto pratico delle lezioni del filosofo consiste nel favorire l'instaurarsi di un carattere eccellente nel discepolo. Che si diventi virtuosi sia per il fatto di avere appreso abitudini buone, sia per il fatto di avere una educazione al corretto ragionamento è detto da Aristotele anche in *Politica* VII 13:

Si diventa virtuosi e persone eccellenti con tre mezzi, e questi tre sono natura, abitudine, discorso [...] ora, abbiamo stabilito prima di quale natura debbono essere gli uomini che dovranno mostrarsi docili alla guida del legislatore, il resto dell'opera la deve compiere l'educazione, dato che alcune cose si apprendono tramite l'assunzione di un'abitudine, altre ascoltando gli insegnamenti.

(1332a38-39 + b8-11)

Quindi, come mai Aristotele a 1095b7 dice: «non vi sarà bisogno del perché»? La frase è condizionale, se X, allora Y. Se al discepolo in

questo momento appare chiaro cosa fare, non ha bisogno di sapere perché condursi virtuosamente, e in cosa consiste la risposta virtuosa alla situazione x . Ma il discepolo può anche non avere chiara quale sia la risposta pratica da dare di fronte a x , e in questo caso conoscere il *dioti* aiuta (Broadie 2002: 267). Infatti Aristotele prosegue:

Un individuo di questo tipo o possiede i principi o li può acquisire con facilità.

(1095b7-8)

Questa frase comporta che il discepolo del filosofo avrà vantaggio nell'acquisire i principi pratici, cioè nel conoscere la definizione del bene umano e della felicità, anche se non è indispensabile essere stato alla scuola del filosofo per essere persone dabbene. In questo Aristotele dà prova di umiltà e realismo, e si distacca dalla abituale supponenza dei filosofi Greci, che tendevano a ritenere che solo i filosofi e i loro discepoli fossero davvero persone capaci di vivere bene.

Dal punto di vista del metodo il procedimento descritto in EN I 2 mi pare che possa accreditare l'immagine di un Aristotele metodologicamente unitario, che non rinuncia alle tesi fondamentali della sua epistemologia nemmeno nel caso della filosofia pratica, e nemmeno nei trattati rivolti a un pubblico non specializzato (caratteristiche entrambe proprie dell'EN), ma che le applica in modo sufficientemente duttile. Una immagine più unitaria del filosofo si fa quindi strada, un filosofo che segue le indicazioni dei suoi *Analitici* anche in etica. Possiamo sostenere questa tesi senza dover tornare alle rigidità delle letture dei commentatori tradizionali né dover ridurre i trattati etici a catene di sillogismi¹⁶.

16. Delle versioni precedenti di questo testo sono state presentate nelle Università di Roma Tor Vergata e di Bologna. Ringrazio i partecipanti a questi incontri per gli interessanti commenti e i molti suggerimenti ricevuti. Sono molto lieto di pubblicare questo saggio in un volume in onore di Stefano Maso, in ricordo di molti anni di feconda collaborazione.

Riferimenti bibliografici

- Barnes, J., 2002, *Aristotle. Posterior Analytics*, transl. and comm., 2nd edition, Clarendon Press, Oxford.
- Bodeüs, R., 2004, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, trad. et notes, GF Flammarion, Paris.
- Bonitz, H., 1849, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, reprint: Olms Verlag, Hildesheim.
- Broadie, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Bronstein, D., 2016, *Aristotle on Knowledge and Learning: the Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford.
- Burnyeat, M., 1980, *Aristotle on Learning to Be Good*, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley: 69-92.
- Chen, S., 2019, *The Stages of Moral Education in Aristotle's Ethics and Politics*, «Rhizomata» 7: 97-118.
- Dirlmeier, F., 1956, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, üb. u. komm., Akademie Verlag, Berlin.
- Gauthier, R.-A. – Jolif, J.-Y., 1970, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, II^{ème} édition, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Publications Universitaires de Louvain, Paris-Louvain.
- Grant, A., 1885, *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London.
- Hardie, W.F.R., 1968, *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd edition, Oxford University Press, Oxford.
- Joachim, H.H., 1951, *Aristotle, The Nicomachean Ethics, A Commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Karbowsky, J., 2019, *Aristotle's Method in Ethics. Philosophy in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kirwan, Ch., 1971, *Aristotle's Metaphysics Books Gamma, Delta, Epsilon*, Clarendon Press, Oxford.
- Kullmann, W., 1974, *Wissenschaft und Methode*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Mignucci, M., 2007, *Aristotele. Analitici secondi*, trad. e commento, Laterza, Roma-Bari.
- Ross, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics*, text, introd. and comm., Clarendon Press, Oxford.

À quelle science appartient la transmutation des substances ?

Pour une épistémologie de l'alchimie grecque

Cristina Viano

Abstract: Greco-Alexandrian alchemy is a complex cultural phenomenon, both theoretical and practical, that emerged in Alexandria at the beginning of the Common Era and introduced the revolutionary idea of the transmutation of substances to the Western world. After being neglected for a long time, Greek alchemy has recently attracted growing interest within the international scholarly community. One of the main questions scholars pose concerns the definition of Greek alchemy as a distinct disciplinary field. In this paper, we aim to provide an overview of the most characteristic aspects of Greek alchemy, based on the specific contributions of its most representative figures. Our objective is to address two crucial questions essential to identifying and understanding alchemy: How did alchemical authors conceive of their knowledge? And how should we study alchemical texts?

Keywords: Greek Alchemy, Gold, Gold Mines, Egypt, Alexandria, Transmutation, *Technê*, Zosimus, Olympiodorus, Synesius, Stephanus, Anonymous Philosopher, Christian Philosopher, Black Bronze.

L'alchimie gréco-alexandrine est un phénomène culturel complexe, à la fois théorique et pratique, qui surgit à Alexandrie au début de notre ère et qui introduisit dans le monde occidental l'idée révolutionnaire de la transmutation des substances. Après

avoir été reléguée longtemps dans l'ombre, l'alchimie grecque a connu ces dernières années un intérêt croissant dans le milieu scientifique international¹. L'une des principales questions que les savants se posent concerne la définition de l'alchimie grecque comme champ disciplinaire spécifique. En effet, il apparaît de plus en plus évident que la définition de ce domaine demande la mise en commun d'un certain nombre de compétences non seulement théoriques et historiques mais aussi pratiques et techniques, en contact direct avec la matière et ses transformations par les procédés artistiques.

Je me propose ici de dresser un tableau des aspects les plus caractéristiques de l'alchimie grecque à partir des contributions spécifiques de ses protagonistes les plus représentatifs. Cette présentation vise à répondre à deux questions étroitement liées, qui sont capitales pour l'identification et la compréhension de ce savoir complexe et paradoxal qui n'aura même pas de nom propre jusqu'à une époque relativement tardive².

La première question est essentiellement interne aux textes : comment les auteurs alchimiques considéraient-ils leur savoir ? On cherchera à comprendre, à travers les réflexions méthodologiques des auteurs, comment définissaient-ils et quel statut épistémologique attribuaient-ils à leur domaine.

La deuxième question est externe et concerne *notre* approche épistémologique de ce savoir : comment devons-nous étudier les textes alchimiques ? Peut-on esquisser les règles d'une démarche appropriée qui puisse rendre compte à la fois de multiples facettes et de la spécificité unique de ce phénomène culturel que nous appelons alchimie gréco-alexandrine ?

1. Voir par exemple le colloque d'Athènes, édité par Nicolaïdis 2018. Pour une présentation récente de l'histoire de l'alchimie grecque voir Martelli 2019.

2. En effet, le terme grec *chêmia* se trouve chez Stéphane au VII^e s., et le terme latin *alchymia*, de dérivation arabe, apparaît seulement dans le monde occidental au XII^e siècle. Sur l'origine du terme *chêmeia*, cf. Bain 1999 ; Viano 2022.

1. Les protagonistes et la question de la pseudépigraphie

On divise habituellement la littérature alchimique grecque en trois parties³.

La première compte les recettes chimiques des *Phusika kai mustika*, attribuées à un pseudo-Démocrite (I^{er}-II^e s. apr. J.-C.) et les *papyri* anonymes de Leyde et de Stockholm (env. III^e s.). Ces recettes portent sur l'imitation de l'or, de l'argent, des pierres précieuses et de la pourpre. A ce stade on rapporte aussi une série de citations ou courts traités des "vieux auteurs" mythiques tel qu'Hermès, Agathodémon, Isis, Cléopâtre, Marie la Juive (selon la tradition, Marie fut aussi l'inventrice d'une technique de cuisson, encore bien connue dans nos cuisines, dite justement *bain-Marie*), Ostanès, Pammenès, Pibéchiüs (entre le I^{er} et le III^e siècles).

La deuxième période est celle des auteurs proprement dits : Zosime de Panopolis, Pélagios, Jamblique (III^e-IV^e s.). Zosime apparaît comme la plus grande figure de l'alchimie gréco-égyptienne. Parmi ses morceaux les plus célèbres, il faut mentionner les trois *Visions* décrivant des rêves qui auraient dévoilé à Zosime les propriétés des métaux. Jung (1937) s'est intéressé beaucoup aux *Visions* qu'il considérait comme des images archétypales reflétant un processus d'identification entre l'opérateur. Des récentes enquêtes sur la tradition arabe et syrienne de Zosime ont apporté de nouvelles informations, et notamment au sujet du mystérieux « bronze noir » sur lequel je reviendrai à la fin de cette présentation.

La troisième est celle des commentateurs : Synésius (IV^e s.), Olympiodore (VI^e s.), Stéphanus (VII^e s.) et deux anonymes, appelés respectivement le Philosophe Chrétien et l'Anépigraphé (entre le VI^e et le VII^e siècles). Leurs écrits, visant essentiellement à clarifier la pensée de grandes figures des générations précédentes, et notamment Démocrite et Zosime, représentent le stade le plus avancé de la théorisation de l'alchimie antique⁴.

3. Voir par exemple Saffrey 1981 : XII.

4. Sur la période des "commentateurs", voir Viano 2018a.

Chez ces auteurs on assiste à un véritable processus de définition et de systématisation de la doctrine alchimique à travers les outils intellectuels de la philosophie. Ce processus, déjà amorcé partiellement par les auteurs précédents, trouve maintenant sa pleine réalisation. Dans cette perspective, à travers la recherche systématique des causes, l'*historia* des recettes est intégrée par la *theôria*. En effet, les commentateurs développent les liens entre théorie et pratique, nature et *technê*, entre la doctrine de la transmutation, les théories philosophiques de la matière d'une part et les procédés techniques de l'autre, posant ainsi les bases d'une réflexion sur la possibilité et sur la nature même de l'alchimie en tant que savoir autonome.

Vu les nombreux cas de pseudépigraphie dans la tradition alchimique, la question de l'identification d'Olympiodore et Stéphaneus à leurs homonymes commentateurs néoplatoniciens a été soulevée par les érudits et a fait couler beaucoup d'encre. Cette identification – maintenant de plus en plus acceptée⁵ – est fondamentale : si ces Olympiodore et Stéphaneus étaient réellement les commentateurs néoplatoniciens, la question de la marginalité de l'alchimie doit alors être remise en discussion.

2. La transmutation et ses principes

Tout le développement de l'alchimie grecque, des premiers recueils de recettes aux réflexions théoriques des auteurs et des commentateurs, est orienté par une tension dialectique entre théorie et pratique. Cette tension est étroitement liée au rapport ambigu qui subsiste entre imitation et réalisation effective de l'or, entre *aurifiction* et *aurifaction*, pour employer la célèbre distinction de J. Needham⁶. L'intention qui se dégage des premiers traités techniques est de réaliser une teinture qui soit une "imitation" de l'or. L'élaboration théo-

5. Papathanassiou 2017 ; Viano 2006 et 2021.

6. Needham 1974, v. V, pt. 2.

rique transforme progressivement l'imitation dans le but idéal de la transformation totale.

L'idée de la transmutation se fonde sur la conception que tous les métaux sont constitués d'une même matière. Il faut enlever d'abord les qualités qui particularisent un métal en le reconduisant à la matière première métallique indéterminée, et ensuite, lui attribuer les propriétés de l'or. La production de l'or résulte ainsi d'une synthèse à partir d'une matière première métallique commune et réceptive, à laquelle s'incorporent des "qualités", c'est-à-dire des substances, selon des principes de sympathie, qui sont responsables de la coloration ou de la transformation en or.

Parmi ces substances, l'"eau divine" (*theion hudôr*) ou "eau de soufre" (*hudôr tou theiou*) joue un rôle fondamental⁷. Elle est fréquemment indiquée comme le but de la recherche et l'agent principal de la transmutation. Il s'agit d'un principe actif dérivé de la matière métallique même, doué d'une double puissance génératrice et destructrice que l'on fait ensuite agir sur la matière même. La matière métallique commune n'est pas un substrat inséparable de la forme, inconnaissable et indéterminé en soi, mais un corps concret, ayant une existence indépendante et sur lequel on peut opérer. Elle est identifiée tantôt au plomb noir tantôt au mercure.

De même, le principe actif est identifié à des substances tinctoriales, qui dans la pratique sont des substances volatiles, comme les vapeurs de mercure. La distinction que les alchimistes font, à partir de Zosime, entre deux composantes dans les métaux, l'une non volatile (*sôma*) et l'autre volatile (*pneuma*), devait être sans doute inspirée de l'observation de l'action colorante de certaines vapeurs sur les métaux solides, par exemple les vapeurs de mercure et d'arsenic qui donnent une couleur argentée au cuivre.

Souvent, la transformation en or est décrite comme une teinture en profondeur. Dans cette perspective, l'agent colorant et le corps coloré deviennent une seule chose à travers la transmutation.

7. Sur l'"eau divine" voir Wilson 1984 ; Viano 1997 ; Martelli 2009.

La réflexion théorique sur les opérations alchimiques puise de manière évidente et déclarée son appareil conceptuel et sa terminologie dans la philosophie grecque. Elle se développe surtout avec les commentateurs, qui revendiquent explicitement comme précurseurs les Présocratiques, Platon et Aristote, souvent filtrés par l'intermédiaire de la philosophie néoplatonicienne. Il ne s'agit pas d'un héritage inconscient et passif, mais plutôt d'une utilisation active et adaptée aux opérations et, surtout, à cette idée totalement nouvelle qu'est la transmutation⁸.

Si l'alchimie, en tant qu'étude des métaux et de leurs transformations, trouve épistémologiquement sa place dans une classification aristotélicienne des sciences naturelles, l'idée de la transmutation se révèle bientôt incompatible avec certains principes fondamentaux de l'aristotélisme, le premier d'entre tous étant celui de la fixité des espèces. D'où le célèbre passage du *De congelatione et conglutinatione lapidum* d'Avicenne, attribué pendant longtemps à Aristote lui-même : « Donc les alchimistes doivent savoir qu'ils ne peuvent pas changer les espèces des métaux » (*quare sciunt artifices alkimie species metallorum mutare non posse*)⁹.

Il est intéressant qu'en dépit des obstacles théoriques, l'alchimie reste toujours dominée par les modèles physiques et métaphysiques aristotéliciens. En effet, toute l'alchimie médiévale s'est efforcée de négocier avec Aristote les arguments que la philosophie officielle oppose à la transmutation : la fixité des espèces, la non-cognoscibilité des différences spécifiques et la "faiblesse" de l'art par rapport à la nature. Cette ambiguïté est l'une des principales caractéristiques de l'alchimie.

D'après ces éléments de la pratique et de la théorie, on peut comprendre l'enthousiasme du chimiste Marcellin Berthelot, qui voyait dans l'alchimie grecque les fondements de la chimie moderne. En effet, bien que limitée essentiellement aux métaux et aux minéraux, l'alchimie gréco-égyptienne étudie la composition des corps et les

8. Sur les origines philosophiques de l'alchimie, voir Viano 2005.

9. Holmyard-Mandeville 1927 : 53-54.

règles de leurs transformations, opère des analyses et des combinaisons en utilisant et en perfectionnant progressivement son appareillage technique. En réalité, les termes *chymia* et *alchymia* restent synonymes jusqu'au XVIIe siècle. Ce sera seulement au siècle des Lumières que les deux notions seront séparées et que l'alchimie sera discréditée définitivement comme pratique non scientifique¹⁰.

3. Les alchimistes et leur discipline

Venons-en maintenant à quelques réflexions des alchimistes eux-mêmes sur la nature, l'objet et la méthode de leur savoir. Il s'agit d'auteurs de la deuxième et de la troisième période, chez lesquels la théorie commence à prendre place parmi les recettes et à s'y intégrer.

(1) Zosime, *Sur la lettre Oméga*, oppose les alchimistes qui suivent le moment astrologiquement favorable (le *kairos*) et ceux qui suivent une méthode opérationnelle bien précise en employant des instruments spécifiques. L'opposition entre la médecine sacrée et la médecine empirique lui sert d'exemple :

Ainsi l'on peut voir dans chacun des arts (*epi pasôn tôn technôn*), des gens qui le pratiquent soit en usant d'instruments et de procédés (*ergaleiois kai agogais*) différents, soit en étant différents sur le plan de l'intelligence et du succès (*to noeron kai epiteuktikon*) ; et, par dessus tous les arts, c'est surtout dans celui de la médecine qu'il est possible de voir cela. Par exemple, en cas de fracture osseuse, si on est allé trouver un prêtre rebouteux, recourant à sa dévotion, il ressoude l'os, de telle façon qu'on entend jusqu'au crissement des (morceaux d') os qui se remettent l'un contre l'autre. Et si l'on n'a pas trouvé de prêtre, il n'y a pas lieu que l'homme craigne de mourir, mais on amène des médecins, tenant des livres illustrés (de figures) avec des traits pleins, hachurés, et de toute espèce ; en suivant le livre, l'homme est bandé avec un ap-

10. Cf. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, III, Paris 1753 : 417-424, s. v. *chymie*.

pareillage et il poursuit sa vie après avoir recouvré la santé ; non, assurément on ne laisse pas un homme mourir faute d'avoir trouvé un prêtre rebouteux. Mais ces gens-là, quand ils ont échoué, meurent de faim parce qu'ils ne daignent pas comprendre et réaliser le dessin de l'ossature des fourneaux, afin que, devenus opulents, ils vainquent la pauvreté, cette incurable maladie.¹¹

(2) Le commentaire d'Olympiodore *Sur le kat'energeian de Zosime* est l'un des traités les plus intéressants du *Corpus* alchimique. Son auteur le présente comme un commentaire et un ouvrage protreptique à la fois, adressé à un disciple éminent qui veut s'instruire des principes de l'alchimie. En conséquence, il s'agit, dans l'intention de son auteur (ou de son compilateur) d'un ouvrage philosophique et non simplement d'un traité technique :

Que votre sagacité sache que les Anciens ont employé beaucoup de noms pour l'eau divine. Cette eau divine est en effet ce que l'on cherche et ils ont caché ce que l'on cherche par le nom de l'eau divine". Mais afin que je te donne une petite explication, écoute, toi qui possèdes la vertu totale. Je connais en effet l'ardeur de tes pensées et ta bonne patience. Je veux te présenter la pensée des Anciens¹², (te montrer) qu'ils étaient des philosophes au sens propre (*hoti kuriôs philosophoi ontes*) et qu'ils ont parlé (en s'adressant) à des philosophes, et qu'ils ont introduit la philosophie dans l'art par le moyen de leur sagesse sans rien cacher, mais en écrivant toutes ces choses de façon claire ; et sur ce point ils tiennent leur serment. Car leurs écrits sont des doctrines et non des œuvres.¹³

L'auteur présente explicitement son commentaire comme un résumé exégétique et doxographique. Il exprime à plusieurs endroits l'intention de clarifier la pensée des "Anciens" et de produire un ré-

11. *Mem. auth.* I, 18 Mertens.

12. Il s'agit toujours des anciens alchimistes. En revanche, dans ce texte, les "philosophes" désignent indifféremment les alchimistes et les philosophes grecs.

13. CAAG 79, 11-20.

sumé de leurs principales doctrines sur les principes et les origines philosophiques de l'alchimie¹⁴.

(3) Dans l'une de ses *Praxeis*, Stéphane, conçoit la philosophie comme une imitation de l'activité démiurgique divine :

Il y a donc une grande parenté entre les principes, surtout entre dieu et l'âme philosophique. Car qu'est-ce que la philosophie, sinon l'assimilation à dieu selon que cela est possible pour un homme ? Car l'âme philosophique se caractérise par ces trois choses : le bien, la faculté de connaître et le pouvoir. Alors un tel homme, étant capable de contempler (*theôrêtikos*) et de comprendre (*katalêptikos*) les choses de la nature, interroge les théories de toutes ces choses, en examinant chaque nature et en mélangeant proportionnellement leur mélange ; et en analysant par l'intelligence leurs enlacements et compositions innombrables, il réalise conformément à l'art l'enlacement en question, et il amène cette liaison à une unité qui est l'image de l'un. Et, dans ces opérations, il saura atteindre clairement la précision théorique et diagnostique (*tên theôrêtikên kai diagnôstikên akribēian*).¹⁵

(4) Dans un autre passage, à savoir la *Lettre à Théodore*, Stéphane distingue la chimie "mythique" (*chêmeia muthikê*, fabuleuse) de la chimie "mystique" (*mustikê*, symbolique, allégorique mais aussi "initiée"). Alors que la première se réduit à une quantité de discours vains, la chimie mystique traite méthodiquement de la création du monde par le Verbe, afin que l'homme inspiré de Dieu et né de lui soit instruit par un travail correct (*eutheias ergasias*) et des discours divins et mystiques¹⁶.

14. Cf. aussi CAAG, 85, 6 : « Afin d'éviter un long discours, je vais te faire un résumé (*suntomon*) ; je te montrerai avec clarté tout ce qui a été dit par les anciens » ; *ibid.* : « Ayant donc recueilli les choses utiles de sages, je (t') exposerai à partir du début (les préceptes) tirés des Anciens » ; 96, 22 : « Voici tous les témoignages ; autant que possible je les ai découpés de beaucoup de discours, comme du papier » ; 97, 10 : « Et vois que toutes les choses sont devenues pour toi faciles à comprendre, après que j'ai rassemblé les choses qui ont été dites au début et que j'ai fait un résumé de toutes les choses qui t'ont été présentées ».

15. VI, 224, 25, Ideler.

16. *Lettre à Théodore*, 208, 29, Ideler.

Ces passages montrent très bien que, pour l'alchimiste, connaître et faire, ou mieux, refaire, constituent les deux moments inséparables d'un seul acte cognitif : à travers l'analyse, la reconstruction de l'unité et l'exactitude de la démarche, l'œuvre de l'artisan rejoint l'organisation divine du monde. Mais l'œuvre reste fortement caractérisée comme théorique. En effet, on remarquera que l'analyse ne porte pas uniquement sur la distinction des composants mais aussi sur les "théories" concernant les compositions. Comme l'a bien indiqué M. Papathanassiou, cette forme de *status quaestionis* des théories physiques existantes, constitue, avec la théorie mathématique, l'originalité et la « modernité » de la méthode de Stéphanos¹⁷.

(5) Le Philosophe Chrétien, dans un écrit qui porte le titre *Quelle est la raison d'être du présent traité*, caractérise le savoir alchimique à la fois comme une science divine et comme une philosophie excellente :

L'exposé de la science divine (*ho peri tês theias epistêmês logos*) vous a été fait à plusieurs reprises et avec développement, dans les études précédentes ; parce qu'il est difficile à la plupart des hommes de se rendre maîtres de cette philosophie précieuse et excellente (*tês entimou kai aristês philosophias*) ; les anciens et les hommes de sens l'ont rassemblée sous un seul et même concept (*eis hena kai ton auton noun*), sous lequel il s'agit de découvrir la chose désirée.¹⁸

(6) Le Philosophe Anépigraphe de son côté compare l'alchimie avec la musique pour montrer l'affinité de structure de ces deux disciplines, caractérisées par le développement de multiples applications pratiques réglées de manière rigoureuse par un principe unique :

Les espèces subordonnées sont celles qu'on obtient soit par le feu, soit sans le secours du feu, soit par un procédé mixte ; car les genres se

17. Papathanassiou 2005 : 115.

18. CAAG, 409, 1-10.

trouvent être alternatifs. De la même manière dans la musique, il y a des instruments généraux et spéciaux (*genika men kai eidika eisin organa*), répondant aux parties spéciales de la science (*merê tês epistêmês*).¹⁹

Ces passages permettent de relever un certain nombre de caractéristiques que les auteurs alchimiques attribuaient à leur savoir. Je voudrais en souligner trois qui me semblent les plus significatives.

(a) Les termes pour désigner le savoir alchimique. Les plus fréquents que l'on trouve sont art (*technê*) et philosophie (*philosophie*), que Stéphane entend comme imitation de Dieu. L'art est aussi souvent rapproché de la médecine, de la musique et de la géométrie. Olympiodore parle d'"introduire" la philosophie dans l'art "par le moyen de la sagesse". Cela fait penser que ces auteurs étaient conscients du processus par lequel la réflexion théorique s'était greffée progressivement sur la pratique des recettes. Les alchimistes se définissent par ailleurs comme des "philosophes". Olympiodore distingue entre les anciens philosophes (les Présocratiques) et "nos philosophes", les alchimistes, en montrant comment les seconds ont été inspirés par les premiers. Un autre terme fréquent est "science", "savoir" (*epistêmê*) : le Chrétien parle de "science divine" et de "philosophie précieuse et excellente". L'Anépigraphe compare les parties de la musique à celles de la "science". Enfin, chez Stéphane on trouve le terme spécifique de *chêmeia*, qu'il distingue entre "mythique" (*chêmeia muthikê*, fabuleuse) et "mystique" (*mustikê*, symbolique, allégorique mais aussi propre des initiés). Alors que la première se réduit à une quantité de discours vains, la deuxième est la seule à produire méthodiquement un travail correct.

(b) La nécessité d'une méthode adéquate et de l'emploi d'instruments spécifiques. Zosime oppose les alchimistes astrologues en quête du moment favorable à ceux qui suivent une méthode rationnelle. Chez le Chrétien on trouve beaucoup de réflexions méthodologiques, notamment sur la distinction des matières et des traite-

19. CAAG, 437, 13.

ments²⁰ : il établit une relation entre les divisions de la science et les figures géométriques²¹ et applique à l'explication des opérations la méthode dialectique issue de Platon, méthode qui divise et réunit par espèces et par genres, dans un but de clarification²². L'Anépigraphe attribuée à l'alchimie et à la musique utilise une méthode rigoureuse et un principe unique.

(c) Le rapport entre théorie et pratique. La médecine apparaît souvent comme le terme de comparaison le plus approprié pour illustrer la dualité de cette forme de savoir. Zosime considère sur le même plan d'efficacité le praticien (le prêtre rebouteux) et le théoricien (le médecin empirique qui fait usage des manuels), mais la conclusion semble plutôt souligner la supériorité du second, qui est capable d'appliquer la théorie à la pratique. Aristote envisageait une figure de médecin accompli, qui connaît les causes et les principes de la santé et de la maladie parce qu'il est doté d'une formation en philosophie de la nature, formation qui peut tout aussi précéder que suivre sa formation pratique de médecin²³. Il s'agit en fait d'une double formation théorique, concernant d'une part les principes de la nature et de l'autre, les principes de la médecine. Aristote dit aussi que les médecins "experts" (*empeiroi*) sont ceux qui complètent leur formation par les manuels²⁴, dans lesquels les cas particuliers sont classés selon des principes généraux.

Théorie et pratique apparaissent toujours liées d'une façon dialectique et indissoluble. Stéphane parle d'"action théorique" (*theôrêtikê praxis*) et de "théorie pratique" (*praktikê theôria*)²⁵. Mais en fin des comptes, on constate que c'est la théorie qui l'emporte et cela constitue un trait typiquement grec, qui caractérisera aussi les réflexions épistémologiques des alchimistes. Par la suite, ce sera l'al-

20. Cf. les morceaux intitulés *De la division de la matière* (CAAG, 409, 11) et *Combien y a-t-il de variétés de fabrication* (CAAG, 410, 16).

21. CAAG, 415, 10.

22. CAAG, 418, 4.

23. Cf. *De sensu* 436a 16, *De Vit.* 5, 480b 21.

24. Cf. *Eth. Nic.* X, 1181 b 2.

25. I, 201, 27-33, Ideler.

chimie arabe qui fera fléchir considérablement l'intérêt des auteurs successifs vers une épistémologie de l'expérience vécue.

4. Vers une approche multidisciplinaire

Venons-en maintenant à la deuxième question posée au début : comment devons-nous étudier l'alchimie grecque ? Quelle est l'approche la plus conforme à sa nature spécifique ?

De fait cette question est capitale pour toutes les époques de l'histoire de l'alchimie. Mais la période des "commentateurs" est privilégiée, parce qu'elle comporte une réflexion épistémologique explicite sur une tradition déjà constituée. À partir de cela, on peut envisager une méthode d'approche interdisciplinaire, qui puisse rendre compte, de manière féconde, de la nature composite des écrits et de la richesse des contenus que cette tradition véhicule.

On a déjà souligné que la nature du savoir alchimique apparaît indéniablement double : théorique et pratique. Il s'agit de textes et de recettes qui concernent à la fois des réflexions mystiques, cosmologiques et physiques et la production d'objets concrets et historiquement identifiables, comme le travail et la coloration des métaux, des tissus, des pierres précieuses. Il ne s'agit pas seulement du but idéal, rêvé et jamais atteint de la *chrysopeé*, c'est-à-dire de la fabrication de l'or à partir d'autres métaux. Les premiers textes sont probablement des cahiers d'artisans, issus du milieu des orfèvres des rois d'Égypte. C'est pour cette raison que l'on peut considérer l'alchimie grecque comme un domaine partagé entre l'histoire de la philosophie et des religions, la philologie et l'histoire des sciences et des techniques, un sujet composite qui demande donc la mise en commun de nombreuses compétences non seulement théoriques et historiques mais aussi pratiques et techniques, en contact direct avec la matière, comme l'archéologie, la métallurgie et la chimie qui étudie les matériaux et leurs transformations par les procédés artistiques.

Je voudrais à ce propos citer deux exemples récents et emblématiques de la fécondité d'une collaboration autour d'un objet d'étude commun.

Le premier est constitué par la recette pour la fabrication du “bronze noir” que l’on trouve dans des fragments de Zosime en syriaque (manuscrit de Cambridge Mm.6.29)²⁶. Il s’agit de la seule recette antique que l’on possède sur ce célèbre et mystérieux bronze noir de Corinthe, très prisé par les Romains et dont parle Pline l’ancien (*Hist. Nat.* XXXIV 8), qui constitue un véritable casse-tête pour les et les chimistes qui s’interrogent depuis longtemps sur le lien entre les allusions des auteurs classiques et certains objets conservés dans les musées qui présentent justement une étonnante patine noire. Des analyses menées en laboratoire ont permis de reconstituer l’histoire de cette technique qui consistait à enrichir un alliage cuivreux d’une petite quantité d’or et/ou d’argent, ce qui permettait ensuite, grâce à un traitement de surface par réaction chimique, d’obtenir la formation d’une patine artificielle noire particulièrement brillante et apte à faire ressortir la beauté des décorations. Or les recettes de Zosime syriaque sont les seules recettes antiques relatives à cette technique qui nous soient parvenues et leur reproduction pourrait fournir la clé de ce procédé, à condition d’une collaboration très étroite avec les philologues pour le déchiffrement des textes.

Le deuxième exemple concerne les premières lignes du commentaire d’Olympiodore au *Kat’energeian* de Zosime, où il est question de la “macération” (*taricheia*), opération paradigmatique du traitement du minerai d’or, comportant plusieurs étapes²⁷.

Or, ces étapes techniques de l’extraction du minerai et de son traitement jusqu’à sa transformation en or sont décrites en détail par le géographe Agatharchide, précepteur de Ptolémée III (IIe s. av. J.-C), qui a laissé un récit très vivant de l’activité des mines d’or du désert Oriental (cf. Diodore de Sicile, III, 12, 1-14, 5 ; Strabon XVI, 4, 5-20 et Photius, *Bibliothèque*, chap. 250). En réalité, ce témoignage n’est pas du tout extérieur au corpus alchimique puisque dans le manuscrit principal du corpus des alchimistes grecs, le *Marcianus* 299 (f. 138-141) on en trouve un abrégé.

26. Giunlia-Mair-Craddock 1993 ; Giunlia-Mair 2002.

27. Cf. Viano 2018b.

Les précises descriptions d'Agatharchide sur les quatre opérations techniques fondamentales de transformation du minerai : le concassage, le broyage, le lavage (ou lévigation) et l'affinage, permettent de confirmer que le passage d'Olympiodore se referait à des procédures bien réelles, mises en place depuis longtemps et qui devaient constituer la base technique fondamentale par rapport à laquelle la réflexion théorique des alchimistes s'est développée aussi bien dans la théorisation des principes méthodologiques que dans les allégories de la transmutation.

Mais on dispose aussi d'un autre témoignage très récent et très concret sur la procédure d'extraction et de lavage du minerai d'or, qui constitue pour nous une autre pièce d'importance capitale pour la reconstruction des opérations des alchimistes grecs. Il s'agit des résultats de fouilles conduites en 2013 en Égypte dans les sites miniers aurifères de l'époque ptolémaïque (fin du IV^e s.-milieu du III^e s. av. J.-C.) de Samut par la mission française du désert Oriental²⁸.

La grande clarté des vestiges en surface ont des installations témoignant les différentes phases du travail : d'abord la phase mécanique du tri, concassage des blocs de quartz aurifère, transformation en farine (poudre de minerai) par des meules, ensuite la phase du lavage, dans des laveries, pour séparer les particules métalliques à fondre, et enfin la phase métallurgique de l'affinage sur place, témoignée par la présence d'un four.

Or, le témoignage d'Agatharchide a été essentiel dans l'interprétation des vestiges de ces installations. En effet, les quatre opérations techniques fondamentales de transformation du minerai au sortir de la mine qu'il décrit ont pu être localisées sur le site.

En mettant ensemble les pièces de ce *puzzle*, nous pouvons avancer dans la compréhension du commentaire alchimique d'Olympiodore et confirmer qu'il se réfère à des opérations concrètes et connues.

Ces deux exemples illustrent très bien la fécondité d'une méthode multidisciplinaire appliquée aux textes alchimiques grecs.

28. Brun *et alii* 2013 ; Redon-Faucher 2020.

En effet, d'une part, l'appel à d'autres disciplines et témoignages, littéraires, archéologiques ou encore à la chimie, nous permet d'interpréter les textes alchimiques. De l'autre, les textes alchimiques jettent de la lumière sur les enquêtes historiques et archéologiques. En l'état actuel des études dans ce domaine, il apparaît donc fondamental de poursuivre la recherche sur ce front et de valoriser le côté systématique et positif de l'alchimie, ce qui est légitime, car les anciens auteurs eux-mêmes opposent souvent la recherche naturelle et rationnelle à une pratique trompeuse et soumise aux lois du hasard et à la volonté des démons.

Bibliographie

Textes

- CAAG: Berthelot, M. – Ruelle, Ch.-É., 1887-1888, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vol., Steinheil, Paris. Les passages des alchimistes grecs sont cités selon les pages et les lignes du texte grec (vol. II).
- Halleux, R., 1981, *Alchimistes grecs*, v. 1 : *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Les Belles Lettres, Paris.
- Holmyard, E.-J. – Mandeville, D.C., 1927, *Avicennae De congelatione et conglutinatione lapidum*, Paris.
- Ideler, J.L., 1841, *Physici et medici graeci minores*, 2 vols., Reimer, Berlin; repr. 1963, Hakkert, Amsterdam.
- Martelli, M., 2011, *Pseudo-Democrito, Scritti alchemici con il commentario di Sinesio*, Archè, Milano-Société d'étude de l'histoire de l'alchimie, Paris.
- Martelli, M., 2013, *The Four Books of pseudo-Democritus*, SHAC: coll. "Sources of Alchemy and Chemistry", 1, Maney Publishing, Wakefield.
- Mertens, M., 1995, *Alchimistes grecs*, v. 4: *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, Les Belles Lettres, Paris.
- Papathanassiou, M., 2017, *Stephanos von Alexandria und sein alchemistisches Werk. Die kritische Edition des griechischen Textes eingeschlossen*, Athens.

Littérature critique

- Bain, D., 1999, Melanitis gē. *An Unnoticed Greek Name for Egypt: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy*, in D.R. Jordan – H. Montgomery – E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic*, Norwegian Institute at Athens, Bergen: 204-226.
- Brun, J-P. – Deroin, J.-P. – Faucher, Th. – Redon, B. – Téreygeol, F., 2013, *Les mines d'or ptolémaïques : résultats des prospections dans le district minier de Samut (désert Oriental)*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 113: 111-142.
- Jung, C.G., 1837, *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*, «Eranos Jahrbuch» 5: 15-54.
- Martelli, M., 2009, 'Divine Water' in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus, «Ambix» 56: 5-22.
- Martelli, M., 2019, *L'alchimista antico. Dall'Egitto greco-romano a Bisanzio*, Editrice Bibliografica, Milano.
- Needham, J., 1974, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nicolaïdis, E. (ed.), 2018, *Greek Alchemy from Late Antiquity to Early Modernity*, Brepols, Turnhout.
- Papathanassiou, M., 2005, *L'oeuvre alchimique de Stéphane d'Alexandrie : structures et transformations de la matière, unité et pluralité*, in C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Vrin, Paris: 113-133.
- Bérangère, R. – Faucher, Th. (eds.), 2020, *Samut Nord. L'exploitation de l'or du désert Oriental à l'époque ptolémaïque*, Institut français d'archéologie orientale, IFAO.
- Saffrey, H-D., 1981, *Introduction*, in R. Halleux, *Alchimistes grecs*, v. 1: *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Les Belles Lettres, Paris.
- Viano, C., 1997, *Gli alchimisti greci e l'acqua divina*, in *Atti del VII Convegno Nazionale di storia e fondamenti della chimica*, 115, *Memorie di Scienze Fisiche e Naturali* (Rendiconti dell'Accademia nazionale delle scienze detta dei XL, serie V, vol. XXI, parte II, t. II): 61-70.
- Viano, C., 2005, *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Vrin, Paris.
- Viano, C., 2006, *La matière des choses. Le livre IV des Météorologiques d'Aristote, et son interprétation par Olympiodore, avec le texte grec révisé et une traduction inédite de son Commentaire au Livre IV*, Vrin, Paris.

- Viano, C., 2018a, *Byzantine Alchemy, or Era of Systematisation*, in P. Keyser – J. Scarborough (eds.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford: 943-964.
- Viano, C., 2018b, *Olympiodore l'alchimiste et la taricheia. La transformation du minerai d'or : technè, nature, histoire et archéologie*, in E. Nicoläidis (ed.), *Greek Alchemy from Late Antiquity to Early Modernity*, Brepols, Turnhout: 59-69.
- Viano, C., 2021, *Olympiodorus and Greco-Alexandrian alchemy*, in A. Joosse (ed.), *Olympiodorus of Alexandria: Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*, Brill, Leiden-Boston: 14-30.
- Viano, C., 2022, *Noir alchimique : questions d'étymologie et de transmutation*, in M. Martelli – M.M. Sassi (eds.), *Ancient science and technology of colour. Pigments, dyes, drugs and their experience in antiquity*, TECHNAI 13, Fabrizio Serra Editore, Pisa: 115-155.
- Wilson, C.A., 1984, *Philosophers, Iôsis and Water of Life*, «Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society (Lit. and Hist. Sect.)» 19: 101-219.

Come un ragno al centro della sua ragnatela

Aspetti della costituzione dell'anima stoica e delle sue implicazioni epistemologiche ed etiche¹

Jean-Baptiste Gourinat

Abstract: The ancient Stoics had a corporeal conception of the soul as a *pneuma* (breath), pervading through the whole body. This paper examines the nature and constitution of the soul, its parts and their relation to the 'hegemonikon' as the principal part of the soul, its consequences for epistemology and ethics, in particular the emotions or passions. The first principle of the Stoic conception of the soul is that an incorporeal cannot interact with a body, and thus the soul must be a body. Having identified it with the breath of the living being, the Stoics further divide it into eight parts, the five senses, the voice, the reproductive semen and the central part. This central part is compared to a spider at the centre of its net, or a king who receives messages from the outside (the sense impressions) and sends messages to its subjects (the impulses given to the body). This works for Stoic epistemology, in which the soul secures knowledge when the impressions it receives impress it in accordance with the outside objects, but also in the realm of the emotions. The emotions are described as inappropriate and excessive reactions of the soul to the impressions it receives, interpreting things as bad, though they are not. A close comparison of a text from Plotinus and a text of Marcus Aurelius shows that the Stoics did not deny the reality of

1. Una prima versione di questa relazione è stata presentata all'Università di Pisa, su invito di Maria Michela Sassi, il 28 ottobre 2024. Vorrei ringraziare Maria Michela Sassi e Gabriele Flamigni per i loro commenti e Gabriele Flamigni per il suo aiuto con la traduzione italiana di questo testo.

physical pain affecting the body but thought that it was possible to control the corresponding emotion in the mind by maintaining it in the distance, as the spider at the centre of its net.

Keywords: Stoicism, Soul, *Pneuma* (Breath), Epistemology, Ethics, Pain, Emotions, *Horme* (Impulse), *Katalepsis*, Plotinus, Marcus Aurelius.

Nella vita umana la durata è un punto, la sostanza è in flusso, la sensazione oscura, la compagine del corpo intero corruttibile, l'anima errante, la sorte enigmatica, la fama incerta. (2) Per dirla in breve, tutto ciò che riguarda il corpo è fiume, ciò che riguarda l'anima è sogno e fumo, la vita è una guerra e soggiorno in un paese straniero, la fama postuma è oblio.²

Se l'anima errante descritta da Marco Aurelio, che forse riecheggia il famoso verso dell'imperatore Adriano – *animula vagula blandula* –, non è altro che “sogno e fumo”, come in Pindaro³, è perché l'anima umana degli Stoici non ha nulla dell'anima incorporea e immortale dei Platonici: non è altro che un soffio, legato al corpo, che essa mantiene unito e al quale conferisce il movimento della vita; ma, alla morte, questo soffio si separa dal corpo, che si decompone rapidamente, e l'anima persiste per qualche tempo vagando, prima di dissolversi negli elementi da cui è nata. Mentre le anime dei saggi (che sono rare come la fenice) sopravvivono, vagando come le stelle fino alla prossima conflagrazione, le anime degli altri uomini si dissolvono rapidamente dopo la morte⁴. Il paragone con il fumo in Marco Aurelio ricorda che l'anima umana non è altro che un soffio che fugge dal corpo dopo la morte. Come gli Epicurei, anche gli Stoici sostenevano che l'anima è corporea. Ma invece di distinguerla dal corpo per la finezza dei suoi atomi e la configurazione della loro

2. M. Aurel. II 17 (traduzione dell'autore).

3. Pind. *Pyth.* VIII 85.

4. Arius Did. Fr. 39 Diels = *SVF* II 809; Aet. IV 7 899C = *SVF* II 810; *ad Lucan.* IX 1 = *SVF* II 817. Cfr. Hoven 1971: 48-51.

aggregazione, è la sostanza corporea propria del corpo, particolarmente volatile e poco densa, a distinguere l'anima dal corpo a cui è mescolata. La costituzione pneumatica dell'anima, il modo in cui l'anima è mescolata al corpo, il rapporto della parte direttrice dell'anima con le sue altre parti e il modo in cui le impressioni dei corpi esterni raggiungono l'anima hanno conseguenze sull'epistemologia e sull'etica degli Stoici: la conoscenza, il dolore e le emozioni dell'anima rispondono alle stesse regole, tutte legate alla sostanza materiale e all'organizzazione dell'anima. Per questo motivo esaminerò, in successione, (1) la natura e la costituzione dell'anima e (2) le sue parti, (3) le sue conseguenze per l'epistemologia stoica e (4) le sue conseguenze per la teoria stoica del dolore e, più in generale, delle emozioni o passioni.

1. La natura e la costituzione dell'anima

Gli Stoici definiscono l'anima come un soffio (πνεῦμα in greco, *spiritus* in latino), cioè un corpo altamente volatile, leggero e poco denso, composto da aria e fuoco⁵. È così che Crisippo definisce l'anima in una citazione del suo trattato *Sull'anima* trasmessa da Galeno:

Ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχές παντὶ τῷ σώματι διήκον, ἕστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὐπνοία παρῆ ἐν τῷ σώματι.

L'anima è uno pneuma connaturale unificato, che scorre per tutto il corpo, finché la buona respirazione vitale rimane presente nel corpo.⁶

Questa concezione si basa su due considerazioni, una che l'anima deve essere corporea, l'altra che il corpo che la compone deve essere identificato con ciò che lo anima, gli dà movimento e vita. Queste

5. Alessandr. Afrod. *de mant.*, p. 26, 13 Bruns = *SVF* II 786.

6. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* III 1, p. 170, 9-10 De Lacy = *SVF* II 885 (traduzione dell'autore).

due considerazioni risalgono al fondatore della scuola, Zenone, e sappiamo che furono particolarmente sviluppate dal terzo scolarca della scuola, Crisippo, il primo stoico ad aver scritto, come Aristotele prima di lui, un trattato *Sull'anima*.⁷ Zenone si discostava dai suoi predecessori, commenta Cicerone, «giudicando che una cosa priva di corpo, come Senocrate e altri prima di lui descrivevano l'anima, non potrebbe produrre alcun tipo di effetto»⁸. Cleante chiarisce questo argomento sottolineando che «un incorporeo non patisce con un corpo, né un corpo con un incorporeo»⁹. In altre parole, se l'anima deve comunicare un movimento al corpo e se, viceversa, il corpo deve trasmettere all'anima ciò che sente, essi devono essere omogenei tra loro; l'anima non può quindi essere incorporea. Se accettiamo queste argomentazioni, resta da vedere quale particolare tipo di corpo sia l'anima, diverso dal resto del corpo. Zenone, e con lui Crisippo, argomenta questa tesi a partire dalla constatazione che, non appena l'ultimo respiro lascia il corpo e l'animale smette di respirare, l'animale muore. Per loro, questa è dunque la prova che è il soffio a conferire la vita e ad animare il corpo. Diverse fonti riportano questa argomentazione, in particolare il peripatetico Alessandro di Afrodisia, ma anche Calcidio, autore di un commento al *Timeo*, che riporta argomenti simili a Zenone e Crisippo:

Zenone si spinge a considerare l'anima come pneuma: ciò che, ritirando dal corpo, determina la morte dell'animale, questo non può essere che anima. Ora se al ritrarsi del pneuma naturale l'animale muore, questo pneuma naturale è l'anima. Su posizioni analoghe è Crisippo il quale fa il seguente ragionamento. Certo, la causa che ci fa vivere e respirare è una e la medesima. Noi respiriamo grazie al pneuma naturale; pertanto anche viviamo grazie ad esso. Però ciò che fa vivere è l'anima, e dunque si deve concludere che l'anima è pneuma naturale.¹⁰

7. Sul trattato di Crisippo, cfr. Tieleman 1996 e Gourinat 2005.

8. Cic. *Acad.* I 39 = *SVFI* 90.

9. Nemes. *Nat. Hom.* 32 = *SVFI* 518.

10. Calcid. *In Timaeum*, 220 = *SVFII* 879 (traduzione di R. Radice).

Calcidio ha appena spiegato che diversi autori, tra cui Empedocle e gli Ebrei, ritengono che l'anima sia costituita da sangue. Inizia quindi spiegando che, per gli Stoici, l'anima non è sangue ma soffio (*pneuma*). Per gli Stoici, esistono tre forme di *pneuma* o soffio, che definiscono la scala degli esseri (*scala naturae*)¹¹:

1. lo *pneuma* “ectico” (ἐκτικόν) mantiene o “tiene uniti” i corpi inorganici; assicura la coesione dei minerali e del legno, ma anche delle ossa;
2. lo *pneuma* naturale (φυσικόν) assicura la nutrizione e la crescita ed è presente nelle piante, ma anche nei capelli e nelle unghie;
3. lo *pneuma* psichico (ψυχικόν) o *spiritus animalis* (“spirito animale”) si distingue per via della sensazione e dell'impulso, che è all'origine della locomozione. L'espressione “connaturale” (σύμφυτον) nella definizione di Crisippo citata sopra non deve trarre in inganno: non significa che l'anima sia uno *pneuma* naturale nel senso di φυσικόν, ma che appare e si sviluppa naturalmente nell'animale nel corso della sua vita. In stesso modo, lo *pneuma* ‘naturale’ nel testimonio di Calcidio è una traduzione di πνεῦμα σύμφυτον, e non di φυσικόν.

Infine, è la ragione che distingue l'uomo dagli altri animali. Essa non è una forma particolare di *pneuma*, ma solo una forma più elaborata di *pneuma* psichico, contraddistinta da una configurazione e da capacità specifiche.

L'anima ha una funzione comune a tutti gli *pneumata*: quella di unificare il corpo attraverso la sua tensione, motivo per cui Crisippo definisce l'anima come uno *pneuma* connaturale “unificato” (συνεχές) – si deve intendere che è anche unificante. In assenza di *eidos* come in Aristotele, è lo *pneuma* che mantiene coesi i corpi, e se ogni corpo ha questa o quella qualità, secondo le *Ricerche fisiche* di Crisippo, la «causa è l'aria che li tiene uniti (συνέχων), che si chia-

11. Cfr. [Galen.] *Introd. s. med.* 9, p. 375, p. 726 Wenkelbach = *SVF* II 716; Galen. *In Hipp. Epid.* Kühn, p. 273, 1-7 = *SVF* II 715.

ma durezza nel ferro, consistenza nella pietra, bianchezza nell'argento»¹². Ma, oltre a questa funzione unificante, comune per tutti gli *pneumata*, l'anima ha una funzione specifica, ovvero la sensazione e l'impulso, il quale dà origine al movimento¹³.

A differenza di Aristotele, gli Stoici non riconoscono l'esistenza di un'anima "vegetativa": ciò che governa le piante è una natura, una *phusis* o un soffio psichico, non un'anima. D'altra parte, ammettono pienamente che queste funzioni vegetative esistono negli animali con un duplice ruolo: le funzioni dello *pneuma naturale* sono integrate nello *pneuma psichico*, e in alcune parti del corpo c'è solo uno pneuma naturale, non psichico, nella misura in cui queste parti non sono senzienti. Anche se le nostre fonti non lo dicono esplicitamente, è chiaro che questo spiega perché possiamo tagliarci le unghie o i capelli senza provare alcun dolore: si tratta di parti del corpo infuse da uno *pneuma naturale*, che non ha sensazioni, e non da uno pneuma psichico.

Questo pneuma psichico appare alla nascita; non esiste nell'embrione, che non ha anima; esso ha solo uno *pneuma* naturale ed è simile a una pianta, che viene nutrita nel ventre della madre dal cordone ombelicale come una pianta dalle sue radici¹⁴. Alla nascita, lo *pneuma* fisico, raffreddato e "temprato" al contatto con l'aria, «si trasforma e diventa psichico»¹⁵. Gli Stoici, e in particolare Crisippo, spiegano questo fenomeno con l'analogia del ferro arroventato che il fabbro immerge nell'acqua per raffreddarlo rapidamente e solidificarlo. In questo modo, lo *pneuma* naturale del neonato, uscito dal calore dell'utero, paragonabile alla "fornace" del fabbro, entra in contatto con l'aria fredda e viene colpito e indurito dal rigore dell'aria: questo fa sì che il neonato emetta il primo vagito, perché lo *pneuma*, colpito dall'aria, risuona, e lo *pneuma* naturale si trasforma e diventa sensibile¹⁶.

Una volta nato il bambino, egli non è più dotato di uno *pneuma* naturale, ma di un'anima. È la respirazione a consentire il manteni-

12. Plutarc. *Contr. Stoic.* 43, 1053 F = *SVF* II 449.

13. Ierocl. *El. moral.*, 1a, 31-33 Bastianini-Long.

14. Aet. V 16.

15. Plutarc. *Prim. Frig.* 2, 946 C.

16. Tertulian. *de an.* c. 25, 2. Cfr. Gourinat 2008.

mento dello stato psichico dell'anima attraverso un processo dinamico: dopo essersi formata per raffreddamento e tempra, l'anima *si conserva* nutrendosi attraverso l'essalazione che si libera dal sangue caldo sotto l'azione dell'aria fredda assorbita dal corpo attraverso la respirazione. Per questo gli Stoici descrivono l'anima non solo come un soffio connaturato che attraversa il corpo, ma anche come un'essalazione (ἀναθυμίασις) del sangue¹⁷.

Come tutte le concezioni materialistiche dell'anima, quella stoica si confronta con l'obiezione di Aristotele alla concezione materialistica di Democrito: «poiché l'anima è in tutto il corpo sensibile, è necessario che ci siano due corpi nella stessa cosa, se l'anima è un corpo»¹⁸. Secondo Aristotele, l'anima non può essere corporea, poiché due corpi occuperebbero lo stesso spazio. La soluzione proposta da Crisippo è che l'anima è “mescolata” con tutto il corpo, in una particolare forma di mescolanza che egli chiama “mescolanza totale” (κρᾶσις δι' ὅλων). A suo avviso, occorre distinguere tra composizione per giustapposizione, composizione per fusione e composizione per mescolanza totale. La composizione per giustapposizione è come un mucchio di grano: i componenti rimangono totalmente indipendenti l'uno dall'altro, si toccano solo attraverso la loro superficie e conservano ciascuno le loro qualità proprie. Non è così per la composizione per fusione, in cui ogni sostanza viene distrutta per formare una nuova sostanza in modo irreversibile: è il caso di certi profumi o farmaci, che non hanno le proprietà delle sostanze di cui sono composti, ma nuove proprietà. La composizione per mescolanza è ancora diversa: i due corpi che entrano nella composizione non si toccano solo attraverso le loro superfici, ma si compenetrano del tutto e conservano le loro qualità proprie, e il processo è reversibile¹⁹. Contro Aristotele, nel suo trattato *De generatione et corruptione*, Crisippo sostiene che tale mescolanza è possibile anche quando c'è uno squilibrio tra le quantità iniziali: ad esempio, secondo lui, una goccia di vino può mescolarsi con tutto il

17. Galen. *In Hipp. Epid.*, p. 246, 14-247, 3 (SVF II 782).

18. Aristot. *de an.* I 5, 409b2-4.

19. Alessandr. Afrod. *Mixt.* 4, p. 216, 14 sq. Bruns = SVF II 473; Stob. *Eclog.* I, p. 153, 24 sq. Wachsmuth = SVF II 471.

mare, mentre Aristotele sosteneva che, in tal caso, la goccia di vino si dissolve. Sostiene anche che i componenti di una mescolanza possono essere separati: per esempio, secondo lui l'acqua mescolata al vino può esserne separata se vi si immerge una spugna impregnata d'olio, perché l'acqua viene assorbita dalla spugna. Secondo Crisippo, questo è il tipo di mescolanza che unisce l'anima e il corpo:

L'anima, pur avendo un modo d'essere autonomo – come del resto l'ha il corpo che la contiene – è diffusa in tutto il corpo, eppure nella mescolanza con esso non perde la sua propria sostanzialità.²⁰

Questo è ciò che permette allo *pneuma* psichico di circolare in tutto il corpo (tranne nelle parti del corpo in cui lo *pneuma* rimane naturale). Dopo la morte, l'anima si separa del corpo.

2. Le parti dell'anima

L'anima, diffusa in tutto il corpo e unita ad esso, è divisa in otto parti, ciascuna con un proprio ruolo. A differenza di Platone, gli Stoici non dividono l'anima in tre parti, ciascuna assegnata a una parte del corpo: la ragione nella testa, il *thumos* nel cuore e la parte desiderante nel fegato, il che di fatto porta a distinguere una parte razionale e una (o due) parti irrazionali dell'anima. Come spiegano Calcidio e altre fonti parallele, queste otto parti sono da un lato la parte centrale e direttiva, che chiamano parte "egemonica", e dall'altro lato la parte vocale, la parte riproduttiva e i cinque sensi²¹. La descrizione che Calcidio fa di queste otto parti è piuttosto suggestiva e mostra che la parte egemonica è al tempo stesso concentrata su sé stessa e origine di emanazioni che attraversano il corpo: è come un re che invia messaggeri, come la sorgente di un fiume, come il tronco di un albero, come il ragno al centro della sua tela, come una piovra che stende i suoi tentacoli:

20. Alessandr. Afrod. *Mixt.* 4, p. 217, 33-36 = *SVF* II 473 (traduzione di R. Radice).

21. Cfr. Aet. IV 21 = *SVF* II 836.

Tale anima – prosegue Crisippo – risulta divisa in otto parti: nell'egemonico, nei cinque sensi, nell'organo della fonazione e quello della riproduzione. Poi queste parti dell'anima dalla zona del cuore, come da un fonte originario, si diffondono in tutto il corpo, riempiono in ogni loro parte le membra di *pneuma* vitale, e le dirigono e le organizzano svolgendo un'infinita di funzioni: nutrendole, facendole crescere, tenendole in movimento, disponendole alla locomozione, spingendole ad operare per mezzo dei sensi. Così l'anima intera espande i sensi – i suoi collaboratori – dal suo egemonico come rami da un tronco, perché divengano in seguito messaggeri di ciò che percepiscono, ed essa possa giudicare come un re i messaggi che apportano. Le cose percepite sono composte, in quanto sono corporee, mentre i singoli sensi hanno percezioni specifiche: uno coglie i colori, un altro i suoni, un altro ancora distingue i sapori, un altro gli odori, e infine un ulteriore senso registra le sensazioni tattili del liscio e del ruvido. [...] Fra le creature mortali solo l'uomo può disporre di quel bene straordinario della mente che è la ragione. Così afferma lo stesso Crisippo: «Come il ragno collocandosi in mezzo alla tela con le zampe tira le fila di tutta la ragnatela, in modo da sentire vicino ogni urto di animaletti da qualsiasi parte vengano, così l'egemonico, situato nella zona centrale, cioè nel cuore, tira le fila dei sensi per riconoscere da vicino ciò che quelli comunicheranno».²²

Notiamo qui che la nozione di “parte” dell'anima non è statica: non si tratta di una porzione dell'anima localizzata e immobile in una parte del corpo, poiché il modello dell'attività di queste parti dell'anima è quello del flusso e dell'andare e venire. Così, ogni porzione dello *pneuma* psichico porta informazioni alla parte centrale, che le interpreta e in cambio dà istruzioni a tutto il corpo. Come il ragno che si trova al centro della sua tela e riceve informazioni non appena una preda atterra in un punto qualsiasi della tela, in modo da poter balzare su di essa per divorarla, la parte direttrice dell'anima riceve informazioni che interpreta e dà istruzioni al corpo per agire di conseguenza. Lo stesso vale per il Grande Re, al quale riferiscono

22. Calcid. *In Tim.*, 220 = *SVF* II 879 (traduzione di R. Radice).

i suoi messaggeri e che dà istruzioni ai suoi satrapi. Un aspetto degno di nota è che Calcidio sottolinea che le informazioni fornite dai sensi sono composite e che è la parte direttrice dell'anima a unificare queste informazioni per interpretarle e ricomporre l'oggetto.

La localizzazione della parte centrale dell'anima è stata oggetto di dibattito durante tutta l'Antichità. Può sembrare sorprendente che Crisippo non abbia adottato la posizione cefalo-centrica dopo la scoperta anatomica del sistema nervoso da parte di Erasistrato ed Erofilo intorno al 280 a.C., circa cinquant'anni prima della redazione del suo trattato *Sull'anima*²³. Pur essendo d'accordo con il medico greco Diocle di Caristo e con Aristotele – e con il fondatore della scuola Zenone –, Crisippo non seguiva il flusso della storia, si potrebbe dire. Ma non solo Crisippo sostiene che non c'è evidenza visibile della localizzazione e che c'è un'antilogia irrisolta, come testimonia Galeno, ma soprattutto che il punto non è accettare la tripartizione platonica dell'anima e separare la sede della ragione da quella delle emozioni. Galeno cita un passo di Crisippo, che commenta dicendo che «ciò che Crisippo intende dire in questo passo è che, anche se ammettiamo che la testa è il punto di partenza dei nervi, non ammetteremo senza dubbio che anche l'egemonico si trovi lì»²⁴. In altre parole, Crisippo riteneva che il fatto che la testa sia il centro del sistema nervoso non prova che quest'ultimo sia la parte direttrice dell'anima. In effetti, Crisippo usava due serie distinte di argomenti per dimostrare che la ragione e le emozioni provenivano dalla regione del cuore²⁵. Per le emozioni, l'argomentazione era facile: le palpitazioni del cuore in preda all'emozione, lo stringersi del cuore causato dal dolore provano che il cuore è la sede della parte principale dell'anima. Per la ragione, l'argomento era meno immediato, ma derivava dal fatto che la voce chiaramente non proviene dal cervello, ma dalla regione del cuore: la voce è aria che viene colpita, e questo suono viene colpito nella regione del torace, da dove

23. Come nota Tieleman 1996: 139.

24. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* II 5, 71, p. 140, 32-142, 1 De Lacy = *SVF* II 898.

25. Cfr. Gourinat 2005.

proviene la voce, e non è possibile pensare che la razionalità abbia altra fonte che la voce:

È ragionevole pensare che in questo caso il luogo verso cui sono indirizzati i significati, e ciò da cui deriva il discorso siano la medesima parte direttiva dell'anima, perché non può darsi che altra sia la fonte del discorso e altra quella della mente, oppure che una sia l'origine della voce, e un'altra diversa sia quella del discorso, oppure in generale che la voce abbia una fonte diversa della parte dominante dell'anima. [...] Tutto ciò, dunque, evidentemente si genera nella zona del cuore e dal cuore vengono emesse attraverso la gola la voce e il linguaggio.²⁶

La fisiologia stoica dell'anima avrà così importanti ripercussioni sull'epistemologia e sull'etica stoica. L'anima è un soffio psichico che percorre tutto il corpo e tutte le sue informazioni raggiungono la parte centrale, che è in grado di interpretarle ma anche di prendere decisioni a sua volta, assicurando così all'anima un controllo totale sulle sue impressioni e decisioni – senza dubbio, in un sistema deterministico, il margine di manovra dell'anima non è così grande, ma almeno in teoria lo è.

3. Le conseguenze per l'epistemologia stoica

La parte direttrice dell'anima, se non ha parti, ha diversi movimenti, che a volte sono descritti come “facoltà” (*δυνάμεις*)²⁷ e che sono tutti movimenti situati nella parte direttrice²⁸:

26. Galen. *Plac. Hipp. Plat.* II 5, 15-20, p. 130, 24-132, 2 = *SVF* II 894 (traduzione di R. Radice).

27. Il termine «facoltà» (*δυνάμεις*) si trova nella testimonianza di Giamblico sulla concezione stoica dell'anima citata da Stob. *Eclog.* I, p. 367, 17-22 e p. 368, 12-20 = *SVF* II 826. Come osserva Tieleman 2003: 38, si può dubitare che gli Stoici abbiano usato il termine di “facoltà”. Cfr. anche la discussione di Goulet-Cazé 2011: 80-89. Si noterà tuttavia che il termine “facoltà” si trova frequentemente, in particolare l'espressione «facoltà sensoriale», nel testo dello stoico Ierocle, *El. Mor.* IV 24; IV 42; V 48; VI 11 (“facoltà egemonica”); VI,18-19 (“la sensazione... è una facoltà”).

28. Plutarc. *Adv. Col.* 26, 1122 B.

- la rappresentazione (*φαντασία*), che è passiva, “è un’impressione nell’anima” come le impronte che si fanno nella cera con un timbro (Diog. Laert. VII 45);
- l’assenso (*συγκατάθεσις*) è un atto dell’anima che consiste nell’“aggiungere il prestar fede” alla rappresentazione (Cic. *Acad.* I 41);
- l’impulso (*ὄρμη*) è anch’esso un atto dell’anima: è “la ragione dell’uomo che gli dà l’ordine di agire” (Crisippo, citato da Plutarco, *Contr. Stoic.* II, 1037 F = *SVF* III 175).

Come Aristotele, gli Stoici sottolineano che il termine *φαντασία* deriva dalla parola che indica la luce, *φῶς*: «Così, come la luce mostra sé stessa e ciò che è in essa, così la *φαντασία*, che è la scaturigine della conoscenza nell’animale, deve, come la luce, rivelarsi e manifestare l’oggetto evidente che l’ha prodotta»²⁹. Ma soprattutto, a partire da Zenone, gli Stoici la descrivono come un’impressione nell’anima, prodotta dall’oggetto esterno. Se torniamo alla descrizione di Calcidio, possiamo vedere chiaramente come ciò avvenga: gli oggetti esterni toccano gli organi di senso sia direttamente, come nel tatto o nel gusto, sia attraverso i cambiamenti dell’aria che si trova tra noi e l’oggetto. Per esempio, nel caso del suono, ciò che accade è simile a un’onda³⁰: così come un sasso colpisce l’acqua e produce un’onda che si propaga sulla sua superficie in cerchi concentrici, l’oggetto che colpisce l’aria produce un urto che si propaga nell’aria come un’onda fino all’orecchio. Da lì, penetra nell’orecchio e viene propagato dallo *pneuma* interno fino alla parte direttrice dell’anima, in cui si imprime.

Tra i successori di Zenone nacque una controversia su come interpretare questa impressione nell’anima e il paragone con l’impressione nella cera, che ovviamente proviene dal *Teeteto* di Platone³¹. Cleante pensava che il termine dovesse essere preso alla lettera

29. SE, *M* VII 163 = *SVF* II 63.

30. Diog. Laert. VII 158.

31. Cfr. Long 2002.

e intendeva la rappresentazione «a guisa di sporgenza e rientranza, come nel caso dell'impronta del sigillo nella cera»³². Crisippo riteneva ciò assurdo: né il colore né l'odore possono essere impressi in sporgenze e rientranze come il sigillo nella cera, e soprattutto sarebbe impossibile per la parte direttrice dell'anima rappresentarsi più cose contemporaneamente o conservare un'impressione nella memoria. In queste condizioni non è possibile che «l'anima riceva molte forme allo stesso tempo» e la conseguenza dovrebbe essere che «l'ultimo movimento oscura sempre la rappresentazione precedente, così come l'impressione di un secondo sigillo cancella sempre il primo»³³. Questo punto preciso implica che Cleante deve aver utilizzato l'immagine del sigillo stampata su un bollo di cera, che è diverso dall'immagine platonica del blocco di cera. Di fatti, su un singolo blocco di cera c'è spazio sufficiente per stampare più impronte, contemporaneamente o in successione, mentre un bollo di cera può accogliere solo un'immagine alla volta. Da questo punto di vista, non è l'immagine dell'impronta nella cera a essere assurda, ma quella dell'impronta sulla superficie ridotta di un bollo di cera. Ma un'altra obiezione di Crisippo va oltre questo problema specifico. Gli sembra infatti assurdo supporre che qualcosa di così sottile come il soffio psichico possa ricevere un'impressione come la cera, dal momento che un corpo più denso del soffio, come l'acqua, non può assumere la forma di un sigillo. Per lui, quindi, la rappresentazione non è un'impressione in sporgenze e rientranze, ma una «modificazione» o «alterazione» dell'anima paragonabile al modo in cui l'aria, «quando diverse persone parlano contemporaneamente, viene colpita nello stesso momento con diversi e innumerevoli colpi, cioè modificazioni»³⁴.

L'intera epistemologia stoica si baserà sull'affidabilità di questa impressione. La garanzia dell'epistemologia stoica è fondata sulla possibilità che esista una *φαντασία* che essi chiamano *καταληπτική*.

32. SE, *M* VII 228 = *SVF* II 56.

33. SE, *M* 229 = *SVF* II 56.

34. SE, *M* 231 = *SVF* II 56.

Il termine “comprensione” (κατάληψις) è un uso metaforico di un termine che significa “afferrare con il pugno”:

Zenone quando mostrava il palmo della mano con le dita aperte, diceva: “ecco la rappresentazione”. Poi, con le dita di un po’ piegate, diceva: “ecco l’assenso”. Infine, col pugno completamente chiuso, affermava che quella era la comprensione. Ed è prendendo lo spunto da questo esempio che diede il nome di ‘*katalépsis*’ a questa realtà fino ad allora inesistente.³⁵

La φαντασία καταληπτική è definita come segue:

La rappresentazione catalettica è quella che proviene da ciò che ha reale esistenza, e che è risultato dell’impronta e dell’impressione di ciò che è veramente, e d’altra parte non avrebbe i caratteri che ha se non provenisse da qualcosa che non c’è.³⁶

È (1) una rappresentazione che proviene da ciò che è, (2) che è impressa e segnata e raffigurata in conformità a ciò che è, e che è (3) tale da non poter provenire da ciò che non è³⁷. Come spiega Sesto, (1) significa: diverso da una “allucinazione”, un movimento a vuoto dell’anima, senza un oggetto esterno, ad esempio nei sogni; (2) significa: conforme all’oggetto, e precisa (come l’incisione di un sigillo sulla cera, che riproduce tutte le caratteristiche del sigillo); (3) significa: ha una proprietà che la distingue da una *phantasia* falsa o da un’allucinazione. Gli accademici hanno sollevato numerose obiezioni a questa dottrina:

1. l’argomento dei sogni, della follia e del delirio sotto l’effetto del vino;
2. il cosiddetto argomento degli indiscernibili, secondo il quale:

35. Cic. *Acad.* II 145 = *SVFI* 66 (traduzione di R. Radice).

36. SE, *M* VII 248 = *SVFI* 59 (traduzione di R. Radice).

37. SE, *M* 248 = *SVF* II 65.

- a. ci sono rappresentazione indistinguibili;
- b. ci sono oggetti indistinguibili (ad esempio gemelli).

Non entrerà nel dettaglio delle risposte stoiche a queste obiezioni³⁸, ma esse si riducono a questo: secondo gli Stoici, è sempre possibile distinguere un'impressione *kataleptikê* da un'altra, e non esistono due oggetti indistinguibili: per esempio, una madre è sempre in grado di distinguere i suoi gemelli.

L'atto dell'anima che è l'assenso gioca un ruolo considerevole. L'assenso consiste nell'accettare che l'impressione che ricevo dai sensi è conforme alla realtà esterna. Per esempio, se ho l'impressione che "questo è un uomo", l'assenso consiste nell'accettare che sia effettivamente così. La questione più delicata relativa all'assenso è che bisogna darlo solo alle impressioni comprensive. È su questo punto che si cristallizzeranno tutte le controversie con l'accademia scettica. Per gli Accademici, non c'è mai la garanzia che un'impressione sia comprensiva, e quindi non si può arrivare a una conoscenza certa. Per gli Stoici, invece, è sempre possibile ricevere impressioni comprensive e non assentire a quelle che non lo sono³⁹. Anche se tutta la nostra conoscenza non si riduce a impressioni comprensive, perché ne acquisiamo alcune attraverso dimostrazioni sillogistiche, l'impressione comprensiva proveniente dai sensi è così la base della conoscenza⁴⁰.

4. Applicazione in campo etico

Quando la parte direttrice dell'anima riceve messaggi attraverso i sensi, ha la possibilità di reagire in base ai messaggi ricevuti. Questa capacità si basa su un terzo movimento dell'anima che, come la sensazione e l'assenso, è specifico dell'anima: l'impulso (*ὄρμη*), che mette in gioco anche gli altri due movimenti (la rappresentazione e

38. Cfr. Gourinat 2012.

39. Cfr. Ioppolo 1986.

40. Cfr. Striker 1996: 57-68.

l'assenso). Come ho già detto, l'impulso è "la ragione dell'uomo che gli dà l'ordine di agire". È Seneca che descrive meglio il processo:

Ogni animale razionale agisce solo se stimolato dalla rappresentazione (*specie*) di qualcosa. In seguito a questa, ha un impulso (*impetum cepit*), a cui, infine, dà l'assenso a titolo di conferma (*adsensio confirmavit hunc impetum*). Ora spiego che cos'è l'assenso: devo camminare (*oportet mihi ambulare*), ebbene cammino, dopo essermi prospettato questa decisione dopo averla approvata.⁴¹

Le nostre fonti differiscono sulla posizione esatta dell'assenso nel processo, ma si può riassumere questo processo come segue. Alcune impressioni sono accompagnate dall'impressione dell'utilità o dell'appropriatezza del loro oggetto. Queste impressioni sono chiamate "impulsive". Ad esempio, la secchezza della gola o la vista di una bevanda mi dicono che è opportuno bere. Posso dare o meno il mio assenso all'impressione che è opportuno che io beva. Se do il mio assenso, allora do libero corso all'impulso, che ordinerà al mio corpo di compiere i movimenti che gli permetteranno di bere. Anche gli animali hanno impulsi, ma ci sono due differenze tra gli impulsi animali e quelli umani: la prima è che gli impulsi umani sono accompagnati da un assenso, mentre quelli animali sono automatici; la seconda è che gli impulsi umani assumono una serie di forme diverse da quelli animali. Ritoveremo adesso il nostro ragno, ma per illustrare una differenza con l'uomo: la "natura *phantastikè*" delle bestie stimola l'impulso in modo uniforme e regolare (*τεταγμένως*): ad esempio, «nel ragno sorge la rappresentazione di tessere la sua tela e ne consegue l'impulso a tessere»⁴². Gli esseri umani, invece, in quanto animali razionali, sono dotati di assenso: possono accettare certi impulsi e rifiutarne altri, per cui l'impulso è in potere dell'animale razionale come l'assenso. La seconda differenza sta nella grande varietà di forme di impulso che esistono nell'uomo ma non nelle be-

41. Sen. *Ep.* 113, 18 (*SVFI* 169, traduzione di R. Radice modificata).

42. Origen. *Princ.* III 1, 2 = *SVF* II 988.

stie. Gli esseri umani hanno di fatti tutta una serie di impulsi ragionevoli (*eulogoi*) e contrari alla ragione (*alogoi*) che sono sconosciuti agli animali. Gli impulsi ragionevoli sono quelli che obbediscono alla ragione: sono i tre “buoni sentimenti” (*eupatheiai*) e le loro varie forme⁴³. Gli impulsi contrari alla ragione sono quelli che non obbediscono alla ragione, cioè le quattro passioni (*pathê*) fondamentali e le loro varietà. Tra questi impulsi, alcuni sono movimenti di rilassamento (*eparsis*) dell’anima di fronte all’oggetto presente di una rappresentazione; altri sono movimenti di contrazione (*sustolê*) dell’anima di fronte a un oggetto presente; altri ancora sono inclinazioni (*orexis*) verso un bene che ci si aspetta; altri infine sono movimenti di ritrazione (*ekklisis*) di fronte a un male che ci si aspetta, e questo vale tanto per le passioni⁴⁴ quanto per le affezioni buone⁴⁵.

Le passioni non hanno origine in una parte irrazionale dell’anima⁴⁶. L’analisi stoica delle passioni (*pathos, perturbatio*) comprende tre aspetti:

- un giudizio errato (opinione falsa);
- un impulso eccessivo;
- i fenomeni di contrazione, espansione, rilassamento e ricaduta.

La passione è definita come segue: «un impulso strabordante (*ὄρμη πλεονάζουσα*), che non obbedisce a ciò che la ragione prescrive, o un movimento irrazionale (*ἄλογος*) dell’anima che è contrario alla natura»⁴⁷. I primi due aspetti della passione si trovano nella struttura di tutti gli impulsi: una rappresentazione “impulsiva” di ciò che è appropriato (ad esempio “devo camminare”), un assenso e un impulso (mi metto a camminare). Ciò che caratterizza la passione è che la rappresentazione contiene un giudizio di valore errato e che questo giudizio provoca un impulso “eccessivo” o “strabordan-

43. Diog. Laert. VII 116 = *SVF* III 431.

44. [Andronic.] *Pass.* 1 = *SVF* III 391.

45. Diog. Laert. VII 116 = *SVF* III 431.

46. Cic. *Acad.* I 39.

47. Stob. *Eclg.* II 7, p. 88, 8-10 = *SVF* II 378.

te”, paragonabile a quello di un corridore trascinato dal suo slancio. Queste passioni includono il dolore fisico o mentale, il primo dei quali ci colpisce quando subiamo un danno alla nostra integrità fisica e il secondo quando, ad esempio, perdiamo una persona cara. Gli Stoici descrivono le quattro passioni fondamentali, compreso il dolore, come segue:

Dicono che l'appetito (*ἐπιθυμία*) è un desiderio (*ἔρεξις*) disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione che sopravverrà qualcosa di buono e che, se fosse presente, ne saremmo sollevati, opinione che ha in sé qualcosa di stimolante (*κινητικόν*) in modo compulsivo (*ἀτάκτως*). La paura è un'avversione (*ἔκκλισις*) disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione che qualcosa è imminente, questa opinione che la cosa deve essere fuggita ha qualcosa che stimola (*κινητικόν*) in modo vivace (*πρόσφατον*). Il dolore è una contrazione (*συστολή*) dell'anima disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione vivace (*τὸ δοξάζειν πρόσφατον*) che sia presente un male, verso il quale è opportuno (*καθήκει*) <essere contratti. Il piacere è un rilassamento dell'anima che è disobbediente alla ragione: la sua causa è l'opinione vivace che sia presente un bene, verso il quale è appropriato> essere euforici.⁴⁸

Nella definizione delle ultime due emozioni, dolore e piacere, esse sono le contrazioni ed espansioni dell'anima sperimentate da una persona soggetta alle emozioni che questa giudica appropriate o inappropriate. In altre parole, a differenza di ciò che accade quando abbiamo l'impulso pratico di camminare o quando, nelle prime due emozioni, ciò che giudichiamo appropriato è muoverci verso l'oggetto o allontanarci da esso, nel dolore ciò che giudichiamo appropriato è la nostra stessa reazione emotiva. Nel lutto, ad esempio, abbiamo «l'intima convinzione che sia opportuno [*oportere* = *καθήκει*] per ogni uomo buono mostrare il massimo dolore per la morte dei genitori»⁴⁹.

48. Stob. *Eclog.* II 7, p. 90, 7-18 = *SVF* III 394 (traduzione dell'autore).

49. Cic. *Tusc.* III 62-63.

Anche in questo caso, l'immagine del ragno al centro della sua tela e il modo in cui le affezioni dei sensi risalgono dagli organi di senso alla parte direttrice dell'anima indicano gli elementi coinvolti in emozioni come il dolore. Due autori tardivi, Marco Aurelio e Plotino, ci aiutano a capire questo aspetto.

Marco Aurelio spiega che sono le «parti del corpo a essere colpite dal dolore» e che spetta a loro parlare del loro dolore, non alla mente, che può rimanere a riposo senza essere colpita (VII 33). Ancora più chiaramente, dice questo:

Il principio dirigente e sovrano della tua anima (τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς) resti indifferente ai moti dolci o violenti della carne e non si lasci coinvolgere in essi, ma circoscriva se stesso e confini quelle passioni nei loro organi (περιγραφέτω αὐτὸ καὶ περιορίζετω τὰς πείσεις ἐκείνας ἐν τοῖς μορίοις). Qualora invece si propaghino (ἀναδιδῶνται) fino alla mente attraverso l'altro genere di simpatia – come cioè avviene nell'ambito di un corpo che è unico –, allora non si deve tentare di contrastare il passo alla sensazione, che è naturale, ma l'egemonico non aggiunga di suo l'opinione che si tratti di bene o male.⁵⁰

In altre parole, la parte direttrice dell'anima deve cercare di circoscrivere le sensazioni corporee di sofferenza (o di piacere) alle parti del corpo che vengono colpite e danneggiate e, come ripete spesso Marco Aurelio, «le cose non toccano l'anima»⁵¹ in un senso effettivamente letterale: le cose colpiscono parti del corpo, la carne e gli organi di senso, ma non toccano l'anima, le vengono solo trasmesse. In realtà, Marco Aurelio riconosce chiaramente che non è sempre possibile circoscrivere le affezioni corporee alle parti del corpo in cui si manifestano, e che la sensazione fisica di essere danneggiati può quindi raggiungere la parte direttrice dell'anima, ma non si prova alcuna emozione di dolore a meno che non si accetti l'idea che questo dolore sia una cosa cattiva. La descrizione di Marco Aurelio riecheg-

50. Marc. Aurel. V 26 (traduzione di E. Maltese).

51. Marc. Aurel. IV 3, 10; V 19.

gia la visione stoica standard del processo del dolore, come si può vedere nella critica di Plotino:

Quando si dice che un uomo ha dolore (*ἀλγεῖν*) a un dito, sarà pur vero che la sofferenza (*ἡ μὲν ὀδύνη*) è nel dito, ma la sensazione del dolore (*ἡ δ' αἴσθησις τοῦ ἀλγεῖν*) – e su questo c'è pieno accordo – si genera certamente nell'egemonico. Anche se ciò che duole è un'altra parte dello pneuma, al dolore dell'egemonico è l'intera anima che soffre allo stesso modo. Come è possibile? Affermeranno che è per trasmissione (*διαδόσει*): prima sarà affetto (*παθόντος*) lo *pneuma* psichico dalle parti del dito, poi questo si trasmette alle zone contigue, e da qui in avanti, fino all'egemonico.⁵²

Sia Marco Aurelio che Plotino nella sua critica agli Stoici fanno una distinzione tra le affezioni nelle parti del corpo e la passione del dolore che si manifesta nella parte dominante dell'anima. La parola *παίσεις* in Marco Aurelio, come la parola *παθόντος* nella descrizione di Plotino, non significa “emozione” o “passione”, ma un'affezione fisica in una regione del corpo. Nella descrizione di Marco Aurelio, come in quella di Plotino, questa affezione è “trasmessa” (*ἀναδιδῶνται, διαδόσει*) da una parte del corpo alla sua parte direttrice, come nella teoria stoica della percezione sensibile, secondo la quale un'affezione è trasmessa dagli organi di senso alla parte direttrice dell'anima, come da dei messaggeri che consegnano un messaggio al re. Queste affezioni corporee possono essere dolci o irritanti, producendo piacere o sofferenza nel corpo. In quanto tale, il processo di percezione del dolore come danno nel corpo è solo un caso speciale della percezione sensibile in generale. Ciò che questo processo dimostra è che (contrariamente a quanto spesso si attribuisce allo Stoicismo) non si può negare la realtà della sofferenza fisica, ma ci si può astenere dal giudizio di valore secondo cui questo è un do-

52. Plotin. *Enn.* IV 7, 7, 1-10 = *SVF* II 858 (traduzione di R. Radice modificata). Su questo testo riguardante la polemica antistoica di Plotino, cfr. Koch 2009: 90-106 e Longo 2009: 150-154.

lore cattivo, e questo permette di non essere colpiti mentalmente. In altre parole, Marco Aurelio non nega la realtà delle lesioni fisiche o della sofferenza nelle parti del corpo: la sofferenza esiste, è naturale, ma ciò che possiamo evitare è il giudizio che il dolore sia qualcosa di cattivo, e allora non ne soffriremo mentalmente, non ne saremo eccessivamente colpiti. Plotino critica la teoria della trasmissione perché, secondo lui, una tale trasmissione delle affezioni non permetterebbe all'anima di percepire che il corpo è colpito dove è colpito, ma egli si comporta come se la sensazione di dolore fosse trasmessa da una parte all'altra, come una palla da biliardo che trasmette il suo movimento alla palla successiva e così via, fino a raggiungere la palla centrale. Ma nella teoria stoica si tratta di un flusso continuo, che si trasmette come un'onda al centro di un tessuto sensoriale continuo, capace di apprezzare il punto di origine dell'impatto esterno, come il ragno al centro della tela. È infatti questa circoscrizione della sofferenza alla parte in cui si viene colpiti che lo Stoicismo cerca di realizzare. In un certo senso, Marco Aurelio propone di mettere il proprio corpo a distanza: il dolore si verifica in una parte circoscritta del corpo e non colpisce direttamente l'anima, dove il dolore arriva solo come un'affezione che colpisce una parte distante del corpo.

Riferimenti bibliografici

- Goulet-Cazé, M.-O., 2001, *À propos de l'assentiment stoïcien*, in M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Vrin, Paris: 73-236.
- Gourinat, J.-B., 2005, *Le traité de Chrysippe* Sur l'âme, «Revue de Métaphysique et de Morale» 45: 557-577.
- Gourinat, J.-B., 2008, *L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoïciens*, in L. Brisson – M.-H. Congourdeau – J.-L. Solère (eds.), *L'embryon dans l'Antiquité et au Moyen-Âge*, Vrin, Paris: 59-77.
- Gourinat, J.-B., 2012, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, «Philosophie antique» 12: 43-88.
- Hoven, R., 1971, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Les Belles Lettres, Paris.

- Ioppolo, A.M., 1986, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Bibliopolis, Napoli.
- Koch, I., 2009, *Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne*, «Philosophie antique» 9: 81-113.
- Long, A.A., 2002, *Zeno's Epistemology and Plato's Theaetetus*, in T. Scaltsas – A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaca, Larnaca: 113-131 (= Long, A.A., 2006, *From Epicurus to Epictetus*, Oxford University Press, Oxford: 223-235).
- Longo, A., 2009, *Traité 2 (IV, 7)*, introduction, traduction, commentaires par A. Longo, Vrin, Paris.
- Striker, G., 1996, *Κριτικόν τῆς ἀληθείας*, in G. Striker (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge: 22-76.
- Tieleman, T., 1996, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis, Books II-III*, Brill, Leiden.
- Tieleman, T., 2003, *Chrysippus' On Affections*, Brill, Leiden.

Le φαντασῖαι δι λεκτά

Questioni di epistemologia e ontologia stoiche

Barbara Castellani

Abstract: This contribution examines the complex and controversial relationship between the corporeal φαντασῖα (impression) and the incorporeal λεκτόν (“sayable” or “meaning”) in Stoic epistemology and ontology. Far from the traditional view according to which incorporeals are marginal, completely inert, subordinate and dependent on bodies, a careful analysis of the sources reveals that some pivotal Stoic epistemological theories can be explained precisely because of the incorporeal λεκτά and the relationship they establish with φαντασῖαι. In particular, it is shown that the relationship between these two types of entities takes place on two different levels, which can be summarised by the amphibological formula “φαντασῖαι of λεκτά”. The paper thus challenges the ‘empiricist’ view of Stoic epistemology and proposes a more complex explanation of cognitive processes, suggesting that λεκτά are both content and source of impressions.

Keywords: Φαντασῖαι, Λεκτά, Relationship, Epistemology, Stoicism.

1. Le φαντασῖαι: un'introduzione

L'indagine relativa al rapporto che si instaura tra la φαντασῖα (rappresentazione) e il λεκτόν (dicibile, esprimibile, significato) è tanto rilevante per comprendere appieno l'epistemologia e l'ontologia stoiche quanto difficoltosa. Ciò, anzitutto, per motivi di carattere fi-

sico-ontologico: la rappresentazione infatti ha natura corporea; nelle fonti, essa è assimilata all'impronta lasciata da un sigillo sulla cera¹. Il λεκτόν, invece, è uno dei cosiddetti incorporei 'canonici' ammessi dagli Stoici antichi, insieme al vuoto, al luogo e al tempo². Come è noto, nel sistema filosofico stoico, soltanto i corpi sono dotati della δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, della capacità di agire e patire, impedendo così qualsiasi forma di interazione concreta tra i corpi e gli incorporei³. Ora, la nozione di φαντασία è centrale per il pensiero epistemologico stoico, poiché costituisce il primo momento del processo conoscitivo che conduce all'acquisizione piena e completa dell'ἐπιστήμη. La nozione di λεκτόν è parimenti importante non solo perché strettamente connessa a quella di rappresentazione: il λεκτόν, infatti, in quanto significato delle espressioni linguistiche, contribuisce in maniera essenziale al meccanismo di comprensione delle informazioni destinate all'egemonico e al conseguente sviluppo della razionalità. Obiettivo del presente contributo è dunque quello di chiarire ed esplicitare il controverso rapporto che lega questi due concetti chiave della filosofia stoica, la φαντασία e il λεκτόν, in modo tale da gettare nuova luce sulle modalità tramite cui l'essere umano costruisce ed elabora la propria conoscenza.

Per cominciare, si prenda in esame la definizione di rappresentazione, riportata da Aezio:

La rappresentazione (φαντασία) è un'affezione che si verifica nell'anima (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ), che in se stessa indica anche ciò che la produce (τὸ πεποιηκός): così per esempio quando vediamo qualcosa di bianco, vuol dire che si verifica un'affezione nell'anima per mezzo della vista e in base a tale affezione possiamo dire che esiste un qualcosa di bianco che provoca in noi un mutamento (κινεῖν); ugualmente si può dire per altre sensazioni, quali il tatto e l'olfatto [...]. La rappresentazione pren-

1. S.E. *M.* VII 236 = *SVFI* 58; Diog. Laert. VII 236 = *SVF* II 53.

2. Brunschwig 1988; Alessandrelli 2013; Bronowski 2019; De Harven 2025.

3. Cleom. *Circul. doctr.* I 1, 5 = *SVF* II 541; Plu. *Comm. not.* 1073d = *SVF* II 525; S.E. *M.* VIII 263 = *SVF* II 363; Nem. *De nat. hom.* II 32 = *SVFI* 518; Procl. *in Tim.* 271d = *SVF* II 521.

de la sua denominazione dalla stessa radice della parola “luce” (φῶς): così come la luce rivela insieme se stessa e le cose che sono comprese nel suo ambito, ugualmente la rappresentazione rivela insieme se stessa e ciò che la produce (τὸ πεποιηκός). L’oggetto della rappresentazione (φανταστόν) è ciò che produce (τὸ ποιοῦν) questa: il bianco, il freddo, tutto ciò che può provocare un mutamento nell’anima (κινεῖν τὴν ψυχὴν), tutto questo è oggetto rappresentato.⁴

Il sostantivo πάθος, che qui definisce la φαντασία, è da intendere in senso tecnico quale affezione subita dall’anima da parte del φανταστόν, l’oggetto esterno corporeo che la causa, per il tramite degli organi di senso⁵. Le fonti ci informano relativamente a una grande varietà di φαντασίαι, individuate e classificate dagli Stoici⁶. In particolare, i λεκτά sono definiti in relazione alle rappresentazioni razionali (λογικαί), che possono formarsi con il ragionamento e il ricorso a meccanismi mentali combinatori, quali l’analogia, e sono apprendibili tramite l’insegnamento. Come vedremo, ragionamento e insegnamento sono all’origine anche delle rappresentazioni non sensibili (οὐκ αἰσθητικαί), che sono dette prodursi per mezzo della mente (διὰ τῆς διανοίας): l’esempio riportato da Crisippo è proprio quello delle rappresentazioni di incorporei⁷.

Ora, un’attenzione particolare va riservata alle rappresentazioni comprensive o catalettiche (καταληπτικαί), di cui le fonti riportano una definizione, per così dire, ‘tripartita’. Si prenda in esame la seguente testimonianza di Sesto Empirico:

La rappresentazione catalettica (καταληπτική) è quella che proviene da ciò che ha reale esistenza (ἀπὸ ὑπάρχοντος), e che è risultato

4. Aet. IV 7 Mansfeld-Runia = *SVF* II 54 (trad. Maso 2022).

5. Per una descrizione della fisiologia sottesa a tale processo, cfr. Gourinat 2017: 58-66.

6. S.E. *M.* VII 242 = *SVF* II 65.

7. Diog. Laert. VII 50 = *SVF* II 61 (trad. Radice 2018): «Per loro le rappresentazioni possono essere di origine sensibile oppure no. Le prime (αἰσθητικαί) sono quelle che derivano da uno o più sensi; le seconde (οὐκ αἰσθητικαί) sono invece le rappresentazioni che si formano per mezzo della mente (διὰ τῆς διανοίας), come ad esempio quelle degli incorporei (τῶν ἀσωμάτων) e delle altre realtà mentali».

dell'impronta e dell'impressione di ciò che è veramente (*κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον*); e d'altra parte non avrebbe i caratteri che ha se provenisse da qualcosa che non c'è (*ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*). <Gli Stoici> affermando che tale rappresentazione è assolutamente corrispondente agli oggetti e che ne riproduce alla perfezione i tratti caratteristici (*ιδιώματα*), le attribuiscono anche le seguenti connotazioni. La prima è quella di derivare da qualcosa di esistente (*ἀπὸ ὑπάρχοντος*)..., la seconda connotazione è d'essere non solo dipendente da (*ἀπὸ ὑπάρχοντος*), ma anche corrispondente a qualcosa di esistente (*κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον*) [...]. E inoltre la rappresentazione deve essere riprodotta come in un calco o un'impronta, perché solo così si ottiene un'impressione perfetta di tutti i particolari dell'oggetto rappresentato.⁸

Come si evince dal frammento, tre sono le condizioni che devono essere soddisfatte affinché una rappresentazione possa dirsi catalettica: 1. anzitutto, deve provenire da qualcosa che ha reale esistenza; 2. in secondo luogo, deve corrispondere ed essere conforme a qualcosa che ha reale esistenza, per il fatto che ne è un'impronta e un calco, seppure in senso non letterale. Fuor di metafora, la rappresentazione catalettica deve cioè cogliere e conservare con fedeltà i tratti distintivi (*ιδιώματα*) e la configurazione dell'oggetto rappresentato. Ciò è perfettamente in linea con la definizione generale di *φαντασία*, poiché anche la rappresentazione catalettica è descritta in termini di 'contrassegno' e 'sigillo' di ciò da cui deriva, ovvero il *φανταστόν*, che esercita sull'egemonico un'impressione precisa e veridica di sé stesso; 3. da ciò consegue inevitabilmente che la *φαντασία καταληπτική* non può provenire se non da quel preciso oggetto realmente esistente che essa stessa rappresenta. Ebbene, se una rappresentazione è in possesso dei tre requisiti or ora sintetizzati, allora può essere a buon diritto definita catalettica. Inoltre, qualora le tre condizioni vengano soddisfatte, la *φαντασία καταληπτική* sarà altresì caratterizzata da una chiarezza e un'affidabilità tali da costituire il criterio dell'eviden-

8. S.E. *M.* VII 242 = *SVF* II 65 (trad. Radice 2018).

za⁹. L'autoevidenza delle rappresentazioni catalettiche garantisce dunque di per sé la loro veridicità e conformità agli oggetti esterni da cui derivano.

Abbiamo visto che la rappresentazione catalettica, per dirsi tale, deve necessariamente provenire da τὸ ὑπάρχον ed essere conforme a τὸ ὑπάρχον, come ne fosse l'impronta. In accordo con la definizione di φαντασία quale πάθος ο τύπωσις ἐν ψυχῇ, queste due condizioni sono state eminentemente interpretate dalla critica in senso causale: τὸ ὑπάρχον corrisponde cioè al φανταστόν corporeo, che esercita un impatto causale sull'egemonico, determinando una φαντασία di sé stesso. Occorre a questo punto chiarire il significato di τὸ ὑπάρχον. Il verbo ὑπάρχειν viene tendenzialmente impiegato dagli Stoici in riferimento a ciò che è oggettivo e reale: è attribuito infatti sia ai corpi sia agli incorporei (il verbo che denota specificatamente la natura dei corpi è εἶναι, "esistere"; quello che esprime il *modus essendi* degli incorporei è ὑφιστάναι, "sussistere")¹⁰. In particolare, esso sembra assumere, in questo contesto, un significato al contempo veritativo ed esistenziale, ad indicare che una rappresentazione catalettica, vera per definizione, possa scaturire unicamente da ciò che ha reale esistenza, da ciò che esiste davvero e da ciò che è vero¹¹. D'altra parte, gli Stoici definiscono il vero (τὸ ἀληθές) proprio in termini di τὸ ὑπάρχον, il quale corrisponde, in questo caso, a un enunciato incorporeo (ἀσώματον ἀξίωμα)¹². A ben vedere, tuttavia, se τὸ ὑπάρχον è effettivamente costituito da un incorporeo, viene messo in discus-

9. Cic. *Acad. Pr.* II 6, 16-17; Diog. Laert. VII 46-49 = *SVF* II 52-53.

10. Sul controverso significato di tali verbi, cfr. Goldschmidt 1972; Long-Sedley 1987, I: 162-166.

11. Frede 1987: 164-166.

12. S.E. *M.* VIII 10 = *SVF* II 195 (trad. Radice 2018): «Gli Stoici dicono che alcuni dei sensibili e alcuni degli intelligibili sono veri; i sensibili, però, non lo sono in modo diretto, ma per riferimento agli intelligibili che sono ad essi affini. Per questi filosofi, infatti, vero (ἀληθές) è ciò che esiste davvero (τὸ ὑπάρχον) e si contrappone a qualcos'altro, e falso (ψευδός) è ciò che non esiste (τὸ μὴ ὑπάρχον) e pure si contrappone ad altro: e siccome questo è un enunciato incorporeo (ἀσώματον ἀξίωμα) è un intelligibile». Cfr. anche S.E. *M.* VII 38 = *SVF* II 132, in cui pure il vero (τὸ ἀληθές) viene definito quale enunciato (ἀξίωμα), e l'enunciato è a sua volta costituito dai λεκτά incorporei; inoltre, il vero è per natura concepito come una realtà semplice e unitaria, a differenza della verità (ἡ ἀλήθεια) corporea, che è un insieme di più elementi.

sione il meccanismo causale attraverso cui spiegare l'insorgenza di una rappresentazione catalettica: soltanto i corpi infatti sono in grado di agire e patire e, dunque, di esercitare un impatto causale sull'egemonico, ingenerando una *φαντασία*¹³.

Si consideri ora l'innovativa interpretazione della definizione 'tripartita' di *φαντασία καταληπτική* proposta da Sedley, poiché costituisce un valido tentativo di spiegare l'insorgenza delle *φαντασίαι οὐκ αἰσθητικάί*, provenienti cioè anche dagli incorporei¹⁴. In particolare, lo studioso interpreta la preposizione *ἀπό* in senso rappresentazionale anziché causale: *ἀπό* non indicherebbe, dunque, la provenienza della *φαντασία*, bensì la sua stessa funzione rappresentativa. Ad esempio, una *φαντασία ἀπὸ Σωκράτους* non è una rappresentazione derivante da Socrate, ma semplicemente una rappresentazione di Socrate. Continua Sedley sostenendo che l'uso rappresentazionale di *ἀπό* non esclude di certo il suo impiego causale; tuttavia, nel primo caso, τὸ ὑπάρχον viene ad indicare uno stato di cose oggettivo, reale e attuale, che può essere costituito anche dagli incorporei quali le proposizioni, e ciò è in linea con l'attribuzione di un valore veritativo al verbo *ὑπάρχειν*.

Torneremo più avanti, brevemente, su tale interpretazione, che può trovare riscontro nel celebre frammento stoico riguardante il maestro di ginnastica o di arte militare. Tuttavia, in questa sede si sostiene che anche le rappresentazioni non sensibili, provenienti nello specifico dai *λεκτά*, possano essere spiegate attraverso il ricorso al meccanismo causale, se si tiene conto della natura tutta peculiare dei *λεκτά* medesimi, incorporati nel linguaggio e veicolati dai significanti corporei. Il vantaggio di un'interpretazione di questo tipo risiede nella possibilità di conciliare la lettura causale del processo di formazione delle rappresentazioni – lettura confermata sia dalla definizione generale di *φαντασία* quale *πάθος ο τύπωσις ἐν ψυχῇ* sia dall'utilizzo della preposizione *ἀπό* nella definizione 'tripartita' di *φαντασία καταληπτική* – con il fatto che τὸ ὑπάρχον si riferisca ugualmente ai corpi e ai *λεκτά* incorporei.

13. Frede 1999: 303.

14. Sedley 2002.

2. I λεκτά come contenuto delle φαντασίαι

Lo stretto legame tra i λεκτά e le φαντασίαι risulta evidente a partire da una serie di frammenti in cui i λεκτά sono definiti proprio in rapporto alle rappresentazioni razionali. Ciò trova riscontro sia in Sesto Empirico sia in Diogene Laerzio; in particolare, Sesto afferma:

In generale, gli Stoici ritengono che il vero e il falso risiedano nel λεκτόν. Essi dicono che il λεκτόν sia ciò che sussiste in accordo a una rappresentazione razionale (λεκτόν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον): razionale è quella rappresentazione in cui ciò che viene rappresentato (τὸ φαντασθέν) risulta conforme a ragione.¹⁵

Analogamente, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, gli Stoici «Dicono che il λεκτόν sussiste in accordo a una rappresentazione razionale (τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον)»¹⁶. Sulla base di questi frammenti, Frede sostiene che la sussistenza in accordo alle rappresentazioni razionali costituisca precisamente la proprietà ontologica distintiva dei λεκτά. In una prospettiva del genere, il λεκτόν altro non è che il contenuto di pensiero che inerisce strutturalmente alla rappresentazione razionale medesima¹⁷. Ma procediamo con ordine, poiché tali definizioni aprono la strada all'annoso dibattito circa la dipendenza o meno dei λεκτά dalle φαντασίαι e dal pensiero in generale.

È opportuno preliminarmente fare riferimento a un'ulteriore caratterizzazione dei λεκτά, i quali vengono descritti altresì in termini di πράγματα, ovvero fatti, eventi, stati di cose:

Tra i dogmatici c'era anche un altro motivo di discordia: gli uni ponevano il vero e il falso nella cosa significata, gli altri nella voce, altri ancora nel movimento del pensiero. A capo della prima posizione ci

15. S.E. M. VIII 70 = SVF II 187 (trad. mia).

16. Diog. Laert. VII 63 = SVF II 181 (trad. mia).

17. Frede 1994; cfr. Gourinat 2017: 67: «C'est ce contenu *exprimable* qui rend nos représentations rationnelles».

sono gli Stoici, i quali dicevano che vi sono tre realtà collegate fra loro, cioè il significato (*τὸ τε σημαίνόμενον*), il significante (*τὸ σημαῖνον*) e ciò che si trova ad essere (*τὸ τυγχάνον*). Il significante è l'espressione, come "Dione"; il significato è quella realtà che viene indicata dall'espressione e che noi apprendiamo come ciò che sussiste secondo il nostro pensiero (*τῆ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοία*): i barbari non lo comprendono, sebbene ascoltino la medesima espressione; ciò che si trova ad essere è l'oggetto esterno, come Dione in persona. Di queste realtà, due sono corpi, cioè l'espressione e ciò che si trova ad essere, mentre uno è incorporeo (*ἀσώματον*), ovvero il fatto significato (*τὸ σημαίνόμενον πράγμα*), il *λεκτόν*, il quale può essere vero o falso.¹⁸

Si tratta di un passo molto importante, poiché viene operata la distinzione, fondamentale in ambito linguistico, tra significante, significato e referente di un'espressione; poi, in linea con i frammenti di Sesto Empirico e Diogene Laerzio sopra riportati, il *λεκτόν* è qui definito, in maniera più generale, in rapporto al pensiero (*διάνοια*); infine, il *λεκτόν* viene assimilato a un *σημαίνόμενον πράγμα*. Quest'ultimo aspetto è confermato da un frammento attribuito a Diogene di Babilonia, secondo il quale «Differiscono anche il dire e l'emettere suoni: infatti, si emettono suoni vocali, mentre si dicono fatti (*τὰ πράγματα*), che certamente vengono a identificarsi con i *λεκτά*»¹⁹: i *λεκτά* sono cioè *τὰ πράγματα* nel senso che corrispondono agli eventi e agli stati di cose da essi significati e che trovano un effettivo riscontro nel mondo esterno. Si tratta di una tesi avallata anche dalla teoria stoica della causalità, in base alla quale una causa corporea agisce su un altro corpo, provocando come effetto dei *λεκτά* incorporei che esprimono ciò che il corpo affetto subisce, ovvero sia lo stato di cose che viene così a determinarsi²⁰. Ebbene, se i *λεκτά* vengono fatti coincidere con i *πράγματα* del mondo che ci circonda, allora di necessità sono in certa misura autonomi rispetto

18. S.E. *M.* VIII 11 = *SVF* II 166 (trad. mia).

19. Diog. Laert. VII 56 = *SVF* III 20 (trad. mia).

20. Gourinat 2018; Castellani 2024.

alla mente. L'interpretazione proposta da Alessandrelli sembra andare in questa direzione: secondo lo studioso, infatti, tra i λεκτά e le φαντασίαι non vi è un rapporto di dipendenza ontologica dei primi rispetto alle seconde; piuttosto, è preferibile parlare di correlazione tra queste due entità. In effetti, se non ci fossero le φαντασίαι, non ci sarebbe nulla da comunicare attraverso i λεκτά; analogamente, se non ci fossero i λεκτά, le rappresentazioni resterebbero inesprese e si ridurrebbero a mere affezioni passive e sensoriali²¹.

Paladina della tesi dell'indipendenza ontologica dei λεκτά è senza dubbio Bronowski²². Secondo la studiosa, la preposizione κατά seguita dall'accusativo esprime accordo o conformità in relazione a qualcosa da cui si rimane distinti. In quest'ottica, la sussistenza dei λεκτά in accordo alle rappresentazioni razionali suggerisce non la dipendenza, bensì la distinzione e l'eterogeneità dei primi rispetto alle seconde, mettendo in evidenza il dislivello ontologico che c'è tra la φαντασία e il suo contenuto, costituito dai λεκτά. Continua Bronowski, ciò è confermato dall'utilizzo del verbo παρυφίστάναι nel passo sestano sopra citato: il prefisso παρα- indica infatti che i λεκτά sussistono 'accanto', 'parallelamente' alle rappresentazioni di cui sono pur sempre il contenuto²³.

In realtà, già molto tempo prima, Long e Sedley avevano ridimensionato la tesi della dipendenza dei λεκτά dalle φαντασίαι²⁴. Si prenda, ad esempio, la rappresentazione razionale di Catone che passeggia: la proposizione "Catone passeggia" è il correlato logico-linguistico di una tale rappresentazione, vale a dire il contenuto della φαντασία, la sua espressione in termini linguistici. La frase "Catone passeggia" può essere pensata da qualsiasi individuo: pertanto, tramite la nozione di λεκτόν, gli Stoici mostrano come il contenuto di una rappresentazione possa essere trasmesso da una mente all'altra.

21. Alessandrelli 2013: 135-136.

22. Bronowski 2019: 112-117.

23. Così Gourinat 2012: 56: «On notera finalement que la proposition est le contenu de la représentation, parce qu'elle est un exprimable, c'est-à-dire ce qui est parallèle et conforme à une représentation donnée».

24. Long-Sedley 1987, I: 195-202, 236-241.

Dunque, nella prospettiva di Long e Sedley, il *λεκτόν* corrisponde al contenuto proposizionale della rappresentazione razionale, configurandosi in tal modo come l'equivalente semantico della razionalità.

Da tali considerazioni, si evince che il rapporto tra i *λεκτά* e le *φαντασίαι*, basato sulla definizione dei primi come sussistenti in accordo alle rappresentazioni razionali, va inteso primariamente alla maniera che segue: i *λεκτά* costituiscono il contenuto delle relative *φαντασίαι λογικαί*, poiché esprimono e rendono comunicabile la *φαντασία* medesima, o meglio, il modo in cui il *φανταστόν* viene percepito e compreso dalla mente. Naturalmente, i *λεκτά* sono attinenti e conformi all'oggetto che descrivono, in linea con l'utilizzo della preposizione *κατά* seguita dall'accusativo nelle definizioni sopra riportate. Il *φανταστόν* continua a configurarsi quale oggetto della *φαντασία*, in quanto corrisponde allo stato di cose esterno che la causa e che essa riproduce in maniera precisa; il *λεκτόν*, invece, viene a coincidere con il contenuto di una tale rappresentazione, per dirla con Sesto, con il suo *φαντασθέν*, ovvero sia la fedele trasposizione in forma linguistica dell'oggetto della rappresentazione medesima. I *λεκτά* come contenuto delle *φαντασίαι* garantiscono quindi l'intersoggettività delle nostre rappresentazioni e, più in generale, dei nostri pensieri: in effetti, è proprio attraverso i *λεκτά* che è possibile sia stabilire le relazioni logico-linguistiche che ci permettono di conoscere e classificare gli enti, sia collegare il pensiero e la realtà e articolare la realtà stessa in modo tale che abbia un determinato assetto e significato. Pertanto, è del tutto lecito parlare di *φαντασίαι* di *λεκτά*, sottintendendo in questa relazione anzitutto un genitivo oggettivo: i *λεκτά* costituiscono primariamente il contenuto delle rappresentazioni razionali, la manifestazione in forma linguistica del nostro pensiero, che diviene così accessibile e comunicabile.

3. I *λεκτά* come origine delle *φαντασίαι*

È possibile, tuttavia, spiegare le *φαντασίαι* di *λεκτά* anche in un'altra maniera: infatti, se vi leggiamo un genitivo soggettivo, allora sono

proprio i λεκτά a determinare le rappresentazioni, come qualunque altro φανταστόν corporeo. Il problema è il seguente: i λεκτά, in quanto incorporei, sono del tutto privi della δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, sono quindi incapaci di esercitare una qualsiasi affezione sull'egemonico corporeo e, conseguentemente, di determinare l'insorgenza delle φαντασίαι. Allo stesso tempo, però, è un dato di fatto che tutti noi facciamo esperienza dell'insegnamento e dell'apprendimento, che avvengono tramite i λεκτά, e che siamo altresì in grado di cogliere con la mente le prove e le dimostrazioni, ancora una volta, costituite dai λεκτά, i quali dunque devono in qualche maniera influenzarci²⁵. La testimonianza più nota e dibattuta in merito è riportata da Sesto Empirico, il quale descrive il processo di insegnamento e del relativo apprendimento in questo modo:

Gli Stoici cercano di sostenere con esempi la tesi per cui gli incorporei non agiscono né producono in noi rappresentazioni (τὰ ἀσώματα οὐ ποιεῖ τι οὐδὲ φαντασιοὶ ἡμᾶς), ma siamo noi che abbiamo rappresentazioni in relazione ad essi (ἐπ' ἐκείνοις). Infatti, dicono, come il maestro di ginnastica o il maestro di arte militare, talvolta prendendo le mani del giovane, lo dirigono e gli insegnano a compiere certi movimenti, talaltra stando lontano e in qualche modo muovendosi a ritmo, gli si offrono per l'imitazione (πρὸς μίμησιν), così anche alcuni oggetti della rappresentazione (τῶν φανταστῶν), come se sfiorassero e toccassero l'egemonico, producono in esso l'impressione (ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν), come accade con il bianco, con il nero e con i corpi in generale. Alcuni oggetti, invece, hanno una natura tale che l'egemonico ha rappresentazioni in relazione ad essi (ἐπ' αὐτοῖς) e non direttamente da essi (οὐχ ὑπ' αὐτῶν), come accade con i λεκτά incorporei (τὰ ἀσώματα λεκτά).²⁶

Il passo si basa su di un parallelismo: a due metodi con cui il maestro di ginnastica o di arte militare insegna i movimenti al suo allievo

25. Si veda S.E. *M.* VIII 403-406.

26. S.E. *M.* VIII 409 = *SVF* II 85 (trad. mia).

corrispondono due modalità attraverso le quali possono insorgere in noi le rappresentazioni. Da una parte, il maestro può concretamente prendere per le mani il suo allievo e insegnargli così i movimenti: questo caso corrisponde al formarsi in noi di rappresentazioni sensibili, provocate da un *φανταστόν* corporeo, che agisce sull'egemonico lasciandovi un'impronta fedele di sé stesso, secondo il modello causale precedentemente analizzato. Dall'altra parte, il maestro può insegnare i movimenti a distanza, fungendo cioè da modello da imitare; analogamente, continua Sesto, le *φαντασίαι* non sensoriali, come quelle determinate dai *λεκτά*, si formano senza che avvenga alcun tipo di contatto: in effetti, gli incorporei hanno una natura tale per cui l'egemonico non è influenzato *direttamente* da essi (*ὑπ' αὐτῶν*), bensì soltanto *in relazione* ad essi (*ἐπ' αὐτοῖς*). Si tratta di una distinzione operata anche sul piano linguistico: per indicare l'azione dell'oggetto esterno corporeo sull'egemonico altrettanto corporeo, viene impiegata infatti la preposizione *ὑπό* seguita dal genitivo, quindi un normale complemento di causa efficiente, in linea con la spiegazione causale del processo di formazione delle rappresentazioni sensibili; nel secondo caso, quando cioè a determinare la *φαντασία* è un *φανταστόν* incorporeo, viene utilizzato il costrutto *ἐπί* più dativo, il cui significato, in questo contesto, resta tutto da chiarire²⁷. Come lo stesso Sesto mette in luce nel prosiegua del passo, quello riportato dagli Stoici è soltanto un esempio probabile e non una risoluzione del problema di come una dimostrazione, composta dai *λεκτά* incorporei, possa effettivamente 'impressionare' l'egemonico²⁸. In particolare, Sesto rileva una certa asimmetria nell'esempio stoico: il maestro, sia che prenda l'allievo per le mani sia che gli insegni i movimenti a distanza, rimane pur sempre un *φανταστόν* corporeo, mentre le rappresentazioni sono determinate dai corpi nell'un caso, dai *λεκτά* incorporei nell'altro.

27. Su tale distinzione, così Long-Sedley 1987, 1: 241: «The incorporeals remained intractable to such an account. That the Stoics acknowledged this is clear from their attempt to find a relationship other than causal to fit the case»; cfr. anche Achard 2001: 230: «La distinction est quelque peu sibylline, mais elle atteste qu'il existe un mode d'action des *lekta* sur l'esprit».

28. S.E. *M.* VIII 410.

Tra le interpretazioni più recenti e originali del passo sestano, è sicuramente da annoverare quella di Bronowski²⁹. Preso atto del fatto che, per gli Stoici, ad essere insegnati e appresi sono esclusivamente i λεκτά³⁰, ininfluente è il linguaggio attraverso cui essi sono veicolati: in particolare, il maestro che, a distanza, funge da modello da imitare si serve del linguaggio del corpo per portare a compimento il processo di insegnamento. Il linguaggio del corpo, infatti, è razionalmente organizzato ed è perfettamente in grado di riflettere la struttura dei λεκτά, addirittura con una maggiore accuratezza e affidabilità del linguaggio verbale. La mente può allora entrare in relazione con i λεκτά attraverso qualsiasi mezzo espressivo, purché quest'ultimo abbia un'articolazione e una struttura determinate dai λεκτά medesimi: in ciò consiste precisamente la razionalità. Per tornare all'esempio riportato da Sesto Empirico, l'apprendimento dei λεκτά, secondo la studiosa, avviene per rispecchiamento di quanto esibito dal maestro. Pertanto, alla base sia delle rappresentazioni sensibili sia di quelle non sensibili, vi è pur sempre un'azione, ma si tratta di azioni che si verificano, rispettivamente, per contatto e a distanza.

Tuttavia, secondo Alessandrelli, l'interpretazione di Bronowski risulta parziale, poiché in effetti non viene adeguatamente spiegato il problema di fondo, vale a dire come sia possibile che l'egemonico corporeo si relazioni di fatto con i λεκτά incorporei, incapaci di agire e patire. Ebbene, sostiene lo studioso, le φαντασίαι di λεκτά si spiegano soltanto se si fa riferimento alla capacità dell'egemonico di auto-modificarsi. Nel momento in cui si hanno rappresentazioni in relazione ai λεκτά, espresse cioè da ἐπί più dativo, l'egemonico diventa al contempo agente e paziente, modellando le sue φαντασίαι in conformità ai λεκτά medesimi. Viene dunque mantenuto il modello causale nella spiegazione dell'insorgenza delle rappresentazioni, sebbene, in questo caso, ad agire e a patire sia il solo egemonico³¹.

29. Bronowski 2019: 181-187.

30. S.E. *M.* XI 224 = *SVF* II 170 (trad. Radice 2018): «Non si può insegnare qualcosa di corporeo, e ciò è sostenuto in special modo dagli Stoici. Ciò che è insegnabile sono infatti gli esprimibili (λεκτά), e gli esprimibili non sono corpi».

31. Alessandrelli 2013: 112-117.

Si tratta in realtà di una posizione che era stata avanzata da Brunschwig già molto tempo prima, seppure in maniera più cauta. Con ogni probabilità, secondo lo studioso francese, nel momento in cui siamo influenzati indirettamente dai λεκτά, è l'egemonico che si auto-affeiona, nel senso che siamo noi stessi ad auto-impressionarci³².

Si riprenda ora il frammento tratto da Sesto Empirico in base al quale, per gli Stoici, le parole e le proposizioni che costituiscono il linguaggio sono caratterizzate da tre elementi collegati fra loro, cioè il significato (τὸ σημαϊνόμενον), che corrisponde al λεκτόν incorporeo, il significante (τὸ σημαϊνον) e ciò che si trova ad essere (τὸ τυγχάνον), questi ultimi di natura corporea. Come è ovvio, τὸ σημαϊνόμενον e τὸ σημαϊνον sono componenti del linguaggio separabili soltanto concettualmente e non nella realtà; pertanto, sul piano fisico, nel processo di insegnamento e del relativo apprendimento sono coinvolte le parole e le proposizioni nella loro interezza. In quest'ottica, anche le φαντασῖαι di λεκτά, intendendo il "di λεκτά" come un genitivo soggettivo, ovvero sia le rappresentazioni provenienti dai λεκτά, possono essere spiegate secondo il modello causale. I λεκτά, infatti, sono sempre veicolati da un supporto corporeo sia che si tratti della voce nel caso di un insegnamento orale³³, sia che si tratti dei grafemi che leggiamo quando si verifica un apprendimento tramite forma scritta: a impressionare l'egemonico, in questi casi, è proprio il mezzo corporeo con cui i λεκτά sono trasmessi, ovvero sia il significante dell'espressione linguistica. Il significante corporeo, dunque, produce sull'egemonico altrettanto corporeo una τύπωσις di sé stesso: attraverso un processo di μετάβασις, di spostamento o trasposizione, si passa così dal piano corporeo del significante e della sua impressione all'aspetto incorporeo del linguaggio, poiché i λεκτά sono in tal modo trasferiti alla mente, che diventa in grado di coglierli. Pertanto, durante il processo di insegnamento e apprendimento, le φαντασῖαι sono originate dai λεκτά (genitivo soggettivo) tramite i significanti corporei. In una prospettiva del genere, il passo sestano – attraverso l'esempio dell'insegnamento

32. Brunschwig 1988: 72-76.

33. Per gli Stoici, la voce è un corpo in quanto aria colpita (Diog. Laert. VII 55 = *SVF* III 17).

a distanza, in cui non vi è contatto tra l'allievo e il maestro – mette in evidenza il fatto che non può esservi contatto *diretto* tra l'egemonico corporeo e il λεκτόν incorporeo nel processo di insegnamento e apprendimento: ciò a causa del loro differente statuto ontologico e dell'incapacità di agire e patire dei λεκτά.

In questa sede, con il termine μετάβασις si intende specificatamente il passaggio dal significante corporeo di una parola o di una proposizione al relativo λεκτόν incorporeo. Si tratta, tuttavia, di una nozione controversa, scarsamente attestata nei frammenti risalenti allo Stoicismo antico. In particolare, Sesto Empirico definisce la nozione stoica di movimento proprio in termini di μετάβασις, vale a dire di cambiamento, spostamento di un corpo da un luogo a un altro³⁴; Filone di Alessandria annovera tra i tipi di movimento τὸ μεταβατικόν, la traslazione³⁵; ancora, due sono le occorrenze dell'avverbio μεταβατικῶς nei frammenti stoici, a indicare genericamente un movimento, uno spostamento da una parte a un'altra³⁶. A questo uso ampio della nozione di μετάβασις, se ne affianca uno di carattere più specifico. Si consideri la testimonianza di Diogene Laerzio in merito:

Per similitudine <conosciamo> a partire da qualcosa che ci sta dinnanzi: come ad esempio Socrate a partire dal suo ritratto; per analogia si conosce secondo l'aumento – ad esempio il Tizio o il Ciclope – o per diminuzione, ad esempio in riferimento ai pigmei. Il centro della terra è pensato per analogia facendo riferimento a sfere in miniatura. Per via di spostamento, ad esempio, si concepiscono gli occhi come se fossero sul petto; per via di composizione si pensa l'ippocentauro e per contrasto la morte. C'è poi un modo di pensare che ricorre ad una sorta di trasposizione (κατὰ μετέβασιν τινα): come gli esprimibili (τὰ λεκτά) e il luogo. I concetti di giusto e bene hanno origini naturali, mentre, ad esempio, la nozione di “senza-mano” si ottiene grazie alla privazione.³⁷

34. S.E. *M.* X 52 = *SVF* II 492.

35. Ph. *De sobr.* § 34, II 222, 10 Wendl. = *SVF* III 244.

36. Ph. *De sacrif. Abel et Cain* § 68, I 230, 5 Wendl. = *SVF* II 453; Clem. Al. *Strom.* II 20, 110 = *SVF* II 714.

37. Diog. Laert. VII 52 = *SVF* II 87 (trad. Radice 2018); cfr. anche S.E. *M.* IX 393-395.

Nel passo, Diogene Laerzio elenca una serie di meccanismi mentali combinatori grazie ai quali si formano in noi le *ἐννοιαί*, le nozioni, di ciò di cui si può avere soltanto una *φαντασία οὐκ αἰσθητική*³⁸: ad esempio, perché si tratta di qualcosa che non esiste nella realtà, come l'ippocentauro, che si concepisce per composizione di un uomo e di un cavallo. Per quanto riguarda i *λεκτά*, essi sono pensabili per via di una sorta di trasposizione (*μετάβασις*); nulla di più specifico viene detto in merito. Parlante è, tuttavia, il nome stesso di *μετάβασις*: deriva infatti dal verbo *μεταβαίνειν*, a sua volta composto dal verbo *βαίνειν*, che denota movimento, preceduto dalla preposizione *μετά*, che indica un passaggio attraverso qualcosa. Ebbene, come abbiamo visto, i *λεκτά* sono conosciuti per *μετάβασις* in questo senso: quando si verificano l'insegnamento e l'apprendimento, ad essere coinvolte sono le parole e le proposizioni nella loro unione inscindibile di significante e significato. Affinché insorgano in noi le rappresentazioni, è necessario che un *φανταστόν* corporeo entri in contatto con l'egemonico, imprimendovi una *τύπωσις* di sé stesso: è l'elemento corporeo del linguaggio, ovvero il significante, ad esercitare sull'egemonico tale impatto causale. Soltanto a questo punto ha effettivamente luogo la *μετάβασις*, si passa cioè dall'aspetto corporeo all'aspetto incorporeo del linguaggio, poiché i *λεκτά*, in concomitanza con l'impressione, sono trasferiti alla mente, che li 'afferra' e li comprende. Nel momento in cui dunque avviene il contatto tra l'espressione linguistica e l'anima, grazie all'azione del significante, si verifica il passaggio, la *μετάβασις* per l'appunto, al significato vero e proprio.

Che la nozione di *μετάβασις* corrisponda a una sorta di spostamento dal dominio della corporeità al dominio dell'incorporeità è pressoché unanimemente accettato dalla critica, sebbene tale transizione venga intesa di volta in volta in maniera differente. Ad esempio, per

38. Sulla conoscenza per via di sensazione in contrapposizione al ragionamento, cfr. anche Diog. Laert. VII 52 = *SIF* II 84 (trad. Radice 2018): «Per loro la comprensione (*ἡ δὲ κατάληψις*) si verifica o attraverso la sensazione, come nel caso del bianco, del nero, del ruvido e del liscio o per la forza razionale delle deduzioni dimostrative (*λόγω δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων*), come a proposito dell'esistenza degli dèi e della loro provvidenza».

Gourinat, il passaggio dal suono al significato della frase pronunciata è un'operazione del pensiero che presuppone semplicemente la conoscenza della lingua, la quale consente di associare automaticamente un λεκτόν al suono corrispondente³⁹; più in generale, Bénatouïl, citando Epitteto, concepisce la μετάβασις stoica come una capacità, propria del pensiero umano, di passare da certe cose ad altre, che sono, in un certo qual modo, somiglianti e connesse alle prime⁴⁰. Infine, Alessandrelli ritiene che Sesto, nel riportare l'esempio del maestro di ginnastica, abbia fatto un implicito e forse involontario riferimento proprio alla μετάβασις stoica. Come l'allievo parte e astrae dal maestro, per conformarsi unicamente ai suoi movimenti, così l'egemonico, nel rappresentarsi una proposizione, parte e astrae da tutto ciò che ha a che fare con gli aspetti materiali e sensibili del λόγος che la significa; evidentemente, lo studioso si riferisce alla μετάβασις in termini di astrazione⁴¹. In ogni caso, alla base di queste posizioni vi è l'idea che la μετάβασις denoti un passaggio che si effettua attraversando il piano dei significanti corporei fino ad arrivare a quello dei significati incorporei, divenuti intelligibili per l'egemonico.

4. Conclusione

Come si è cercato di mostrare, la formula “φαντασίαι di λεκτά” sintetizza le due diverse modalità di relazione che possono instaurarsi tra la rappresentazione e il λεκτόν. Il “di λεκτά” infatti può essere inteso sia quale genitivo oggettivo sia quale genitivo soggettivo: nel primo caso, il λεκτόν rappresenta il contenuto, il φαντασθέν della φαντασία, il

39. Gourinat 2017: 68-76.

40. Bénatouïl 2006: 35-37; cfr. Epict. *Diat.* I 6, 10 (trad. Reale-Cassanmagnago 2009): «E la speciale costituzione del nostro intelletto, che ci consente non solo di ricevere le impressioni dagli oggetti sensibili, quando veniamo in contatto con essi, ma anche di scegliere tra questi oggetti, di togliere, di aggiungere, di combinare insieme alcuni di essi da noi stessi e di passare (μεταβαίνομεν), per Zeus, dagli uni agli altri (ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα) che sono in qualche modo somiglianti, ebbene, neppure tutto questo riesce a scuotere certuni, inducendoli a riconoscere l'artista?».

41. Alessandrelli 2013: 117; cfr. anche Long-Sedley 1987, I: 200, 241.

suo oggetto espresso in termini linguistici; nel secondo, il λεκτόν è ciò che determina la φαντασία medesima, nei processi di insegnamento e apprendimento. Ciò si verifica attraverso l'azione causale dell'elemento corporeo del linguaggio, il significante, sull'egemonico altrettanto corporeo, contestualmente alla μετάβασις, con cui si passa al piano incorporeo del λεκτόν. Analogamente alle rappresentazioni prodotte dai corpi, anche le φαντασίαι originate dai λεκτά possono dunque essere spiegate attraverso il modello causale, se si tiene conto del fatto che, nella realtà, il linguaggio è inscindibilmente costituito dall'unione del σημαινόμενον incorporeo e del σημαῖνον corporeo.

Gran parte delle fonti considerate fa effettivamente leva sulla doppia modalità attraverso cui possono insorgere in noi le rappresentazioni: come abbiamo visto, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, vi sono φαντασίαι che si generano dai corpi, per cui viene impiegata la preposizione ὑπό seguita dal genitivo; ma le rappresentazioni possono provenire altresì dai λεκτά e, in questo caso, si utilizza l'espressione ἐπί più dativo. Ciò trova riscontro sia nella distinzione tra φαντασίαι αἰσθητικαί e φαντασίαι οὐκ αἰσθητικαί riportata da Diogene Laerzio, sia nella concezione stoica delle ἔννοιαι: le ἔννοιαι, infatti, o hanno origine naturale e si formano grazie all'esperienza (le προλήψεις) oppure derivano dall'insegnamento e dalla cultura (semplici ἔννοιαι)⁴². Ebbene, le prolessi corrispondono dunque alle nozioni che si originano a partire dalle rappresentazioni sensibili, a loro volta provenienti dai corpi (ὑπό più genitivo); le semplici ἔννοιαι, invece, scaturiscono dalle rappresentazioni non sensoriali, determinate specificatamente dai λεκτά in un contesto di insegnamento e apprendimento (ἐπί e dativo). Inoltre, la formulazione ἐπί più dativo può gettare nuova luce sulla lettura rappresentazionale della φαντασία καταληπτική proposta da Sedley: infatti, la genericità di tale espressione, con cui si indica in senso lato una rappresentazio-

42. Aet. IV II Mansfeld-Runia = SVF II 83 (trad. Radice 2018): «Delle intellezioni (τῶν δὲ ἐννοιῶν) alcune hanno origini naturali (φυσικῶς), nei modi sopradetti e senza seguire alcun disegno, altre invece seguono ad un impegno educativo (διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας). Queste ultime si chiamano solo intellezioni, le prime invece si dicono anche prolessi (προλήψεις)».

ne in relazione a qualcosa, può includere altresì la funzione rappresentativa della φαντασία meglio di quanto non faccia la preposizione ἀπό seguita dal genitivo, a cui difficilmente è attribuibile un significato che sia lontano da quello causale.

Ad ogni modo, va da sé che la classificazione di “empirista”, generalmente impiegata in riferimento all’epistemologia stoica, risulti parziale e riduttiva⁴³, ed è messa in dubbio proprio dal rapporto che i λεκτά instaurano con le rappresentazioni. I λεκτά, infatti, si relazionano con le φαντασίαι corporee su due livelli, vale a dire in qualità di loro contenuto e di loro fonte e origine, come la natura anfibologica dell’espressione “φαντασίαι δι λεκτά” ha cercato di illustrare.

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

Long, A.A. – Sedley, D.N. (eds.), 1987, *The Hellenistic Philosophers*, voll. 1-2, Cambridge University Press, Cambridge.

Reale, G. – Cassanmagnago, C. (eds.), 2009, *Epitteto. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

Radice, R. (ed.), 2018, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.

Letteratura secondaria

Achard, M., 2001, *Logos endiathetos et théorie des lekta chez les stoïciens*, «Laval Théologique et Philosophique» 57: 225-233.

Alessandrelli, M., 2013, *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Olschki, Firenze.

Bénatouïl, T., 2006, *Qu’est-ce qu’un animal rationnel? Les effets de la raison sur l’âme humaine selon le stoïcisme*, «Enseignement Philosophique» 57: 24-44.

Bronowski, A., 2019, *The Stoics on Lekta: All There is to Say*, Oxford University Press, Oxford.

43. Frede 1999: 321-322; Gourinat 2017: 79-80; Ierodiakonou 2024: 254-256.

- Brunschwig, J., 1988, *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes – M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli: 19-127.
- Castellani, B., 2024, *La relazione tra i corpi e gli incorporei nella teoria stoica della causalità*, «Antiquorum Philosophia» 18: 121-134.
- De Harven, V., 2025, *The Unity of Stoic Metaphysics: Everything is Something*, Oxford University Press, Oxford.
- Frede, M., 1987, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 151-176.
- Frede, M., 1994, *The Stoic Notion of a Lekton*, in S. Everson (ed.), *Language. Companions to Ancient Thought*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge: 109-128.
- Frede, M., 1999, *Stoic Epistemology*, in K.A. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 295-322.
- Goldschmidt, V., 1972, 'Υπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne, «Revue des Études Grecques» 85: 331-344.
- Gourinat, J.-B., 2012, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, «Philosophie Antique» 12: 43-88.
- Gourinat, J.-B., 2017, *Les stoïciens et l'âme*, Vrin, Paris.
- Gourinat, J.-B., 2018, *The Ontology and Syntax of Stoic Causes and Effects*, «Rhizomata» 6: 87-108.
- Ierodiakonou, K., 2024, *The Stoics on Conceptions and Concepts*, in G. Betegh – V. Tsouna (eds.), *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 237-258.
- Maso, S., 2022, *L'epistemologia stoica e i suoi fantasmi*, in F. Aronadio – E. Di Iulio – F. Masi (eds.), *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, IISF Press, Napoli: 201-226.
- Sedley, D.N., 2002, *Zeno's Definition of Phantasia Kataleptike*, in T. Scaltsas – A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and his Legacy*, Pierides Foundation, Larnaca: 135-154.

Alessandro di Afrodisia sulla differenza specifica

Un argomento “dialettico”

Riccardo Chiaradonna

Abstract: In his commentary on Aristotle, *Metaph.* B, Alexander of Aphrodisias distinguishes two aspects of specific differentiae: 1. when considered in themselves (e.g., *rationality*), differentiae are qualities and fall outside substance; 2. when considered as part of the species (e.g., *rational* insofar it is mentioned in the definition ‘rational animal’), differentiae are ranked under the divided substantial genera (e.g. *animal*) (Alex. Aphr. *In Metaph.* 205, 29-206, 1). This article elucidates this passage within the broader framework of Alexander’s doctrine of specific differentiae. Furthermore, it suggests that Alexander’s distinction between *rationality* and *rational* underlies an argument concerning differentiae in Plotinus’ treatises *On the Genera of Being* (VI 3 [44], 5, 23-29).

Keywords: Alexander of Aphrodisias, Plotinus, Metaphysics, Categories, Specific Differentia.

Nel libro *Bêta* della *Metafisica*, Aristotele formula un argomento per spiegare la tesi che né l’uno né l’ente sono generi. Se lo fossero, sarebbero divisi da differenze di cui si predicano sia “uno” sia “ente” (è necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano e siano ciascuna una), ma «è impossibile o che le specie del genere si predichino delle proprie differenze o che il genere <si predichi delle proprie differenze> senza le sue specie, cosicché se l’uno o l’ente fossero un genere, nessuna differenza sarebbe né ente né una» (Aristot.

Metaph. B 3, 998b24-26, trad. Berti)¹. Nel commentare questo passo, Alessandro di Afrodisia illustra la tesi aristotelica attenendosi al testo: egli sostiene, pertanto, che i generi non sono predicati delle loro differenze, quando le differenze sono considerate separatamente dalle specie. In altre parole: il genere *animale* si predica della differenza *razionale* non se la differenza è assunta in sé stessa, ma solo nella misura in cui la differenza *razionale* è inclusa nella definizione della specie *essere umano* (“animale razionale”). Assunte in sé stesse e a prescindere dalle specie, le differenze sono delle qualità e cadono dunque fuori della sostanza:

T1 Ma neppure i generi sono predicati delle loro differenze proprie, quando le differenze siano assunte separatamente dalle specie e le specie non siano incluse in esse. Giacché quando *animale* è predicato di *razionale*, è predicato di *animale razionale* (è questo che allora s'intende per “razionale”), poiché non è predicato di questa differenza assunta per sé stessa senza la specie, ad esempio di *razionalità* – infatti se le differenze sono tipi qualità, come sarà possibile predicare di esse *animale*, che significa una sostanza composta?

(Alex. Aphr. *In Metaph.* 205, 29-206, 1)²

1. In questo articolo riprendo e, in parte, correggo il contenuto di Chiaradonna 2024, dove non sono considerati il testo T1 e il parallelo di esso con T5. Sul testo aristotelico di B 3 e il suo rapporto con il commento di Alessandro, cfr. Kotwick 2016: 178-187. Per l'edizione del commento di Alessandro di Afrodisia a *Metaph.* B, cfr. Golitsis 2022; per il testo di Plotino, cfr. Henry-Schwyzler 1982. La paginazione delle opere di Alessandro e dei commentatori è quella dell'edizione *C.A.G.* (per la *Quaestio de differentiis specificis* si riporta invece la divisione in paragrafi fornita da Rashed 2007). I problemi filologici e testuali dei passi discussi sono irrilevanti per la presente trattazione e non saranno dunque presi in esame. Anche se non è facile distinguere i due piani negli argomenti di Alessandro, uso il corsivo per indicare generi, specie e proprietà (qualità e differenze) che sono delle entità reali, i doppi apici per indicare i termini che le designano.

2. ἀλλ' οὐδὲ τὰ γένη κατηγορεῖται τῶν οικείων διαφορῶν, ὅταν αἱ διαφοραὶ χωρὶς τῶν εἰδῶν λαμβάνωνται καὶ μὴ ἐν αὐταῖς τὰ εἶδη περιέχωνται. τὸ γὰρ ζῶον ὅταν λογικοῦ κατηγορηται, τοῦ ζῶου λογικοῦ κατηγορεῖται (τοῦτο γὰρ ἐξακούεται τότε ἐκ τοῦ λογικοῦ), ἐπεὶ αὐτῆς γε καθ' αὐτὴν τῆς διαφορᾶς ἄνευ τοῦ εἶδους λαμβανομένης οὐ κατηγορεῖται, οἷον τῆς λογικότητος· ποιότητες γὰρ τινες αἱ διαφοραί, καθ' ὧν πῶς οἷον τε τὸ ζῶον οὐσίαν συναμφοτέρον σημαῖνον κατηγορεῖν; Va notato l'uso di σημαῖνον, che dovrebbe a rigor di termini riferirsi all'espressione “animale” ma che, in questo contesto, è forse preferibile interpretare in riferimento

Questa lettura pone tuttavia un problema per Alessandro, il quale è generalmente incline a distinguere lo statuto della differenza rispetto a quello di una semplice qualità. La *Quaestio de differentiis specificis*, trasmessa in due versioni arabe, fornisce la testimonianza più completa sulla sua posizione³. Alessandro distingue tra la differenza considerata isolatamente e la differenza considerata come composta, ossia insieme al genere/materia nella misura in cui essa è parte costitutiva della specie ed è menzionata nella definizione (cfr. Alex. Aphr. *Diff.* § [6'] Rashed; *In Top.* 365, 4-21; *In Metaph.* 205, 22-24). Se assunta isolatamente e senza la materia, la differenza è esterna al genere che essa divide: il genere non è predicato di essa come di un soggetto (ossia in modo essenziale) né essa è predicata della specie e degli individui come di un soggetto. D'altra parte, la differenza senza la materia cade comunque sotto lo stesso genere supremo rispetto al genere che essa divide, ad esempio la sostanza (cfr. Alex. Aphr. *Diff.* § [11]-[11'] Rashed). Se, invece, la differenza è considerata insieme al genere che divide (ad esempio se la differenza *bipede* è considerata insieme al genere *animale*), lo statuto di essa diventa identico a quello di una specie della sostanza (ad esempio *essere umano*) ed essa si predica nel che cos'è rispetto al soggetto. La differenza composta, infatti, completa la specie e ne è parte costitutiva: come sostiene Alessandro, le parti costitutive delle sostanze sono a loro volta delle sostanze⁴. Secondo la dottrina ilemorfica di Alessandro, la forma è parte del composto insieme alla materia; di conseguenza la forma non è nella materia come un accidente inerisce al soggetto sostanziale⁵. Alessandro applica questo stesso argomento al rapporto tra

al genere stesso (il genere *animale* indica, corrisponde a una sostanza composta): su questo, cfr. Butler 1997. Del commento di Alessandro a *Metaph.* B esistono tre traduzioni moderne: Madigan 1992 (in Dooley-Madigan 1992: 75-232); Movia 2007: 367-557; Guyomarc'h 2021 (in Lavaud-Guyomarc'h 2021: 109-303).

3. Per tutti i dettagli, rinvio a Rashed 2007: 53-81, che fornisce la trattazione di riferimento sulla dottrina della differenza in Alessandro.

4. Cfr. Alex. Aphr. *De an.* 6, 3-6. Su queste dottrine di Alessandro, sulla ricezione di esse in Plotino e sul dibattito critico che hanno suscitato, mi permetto di rinviare a Chiaradonna 2008a e Chiaradonna 2024.

5. Cfr. Alex. Aphr. *Quaest.* I 8, 17.7-22; I 17, 30, 10-16; I 26, 42, 24-25; *Mant.* 122, 4-12.

differenza e specie conferendo piena forza alle analogie differenza/forma e genere/materia⁶:

T₂ Discutendo sulla differenza Aristotele ha detto “Poiché alcuni sostengono che anche la differenza si predica delle specie nel che cos’è” (Aristot. *Top.* IV 6, 128a 20-21). In effetti, la differenza considerata come composta [*scil.* considerata insieme al genere] si predica in tal modo, ma non la differenza considerata separatamente dalla materia di quella composta: di questa [*scil.* della differenza composta] Aristotele ha fatto menzione anche nelle *Categorie*, dove ha detto che gli individui e le specie accolgono la definizione della differenza. [...] Della differenza nella sostanza considerata separatamente dalla materia, per altro, né il genere diviso da essa si predica in modo sinonimo [...] né essa si predica della specie o dell’individuo.
(Alex. Aphr. *In Top.* 365.4-21)⁷

T₃ La specie è un composto e la differenza è parte del composto. Inoltre, la differenza è parte della specie nella misura in cui ognuna delle cose incluse nella formula definitoria è parte di ciò di cui completa la sostanza.
(Alex. Aphr. *In Metaph.* 205.22-24)⁸

L’argomento di *Metaph.* B 3 pone un problema evidente rispetto a questa posizione e di conseguenza, dopo aver spiegato il passo

6. Cfr. Rashed 2007: 72.

7. Λέγων δὲ περὶ τῆς διαφορᾶς εἶπεν ἐπεὶ δὲ δοκεῖ τισὶ καὶ ἡ διαφορὰ ἐν τῷ τί ἐστὶ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖσθαι, ἐπειδὴ ἡ μὲν ὡς συναμφοτέρος λαμβανομένη οὕτω κατηγορεῖται, οὐκέτι δὲ καὶ ἡ χωρὶς τῆς ὕλης τῆς συναμφοτέρου διαφορᾶ· ἥς καὶ ἐν Κατηγορίαις ἐμνημόνευσεν ἐν οἷς εἶπεν τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἀναδέχεσθαι καὶ τὰ άτομα καὶ τὰ εἶδη. [...] τῆς μὲντοι χωρὶς τῆς ὕλης ἐν τῇ οὐσίᾳ διαφορᾶς λαμβανομένης οὕτε τὸ διαιρούμενον ὑπ’ αὐτῆς γένος συνωνύμως κατηγορεῖται [...] οὕτε αὐτῇ ἢ τοῦ εἶδους ἢ τοῦ ἀτόμου [...].

8. Ἐτι τὸ μὲν εἶδος συναμφοτέρον τι, ἢ δὲ διαφορὰ μέρος τοῦ συναμφοτέρου. ἔτι μῶριόν ἐστιν ἡ διαφορὰ τοῦ εἶδους, καθ’ ὅσον τῶν ἐν τῷ ὀριστικῷ λόγῳ παραλαμβανομένων ἕκαστον μῶριόν ἐστιν ἐκείνου οὗ συμπληροῖ τὴν οὐσίαν [...]. Sull’uso di συμπληρῶ/συμπληρωτικός per indicare ciò che completa la sostanza (di volta in volta intesa come specie, forma, composto) e ne è parte costitutiva, cfr. de Haas 1997: 200-203; Barnes 2003: 179-180.

della *Metafisica*, Alessandro rettifica quello che ha appena affermato aggiungendo: Δοκεῖ δέ μοι ἡ ἐπιχείρησις λογικωτέρα εἶναι (Alex. Aphr. In *Metaph.* 206,17), una frase che, come hanno sostenuto gli interpreti, si può tradurre: «Questo argomento è a mio parere piuttosto dialettico»⁹. Ci soffermeremo tra poco sul significato di questa formula. Per adesso è opportuno ricordare che, nelle linee successive, Alessandro corregge la posizione espressa in T1. Egli precisa infatti che la differenza considerata in sé stessa è una sostanza semplice, mentre il genere è una sostanza composta. È impossibile classificare una sostanza semplice sotto una sostanza composta ed è la ragione per cui *razionale* non cade sotto *animale*. D'altra parte, precisa Alessandro, tanto le sostanze semplici quanto quelle composte cadono sotto la stessa categoria *sostanza* e per questa ragione la differenza considerata in sé stessa cade sotto lo stesso genere supremo sotto cui cade il genere che essa divide:

T4 Forse, dunque, le differenze in ciascun genere [ossia: le differenze che dividono ciascun genere] si trovano nel medesimo genere, ossia nella stessa categoria: in effetti, anche se il genere prossimo di alcune cose non è predicato della differenza, per il fatto che esso è già qualcosa di composto [...] tuttavia il genere più alto può essere predicato, nella misura in cui è più comune e più semplice. La sostanza è infatti comune alle sostanze semplici e a quelle composte.

(Alex. Aphr. In *Metaph.* 206, 21-31)¹⁰

9. Si vedano soprattutto le importanti osservazioni in Kupreeva 2018: 239-249 e Guyomarc'h 2021: 112-113, 130, 149 n. 4, 212 (con rimando ad Alex. Aphr. In *Top.* 30, 12-13). Da notare anche l'uso del termine ἐπιχείρησις su cui cfr. Guyomarc'h 2023: 256 n. 47: «[...] ἐπιχείρησις no longer means "argumentative attack" in Alexander – as it did in Aristotle, and as Jacques Brunschwig also translates it. Alexander frequently uses ἐπιχείρησις and its cognate verb ἐπιχειρεῖν to speak of properly dialectical argumentation. In the commentary to *Beta*, see for instance In *Met.* 174.2, 176.35, 236.26, etc.». Sull'uso, per alcuni versi simile, dell'avverbio λογικώτερον in Porph. *Isag.* 1, 15 cfr. Chiaradonna 2008b.

10. μήποτε οὖν <αἱ ἐν> ἐκάστῳ γένει διαφοραὶ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἰσὶ, τουτέστιν ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ· καὶ γὰρ εἰ καὶ μὴ τὸ προσεχές τινων γένος κατηγοροῖτο τῆς διαφορᾶς τῷ ἤδη συναμφοτέρον τι τοῦτο εἶναι [...], ἀλλὰ τὸ γε ἀνωτέρω ἂν κατηγοροῖτο ἐν κοινότερον τε καὶ ἀπλούστερον· ἢ γὰρ οὐσία κοινὸν καὶ ἀπλῶν καὶ συνθέτων οὐσιῶν.

Come si è già accennato, gli interpreti traducono il termine λογικώτερα, con il quale Alessandro qualifica l'argomento (ἐπιχείρησις) relativo allo statuto qualitativo della differenza, con «piuttosto verbale» o «piuttosto dialettico». Questo uso di *logikos* è tipico di Alessandro; possono essere riportate, a tal proposito, le osservazioni di A. Madigan:

The adjective *logikos* and the adverb *logikôs* indicate that an argument or discussion is based on a *logos* or *logoi*, on what is said about a thing, as opposed to what the thing is in itself. The word is associated with dialectical argument.¹¹

L'andamento dell'esegesi di Alessandro è stato ben spiegato da G. Guyomarc'h: la doppia interpretazione dell'argomento di B 3 ha lo scopo di attenuare il divieto aristotelico di predicare il genere delle differenze ed è questo che spiega la critica che egli rivolge contro un argomento giudicato troppo dialettico¹². Quanto all'uso del metodo dialettico nel commento a *Bêta*, in questa sede è sufficiente rifarsi ad alcune ricerche recenti¹³. In particolare, Guyomarc'h ha ben mostrato che la dialettica permette ad Alessandro di conservare l'aspetto esplorativo delle aporie aristoteliche nel quadro di un'indagine scientifica (secondo i canoni di Alessandro). La funzione euristica propria della dialettica diventa così parte integrante della scienza. L'aver accordato alla dialettica una posizione euristica ed esplorativa non conduce tuttavia Alessandro ad equipararla alla scienza. Se è infatti vero che il filosofo e il dialettico affrontano talvolta gli stessi argomenti, le loro prospettive sono comunque diverse: da un lato c'è la ricerca condotta ἐπιστημονικῶς, dall'altro c'è la ricerca condotta κατὰ τὸ ἔνδοξον; la funzione della dialettica è strumentale e preparatoria per la filosofia:

11. Madigan 1992: 96 n. 34. Madigan tende però a interpretare in modo ingiustificatamente riduttivo il ruolo delle argomentazioni "logiche" in Alessandro: *contra*, si vedano le convincenti osservazioni di Kupreeva 2018: 246-247 e Guyomarc'h 2021: 112-113.

12. Cfr. Guyomarc'h 2021: 212 n. 3.

13. Sono importanti Kupreeva 2018; Guyomarc'h 2021; Guyomarc'h 2023.

The inclusion in philosophy of logic in general and of dialectic in particular, therefore, does not contradict the external role they have due to their instrumental status. It also explains why Alexander tends to reduce dialectic to its instrumental function and to exhaust it in its scientific purpose. His insistence on dialectic as a preparation for philosophy (προπαρασκευὴ πρὸς φιλοσοφίαν, 83.32) is not a commonplace statement but rather a proper claim on the nature of dialectic. We may even wonder if dialectic can be something beyond the preparation to scientific activity for Alexander.¹⁴

Il senso generale dell'argomentazione di Alessandro è, dunque, chiaro. Prima commenta il testo aristotelico sottolineando che il genere non è predicato delle differenze che lo dividono quando esse sono assunte in sé stesse e separatamente dalle specie, tanto che le differenze dei generi sostanziali possono essere equiparate, secondo questa prospettiva, a delle semplici qualità. Quindi introduce una correzione, perché questa argomentazione è “piuttosto dialettica”: essa, dunque, si fonda sui caratteri del linguaggio ordinario, su ciò che viene detto, e non rispecchia adeguatamente la realtà delle cose. L'argomentazione dialettica, in altre parole, deve essere assunta come un semplice punto di partenza e va rettificata in accordo all'indagine scientifica sulla realtà, che introduce alcune precisazioni: se è vero che la differenza non cade sotto il genere prossimo, essa cade comunque sotto lo stesso genere supremo sotto cui cade il genere che essa divide¹⁵.

Tutte queste precisazioni illustrano bene l'andamento generale della sezione, ma rimane da spiegare in che cosa precisamente consista il carattere dialettico o verbale dell'argomento formulato in T1. Su questo punto, a mia conoscenza, permane una certa oscurità. Mi pare che gli interpreti non si siano ancora soffermati sull'uso

14. Guyomarc'h 2023: 265.

15. In rapporto a questa sezione di Alex. Aphr. In *Metaph.*, Rashed 2007: 78 suggerisce di rendere il termine λογικώτερα con «trop logique» opponendo la dottrina “sintattica” della differenza e della definizione – fondata sull'*Organon*, e in particolare sui *Topici* – all'indagine fisica che riflette la natura delle cose.

che Alessandro fa del termine astratto λογικότης (“razionalità”) per designare la differenza considerata in sé e per sé (*In Metaph.* 206, 1). Il termine λογικότης è molto raro in Alessandro: salvo errore da parte mia, è presente solo in questo passo ed è evidente il contrasto rispetto all’uso frequente di *logikos*¹⁶. Mi pare che questa scelta non sia per nulla casuale e abbia una ragione precisa. Usando il termine astratto, Alessandro arriva a equiparare, nel contesto dell’esegesi di *Metaph.* B 3, lo statuto della differenza presa per sé stessa allo statuto di una qualità astratta designata da termini come “bianchezza” (ἡ λευκότης) o “pesantezza” (ἡ βαρύτης). Tali espressioni designano qualità diverse dalla sostanza, mentre le forme paronimiche corrispondenti come i maschili “il bianco”, “il pesante” (ὁ λευκός, ὁ βαρύς) designano sostanze caratterizzate dalle qualità a esse inerenti: “il bianco (ὁ λευκός)” è, ad esempio, un uomo a cui è inerente la qualità *bianchezza* (cfr. Aristot. *Cat.* I, 1a12-13; 8, 8b25-26; 10a27-28; 10a30-32; 10b9-10). In realtà nulla impedisce, se si usa il linguaggio ordinario come guida per l’indagine, di porre l’esistenza di una qualità come ἡ λογικότης allo stesso modo in cui poniamo la qualità λευκότης o la qualità βαρύτης. Ed è in virtù di questa proprietà del linguaggio che potremmo ritenere la differenza “razionalità”, considerata di per sé, come una qualità esterna alla sostanza. Si ha qui un effetto fuorviante del linguaggio comune, che va certamente assunto come punto di partenza nell’esplorazione del problema, ma deve poi essere corretto secondo una prospettiva scientifica adeguata alla natura della cosa. Nel caso delle differenze, infatti, non esiste una forma astratta e qualitativa (si noti che anche il termine διποδία, “bipedità” è assente in Alessandro): la differenza, anche quella considerata di per sé, è comunque designata da un aggettivo come λογικός – che rinvia intrinsecamente al genere che la differenza divide (“... razionale”) – ed è classificata sotto la sostanza.

16. A parte il passo qui esaminato, il termine λογικότης ricorre solo in *In Metaph.* 637, 26 (*ad Metaph.* K 1), ossia nella sezione che gli interpreti attribuiscono a Michele di Efeso.

Su questo punto, Alessandro è fedele all'uso aristotelico. Nelle *Categorie*, infatti, Aristotele sostiene che la differenza non è una proprietà inerente nella sostanza come in un soggetto (Aristot. *Cat.* 5, 3 a 21-28) e che la differenza è inclusa tra gli attributi detti di un soggetto (predicazione essenziale) rispetto alla sostanza: ad esempio, la differenza *bipede* è detta come di un soggetto della specie *essere umano* e degli esseri umani particolari che cadono sotto la specie. Questo fatto accomuna lo statuto della differenza rispetto a quello delle sostanze seconde (generi e specie sostanziali). D'altra parte, Aristotele distingue la differenza rispetto a generi e specie nella sostanza. In altre parole: la differenza non è una proprietà inerente nella sostanza come in un soggetto (ad esempio come la qualità *coraggioso*: cfr. *Cat.* 2, 1 a 24-26), ma non è neanche una sostanza seconda (come la specie *essere umano* o il genere *animale*: cfr. *Cat.* 5, 2 a 14-16). In questa cornice, la differenza non è mai designata da termini astratti come "bipedità" o "pedestrità" da cui deriverebbero in modo paronimo "bipede" o "pedestre"¹⁷. Essa è invece designata da aggettivi come "bipede" che fanno intrinseco riferimento al genere che la differenza divide. Aristotele, in altre parti, non menziona alcuna controparte astratta per le differenze e questo suggerisce che lo statuto, ad esempio, di "bipede" sia diverso rispetto a "coraggioso" (*vs* "coraggio") e "pesante" (*vs* "pesantezza"). Mentre le cose chiamate in modo paronimo da qualità sono dette qualificate (*Cat.* 8, 10b10-11), questa osservazione non si applica a differenze come *bipede*, poiché "bipede" non è detto in modo paronimo da "bipedità".

Un parallelo, a mia conoscenza non ancora notato, tra T1 e un passo dei trattati di Plotino *Sui generi dell'essere* permette di chiarire la rapida allusione di Alessandro a *λογικότης*. Nella prima parte del trattato VI 3 [44], Plotino presenta un'argomentazione sulla differenza che è chiaramente modellata sul passo di Alessandro, al fine

17. Le rare occorrenze di *ποδότης* e *διποδία* nelle opere di Aristotele non smentiscono questa conclusione: la loro presenza può essere spiegata attraverso lo specifico contesto dei passi in cui ricorrono. Cfr. Crivelli 2017: 545 n. 72.

di contestare l'idea che la differenza non sia in un soggetto pur non essendo una sostanza seconda (*contra* Aristot. *Cat.* 5, 320-22):

T₅ Se uno afferma che il non essere in un soggetto non è peculiare alla sostanza – poiché la differenza non fa parte neppure essa delle cose in un soggetto – costui, considerando questo *bipede* come parte della sostanza afferma che esso non è in un soggetto: giacché, se considerasse non *bipede*, che è una sostanza di un certo tipo, ma *bipedità* – intendendo non una sostanza, ma una qualità – allora *bipede* sarebbe in un soggetto.
(VI 3, 5, 23-29)¹⁸

Ad accomunare T₅ e T₁ è il raro uso della forma astratta in rapporto alla differenza e l'asserzione che nella sua forma astratta la differenza ha lo statuto di una qualità inerente nella sostanza. L'obiettivo di Plotino è però chiaramente diverso da quello di Alessandro. Mentre Alessandro presenta un argomento dialettico ed esplorativo, che deve poi essere rettificato adottando una prospettiva adeguata alla natura della cosa indagata, Plotino assume l'argomento sulla differenza come un segno che rivela lo statuto contraddittorio della differenza specifica aristotelica. Considerata di per sé, la differenza è solo una qualità astratta al di fuori della sostanza e inerente nella sostanza come in un soggetto, proprio come qualità come coraggio e pesantezza: è la *bipedità* (ἡ διποδία), che, nella ripresa di Plotino, sostituisce la *razionalità* nell'esempio di Alessandro. Considerata in composizione con il genere e nella misura in cui è designata da un termine concreto (“bipede”, τὸ δίπουν), d'altra parte, la differenza non è altro che una sostanza seconda (τοιιάδε οὐσία: “animale bipede”). In altre parole, Plotino incorpora l'argomento dialettico proposto da Alessandro – e l'uso

18. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ ἴδιον εἶναι τῆς οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, τὴν γὰρ διαφορὰν μὴδ' αὐτὴν εἶναι τῶν ἐν ὑποκειμένῳ, μέρος οὐσίας λαμβάνων τὸ δίπουν τοῦτο οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ φησὶν εἶναι. ἐπεὶ, εἰ μὴ τὸ δίπουν λαμβάνοι, ὃ ἐστὶ τοιάδε οὐσία, ἀλλὰ διποδίαν, μὴ οὐσίαν λέγων, ἀλλὰ ποιότητα, ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τὸ δίπουν. Per ulteriori dettagli sull'argomento plotiniano, cfr. Chiaradonna 2024.

della forma astratta per indicare la differenza considerata in sé stessa e senza composizione col genere – per trarre una conseguenza che Alessandro non avrebbe accettato: non c'è distinzione tra la differenza presa in sé e una semplice qualità situata al di fuori della sostanza. Di conseguenza, non si può ipotizzare l'esistenza di proprietà diverse dalle sostanze seconde che tuttavia non sono in un soggetto. O la differenza è inclusa nella definizione di una specie, e allora la differenza non è in un soggetto per la semplice ragione che è una sostanza seconda (τοιᾶδε οὐσία), oppure la differenza è presa in sé, e allora la differenza non sarà altro che una qualità non sostanziale inerente in un soggetto. La critica plotiniana dell'essenzialismo fisico aristotelico passa anche per questo argomento piuttosto tecnico.

Riferimenti bibliografici

- Barnes, J., 2003, *Porphyry*. Introduction, Translated, with a Commentary, Oxford University Press, Oxford.
- Butler, T., 1997, *The Homonymy of Signification in Aristotle*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, Institute of Classical Studies, London: 117-126.
- Chiaradonna, R., 2008a, *Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise*, «Les Études philosophiques» 86: 379-397.
- Chiaradonna, R., 2008b, *What is Porphyry's Isagoge?*, «Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale» 19: 1-30.
- Chiaradonna, R., 2024, *Lo statuto della differenza specifica: Da Alessandro di Afrodisia a Giamblico*, «Studia Graeco-Arabica» 14: 393-406.
- Crivelli, P., 2017, *Being-Said-Of in Aristotle's Categories*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 3: 531-556.
- de Haas, F., 1997, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Brill, Leiden.
- Dooley, W.E. – Madigan, A., 1992, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 2 and 3*, Translated by W.E. Dooley and A. Madigan, Cornell University Press, Ithaca.

- Golitsis, P., 2022, *Alexander of Aphrodisias: Commentary on Aristotle, >Metaphysics< (Books I-III)*, Critical edition with Introduction and Notes, De Gruyter, Berlin.
- Guyomarc'h, G., 2023, *The Services of Dialectic. Dialectic as an instrument for Metaphysics in Alexander of Aphrodisias*, in M. Mouzala (ed.), *Ancient Greek Dialectic and its Reception*, De Gruyter, Berlin: 249-276.
- Henry, P. – Schwyzer, H.-R., 1982, *Plotini Opera*, vol. III, Clarendon, Oxford.
- Kotwick, M., 2016, *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, California Classical Studies, Berkeley, CA.
- Kupreeva, I., 2018, *Aporia and Exegesis: Alexander of Aphrodisias*, in V. Politis – G. Karamanolis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 228-247.
- Lavaud, L. – Guyomarc'h, G., 2021, *Alexandre d'Aphrodise : Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. Livres Petit Alpha et Beta*, Vrin, Paris.
- Movia, G., 2007, *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano.
- Rashed, M., 2007, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin.

Forme, limiti e applicazioni della razionalità

terza parte

Naturae congruens

Cicéron contre Épicure sur la politique

Pierre-Marie Morel

Abstract: Cicero's attacks on Epicurean ethics are explicit and have been frequently analysed. However, the political aspect of his polemic is often neglected. Yet there are several indications that, in confronting Epicurus and his followers on the question of moral ends, Cicero was also, often implicitly, concerned with social ties and the obligations of the citizen. The philosophy of pleasure is opposed not only to moral beauty, but also to the duties towards one's country which, according to Cicero, are written into the nature of human beings. The analysis focuses first on *De finibus*, before considering the earlier texts (particularly *De re publica* and *De legibus*). It is argued that Cicero's conception of politics in accordance with nature implies a refutation of the Epicurean conception of social ties and participation in politics. For Cicero, the 'political' critique of the Garden is neither secondary nor anecdotal.

Keywords: friendship, moral beauty (*honestum*), contract/convention, duty (*officium*), right (*jus*), Epicureanism, just/justice, law, nature, pleasure, politics.

Si l'on veut caractériser d'un trait la critique cicéronienne de l'épicurisme, c'est sans aucun doute en insistant sur la définition de la fin morale qu'on y parvient le mieux. Cicéron voit dans la beauté morale ou moralité (*honestum* ; *honestas*) la fin ultime et naturelle de l'existence humaine. Pour Épicure, le plaisir est « le principe et

la fin de la vie heureuse »¹, notre « bien premier et connaturel »². Aux yeux de Cicéron, l'incompatibilité doctrinale est totale : il y a là deux conceptions radicalement opposées de la fin et deux idées adverses de la conformité à la nature. C'est ce qui explique pourquoi les épicuriens ne sont pas simplement des adversaires parmi d'autres. Ce sont les adversaires par excellence. Quelle doctrine est plus opposée à l'*honestum* que celle qui fait du plaisir la fin ultime de la vie humaine ? Je laisse ici de côté les aspects plus complexes de cette confrontation, où l'antagonisme philosophique ne parvient à faire oublier ni l'estime de Cicéron pour certains épicuriens convaincus, comme Atticus, ni son intérêt inavoué pour leur doctrine. Stefano Maso et Carlos Lévy en ont parlé bien mieux que je ne le ferais ici et mon propos sera du reste plus restreint³. Il me semble en tout cas révélateur que le *De finibus bonorum et malorum*, le traité le plus clairement structuré par la question du *telos*, contienne également, aux livres I et II, l'exposé le plus développé que Cicéron ait consacré à l'éthique épicurienne⁴. Quand il s'agit d'examiner les différentes positions philosophiques sur la vie bonne, de s'engager dans cette grande controverse, cette *summa dissensio*, que représente le débat sur les fins, on doit d'abord affronter l'hédonisme du Jardin⁵. Ce privilège paradoxal a par là-même une autre conséquence : attaquer l'épicurisme, c'est d'emblée se placer sur le terrain de l'éthique. La physique épicurienne, il est vrai, n'est pas épargnée dans le *De finibus*. La section polémique initiale du livre I l'évoque en effet (I 17-21), mais en des termes brefs et essentiellement introductifs. C'est clairement l'éthique qui fait l'objet de l'opposition la plus vive et la plus consistante de la part de Cicéron. Contexte oblige, assurément,

1. Epicur. *Men.* 128. Ce texte a fait l'objet d'une première présentation lors d'une conférence à La Sapienza, Università di Roma, prononcée en novembre 2023 à l'invitation de Francesco Verde. Il a grandement bénéficié de la discussion qui s'en est suivie et des observations des participants, notamment F. Verde, A. Brancacci, S. Mecci. Je remercie également S. Marchand, qui a bien voulu relire une version antérieure et me faire part de ses très utiles remarques.

2. Epicur. *Men.* 129.

3. Maso 2008 ; Lévy 2001.

4. Je renvoie sur ce point à Morel 2015a.

5. Voir notamment Cic. *Fin.* I 11 ; V 16-23.

et la physique ou l'épistémologie du Jardin sont longuement évoquées dans d'autres traités. Quoi qu'il en soit, la priorité des enjeux éthiques pour Cicéron ne fait pas de doute, et cela suffit à disqualifier l'épicurisme d'emblée.

Toutefois, derrière cette opposition de premier plan, se dessine une autre polémique : la question politique. Elle n'est pas étrangère au débat éthique, mais le redouble plutôt, et lui donne une profondeur de champ qui invite à replacer la question des fins individuelles dans un horizon plus vaste : celui des relations sociales et de la justice. Plusieurs indices montrent en effet qu'en affrontant Épicure et ses successeurs sur la question du *telos*, Cicéron se place également sur le plan des liens sociaux et des obligations politiques. La philosophie du plaisir conduit à détourner ceux qui la suivent, non seulement de la beauté morale, mais aussi de la politique et des devoirs à l'égard de la patrie, alors même que ces derniers sont inscrits dans la nature de l'être humain. Bien que le *De finibus* reste allusif, nous verrons qu'il donne des indications claires en ce sens. Les traités antérieurs qui prennent ces thèmes pour objets, en particulier le *De legibus* et le *De re publica*, confirment également que l'opposition de Cicéron à l'épicurisme sur la question politique est loin d'être secondaire. Elle est même portée par une véritable lame de fond, dont je voudrais montrer ici qu'elle associe deux questions qui, pour Cicéron, sont indissociables : les devoirs à l'égard de l'État et la conformité à la nature. Réfuter le Jardin sur la question des lois et de l'organisation sociale, cela suppose qu'on réforme et redéfinisse le principe même de la conformité à la nature. De fait, Cicéron invoque en politique un naturalisme incompatible avec la conception épicurienne du rapport à la nature.

Pour le montrer, je partirai du *De finibus*, avant d'amorcer un mouvement rétrograde vers les textes antérieurs, où s'exprime ce qui semble constituer la conception proprement cicéronienne d'une politique véritablement conforme à la nature, dans un jeu de contraste implicite avec l'épicurisme. Nous verrons dans le même temps que le Jardin avait aussi quelques contre-arguments à opposer à Cicéron.

1. L'arrière-plan politique de la polémique morale dans le *De finibus*

Partons du *De finibus*. Selon Cicéron, prendre le plaisir pour guide, comme le recommandent Épicure et Torquatus, son porte-parole du *De finibus*, est en soi dévastateur pour la vie éthique, parce que c'est une attitude fondamentalement égoïste et sourde aux intérêts d'autrui⁶. Ce point est bien connu et aisément repérable dans le texte cicéronien, mais il ne doit pas cacher des désaccords plus profonds. Pour Cicéron, la position épicurienne revient à réduire la conformité à la nature aux injonctions immédiates du plaisir. Or c'est là une forme de naturalisme à ses yeux inacceptable et trompeur, qui fait en réalité obstacle à ce qui constitue le véritable développement naturel de l'homme : « c'est pour des choses plus élevées <que le plaisir> que la nature nous a créés et formés, à mon avis (*ad maiora enim quaedam nos natura genuit et conformavit ut mihi quidem videtur*) » (*Fin.* I 23). Croire que le plaisir est la fin, cela revient à oublier que l'être humain est naturellement fait, non pas pour suivre son plaisir personnel – et avec lui la sensibilité en général, puisque le plaisir n'est qu'un « agréable mouvement de la sensibilité » (*ju-cundus motus in sensu*) –, mais pour s'exercer aux vertus et cultiver sa raison. Non seulement la voie du plaisir conduit à l'opposé, mais elle laisse croire qu'on peut se conformer à la nature de manière immédiate, alors qu'il n'y a de conformité à la nature que par un progrès, celui qu'exige, précisément, la moralité. Alors que la doctrine du plaisir appelle à une satisfaction immédiate, l'*honestum* requiert une médiation : un perfectionnement, une avancée progressive en direction de la fin. Ce naturalisme de médiation se manifeste d'ailleurs à un niveau plus général, où les stoïciens sont également critiqués, même s'ils le sont en des termes beaucoup plus mesurés. Pour Cicéron, l'homme est seulement « ébauché » (*inchoatus*) par la nature, de sorte qu'il faut l'achever, comme Phidias achève la statue ébauchée par un autre (IV 35 ; V 59). Il faut donc « accomplir »

6. Voir par exemple Cic. *Fin.* II 117.

l'œuvre de la nature dans la vertu, considérant « le chemin suivi par la nature et sa marche progressive (*quod iter sit naturae quaeque progressio*) » (IV 37). En d'autres termes, la conformité à la nature est indissociable d'une sorte de perfectionnisme moral, un progrès qu'ignorent les philosophies auxquelles Cicéron reproche d'adhérer à un naturalisme immédiat. Au livre IV du *De finibus*, cette critique visera d'abord les stoïciens, et cela malgré une proximité réelle avec leurs principes éthiques et politiques⁷ : se fondant directement sur les premiers élans naturels, ils seraient incapables de rendre compte de la nécessaire médiation de la raison dans l'accomplissement de la nature humaine. Nous verrons que le Jardin, aussi opposé soit-il au Portique, s'expose à une critique analogue.

En *De finibus* I 23, cependant, Cicéron passe insensiblement de l'éthique à la politique, en ayant recours à un exemple historique⁸. Il le fait souvent dans ses traités politiques antérieurs, dont je parlerai plus loin, ou encore dans le *De officiis* postérieur, mais il le fait ici avec une efficacité particulièrement redoutable, puisqu'il attaque Torquatus sur un terrain très personnel, celui de sa lignée. Les ancêtres du Torquatus épicurien, en effet, ont fait preuve d'un courage militaire incompatible avec la doctrine du plaisir. Un ancien Torquatus n'a pas hésité à exposer sa vie et même à sacrifier son propre fils au nom du « droit de l'État et du commandement militaire (*jus maiestatis atque imperi*) ». Le terme *maiestas* est intéressant, car en contexte cicéronien il est riche de connotations, à la fois diverses et corrélées. D'un côté, la *maiestas* est l'une des qualités romaines traditionnelles qui composent le *mos maiorum*, les mœurs et coutumes des ancêtres : il désigne un sentiment particulier de dignité, la fierté

7. La manière – pour le moins embarrassée – dont Cicéron lui-même évoque ces affinités dans le *De officiis* montre assez que le point est délicat : « je suis donc, pour le moment et en cette matière [i.e. les devoirs], de préférence les stoïciens ; non pas que je me fasse leur porte-parole (*non ut interpretes*), mais, comme d'habitude, je puiserai à leurs sources, à mon gré et à loisir (*judicio arbitrioque nostro*), autant et de la manière que je jugerai bon » (Cic. *Off.* I 6). Je ne peux évidemment m'arrêter ici sur le vaste problème des positions philosophiques de Cicéron, entre le stoïcisme, le platonisme et le scepticisme sous ses diverses formes.

8. Voir aussi Cic. *Fin.* II 116.

d'appartenir à Rome et le fait d'être obligé par la hiérarchie romaine ; de l'autre, toujours chez Cicéron, il peut désigner le peuple souverain et l'intérêt de l'État⁹. Quoiqu'il en soit, ce n'est évidemment pas en cherchant son plaisir que Torquatus l'Ancien exécute son propre fils et arrache un collier (*torques*) à l'ennemi gaulois, gagnant ainsi un surnom transmis ensuite à ses descendants. Autrement dit, Torquatus le Jeune adopte une philosophie – celle du Jardin – qui contredit le nom qu'il porte et la valeur de sa lignée.

D'autres éléments confirment que l'extension de la polémique au domaine politique et militaire n'a rien d'accidentel. D'une part, il est visible que Cicéron trouve là des exemples manifestes, des attestations empiriques, qui renforcent son propos. D'autre part, il étend celui-ci au-delà des cas particuliers, en invoquant le comportement général des citoyens de valeur qui, « loin de rechercher le plaisir », y renoncent, préférant s'exposer à des souffrances pour leur patrie et leur famille plutôt que de renoncer à leurs devoirs (*Fin.* I 24).

C'est donc la doctrine des devoirs qui est ici en jeu, avec toute la connotation sociale et politique qui s'attache au terme *officium*, ainsi que le confirmera le *De officiis*¹⁰. Tout à l'inverse, les épicuriens, en fondant l'obéissance aux lois sur la seule crainte de la punition – selon Cicéron en tout cas –, justifient que le sage puisse leur désobéir, s'il est certain de ne pas être découvert¹¹.

Reportons-nous maintenant à la fin du livre II du *De finibus*. On y trouve l'idée suivante, essentielle pour comprendre la stratégie polémique du traité : si la destinée humaine a des objets plus élevés que le plaisir, c'est aussi pour préserver « la justice, gardienne fidèle de la société humaine » (II 113). Dans cette même section finale, Cicéron prendra d'autres exemples romains qui illustrent les valeurs politiques et militaires (II 116), présentés comme autant d'objections historiques, factuelles et manifestes à la doctrine du plaisir. Ainsi,

9. Voir Turpin 2016, qui comprend ici *majestas* au sens de « souveraineté de l'État ».

10. Voir Veillard 2014, en particulier sur la reprise dans le *De officiis* de la conception des devoirs selon Panétius.

11. Voir Cic. *Fin.* I 50 ; II 28 ; 71. Pour une défense de la position épicurienne, voir Ranger 2022.

les effets d'écho entre le début du livre I et la fin du livre II du *De finibus*, par une sorte de *Ringkomposition*, constituent un signe clair de l'importance des enjeux politiques dans la critique cicéronienne de l'épicurisme.

Il n'y a pas lieu, en réalité, de s'étonner de cette extension de la polémique. Il est en effet douteux qu'on puisse nettement distinguer les domaines éthique et politique, non seulement chez Cicéron mais aussi plus généralement en contexte romain, où l'engagement civil et social coïncide avec les valeurs fondatrices de la République puis de l'Empire¹². Rappelons par exemple que la « justice » est une des quatre vertus cardinales – justice, sagesse, courage, tempérance –, dont chacune correspond à des devoirs spécifiques (Cic. *Off.* I 15-17). Or ces quatre vertus constituent les quatre parties de l'*honestum*, comme le montre la structure même de la discussion des livres I et II du *De finibus*. L'opposition sur ce point se cristallise d'autant plus que les épicuriens, alors même que leur doctrine contredit l'*honestum* par principe, « parlent le langage de la vertu » (*Fin.* II 77) et que Torquatus lui-même adopte ou emprunte le dispositif des quatre vertus cardinales¹³. Parce qu'il se destine à une carrière politique, il ne renonce pas à parler le langage des vertus proprement civiques – sens du devoir, dignité, fidélité, courage patriotique, etc. – et de l'intérêt supérieur de la patrie, quand il s'exprime devant les assemblées ; mais il doit alors emprunter ces expressions aux péripatéticiens et aux stoïciens, faute de pouvoir les trouver dans la philosophie du Jardin qui, en faisant la promotion du plaisir et de l'intérêt personnel, empêche par principe de se dévouer à l'État¹⁴. Torquatus proclame qu'il faut se détourner de l'injustice, non seule-

12. Je reprends ici les termes de Maso 2023a. Voir également Maso 2008 : 23-26 ; Reydams-Schils 2022.

13. Il est difficile de savoir si certains épicuriens ont effectivement adopté ce schéma, éventuellement pour répondre à leurs adversaires sur leur propre terrain, ou bien s'il s'agit d'un artifice tactique de la part de Cicéron, qui fait tenir à Torquatus un discours apparemment vertueux alors que toute sa philosophie s'y oppose.

14. Cic. *Fin.* II 74-76. Cet argument revient à mettre en doute la possibilité même, pour un épicurien, de vivre son propre épicurisme, en particulier s'il entend agir dans la sphère politique, comme le montre Woolf 2015 : 148.

ment pour éviter d'être puni, mais aussi pour ne pas avoir à affronter les propos réprobateurs et la rumeur publique (*sermo atque fama*), les remords de la *conscientia* et la crainte de châtimens infernaux (*Fin.* I 50-53). Cicéron n'y voit pour sa part qu'un propos de circonstance, dicté par l'ambition.

2. L'anti-épicurisme implicite du *De re publica* et du *De legibus*

Cette extension politique de la polémique s'explique cependant par des raisons plus fondamentales, qui tiennent en fait à la pensée politique de Cicéron. Pour le comprendre, il faut à mon avis revenir aux traités antérieurs, le *De re publica* et le *De legibus*, qui précèdent le *De finibus* d'une dizaine d'années. Bien que ce sous-corpus soit en partie lacunaire et qu'il pose de sérieux problèmes d'interprétation du fait de la diversité des points de vue qui y sont exprimés, il est clair que les thèses qu'il promet sont totalement incompatibles avec l'épicurisme, en tout cas avec l'épicurisme tel que Cicéron nous le présente. Mais, par ce fait même, l'épicurisme n'en est pas absent. C'est précisément sur ce point que je voudrais insister maintenant¹⁵.

Un signe en est donné au début du *De legibus*, lorsque Cicéron dresse un panorama général des positions philosophiques sur les lois et les devoirs civiques. Il renvoie « à leurs jardins (*in hortulis suis*) » ceux qui « se laissent aller à eux-mêmes et s'asservissent au corps », qui conduisent leur vie « en estimant le poids des plaisirs et des douleurs (*voluptatibus et doloribus ponderantes*) » et qui ne veulent rien savoir des affaires de l'État¹⁶. On discerne ici sans peine une allusion

15. Cette piste est suggérée par Woolf 2015 : 116 ; Schofield 2021 : 235-240 ; Manuwald 2024 : 46-7 ; Hanchey 2022, selon qui le fait que Cicéron ne nomme pas les épicuriens relève d'une stratégie rhétorique.

16. Cic. *Leg.* I 39. Voir le texte parallèle du *De Oratore*, qui renvoie la philosophie épicurienne à « ses jardinets (*in hortulis... suis*) », à distance des institutions politiques (Cic. *De or.* III 63).

au calcul épicurien des plaisirs et des peines¹⁷ ainsi qu'au thème du refus de la politique, sur lequel nous reviendrons.

Pour prendre la mesure des enjeux proprement cicéroniens de cette présence dialectique, reportons-nous à un principe énoncé dans le discours de Lélius en faveur de la justice et de la loi naturelle, dans le *De re publica* (III 33) :

il existe assurément une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue dans tous les hommes ; elle est immuable et éternelle, elle appelle au devoir, elle détourne de la faute par ses interdictions...

est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omni, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat...

Ce texte contient les principaux thèmes qui structurent la doctrine commune aux deux traités des années 50, le *De re publica* et le *De legibus*. Le premier de ces thèmes et le plus manifeste est la référence explicite à une conception à la fois rationnelle et naturelle du droit. La loi est une *recta ratio* et elle est « conforme à la nature (*naturae congruens*) ». Il s'articule à deux autres points essentiels, qui correspondent à deux motifs d'opposition à l'épicurisme : la transcendance de la loi, présentée ici comme « immuable et éternelle » ; la dimension normative de l'anthropologie cicéronienne et le *consensus omnium* concernant la loi véritable.

Commençons par la normativité naturelle du droit. Héritier déclaré de la politique platonicienne, celle en tout cas de la *République* et des *Lois* de Platon, Cicéron l'adapte aux préoccupations naturalistes de la période hellénistique. L'identification de la loi véritable à la *recta ratio* a une double inspiration, platonicienne et stoïcienne¹⁸.

17. Epicur. *Men.* 129-132.

18. Voir sur ce point Lévy 1992 : 534, pour qui, si le *De re publica* réalise en défendant le *mos maiorum* une synthèse du platonisme et du naturalisme hellénistique, le *De Legibus* « accentue encore cette synthèse en transformant la loi naturelle en absolu en l'identifiant

Ainsi, au premier livre du *De legibus*, la référence aux deux dialogues platoniciens par Atticus est rapidement suivie de l'énoncé par Marcus (Cicéron) du principe stoïcien selon lequel « la loi est la raison suprême, implantée dans la nature (*lex est ratio summa, insita in natura*) » (I 18). Comme Cicéron le dit plus loin dans le *De legibus*, « le droit repose sur la nature (*jus in natura esse positum*) » (I 34) ; « le droit vient de la nature (*a natura esse jus*) » (I 36).

Le naturalisme politique cicéronien ne naît donc pas de rien. Il a cependant un caractère bien particulier. Comme nous l'avons vu plus haut à propos du progrès moral, la conformité à la nature suppose la prééminence de la *ratio* dans la sphère politique et le caractère immuable de la justice. Cette double médiation invalide par principe le naturalisme épicurien, tel du moins que Cicéron le dessine. Pour celui-ci, les épicuriens donneraient un poids déterminant à leur argument dit « des berceaux », selon lequel l'attitude spontanée des animaux et des petits enfants atteste que nous recherchons naturellement le plaisir¹⁹. Il est indiscutable que, selon les épicuriens, les petits enfants se plaisent à ce que la nature leur offre immédiatement – sans se soucier par exemple de la richesse ou de l'adversité –, les stoïciens estimant à l'inverse que les nouveau-nés recherchent autre chose que le plaisir²⁰. Rien ne garantit toutefois que les épicuriens ont investi cet argument d'une fonction réellement fondatrice, en particulier pour leur conception de la justice. Il est bien plus probable qu'ils l'ont utilisé comme un exemple indirect en vue de construire l'éthique adulte sur des bases qui lui sont propres. De fait, les animaux atteignent le plaisir « naturellement et sans raisonner » (Diog. Laert. X 137), alors qu'Épicure exhorte à faire usage de la raison pour vivre en accord avec la nature. Quoiqu'il en soit, Cicéron pouvait voir dans ce naturalisme des élans im-

aux meilleures des lois romaines ». Plus récemment, voir Atkins 2013 : 189-195 ; Atkins 2022 : 234-235.

19. Diog. Laert. X 137 ; Cic. *Fin.* I 71 ; II 31-33. Les petits enfants et les bêtes sont pour les épicuriens les « miroirs de la nature (*specula naturae*) » (Cic. *Fin.* II 32). Sur la portée et les limites de cet argument, voir notamment Brunschwig 1995 : 69-112.

20. Voir par exemple Cic. *Fin.* III 17.

médiats – un naturalisme quasiment éthologique si ce n'est biologique – un contre-modèle tout désigné de sa propre théorie de la conformité à la nature.

Concernant le caractère « naturel » du *jus* chez Cicéron, on pourrait adjoindre aux formules déjà citées quantité d'attestations explicites. Ainsi, la tendance naturelle à l'amitié, ou affection envers les hommes, est le « fondement du droit (*fundamentum juris*) »²¹. Elle s'adjoit à notre union ou « lien étroit » (*conjunctio*) à la divinité, d'où la nécessité des cultes, ce qui conduit à relier la normativité naturelle à la religion civile²². Nous y reviendrons. La nature « politique » de l'homme, loin de se limiter à une simple tendance à la vie commune, s'étend à la mise en commun du *jus* lui-même : « la nature nous a faits pour partager et mettre en commun le droit » (I 33). La tendance naturelle des êtres humains à former un peuple – conformément à la superposition de la *res publica* et de la *res populi* – trouve ainsi sa réalisation dans une communauté fondée sur le droit et l'intérêt mutuel. Par conséquent, et c'est là un autre motif majeur de désaccord avec l'épicurisme tel que Cicéron le perçoit, une communauté politique n'est pas réductible à un agrégat d'individus²³. Cicéron rejoint ici, comme sur d'autres points, la *Politique* d'Aristote : une « communauté » politique proprement dite, une véritable *koinônia*, n'est pas une addition d'individualités liées par des rapports purement formels, comme dans les relations commerciales ou les alliances militaires. Les liens entre les citoyens doivent être de l'ordre de la *philia* véritable²⁴.

21. Cette tendance s'enracine sans doute dans l'affection naturelle entre parents et enfants, autre motif de désaccord avec le Jardin, censément opposé à cette idée. Voir Cic. *Ad Attic.* VII 2, 4 et Reydamas-Schils 2022 : 184. Sur le débat politique avec l'épicurisme dans la correspondance avec Atticus, voir Maso 2007.

22. Cic. *Leg.* I 43. Voir en ce sens Atkins 2013 : 213-217. Sur l'importance de la religion civile comme instrument de contrôle social en accord avec la *ratio*, voir Maso 2023b.

23. Voir Cic. *Off.* I 157-158. L'idée d'une cité-agrégat, qui aurait pour unique modèle les combinaisons atomiques, trouve cependant un appui limité dans les textes épicuriens eux-mêmes. Voir Morel 2021 : 191-206.

24. Voir Cic. *Rep.* I 39 ; III 6 ; Aristot. *Pol.* III 9, 1280 b5-1281 a10. Voir sur ce point Aoiz-Boeri 2023 : 89. Sur le naturalisme politique de Cicéron et son rapport à Aristote, voir Marchand 2025.

L'amitié qu'évoque Cicéron diffère donc nettement de l'amitié épicurienne, qui est à certains égards une alternative à la vie en cité, conformément à l'exhortation fameuse d'Épicure à « vivre caché », évoquée par exemple à la fin des *Tusculanes*²⁵. L'amitié cicéronienne est à la fois naturelle – ou instinctive – et socialement complexe, en continuité et non pas en rupture avec l'aspiration à la communauté politique. Elle est également liée au divin, d'une manière qui ne peut en aucun cas correspondre à la façon dont les épicuriens le conçoivent, c'est-à-dire comme une divinité indifférente aux affaires humaines. On objectera à juste titre que la justification épicurienne de la *philia*, même si elle n'a visiblement pas pour principe l'intérêt de la cité, ne se laisse pas si facilement réfuter et que le « vivre caché » ne peut constituer le dernier mot en matière de préoccupations politiques. Il est désormais admis que les épicuriens ont élaboré une réflexion consistante, et pour partie positive, sur les conditions de la justice politique et sur la participation aux affaires de la cité²⁶. Cicéron ne rend donc guère justice à la subtilité des arguments du Jardin sur ce point quand il affirme que la philosophie du plaisir conduit fatalement à un égoïsme utilitariste incompatible avec l'amitié véritable et avec la sociabilité (*Fin.* II 78-85). L'éloge des vertus dans le *De legibus* (I 48 *sq.*) montre qu'elles sont désirables par soi, dans une opposition claire à la recherche de l'intérêt – ce qui est une manière de parler également contre Carnéade²⁷ –, mais aussi du plaisir : « c'est précisément quand elle méprise et rejette le

25. Cic. *Tusc.* V 108. Comparer avec Cic. *Off.* I 69-70, qui oppose les deux genres de vie que sont respectivement le service de l'État et le retrait dans l'*otium*. Pour la formule épicurienne, voir les *Epicurea* d'Usener à la référence Us. 551. Sur l'opposition entre les deux types d'amitiés, notamment à la lumière du *De amicitia* de Cicéron, voir Maso 2007 : 203, qui y voit une tentative de « *rifondazione dell'amicizia alternativa a quella utilitaristica* », conception utilitariste de l'amitié qui est précisément celle des épicuriens. Voir également Hanchey 2022. Cicéron porte toutefois une attention certaine aux arguments qui justifient le retrait épicurien, comme le montre Roskam 2007 : 47.

26. La littérature sur ce point est désormais abondante. Je me contenterai ici de renvoyer à Morel 2000 ; Morel 2015*b* et, parmi les travaux les plus récents, à Aoiz-Boeri 2023.

27. Il est attaqué avec Arcésilas et invité au silence, dans le prologue déjà mentionné du *De legibus* (I 39), sans doute pour avoir introduit des obscurités sur des sujets qui ne le tolèrent pas. Parmi les travaux récents sur Carnéade dans le *De re publica*, je renvoie à Bénatouïl 2019 ; Vander Waerd 2022.

plaisir que la vertu se manifeste le mieux » (I 52). Pourtant, Torquatus lui-même, dans le *De finibus*, reprend littéralement les propos d'Épicure, en affirmant qu'il n'y a pas d'antinomie entre plaisir et vertu, parce qu'il « est impossible de vivre agréablement (*iucunde*) si l'on ne vit pas sagement (*sapienter*), noblement (*honeste*), justement (*iuste*) et qu'il est impossible de vivre sagement, noblement, justement sans vivre agréablement »²⁸.

Quoi qu'il en soit, Cicéron s'oppose *de facto* à la politique épicurienne sur un autre point essentiel : l'origine du lien social. Sans entrer, une fois encore, dans les détails de la pensée d'Épicure, rappelons que ce dernier adopte dans les *Maximes capitales* XXXI à XXXVIII une position de type conventionnaliste – ou contractualiste –, selon laquelle le juste, le *dikaion*, est comme une sorte d'équivalent conventionnel de ce qui est « utile » à la communauté. Or il est frappant de constater que Cicéron écarte tout modèle politique qui n'aurait d'autre fondement que la convention ou le contrat : « ni les autres vertus <que la justice> ni l'État lui-même ne peuvent reposer sur quelque convention (*institutio*) que ce soit » (*Rep.* I 41). L'allusion à l'épicurisme est plus que probable²⁹.

Il est vrai qu'une fois encore la position épicurienne – si on veut bien la reconnaître ici – est malmenée. Pour Épicure comme pour son successeur Hermarque³⁰, si le juste repose sur un contrat, c'est parce que le critère du juste dépend par définition de la communauté dans laquelle et pour la protection de laquelle telle ou telle loi est établie. C'est donc dans le cadre d'un pacte d'utilité, et nulle part ailleurs, que la justice peut être établie. Il n'en demeure pas moins que la nécessité qui préside à la préservation des communautés est originellement naturelle, parce que l'utile politique est en son principe naturel, comme toute forme d'utilité. C'est sans doute ce qui sous-tend la notion de « signe de reconnaissance » ou « garantie » (*sumbolon*) dans la *MC* XXXI : « Le juste selon la nature est le signe de recon-

28. Cic. *Fin.* I 57. Voir Epicur. *Men.* 132 ; *MC* V.

29. Bréguet 1980 : 266 ; Woolf 2015 : 116. Sur l'importance de l'opposition entre nature et convention dans les traités concernés, voir Atkins 2013 : 188.

30. Hermarque, *ap.* Porphyr. *De abst.* I 7-12.

naissance de l'utilité que nous trouvons à ne pas nous faire de torts réciproques ni en subir ». L'interprétation de la maxime est délicate, mais on peut la comprendre ainsi : si l'utile, se définissant par la satisfaction des besoins vitaux, est naturel, alors le juste, en se rapportant à l'utile, se conforme en même temps à la nature. La formule peut donc avoir un sens naturaliste, sans pour autant exclure que la justice dépende d'un accord passé entre les membres de la communauté. Le contrat épicurien, loin d'exclure la référence à la nature, l'adapte aux circonstances. Il l'applique aux besoins concrets qui sont ceux d'une communauté donnée à un moment donné de son histoire.

Face à cela, la stratégie de Cicéron consiste à occulter délibérément l'aspect naturaliste de la conception épicurienne du juste en réduisant cette dernière à un contractualisme dépourvu de tout fondement naturel³¹. Quand bien même Cicéron accorderait-il aux épicuriens qu'ils rapportent en un sens le juste à la nature, il leur serait encore opposé, car le naturalisme qu'il défend est substantiellement différent. Comme on l'a vu, le type de conformité à la nature qu'il revendique se fonde avant tout sur la *ratio*. La loi naturelle ne vaut que parce qu'elle est instruite par la raison et que la nature de l'être humain est une simple ébauche, un germe que la raison et la vertu doivent développer. Ces thèmes sont bien présents dans les traités politiques : la nature nous a donné des aptitudes à élaborer (*Leg.* I 16) ; l'humanité à l'état naturel est imparfaite mais possède en elle une flamme d'intelligence innée (*Rep.* III 1). La définition de la vertu dans le *De legibus* annonce clairement ce qu'on a pu observer ci-dessus dans le *De finibus* : « la vertu n'est rien d'autre que la nature achevée et portée à son degré suprême » (*Leg.* I 25). En cela, loin de faire violence à la nature, elle la développe et la prolonge, puisque cette dernière est spontanément progressante (I 27). La nature dont il est ici question n'est pas un état des choses définitivement accompli. On ne peut pas non plus la réduire, comme le font les épicuriens, à un ensemble de circonstances contingentes et de besoins, qui conduiraient accidentellement à la découverte des techniques et des

31. Aoiz-Boeri 2023 : 89.

règles sociales. Tout à l’opposé, le naturalisme politique de Cicéron repose sur une conception à la fois progressiviste et téléologique de la nature humaine et de sa vocation.

Rappelons toutefois que la conception cicéronienne de la normativité naturelle n’est nullement exclusive du droit positif et de l’histoire des institutions politiques. La pratique du droit et la dimension « positive » des normes juridiques s’inscrivent dans la continuité de la nature et la prolongent. Ainsi, le bon gouvernant ne peut se contenter de considérer la justice en soi ou d’invoquer une conformité à la nature abstraite et purement théorique : même s’il doit avoir une culture libérale qui le prédispose aux abstractions, et non pas seulement des compétences juridiques techniques, il doit connaître le droit et son histoire (*Rep.* V 5)³². Ce naturalisme en quelque sorte « positif » est incarné dans l’histoire même de Rome. Cicéron est convaincu de la convergence de la nature, de la raison et de la république romaine. Non seulement il se réfère aux valeurs romaines traditionnelles et au *mos maiorum*, mais il voit aussi dans l’*Urbs* le meilleur État possible, par ses lois écrites comme par ses coutumes ancestrales (*Leg.* II 23 ; *Rep.* II 2). C’est là un modèle de modération et de sagesse (*Leg.* III 12)³³. Il faut noter qu’il ne s’agit pas de décrire les lois actuelles de Rome, mais de « rechercher des lois qu’on nous a enlevées ou d’en écrire de nouvelles » (III 37), étant entendu que ces dernières devront être conformes à l’esprit des lois romaines ancestrales. S’il y a une sorte de cosmopolitisme chez Cicéron, en partie inspiré par le cosmopolitisme stoïcien, il est incarné, historiquement déterminé et résolument patriotique³⁴. L’histoire de Rome, comme idéalisée par son propre passé, constitue, jusque dans son actualité dégradée, un motif inaltérable de participation à la vie politique. C’est encore là une manière de rejeter implicitement, non seulement le « vivre caché », mais aussi la nature fondamentalement contingente du contrat épicurien.

32. Sur l’historicisme comme trait essentiel et distinctif du *De re publica*, voir Fox 2025.

33. Lévy 1992 : 503-505, qui voit dans le *mos maiorum* « une autre forme de transcendance » (503).

34. Voir par exemple Atkins 2022.

3. Transcendance de la loi et anthropologie normative

Par ailleurs, si la justice est pour Cicéron naturelle et éternelle, c'est en tant qu'elle est liée à la divinité, du fait même de la nature spécifique de l'être humain : « l'être humain a été créé dans une situation exceptionnelle par la divinité suprême » (*Leg.* I 22). L'âme humaine a une origine divine, ce qui fait de nous des « parents » de la divinité (I 23-24). Rome est fondée par des hommes de race et de génie divins ; Romulus est fils de Mars (*Rep.* II 4). Il y a d'ailleurs une « ressemblance (*similitudo*) » entre l'homme et la divinité, que l'on repère dans la vertu (*Leg.* I 25) et qui se retrouve en un sens dans la prudence et la capacité de prévision du politique d'exception (*Rep.* I 45). Là encore, bien que le désaccord avec les épicuriens ne soit pas directement exprimé, il transparait clairement, si l'on tient compte du fait que, pour ceux-ci, les dieux sont totalement indifférents aux affaires humaines et n'ont rien à voir avec la définition des normes de droit³⁵.

L'examen de la nature du droit conduit à celui de la nature de l'être humain : « car nous devons expliquer la nature du droit et c'est dans la nature de l'homme qu'il faut aller la chercher... (*natura enim juris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura...*) » (*Leg.* I 17). La nature, on l'a dit, fait de nous des êtres sociaux et l'amitié est le fondement du droit (I 43). C'est une sociabilité élargie, qui inclut à la fois la cité au sens étroit et la divinité (I 33-35) ; elle implique donc des devoirs spécifiques. L'humanisme de Cicéron est ainsi naturel et normatif tout à la fois (*Leg.* I 44-45 ; *Off.* I 50-52). L'exception anthropologique, s'il en est une, tient d'ailleurs à une vocation éthique que les bêtes n'ont pas (*Off.* I 50). L'homme n'est pas seulement un être supérieur : c'est un être qui a plus de devoirs. Dans le *Songe de Scipion*, à la fin du livre VI du *De re publica*, il est dit que les êtres humains, par leur parenté avec le divin, ont une mis-

35. Ils ressemblent aux humains (Epicur. *MC* I, schol.), et peuvent représenter des modèles de vie bonne, mais ce paradigme ne s'applique pas aux cités. Sur l'indifférence des dieux, voir notamment Epicur. *Herod.* 76-82.

sion spécifique à accomplir, en tant que gardiens de la Terre (*Rep.* VI 15). Là encore, le rôle que doit jouer la « nature humaine » est indissociable du caractère transcendant de sa vocation et d'une certaine téléologie cosmique, deux traits qui s'opposent sans compromis possible aux principes fondamentaux de l'épicurisme. Il en va de même de l'immortalité de l'âme, essentielle dans le récit de Scipion, et que les épicuriens rejettent.

Enfin, dans la communauté humaine, certains ont des devoirs spécifiques : ceux qui sont appelés aux charges politiques, citoyens par excellence, dont les qualités morales déterminent celles du peuple tout entier (*Leg.* III 29-32 ; *Rep.* I 1-3 ; II 69). Ils ont en effet des qualités divines et une vocation naturelle à commander, à exercer les fonctions de *tutor* et de *procurator* de l'État (*Rep.* I 51-53 ; II 24 ; *Off.* I, 69 *sq.*). L'opposition aux épicuriens sur ce point est explicite, et cela dès les premiers paragraphes du livre I du *De re publica* (*Rep.* I 3) :

les hommes placés à la tête <des grandes cités> en raison de leurs avis et de leur prestige dépassent de beaucoup, même en sagesse, ceux qui restent à l'écart de toute activité politique. Nous-mêmes [...], suivons la voie qui a toujours été celle des meilleurs et n'écoutons pas les appels à la retraite qui se font entendre pour nous ramener en arrière [...].

Pensons à la formule d'Épicure : « le sage ne fera pas de politique »³⁶. Il est clair que la manière dont Cicéron conçoit les charges politiques – sans même parler de son engagement personnel au service de la République, y compris quand les événements le priveront de toute influence politique effective –, est un rejet définitif de l'absence épicurienne.

À s'en tenir aux attaques directes et aux références explicites, on pourrait estimer que la critique « politique » de l'épicurisme par

36. Diog. Laert. X 119. Une fois encore, cette position n'est pas le dernier mot des épicuriens sur la participation à la politique. Le conflit entre l'égoïsme attribué aux épicuriens et l'altruisme des stoïciens est en tout cas à l'arrière-plan de la conception cicéronienne des charges politiques, si l'on suit Asmis 2001.

Cicéron est un effet de surface, une polémique de circonstance, de moindre importance par rapport aux enjeux proprement éthiques. J'espère avoir montré qu'il n'en est rien. Il me semble même que la critique « politique » de l'épicurisme accentue la gravité du désaccord moral qui sépare les deux camps. Pour Cicéron, les épicuriens ont une inquiétante omniprésence : ces « tout petits philosophes (*minuti philosophi*) »³⁷ auraient « envahi toute l'Italie »³⁸ et leur doctrine, qui « attire la foule » (*Fin.* I 25), ne ferait que flatter le grand nombre et éloigner les citoyens des valeurs romaines traditionnelles. Cicéron admet que certains épicuriens – et Épicure lui-même – ont mené une existence moralement acceptable, mais ils l'ont fait contre leur propre doctrine, contraire à l'excellence morale et politique³⁹. Il estime en effet que les thèses du Jardin sont directement en conflit avec l'idée même de la politique telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire avec la priorité de l'intérêt de la *res publica* sur tout autre intérêt. La politique cicéronienne porte, comme en creux, le rejet des positions du Jardin et elle prépare les dénonciations postérieures de l'incivisme supposé des épicuriens, chez Épicète⁴⁰ ou encore chez Plutarque, dans la section finale du *Contre Colotès*.

Le débat sur la conformité à la nature, essentiel à la conception cicéronienne de la loi, le montre bien. Sur ce point, Cicéron donne de l'épicurisme une image contrastée. D'un côté, en posant le plaisir comme fin, et en prenant en exemple les petits enfants et les animaux, le Jardin inviterait à un naturalisme immédiat, un naturalisme en quelque sorte biologique. Cicéron, tout à l'opposé, dessine un naturalisme de médiation, qui permet de donner à la « loi véritable » un fondement à la fois naturel et rationnel⁴¹. De l'autre, la

37. Cic. *Cato maior* 85.

38. Cic. *Tusc.* IV 7 ; *Fin.* II 49. Sur l'épicurisme politique à Rome, voir Benferhat 2005.

39. Cic. *Rep.* I 51-53. On pourrait y ajouter l'excellence philosophique, ce qui distingue par exemple les épicuriens de Démocrite (Cic. *Ac.* II 125), figure remarquable que Cicéron place parmi les plus illustres de l'aristocratie philosophique. Sur le Démocrite de Cicéron, je renvoie à Morel 2018.

40. Par exemple : Arr. *Epict.* III 19.

41. En réalité, l'hédonisme épicurien n'est pas une valorisation du plaisir immédiat (Epicur. *Men.* 131-132).

conception épicurienne du juste serait purement conventionnaliste, résidant tout entière dans une *institutio*, dans un contrat que les citoyens passent entre eux afin de ne pas se faire de torts mutuellement. L'idée cicéronienne de loi naturelle s'y oppose avec force.

Ainsi, pour Cicéron, écarter l'épicurisme revient à le mettre au centre du jeu, étant donné la gravité du *dissensus*, en particulier à propos de la loi naturelle. C'est la profondeur même de ce désaccord qui explique la présence dialectique de l'épicurisme dans la politique cicéronienne, présence généralement implicite, mais cruciale.

Bibliographie

- Aoiz, J. – Boeri, M.D., 2023, *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquillity*, Bloomsbury, London-New York-Dublin.
- Asmis, E., 2001, *The politician as public servant in Cicero's De Re Publica*, in C. Auvray-Assayas – D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Éditions rue d'Ulm, Paris: 109-128.
- Atkins, J.W., 2013, *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Atkins, J.W., 2022, *Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism*, in J.W. Atkins-T. Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 231-251.
- Bénatouïl, T., 2019, *Entre sophistique, scepticisme et platonisme. Le discours de Philus et de Carnéade sur la justice dans le De re publica*, in D.E. Machuca-S. Marchand (eds.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique*, Classiques Garnier, Paris: 181-212.
- Benferhat, Y., 2005, *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Éditions Latomus, Bruxelles.
- Bréguet, E., 1980, *Cicéron, La République, I – II*, Les Belles Lettres, Paris.
- Brunschwig, J., 1995, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, PUF, Paris.
- Fox, M., 2025, *Rereading De Re Publica : Popular philosophy and historicism*, in A. Hahmann – M. Vasquez (eds.), *Cicero as Philosopher. New Perspectives on his History and its Legacy*, De Gruyter, Berlin-Boston: 33-62.

- Hanchey, D.P., 2022, *Cicero's Rhetoric of Anti-Epicureanism: Anonymity as Critique*, in S. Yona – G. Davis (eds.), *Epicurus in Rome. Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*, Cambridge University Press, Cambridge: 37-54.
- Lévy, C., 1992, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École française de Rome, Rome.
- Lévy, C., 2001, *Cicéron et l'épicurisme. La problématique de l'éloge paradoxal*, in C. Auvray-Assayas – D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Éditions rue d'Ulm, Paris: 61-75.
- Manuwald, G., 2024, *Cicero. De re publica*, ed. with a transl., intr. and comment, Liverpool University Press, Liverpool.
- Marchand, S., 2025, *Aristote, Cicéron, la justice naturelle et l'argument du consensus omnium*, in P. Bonin-V. Decaix – P.-M. Morel (eds.), *Aristotélisme et pensée juridique*, Classiques Garnier, Paris (à paraître).
- Maso, S., 2007, 'Epicuri mentionem facis et audes dicere μή πολιτεύεσθαι?' *Cicerone, Epicuro e l'incoerenza nella politica*, in P. Ciaravolo (ed.), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Aracne, Roma: 197-209.
- Maso, S., 2008, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli.
- Maso, S., 2023a, *Religio e officium: il cuore dell'etica civile secondo Cicerone*, «Archivio di Filosofia» 91: 57-64.
- Maso, S., 2023b, *Romanum otium: la prospettiva pubblica della ricerca interiore secondo Cicerone e Seneca*, «Antiquorum Philosophia» 17: 173-189.
- Morel, P.-M., 2000, *Épicure, l'histoire et le droit*, «Revue des Études Anciennes» 102: 393-411.
- Morel, P.-M., 2015a, *Cicero and Epicurean virtues (De finibus 1-2)*, in J. Annas-G. Betegh (eds.), *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge: 77-95.
- Morel, P.-M., 2015b, *Alle origini del contrattualismo. La concezione epicurea del giusto tra natura e convenzione*, «Iride» 76: 571-582.
- Morel, P.-M., 2018, *Démocrite chez Cicéron*, in S. Franchet d'Espèrey – C. Lévy (eds.), *Les Présocratiques à Rome*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris: 41-56.
- Morel, P.-M., 2021, *Le Plaisir et la nécessité. Philosophie naturelle et anthropologie chez Démocrite et Épicure*, Vrin, Paris.

- Ranger, J.-P., 2022, *Cicero, the Fear of Punishment, and Epicurean Justice*, in D. Konstan – D. Sider (eds.), *Φιλοδώρημα. Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Phillip Mitsis*, Parnassos Press, Siracusa – Dakota Dunes (South Dakota): 271-284.
- Reydams-Schils, G., 2022, *Nature and Social Ethics*, in J.W. Atkins – T. Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 184-199.
- Roskam, G., 2007, *Live unnoticed (Μάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston.
- Schofield, M., 2021, *Cicero. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Turpin, J., 2016, *Cicéron. Fins des biens et des maux*, GF-Flammarion, Paris.
- Vander Waerdt, P.A., 2022, *Carneades's Challenge to the Stoic Theory of Natural Law*, in D. Konstan – D. Sider (eds.), *Φιλοδώρημα. Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Phillip Mitsis*, Parnassos Press, Siracusa – Dakota Dunes (South Dakota): 285-311.
- Veillard, C., 2014, *Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son Peri kathekontos*, «Philosophie Antique» 14: 71-109.
- Woolf, R., 2015, *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, Routledge, London-New York.

La *lex* come *ratio summa* nel *De legibus* di Cicerone

Iker Martínez Fernández

Abstract: This paper attempts to show the implications of the concept of *lex* used by Cicero in Leg. I, 18-19. *Lex* is the juridical form adopted by the *ius* in the republic of the *maiores*, as described by Scipio in *De re publica*, and is modelled by the fusion of the principles that define the mixed government: the monarchical, materialised in the *rogatio* of the magistrate; the democratic, deployed through its approval in the elections; and the aristocratic, legitimating as *ius* the content of the *lex* through an interpretative process resulting from the application of the science of law. The balance between these three principles ensures the distributive and equitable character of the *lex*, which, understood in these terms, constitutes *summa ratio, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*.

Keywords: Mixed Government, *Ius*, *Lex Naturae*, *Nomos*, *Rogatio*.

In questo lavoro mi propongo di offrire un'interpretazione della definizione di *lex* come *ratio summa* nel *De legibus*, nonché delle sue implicazioni filosofico-politiche nel contesto dell'opera ciceroniana. A tal fine, concentrerò la mia esposizione su un famoso frammento: Leg. I, 18-19. In esso, Cicerone, in seguito alla richiesta dei personaggi del dialogo, – suo fratello Quinto e il suo caro amico Tito Pomponio Attico – manterrà una conversazione simile a quella con cui si erano intrattenuti i personaggi delle *Leggi* di Platone. Tuttavia, Attico propone di affrontare la questione da un punto di vista molto

specifico: *iam ordire explicare quaeso de iure civili quid sentias*. Così, nonostante l'invocazione del filosofo ateniese, il *De legibus* inizia con un obiettivo diverso da quello del dialogo platonico: non parte dalla questione della legislazione più adeguata alla Repubblica ideale, ma da una riflessione sullo *ius civile*, il diritto dei cittadini romani. L'idea del *De legibus* è quindi quella di fornire un fondamento teorico allo *ius civile*, che, in generale, *id autem in cognitione tenue est, in usu necessarium*¹. Cicerone ci assicura che non intende occuparsi di «servitù di stillicidio o di pareti», argomenti che sono già stati trattati in dettaglio, ma dell'origine e del fondamento di tale diritto *ex intima philosophia*².

Lo schema proposto per il trattato è il seguente: in primo luogo, trovare il fondamento del diritto nella natura dell'essere umano (*ab hominis repetenda natura*); poi trattare delle leggi che devono governare le città, e infine concludere con gli *iura et iussa populorum*, cioè i diritti e le regole del popolo che sono in vigore, tra cui lo *ius civile romanorum*.

È a questo punto che Cicerone inizia propriamente il suo discorso, partendo dalla seguente definizione di legge:

Dunque, gli uomini più dotti ritengono di prender le mosse dalla legge, partire dalla legge (*doctissimis viris proficisci placuit a lege*), e, a quanto credo, giustamente, se appunto la legge è, come gli stessi la definiscono, «la suprema ragione insita nella natura, che comanda le azioni da compiere e vieta le contrarie» (*ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*): la stessa ragione, in quanto consolidata e perfezionata nella mente dell'uomo, è la legge. Ritengono pertanto che la legge è il discernimento (*prudentiam esse legem*), la cui essenza è di ordinare di agire rettamente e di vietare di commettere crimini; e credono che tale essenza sia espressa dal nome greco <nomos> che deriva dal concetto di attribuire a ciascuno il suo (*illi Graeco putant nomine <nomos> suum cuique tribuendo appellatam*), io in-

1. Cic. *Leg.* I, 14.

2. Cic. *Leg.* I, 17.

vece credo che sia espressa dal termine latino che deriva dal concetto di scegliere (*ego a nostro legendo*). Infatti, come essi le attribuiscono il valore di «giustizia (distributiva)», così noi quello di «scelta», e però entrambi i valori sono propri della legge. Che se questo è detto esattamente, come a me a un dipresso pare, dalla legge bisogna trarre il principio del diritto (*a lege ducendum est iuris exordium*). Essa è infatti un principio insito nella natura, essa è la mente e ragione del saggio, essa è la norma del giusto e dell'ingiusto. Ma siccome tutto il nostro discorso riguarda un argomento di interesse popolare, sarà necessario di tanto in tanto esprimersi pure in modo popolare, e chiamare legge, come il volgo la chiama (*ut vulgus appellat*), quella che, scritta, sancisce la sua volontà o comandando o vietando.

(Cic. *Leg. I*, 18-19, trad. Filippo Cancelli con piccole modifiche)

Dalla lunga definizione riportata nel testo sopra citato, emergono diverse questioni meritevoli di attenzione. In primo luogo, Cicerone presenta la questione come un argomento in grado di ottenere il consenso dei *doctissimi viri*. È stato spesso sottolineato che il Libro I del *De legibus*, sia nel lessico che nel punto di vista adottato per la trattazione delle questioni in esso contenute, presenta un'ispirazione indubbiamente stoica. Questa interpretazione è indiscutibile, ma allo stesso tempo è insufficiente o incompleta. Se consideriamo la concezione ciceroniana della questione del bene supremo, che il nostro autore presenterà come fondamento ultimo della *lex naturae*³, non c'è alcuna differenza sostanziale tra la Stoa e l'Accademia antica. Così, in *Leg. I*, 53-54, ricordando il famoso aneddoto di Lucio Gellio, proconsole in Grecia, che aveva cercato di riunire i filosofi greci delle diverse scuole per raggiungere un accordo che ponesse fine alle loro dispute, Cicerone, dopo aver riconosciuto il lato comico della scena, si propone come giudice per chiarire la discrepanza tra le due scuole, poiché la discussione non verteva sulla sostanza, ma sulle parole (*re ac non verbis dissident*)⁴. Secondo il nostro autore, la natura come

3. Cic. *Leg. I*, 52.

4. Il dibattito è riportato in *Fin. IV*, 5; 72-73, *passim*.

fondamento ultimo della *lex* sarebbe una tesi condivisa da stoici e peripatetici, nella misura in quanto entrambi condividono la stessa concezione del bene supremo.

Di conseguenza, quando Cicerone si riferisce ai *doctissimi viri*, allude sia agli stoici che ai peripatetici, ma anche a tutti coloro che, appartenendo ad altre scuole filosofiche, non si lasciano trascinare da discussioni che potrebbero mettere a repentaglio la stabilità politica di Roma. Per questo motivo Attico, su richiesta di Cicerone e nonostante la sua militanza epicurea, approva subito il fondamento naturale del diritto, anche se qualsiasi frequentatore del Giardino avrebbe sostenuto una tesi convenzionalista⁵. Dissociando l'origine della legge dalla volontà degli uomini, se ne afferma il carattere prescrittivo e immutabile. Inoltre, Cicerone si assicura il consenso sulla definizione di *lex* da parte dei *viri boni*, indipendentemente dalla loro appartenenza filosofica, avendo Attico accettato tale premessa come condizione per l'inizio della discussione.

Secondo questi *viri doctissimi*, *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*. La ragione primordiale, propria della natura, è quella che obbliga gli esseri umani, in quanto anch'essi impregnati di essa, ad agire con rettitudine (*recta facere*), vietando al contempo il crimine (*vetet delinquere*). È dunque questa razionalità condivisa che ci obbliga a cercare il fondamento del diritto nella natura umana, come ho già sottolineato⁶.

Fino a questo punto Cicerone non sembra discostarsi dalle tesi che circolano nelle varie scuole di filosofia ellenistica. Tuttavia, l'oratore romano passa a specificare, in un modo che a prima vista può sembrare strano al lettore, le proprietà inerenti alla *ratio summa* che l'uomo scopre nella natura. Per farlo, fa uso dell'etimologia della

5. Secondo Strauss 1965: 154, Attico accetta la proposta ciceroniana come romano, anche se come epicureo dovrebbe negarla. Nello stesso senso, Bretone 2019: 332.

6. Alla base di questa affermazione c'è la dottrina stoica dell'*oikeiosis*, che ben presto superò l'ambito di questa scuola per essere accettata, con varianti che non è rilevante menzionare in questo momento. Si veda, a questo proposito, Gell. *Noct. Att.* XII, 5, 7 = *SVF*. III, 181. Per uno studio dello sviluppo del concetto nelle altre scuole, si veda Magnaldi 1991; Lévy 1992: 381-387; Radice 2000.

parola greca *nomos* e della sua traduzione latina, *lex*. Secondo l'Arpinate, *nomos* alluderebbe all'idea di distribuzione (da *nemein*, distribuire), per cui la parola significherebbe, nella sua versione greca, attribuire a ciascuno il suo (*suum cuique tribuere*)⁷. Di conseguenza, Cicerone interpreta questa distribuzione in termini di equità (*aequitas*). Tuttavia, secondo la sua etimologia latina, legge deriva dal verbo *legere*, che significa scegliere. Quindi, nella sua accezione romana, la parola implicherebbe una scelta da compiere. Sia l'idea di (equa) distribuzione che quella di scelta sarebbero, secondo Cicerone, proprie della legge. Inoltre, questo carattere bifronte est *iuris exordium*, è il principio del diritto (*ius*).

Ho sottolineato quanto possa sembrare strano al lettore moderno che Cicerone indichi questa dualità semantica per l'unità linguistica «legge». Non tanto per il suo significato greco, più vicino alla nostra sensibilità in questo particolare aspetto, quanto per il significato romano, che lo collega a una scelta. Per quanto riguarda il primo, la traduzione proposta dal nostro autore sembra appropriata e vicina al pensiero platonico e alla pratica politica greca. In *Leggi*, il filosofo ateniese aveva definito la legge come «la distribuzione fatta dall'intelletto» (τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον), in un gioco di parole di difficile traduzione tra *nous*, *nomos* e *dianome* (distribuzione), che, essendo razionale, deve essere equa⁸. Nella pratica politica dell'Atene del V secolo a.C., la parola era associata alla democrazia come strumento normativo formalizzato attraverso un voto che derivava dalla sovranità dell'assemblea⁹. Questa associazione e le sue conseguenze hanno provocato le ben note reticenze platoniche sui potenziali pericoli di arbitrarietà che potevano derivare dal fatto che la legge fosse il risultato di una mera convenzione, reticenze che, come ho già indicato, Cicerone condivideva¹⁰.

7. Su questa etimologia e sulle sue implicazioni, si veda Frezza 1968.

8. Pl. *Leg.* 714a. Lisi 1999: 370, n. 54.

9. Cfr. Talamanca 1981: 51-52. Come sottolinea lo storico italiano del diritto greco, la restaurazione democratica (403-402) introdusse correzioni a questo legame con la democrazia. Sul carattere distributivo delle leggi di Solone, cfr. Harris 2006: 3-25.

10. Sulla questione, si veda Stricker 1996: 209-213; Fontanella 2012: 118-119. Per Platone *nomos* indica la distribuzione, ma questa non sarebbe una decisione sovrana dell'assemblea,

Tuttavia, il legame tra *lex* ed elezione è uno degli aspetti più problematici del *De legibus*, poiché, come si evince dal testo citato, il nostro autore utilizza un doppio significato della parola: da un lato, *lex* è *ratio summa*, che alluderebbe, come già sottolineato, alla legge naturale che ogni essere umano, in quanto tale, avrebbe in mente. Ma c'è un secondo significato, nell'uso colloquiale, a cui Cicerone allude con *quae scripta sancit quod vult aut iubendo <aut ventando>*. È questo uso colloquiale – l'uso della parola a Roma nel I secolo a.C. – che rimanda direttamente al legame tra *lex* e *legere*¹¹, poiché la *lex* nella Roma repubblicana era una decisione presa dall'assemblea su iniziativa del magistrato (*lex rogata*). Era quindi l'assemblea, riunita a questo scopo, a confermare o respingere la *rogatio* sollecitata dal magistrato¹².

Cicerone fa sicuramente riferimento a questo uso colloquiale per rendere comprensibile ai suoi lettori del tempo la sua proposta di traduzione del termine greco *nomos*. La difficoltà era chiara e precisa: *nomos* alludeva a un principio di equa distribuzione, mentre *lex* indicava una decisione che coinvolgeva sia il popolo sia un magistrato. Il fatto che la *lex*, ora intesa come *ratio summa*, incorpori entrambi gli aspetti, sembra conferire al concetto caratteristiche che la *lex* nel suo significato colloquiale non necessariamente conterrebbe. Illustrerò brevemente la questione.

Quando Cicerone usa il termine *lex* in senso colloquiale, cioè come strumento scritto contenente una certa norma approvata secondo una procedura precedentemente stabilita, concepisce il dirit-

bensi del *nous*. Aristotele condivide queste riluttanze in *Pol.* 1292a, dove la legge non è concepita come un atto sovrano del *demos*, ma come una salvaguardia contro i demagoghi.

11. Cfr. Gell. *Noct. Att.* I 10, 20. Sull'etimologia di *lex*, si veda Pabón 1983; d'Ors 1991: 63 collega *lex* con *legare* (ordinare) e Magdelain 2021: 23 con *legere* nel suo significato di "leggere", anche se la differenza di *lex* con altre fonti del diritto romano sarebbe per lo studioso francese la sua forma imperativa.

12. Questa decisione doveva essere successivamente ratificata dal Senato (Iglesias 1991: 52). La procedura per l'approvazione di un decreto da parte dei *comitia* richiedeva una richiesta, adoperando la formula *uclitis iubeatis haec ita ut dixi ita nos, Quirites, rogo*. I cittadini potevano optare per il vecchio, cioè il regolamento in vigore (*rogationem antiquare*), il che significava rifiutare la legge; oppure potevano accettarla (*rogationem promulgare*). Sulla *lex* come *rogatio* del magistrato, si veda d'Ors 1969.

to positivo romano come il risultato del soddisfacimento di una serie di requisiti formali (*rogatio* del magistrato, scrittura, approvazione da parte dei *comitia*, ratifica del Senato, ecc.). La questione di fondo che emerge da questo testo e che continua a porsi oggi nella filosofia del diritto è se sia sufficiente far dipendere la sua validità da criteri strettamente formali o se questi criteri debbano essere integrati da altri criteri di natura materiale, cioè di natura morale o politica.

Quest'ultima sembra essere l'opzione di Cicerone. La *lex*, ora non in senso colloquiale ma come *ratio summa* o *lex naturae*, non si riferisce solo a criteri formali, ovvero non si limita a una decisione dell'assemblea che rispetti le formalità necessarie, ma introduce anche una componente morale che fa appello all'equità¹³. Questa componente morale fungerebbe da ulteriore requisito per la sua validità come fonte di *ius*. Ora, se le cose stanno così, sorgono due problemi:

- a) quali sono, concretamente, queste condizioni o requisiti morali a cui la *lex naturae* allude affinché la *lex*, in senso colloquiale, possa contenere *ius*;
- b) chi possiede l'*auctoritas* per verificare che la *lex* in senso colloquiale soddisfi i requisiti della *lex naturae* e quindi determinare che il suo contenuto materiale sia *ius*, cioè sia valido.

Affronteremo ora entrambi i problemi.

a. Per rispondere ad (a) è necessario fare un breve accenno alla fonte stoica dell'approccio ciceroniano, che viene spesso citata, anche se non sempre con il grado di precisione che sarebbe auspicabile. A questo proposito, non è difficile mettere in relazione il concetto ciceroniano di *lex naturae* con la dottrina stoica del *logos* come prov-

13. Nel *De legibus*, Cicerone distingue tra *lex naturae* e *ius naturale*: la prima è la forma che questo *ius* assume, essendo questo il suo contenuto materiale, come spiegherò più avanti. Ebbene, nel paragrafo che stiamo analizzando, è la *lex*, in quanto forma, a essere dotata di un requisito morale che la rende, insieme al soddisfacimento degli altri requisiti, *ratio summa*, e quindi atta a contenere lo *ius naturale*. La *lex* come *exordium iuris* è quindi il criterio per distinguere tra *ius* e *iniuria* (Girardet 1983: 56).

videnza divina e della natura come legislatore¹⁴. Infatti, Cicerone definisce la legge naturale e la virtù nello stesso modo. La virtù è anche *perfecta ratio* e non dipende dall'opinione, ma dall'agire secondo le regole della natura¹⁵. La coincidenza non riguarda solo la definizione, ma anche la sua trattazione nell'opera: la virtù è la forma che acquisisce un'etica materiale concreta, così come la legge naturale è la forma che acquisisce lo *ius*, inteso come diritto materiale autentico e genuino. In entrambi i casi, questo contenuto materiale è dato all'uomo dalla natura se si applica il ragionamento deduttivo, per cui sia la virtù che la legge naturale sono definiti come una forma di comportamento strettamente o pienamente razionale. Allo stesso modo, un comportamento al di fuori della virtù è moralmente deviante perché non conforme alla legislazione della natura (= razionalità), così come un comportamento al di fuori della legge naturale sarà iniquo.

Fino a questo punto, l'approccio stoico del *De legibus* non presenta problemi. Invece, è meno coerente con la filosofia stoica il fatto che nel Libro II di quest'opera Cicerone proponga una serie di leggi il cui contenuto sarebbe simile allo *ius naturale*¹⁶. Come ha sottolineato Vander Waerdt, data la conformazione del suo modello di saggio – un individuo che conosce perfettamente i propri doveri e, di conseguenza, sa come comportarsi in modo appropriato in ogni situazione – la Stoa non ha mai specificato il contenuto materiale della legge razionale¹⁷. Questo perché il saggio stoico non ha bisogno di codici di condotta concreti¹⁸; gli basta appellarsi alla virtù o alla legge, che in questo schema agiscono, insisto, come la forma razio-

14. Cfr. Dyck 2004: 109-111, Girardet 1983: 55, Fontanella 2012: 125-126.

15. Cic. *Leg.* I, 45.

16. Diverso è se il contenuto delle leggi esposte da Cicerone nel Libro II (*Leg.* II, 19-22) costituissero o meno per l'oratore romano lo *ius naturale*, cioè se in questi paragrafi si identificassero o meno diritto naturale e diritto positivo. Il dibattito è stato lungo. A favore di questa tesi si veda Girardet 1983: 63. Contro, Perelli 1990: 122. Una risposta a questa domanda richiederebbe un lavoro diverso dal presente, che si concentra sulla *lex* intesa come *fons*, cioè come forma giuridica.

17. Cfr. Vander Waerdt 1994: 288. Prima di Vander Waerdt, Gerard 1971: 225.

18. Sull'assenza della dicotomia tra *theseis* e *physis* nello stoicismo antico, si veda Lehoux 2012: 57 ss.

nale il cui contenuto, fornito dalla natura, integra il senso comune (*communis intellegentia*)¹⁹.

Cicerone non si accontenta dell'approccio stoico e propone una legge materiale concreta. Come fece più tardi nel *De officiis*, dove si avventurò a elencare una serie di azioni che avrebbero fatto parte di ciascuna delle virtù, nel Libro II del *De legibus* specifica le regole di una *res publica* governata dalla *lex naturae*. In entrambi i casi, il prodotto che ne deriva è legato agli usi, alle tradizioni e, in generale, al diritto romano, cosa che non cerca di nascondere²⁰. A mio avviso, questa specificazione, estranea alla filosofia stoica, mostra come l'uso che Cicerone fa della dottrina e del vocabolario di questa scuola sia fondamentalmente strumentale. La questione di cui si occupa il *De legibus* è la validità della *lex* romana nel suo senso colloquiale (e, quindi, dei requisiti che deve contenere) per poter essere assimilata alla *lex naturae*, cioè per poter essere portatrice di un vero *ius*. In altre parole: si tratta di determinare la forma *recta*, o *summa*, dello *ius*. Cicerone rispose a questa domanda in modo indiretto, ed è per questo che non sempre è stata intesa correttamente.

Dopo la definizione data in *Leg. I*, 18-19, il testo da cui ho preso le mosse in questo lavoro, Cicerone annuncia la sua intenzione di risalire alla fonte primaria del diritto per poterne dedurre facilmente l'oggetto della sua indagine, cioè lo *ius civile* su cui, come il lettore ricorderà, Attico lo aveva interrogato. Per raggiungere questo obiettivo, il nostro autore dichiara apertamente quale tipo di *res publica* ritiene più appropriata per la *lex naturae* da governare:

Poiché, dunque, noi dobbiamo tendere all'attuazione di quella forma di Repubblica che Scipione in quei sei libri ha dimostrato essere l'ot-

19. Cic. *Leg. I*, 44. Sulla stessa linea, si veda Watson 1971: 223. Contro questa tesi, Neschke – Hentschke 2007: 46. Tuttavia, a mio avviso, la tesi di questa studiosa non permette di comprendere chiaramente la distinzione tra *lex naturae* e *ius naturale* che Cicerone fa nel *De legibus*.

20. Cic. *Leg. I*, 23. La concretizzazione della morale materiale concreta delle virtù avviene nel Libro I del *De officiis* (dal paragrafo 15 in poi).

tima, e dobbiamo adattare a tal genere di ordinamento politico tutte le leggi e porre i primi germi morali – né potrebbe tutto sancirsi con norme scritte –, debbo desumere la prima origine del diritto dalla natura, con la guida della quale va svolta tutta la nostra presente disputa. (Cic. *Leg. I*, 20, trad. di Filippo Cancelli con piccole modifiche)

Nel suo trattato *De re publica*, per bocca di Scipione Cicerone aveva definito la *res publica* come *res populi*, in quanto il popolo non è un *coetus omnis hominum*, ma un *coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus*²¹. L'elemento decisivo per la definizione della repubblica come *res populi* è quindi la sottomissione alla stessa legge da parte di tutti per il perseguimento di una comunità di interessi²². La conservazione di questa legge comune richiede un tipo specifico di governo, che Scipione analizza con la classica divisione tripartita. Tuttavia, dobbiamo subito renderci conto che tutte queste forme, prese allo stato puro, presentano delle imperfezioni che portano alla loro degenerazione:

Ma nei regimi governati da un re, tutti gli altri cittadini rimangono troppo esclusi dal diritto comune e dal potere deliberativo, e sotto il governo degli ottimati la massa può avere a stento parte della libertà, poiché rimane esclusa dai pubblici consigli e dal potere, e quando tutto è nelle mani del popolo, anche se moderato e giusto, tuttavia l'uguaglianza assoluta è di per sé non equa, perché non fa nessuna distinzione di merito.

(Cic. *Rep. I*, 43, trad. Francesca Nenci)

Per queste ragioni, e per evitare – o almeno ritardare – la degenerazione ciclica delle forme di governo (*anaciclosis*), Scipione optò per una quarta forma *quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus*²³. Questa è la presentazione, sotto la relativa co-

21. Cic. *Rep. I*, 39.

22. L'idea di *iuris consensus* è ribadita in *Rep. VI*, 13.

23. Cic. *Rep. I*, 45.

pertura filosofica, della repubblica romana nella versione promossa dal cosiddetto «circolo degli Scipioni», la cui esposizione più completa si trova nelle *Storie* di Polibio²⁴.

Ebbene, la legge comune che definisce questa repubblica non è altro che quella che troverà forma nella *lex naturae* che Cicerone presenta nel *De legibus* I, 18-19. Torniamo, dunque, alla questione della determinazione della forma giusta per enunciare lo *ius* in termini più concreti: quali sono le caratteristiche della *lex* in un regime di governo misto come quello qui presentato? Va tenuto presente che il governo descritto da Scipione è caratterizzato dalla combinazione dei principi che costituiscono i tre tipi di governo nelle loro forme pure: monarchico, aristocratico e democratico²⁵. Di conseguenza, la legge che contiene il diritto comune a cui fa riferimento Cicerone in *Rep.* I, 39 deve mantenere l'equilibrio formale tra questi tre principi. Questo è, quindi, l'obiettivo perseguito dalla definizione contenuta nel paragrafo in discussione.

A questo proposito, ho già sottolineato che Cicerone, facendo derivare la parola legge dal verbo *legere*, aveva posto un fatto concreto, la decisione comiziale, al centro della definizione del concetto. In questo modo aveva stabilito un legame tra il concetto e il principio democratico. Nella misura in cui l'approvazione della legge richiede una decisione dell'assemblea, l'intervento del popolo diventa indispensabile affinché la legge di *Leg.* I, 18-19 sia considerata non solo *lex* in senso colloquiale, ma anche *ratio summa*. Ma è possibile collegare il concetto con i principi monarchici e aristocratici? A mio avviso, non solo è possibile, ma il legame è evidente dal contenuto del trattato.

L'affinità con il principio monarchico non richiede molte spiegazioni. Polibio aveva già illustrato il ruolo dei consoli e degli altri magistrati nel presentare i decreti e nel garantire l'attuazione delle

24. Polyb. VI, 11-18.

25. Nella terminologia ciceroniana troviamo il *regnum*, la *civitas optimatum* e la *civitas popularis* (*Rep.* I, 42), che già suggerisce una trasposizione delle categorie greche alla realtà concreta di Roma.

decisioni popolari a Roma²⁶. La *rogatio* del magistrato, che sottopone la proposta di legge all'approvazione dei *comitia* attraverso la formula appropriata, è la manifestazione più evidente di questo principio in quella che oggi chiameremmo procedura legislativa. Ed è proprio questo il motivo per cui Cicerone concepisce il magistrato come una legge con voce e la legge come un magistrato silenzioso²⁷. Vorrei insistere ancora una volta su questo aspetto: l'Arpinate introduce i principi del governo misto dal punto di vista formale, cioè come elementi che informano la procedura di approvazione, senza predeterminare il contenuto materiale della norma. L'idea alla base di questa teoria è che, come un regime di governo misto sarà il più adatto a preservare l'equilibrio tra i diversi settori della Repubblica e quindi il più razionale, così una legge che rispetti i principi del governo misto sarà la più adatta a contenere lo *ius*²⁸. Tuttavia, la *lex* predetermina lo *ius* solo da un punto di vista formale.

Se, come abbiamo visto, i principi democratico e monarchico sono chiaramente visibili nel processo legislativo, il principio aristocratico non sembra altrettanto evidente in questo schema. Per chiarire l'impronta di tale principio sulla proposta ciceroniana di *lex naturae*, è essenziale analizzare il secondo problema (b) sollevato qualche pagina fa, in cui ci siamo chiesti chi abbia la competenza di verificare la validità del contenuto materiale della legge. In breve, ci stiamo interrogando su chi possieda l'*auctoritas* per dichiarare lo *ius*.

b. Come ha sottolineato Aldo Schiavone, almeno a partire dal V secolo a.C. a Roma coesistevano due paradigmi giuridici strettamente legati alla forma di governo repubblicana: il paradigma dello *ius*

26. Polyb. VI, 12.

27. Cic. *Leg.* III, 2-3. Il testo completo mostra chiaramente questa interdipendenza: *ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus, vereque dici potest, magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum.*

28. Secondo lo schema di Cicerone, la *lex naturae* (ovvero la legge che soddisfa i requisiti di cui sopra) sarà portatrice di *ius*. Tuttavia, nei negozi giuridici, lo *ius* potrebbe essere interpretato in modo contrario a quanto imposto dalla natura. È qui che entra in gioco il principio aristocratico, che garantisce che la *lex* sia conservata come *lex naturae* per tutto il suo periodo di validità.

e il paradigma della *lex*²⁹. Il primo corrispondeva alla tradizionale forma di creazione del diritto legata ai *responsa*, i pareri dei giuristi (*iuris prudentes*) in risposta ai conflitti sollevati dai cittadini romani. Inizialmente legati alla sfera religiosa, erano dispensati dai pontefici e la loro risoluzione era solitamente orale. Successivamente, con il processo di secolarizzazione del diritto, i *responsa* furono emessi da esperti con un'autorità derivante dalla loro discendenza aristocratica e dalle loro conoscenze giuridiche, il che significa che non era necessario fornire alcuna motivazione a sostegno delle interpretazioni offerte³⁰. Con il processo di ellenizzazione³¹, si affermarono lentamente la scrittura e la motivazione di queste decisioni, anche se quest'ultima non può essere considerata una pratica diffusa nella storia della giurisprudenza romana³².

Il paradigma della *lex*, invece, ha origine dall'influenza greca ricevuta dall'ambasciata dei *decemviri* che si recò a Atene per apprendere le leggi di Solone. È probabile che sia stato in questo periodo che la parola sia stata associata al principio democratico derivante dall'esperienza greca in relazione al *nomos* a cui ho fatto riferimento in precedenza. La tesi secondo cui la Legge delle XII Tavole, approvata dai *comitia* dopo il ritorno dei *decemviri*, sarebbe stata una risposta della plebe alla richiesta di avallare regole stabili attraverso la scrittura, rafforzerebbe il legame tra *lex* e principio democratico³³. Comunque sia, il conflitto tra i due paradigmi, quello dello *ius* (inteso come forma aristocratica, propriamente romana, di creazione del diritto) e quello della *lex* (interpretato come manifestazione del principio democratico nella tradizione greca), è stato visibilmente attenuato nei secoli successivi da una tradizio-

29. Cfr. Schiavone 2005: 89 ss.

30. Sullo sviluppo della giurisprudenza in epoca ellenistica, cfr. Schulz 1946: 38 ss.

31. O su richiesta degli oratori, scelti dai giuristi presenti nel procedimento. Si veda, a questo proposito, Kaser 1964: 22.

32. Cfr. Schulz 1946: 61; Cannata 1996: 39 ss.

33. Sulla questione ci sono opinioni diverse. Così, per Magdelain 2021: 36, la Legge delle XII Tavole non sarebbe mai stata ratificata dal popolo. La maggioranza degli studiosi è contraria a questa tesi: De Martino 1972: I, 307-308; Frezza 1968: 23; Iglesias 1991: 21; Bre-tone 2019: 79; Schiavone 2005: 90 ss.

ne giurisprudenziale che aveva svolto un lavoro di interpretazione molto meticoloso del contenuto delle XII Tavole³⁴. È proprio al contenuto della Legge delle XII Tavole, di cui sono sopravvissuti solo pochi frammenti tutti provenienti dalla tradizione indiretta³⁵, insieme al corpus interpretativo sviluppato attraverso i *responsa*, che Cicerone si riferisce come alla norma fondamentale dello *ius civile*, paragonabile o addirittura superiore a tutte le opere filosofiche³⁶. A differenza di oggi, l'opera interpretativa dei prudenti era una fonte di diritto, poiché erano loro a dichiarare se una certa soluzione fosse conforme o meno alla tradizione giuridica romana. Come ha sottolineato Schulz, le formule *ita ius esto e aequum est* utilizzate nei *responsa* significavano che una certa soluzione era legale, nel senso che costituiva diritto e non qualcos'altro³⁷. Cicerone ritiene che l'opera dei *prudentes* sia indispensabile per i cittadini³⁸. La loro *auctoritas* sembra indiscutibile e la loro casa, il luogo in cui dispensavano consulenze, è *oraculum civitatis*³⁹, poiché è il luogo in cui si trova la saggezza della città⁴⁰. Per lungo tempo, il lavoro del giurista era legato alle grandi famiglie dell'aristocrazia⁴¹, ma si trasformò gradualmente in quella che Nicolet chiamava all'epoca «aristocrazia delle parole»⁴².

34. Attenuato ma non risolto. Quel che è certo è che l'approvazione della Legge delle XII Tavole rappresentò una sfida al paradigma tradizionale, poiché la sola possibilità di abrogare, anche parzialmente, la *lex*, come, in effetti, avvenne con le XII Tavole solo cinque anni dopo la sua approvazione, rendeva lo *ius* potenzialmente modificabile. Di conseguenza, come ha sottolineato Bretone, da quel momento l'eternità della consuetudine cessò di essere una verità sedimentata nella coscienza collettiva (Bretone 2019: 86). Il conflitto giuridico nasconde anche un conflitto con notevoli ripercussioni politiche che non posso approfondire in questa sede e che contrappone, con l'abuso del plebiscito, alcuni tribuni della plebe al Senato, come accadeva in epoca graccana. A questo proposito si vedano Pina Polo 2010: 19-49 e López Barja de Quiroga 2007: 268 ss.

35. Cfr. Rascón García, García González 1993: XIV – XVII.

36. Cic. *De or.* I, 194: *si quis legum fontis et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare.*

37. Cfr. Schulz 1946: 75. Mantovani (2020: 51) descrive i *responsa* come «lezioni di equità».

38. Cic. *Leg.* I, 14.

39. Cic. *De or.* I, 200.

40. Cic. *De or.* III, 133-136.

41. Una professione aristocratica, come ha giustamente sottolineato Bretone 2019: 153 ss.

42. Cfr. Nicolet 1967.

Cicerone, prendendo come riferimento la Legge delle XII Tavole, sottolinea in *Leg. I*, 18-19 che la legge è il principio o il fondamento dello *ius* (*exordium iuris*): è la sua fonte, in quanto strumento formale che lo contiene⁴³. Tuttavia, è il giurista che deve interpretare e adattare la legge ai casi concreti per integrare lo *ius* nella ricchezza della tradizione giuridica. Il suo ruolo è quindi fondamentale. Per questo motivo, nel suo famoso elogio allo *ius civile* nella *Pro Caecina*, l'Arpinate afferma che sostenere che gli uomini di scienza debbano essere ignorati non è insultare gli uomini, ma distruggere le leggi e la giustizia⁴⁴.

Nel *De legibus*, Cicerone si riferisce al lavoro dei giuristi del suo tempo in termini non troppo elogiativi. Afferma che grandi uomini si sono dedicati a questa nobile arte, ma con risultati modesti (*eos magna professos in parvis esse versatus*). Il lavoro di inviare consultazioni per risolvere piccole controversie è certamente necessario, ma è un esercizio povero e indegno dell'intelligenza di questi uomini⁴⁵. Perché questo lavoro fondamentalmente casistico possa acquisire lo status di vera e propria scienza, è essenziale che i *responsa* si basino su un precedente lavoro di sistematizzazione del diritto⁴⁶. Si tratta di un'idea indubbiamente più vicina alla mentalità filosofica che a quella giuridica e che, in pratica, aveva trovato una realizzazione solo parziale nell'opera del suo maestro Quinto Muzio Scevola⁴⁷ e del suo contemporaneo e amico Servio Sulpicio Rufo, che egli elogiava come il miglior giurista del suo tempo⁴⁸.

43. Cfr. Forschner 2018: 55.

44. Cic. *Caecin.* 70.

45. È già stato sottolineato sopra: *id autem cognitione tenue est, in usu necessarium* (*Leg. I*, 14). Nella *Pro Murena* si trova una descrizione grottesca del lavoro del giurista in senso simile (*Pro Murena*, II, 25-14, 30).

46. È noto che Cicerone aveva progettato un'opera a questo scopo, di cui ci informa Aulo Gellio: *De iure civili in artem redigendo*, in cui l'Arpinate si sarebbe proposto di strutturare l'intero *ius civile* in generi e specie (Gell. X, 22, 7). Cicerone stesso ci informa della sua intenzione di scrivere quest'opera nel *De oratore*. Per quanto riguarda la questione della sistematizzazione dello *ius civile* a Roma, che esula dai limiti di questo lavoro, si vedano i lavori già citati di Schulz 1946, Bretone 2019, Cannata 1996 o Schiavone 2005, tra gli altri.

47. Cfr. Pomp. *Enchir. sing.* = D. I, 2, 2, 41. Sull'influenza di Panezio sulla generazione di Sesto Elio, Rutilio e Quinto Mucio Scevola *Pontifex*, cfr. Bretone 1982: 78.

48. Cic. *Off.* II, 65.

Al di là della completa realizzazione di questo obiettivo, nel *De legibus* Cicerone offre un fondamento filosofico allo *ius civile* e lo fa al servizio di una scienza del diritto il cui fondamento deve essere la legge naturale. Senza questa scienza, il lavoro del giurista è sepolto sotto la spessa cappa delle piccole controversie quotidiane che i cittadini lo costringono a risolvere. Di conseguenza, questa scienza del diritto è l'unica in grado di fondere definitivamente il paradigma della *lex* e dello *ius*, evitando possibili arbitrarietà derivanti da adesioni politiche che, secondo Cicerone, alterano il peso che devono avere i tre principi del governo misto.

*

L'associazione tra il *De legibus* e il pensiero politico di Cicerone è stata messa in luce in diverse occasioni⁴⁹. Non meno numerose sono state quelle in cui è stata evidenziata la dipendenza stoica dal concetto di *lex* presentato nei paragrafi 18-19 del Libro I^o o le sue interferenze di matrice platonica⁵¹. Il presente lavoro non intende discutere tali contributi, che sono estremamente preziosi per una corretta interpretazione di questo testo. Il mio intento è stato piuttosto quello di confermare la tesi della finalità politica del trattato, offrendo un'interpretazione del significato di *lex naturae* come *ratio summa*⁵². A prescindere dai prestiti filosofici che vi troviamo, la *lex naturae* è la forma giuridica assunta dal *ius* nella Repubblica dei *maiores*, come esposta da Scipione nel *De re publica*. Questa mera forma predetermina un contenuto materiale concreto dello *ius* solo nel senso di offrirgli una copertura razionale. Questa copertura si modella attraverso la fusione dei principi che definiscono il governo misto: quello monarchico, che si concretizza nella *rogatio* del magistrato; quello

49. Cfr. Fontanella 2012: 115 y ss.; Rawson 1973, tra gli altri.

50. Non è possibile citare tutti i lavori sull'argomento. Per un esempio, si vedano Dyck 2004: 115; Mitsis 1994; Girardet 1983: 55 ss.; Asmis 2008: 6.

51. Cfr. Bernardete 1987. Secondo Neschke – Hentschke (2007), nel *De legibus*, Cicerone “platonizza” lo giusnaturalismo stoico, che in linea di principio era limitato alla sfera esclusivamente morale, estraendone le implicazioni politiche.

52. Sulla stessa linea, si veda D'Aloja 2007.

democratico, che si manifesta attraverso la sua approvazione nei comizi; e quello aristocratico, che legittima il contenuto della *lex* come *ius* attraverso un processo interpretativo derivante dall'applicazione della scienza del diritto.

L'equilibrio di questi tre principi assicura il carattere distributivo ed equo della *lex*, che, intesa in questi termini, costituisce una *summa ratio insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*.

Riferimenti bibliografici

- Asmis, E., 2008, *Cicero on Natural Law and the Laws of the State*, «Classical Antiquity» 27, 1: 1-33.
- Bernardete, S., 1987, *Cicero's De legibus I: Its Plan and Intention*, «The American Journal of Philology» 108: 295-309.
- Bretone, M., 1982, *Tecniche e ideologia dei giuristi romani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Bretone, M., 2019, *Storia del diritto romano*, Laterza, Roma-Bari.
- Cannata, C.A., 1996, *Historia de la ciencia juridica europea*, Tecnos, Madrid.
- D'Aloja, Ch., 2007, *Legge di natura e lotta politica nell'opera di Cicerone*, in A. Schiavone – D. Mantovani (eds.), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, IUSS Press, Pavia: 127-161.
- D'Ors, A., 1969, *La ley romana, acto del magistrado*, «Emerita» 37: 137-148.
- D'Ors, A., 1997, *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona.
- De Martino, F., 1972, *Storia della Costituzione Romana*, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Napoli.
- Dyck, A.R., 2004, *A Commentary on Cicero, De legibus*, The University of Chicago Press, Ann Arbor.
- Fontanella, F., 2012, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Forschner, B., 2018, *Law's Nature: Philosophy as a Legal Argument in Cicero's Writings*, in P.J. Du Plessis (ed.), *Cicero's Law*, Edinburg University Press, Edinburg, 50-67.

- Frezza, P., 1968, *Lex e nomos*, «*Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano 'Vittorio Scialoja'*» 10: 1-29.
- Gerard, W., 1971, *The Natural Law and Stoicism*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London.
- Girardet, K.M., 1983, *Die Ordnung der Welt: Ein Beitrag zur Philosophischen und Politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, F.S. Verlag, Wiesbaden.
- Harris, E.M., 2006, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Iglesias, J., 1990, *Derecho romano*, Ariel, Barcelona.
- Kaser, M., 1964, *En torno al método de los juristas romanos*, Publicaciones de los Seminarios de la Facultad de Derecho, Valladolid.
- Lehoux, D., 2012, *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking*, The Chicago University Press, Chicago-London.
- Lévy, C., 1992, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Ecole Française de Rome, Roma.
- Lisi, F., 1999, *Platón. Diálogos VIII-IX*, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.
- López Barja de Quiroga, P., 2007, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Mínimo Tránsito, Madrid.
- Magdelain, A., 2021, *La loi à Rome: Histoire d'un concept*, Les Belles Lettres, Paris.
- Magnaldi, G., 1991, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicerone*, Casa Editrice Le Lettere, Torino.
- Mitsis, P., 1994, *Natural Law and Natural Right in a Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*, «ANRW» 36, 7: 4812-4850.
- Neschke-Hentschke, A., 2007, *Il diritto naturale nell'antica Grecia. Platone e gli Stoici*, in A. Schiavone – D. Mantovani (eds.), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, IUSS Press, Pavia: 11-57.
- Nicolet, C., 1967, *Culture et société dans l'histoire romaine*, dans *Niveaux de culture et groupes sociaux. Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'École normale supérieure, École pratique des hautes études, VIe Section: sciences économiques et sociales. Congrès et colloques* 11, Mouton, Paris-La Haye, 11-20.
- Pabón de Acuña, C.T., 1983, *Sobre la etimología de la lex*, «*Anales de la Universidad de Murcia*» 41, 1: 3-8.

- Perelli, L., 1990, *Il pensiero politico di Cicerone*, La Nuova Italia, Firenze.
- Pina Polo, F., 2010, *La crisis de la República (133-44 a.C.)*, Síntesis, Madrid.
- Radice, R., 2000, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano.
- Rascón García, C. – García González, J.M., 1993, *Ley de las XII Tablas* (Estudio Preliminar, traducción y observaciones), Tecnos, Madrid.
- Rawson, E., 1973, *The Interpretation of Cicero's De legibus*, «ANRW»: 334-356.
- Schiavone, A., 2005, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino.
- Schulz, F., 1946, *History of Roman Legal Science*, Clarendon Press, Oxford.
- Strauss, L., 1965, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Stricker, G., 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Talamanca, M. – Bretone, M., 1981, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari.
- Vander Waerdt, P.A., 1994, *Zeno's Republic and the Origins of Natural Law*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca: 272-308.
- Watson, G., 1971, *The Natural Law and the Stoicism*, in A.A. Long (ed.) *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London.

«Si Zenoni licuit inauditum nomen imponere, cur non liceat Catoni?» (Cic. *Fin.* III 15)

Sull'impulso e la volontà: questioni lessicali in Cicerone

Chiara Torre

Abstract: This paper offers an investigation into Cicero's glossary of terms related to desire, will, and impulse, focusing on a well-known passage from the fourth book of the *Tusculanae Disputationes* (IV 11-15). In light of the Stoic framework of reference, the analysis explores both the psychological and physiological implications of the terms employed, as well as the expressive strategies that contributed to the emergence of new conceptual paradigms.

Keywords: Cicero, Stoic Ethics, Theory of Impulse, Will.

1. Introduzione

In un contributo presentato a un convegno veneziano¹ e intitolato *Desiderium voluntas non est*, Stefano Maso propose una riflessione sul rapporto tra desiderio e volontà in Cicerone e in Seneca, partendo dall'imperfetta corrispondenza semantica che i termini *desiderium* e *voluntas* intrattengono, rispettivamente, con *epithymia* e *boulēsis* e con la loro ricca tradizione filosofica. Maso dimostrò che lo sforzo degli autori latini di supplire, mediante accorti espedienti les-

1. "Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà" (Venezia, 28-29 novembre 2019). Il contributo è stato poi rielaborato e pubblicato in Cattanei-Maso 2021: 73-96.

sicali, la *egestas patrii sermonis* aveva di fatto stimolato l'elaborazione di nuovi paradigmi di pensiero anche in assenza di un compiuto quadro teorico.

Il presente contributo intende porsi sulla stessa linea, adottando il medesimo approccio lessicale: non quale arido esercizio di catalogazione terminologica ma, appunto, come stimolo per una riflessione in merito al contributo che Cicerone offrì all'evoluzione del concetto di desiderio e di volontà.

Dopo un doveroso richiamo al quadro stoico di riferimento, già esaustivamente ricostruito da altri², ci focalizzeremo su alcuni, ben noti capitoli del quarto libro delle *Tusculanae*, allo scopo di definire il glossario dei termini con cui Cicerone esprime il rapporto tra desiderio, volontà e impulso nei suoi risvolti non solo psicologici ma anche fisiologici.

2. La teoria dell'impulso: il background stoico

Com'è noto, la più compiuta (ancorché discussa) testimonianza sulla dottrina stoica dell'impulso (*hormē*)³ in relazione alla teoria dell'azione è rappresentata da un passo attribuito ad Ario Didimo e riportato in Stobeo⁴. Pur non essendo l'unica sul tema, questa fonte risulta particolarmente utile, nella sua schematicità, per tentare alcune puntualizzazioni di tipo lessicale all'interno della vasta galassia semantica del desiderio in Cicerone; più specificamente, la sua natura dossografica è compatibile con l'impaginazione ciceroniana delle *quaestiones* e la strategia di inglobamento delle fonti stoiche nelle *Tusculanae*.

La teoria stoica dell'impulso, fondata su un modello responsivo (a un determinato stimolo corrisponde una reazione) e incardinata

2. Inwood 1985 (in particolare, 224-242).

3. Il termine, tradotto solitamente con impulso ("impulse" in inglese), non designa meramente un istinto ma, come puntualizza molto bene Inwood 1985: 45, ha una specifica accezione teoretica, indicando un evento mentale e linguistico nel suo saldarsi costitutivo alla sfera dell'agire pratico: in altre parole, "a theoretical term posited to do a theoretical job".

4. Stob. *Ecl.* II 7, 9-9a: 86, 17-88, 2 = *SVF* III 169, 171, 173; LS 53Q; BS XXIV 1.

in una psicologia materialista che pure conferisce molta importanza alle entità linguistiche immateriali (i predicati), identifica la causa dell'azione in un evento psicologico, cioè in un movimento o in un cambio nel materiale psichico dell'anima (più precisamente, della ragione negli esseri razionali). Secondo la testimonianza conservata in Stobeo, ciò che muove l'impulso è una rappresentazione (*phantasia*) di per sé stessa⁵ impulsiva (*hormētikē*), vale a dire una alterazione dello pneuma psichico, che non solo si configura come immagine interiore del suo correlato nel mondo sensibile, ma il cui corrispettivo verbale (a cui viene dato l'assenso che genera l'impulso o che è l'impulso⁶) è di tipo imperativo, avendo già in sé un contenuto di appropriatezza o di dovere. La fonte insiste sul fatto che *hormē* sia un termine generale, valido per entrambe le specie di impulso, sia degli animali razionali sia degli animali irrazionali; e, passando a definire l'impulso razionale (*logikē hormē*), ne precisa l'equivalenza con l'impulso ad agire. In tal modo, nel passo riportato in Stobeo, la teoria dell'azione viene saldata all'agire etico dell'uomo, nel momento stesso in cui viene introdotto il concetto di *logos*.

Quanto poi alla suddivisione successiva della *hormē* in specie e sottospecie, pur tenendo conto che il passo diventa alquanto succinto e, forse, lacunoso, è possibile estrapolare un primo schema generale (figura 1)⁷.

La *hormē* si declina dunque in quattro accezioni (due *hormai*, razionale e non razionale, e due ulteriori specie della *hormē* razionale,

5. Secondo l'interpretazione di Long-Sedley 1987, 1: 317, condivisa da Boeri-Salles 2014: 559-560.

6. Senza negare la strettissima connessione di impulso e di assenso, Inwood 1985: 53, 61 è tuttavia regio ad attribuire all'ortodossia stoica la loro identificazione; piuttosto, sulla scorta di varie testimonianze (*in primis*, quella di Stobeo che stiamo analizzando), ritiene che, secondo la concezione ortodossa, l'impulso e l'assenso siano due elementi teoreticamente distinti, anche se simultanei: proprio questa simultaneità avrebbe portato alcune fonti (ad esempio Sen. *Ep.* 113, 23) ad enfatizzare la coincidenza tra impulso ed assenso, ma solo in via strumentale, per esprimere in modalità per così dire compendiarica quello che doveva essere il nucleo della tesi stoica, il fatto cioè che l'impulso non possa verificarsi senza l'assenso a una proposizione di tipo impulsivo. Per l'articolazione tra impulso e assenso nell'azione e nella passione si veda anche, tra gli altri, Gourinat 1996: 63-79.

7. Inwood 1985: 224-230.

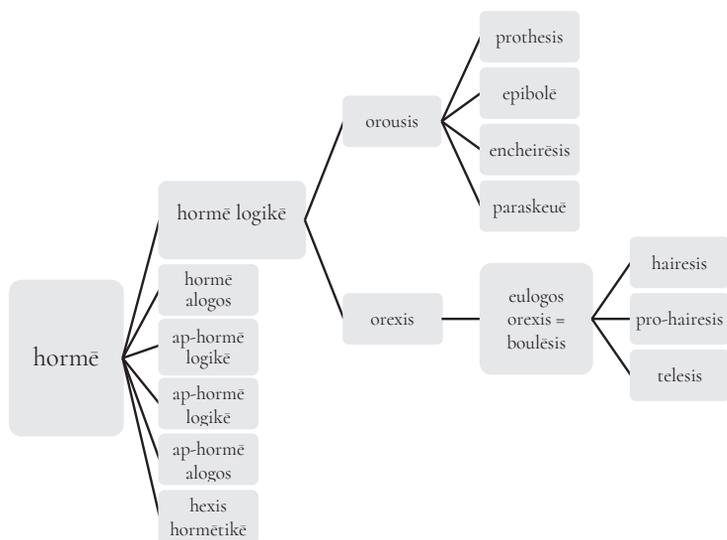


Figura 1. *Specie e sottospecie della hormē secondo Stob. Ecl. II 7, 9-9a.*

cioè *orouisis* e *orexis*); il suo antonimo *ap-hormē* (repulsione) si declina ugualmente in due accezioni (*ap-hormē* razionale e non razionale); a ciò, si aggiunge la cosiddetta *hexis hormētikē* (o disposizione impulsiva), vale a dire l'assetto innato dell'anima, che in tutti gli animali regola la risposta selettiva agli stimoli; e più specificamente, negli esseri umani, definisce il carattere morale di cui ogni individuo è equipaggiato, ovvero quella dotazione di giudizi e opinioni che si sviluppano a partire dalle prime innate tendenze verso ciò che è bene secondo la propria natura e che si costituiscono progressivamente in un assetto stabile tramite l'esperienza e le sue varie sedimentazioni⁸. Per quanto riguarda, poi, le due principali specie della *hormē logikē*, dal testo si ricava l'impressione che la *orexis* definisca un tipo di desiderio connesso con l'immediatezza, mentre la *orouisis* sia più decisamente orientata al

8. Graver 2007: 152-153. Per designare queste tendenze innate verso ciò che è bene secondo natura, gli Stoici usano ancora il termine *ap-bormai*, ma in un diverso significato rispetto a quello utilizzato nel passo sopracitato di Stobaeo. In tale, diversa accezione, le *ap-bormai* indicano i modi innati di funzionamento con cui la nostra mente riconosce la naturale preferenza per l'auto-conservazione ed è portata a comprendere e a fare connessioni tra i concetti appresi. Le *ap-bormai* concorrono perciò a stabilire nella vita di ciascun individuo un sistema coerente di concetti, di giudizi e di azioni che costituiscono il bene.

futuro, cioè ad azioni da progettare in seguito. Le cose si complicano ulteriormente per quanto riguarda la classificazione delle sottospecie degli impulsi razionali, che nel testo è parziale e poco perspicua. Solo per quanto riguarda la *boulēsis* la nostra fonte specifica che si tratta di una *eulogos orexis* (desiderio secondo ragione) e che, a sua volta, si suddivide in *hairesis* (*boulēsis* basata sull'analogia), *pro-hairesis* (scelta prima della scelta), *telēsis* (*boulēsis* volontaria)⁹.

Senza addentrarci in un terreno assai controverso e spinoso, è possibile ricavare dal testo riportato in Stobeo almeno un dato significativo: nella galassia semantica dei termini che definiscono l'impulso nelle sue varie sottospecie, la *boulēsis* spicca per la sua definizione più articolata. Nell'ambito della teoria stoica dell'azione, pertanto, sembra essere assegnato un ruolo significativo a questa forma di desiderio, inteso come sforzo indirizzato verso la corretta ragione, cioè verso la virtù. E che tale importanza non sia una distorsione ottica prodotta dallo stato compendiaro e probabilmente lacunoso del testo di Stobeo viene confermato proprio dal confronto con il passo delle *Tusculanae* che a breve analizzeremo.

3. Dalla teoria dell'azione alla dottrina delle passioni e delle *eupatheiai*

Nel prosieguo del passo tramandato da Stobeo, la teoria dell'azione viene connessa alla dottrina delle passioni, ovvero quella categoria particolare di impulsi che, com'è ben noto, gli Stoici definiscono "eccessivi" (*hormē pleonazousa*)¹⁰ e riconducono a giudizi errati della ragione. La scelta, operata fin dalla fase più antica dello Stoicismo, di trattare le passioni come parte intrinseca della dottrina dell'azione nasce probabilmente dall'esigenza, sentita come primaria, di spiega-

9. Per esclusione, dunque, Inwood cataloga le altre sottospecie, citate nel testo, sotto la *orosis*. Per queste ultime, come per le tre specie di *boulēsis* citate a testo, si rimanda alla sua esauriente analisi (Inwood 1985: 230-242).

10. Sull'impulso eccessivo, con l'esame approfondito delle fonti stoiche sul tema, si rimanda a Inwood 1985: 155-173.

re le azioni e le reazioni sbagliate attraverso quel modello di responsabilità e di controllo, su cui si fonda appunto la teoria dell'impulso razionale.

Per quanto riguarda i quattro *pathē* primari, nel testo di Stobeo si specifica che l'*epithymia* (bramosia) è una forma di *orexis*, il *phobos* (paura) è una forma di *ekklisis*, la *lypē* (dolore) una forma di *systolē*, l'*hēdonē* (piacere) una forma di *eparsis*. Seguendo l'interpretazione di Brad Inwood, è dunque possibile includere nello schema sopra definito (figura 1) anche le quattro passioni primarie e i corrispettivi *eidē* a cui esse si riferiscono (figura 2), che vengono pertanto ad aggiungersi alla *orexis* e alla *orosis* quali specie di *hormē* o *ap-hormē* razionali, ma non obbedienti alla ragione¹¹.

Come si vede, alla *boulēsis* la nostra fonte attribuisce un *pathos* perfettamente antitetico, la *epithymia*, una forma di *orexis* non obbediente alla ragione (*apeithēs logōi*); quindi, almeno per una delle quattro specie (*eidē*) della *hormē logikē*, viene individuata una struttura binaria (un impulso "corretto" vs impulso eccessivo).

Che tuttavia la struttura binaria non si limitasse alla *orexis*, ma fosse propria di tutti gli *eidē*, si può effettivamente ricavare da un (altrettanto noto) passo di Diogene Laerzio, relativo alle cosiddette *eupatheiai* o reazioni affettive del saggio (tra cui si cita appunto anche la *boulēsis*), cioè la versione corretta e normativa delle emozioni che, a differenza dei *pathē*, non dipendono da falsi giudizi, ma dai giudizi necessariamente veri, aventi per oggetto i veri beni e i veri mali¹². Dall'incrocio di questa testimonianza con il passo di Stobeo sopra considerato, emerge un quadro complessivo così strutturato (figura 2): tre degli *eidē* (*orexis*, *eparsis* ed *ekklisis*), in

11. Stob. *Ecl.* II 7, 9b-10b: 88, 3-90 = *SVF* III 378, 389, 394; LS 65A, 65C; BS XXV 2. Le passioni sono opinioni (*doxai*) nel significato di assenso debole (*asthenēs hypolēpsis*), che induce una contrazione o una espansione non secondo ragione (*systolē alogos/eparsis alogos*): pertanto le espressioni "irrazionale" (*alogos*) e "contro natura" (*para physin*) non vengono utilizzate nel loro significato comune (*koinōs*), ma "irrazionale" significa piuttosto "non obbediente alla ragione" (*apeithēs tōi logōi*).

12. Diog. Laert. VII 116. Inwood 1985: 173-175; Graver 2007: 51-59. Cfr. anche Andronico di Rodi, *De pass.* VI 1-4 (= *SVF* III 432 = BS XXV 24). Il termine *eupatheia* è assai controverso quanto alla sua origine e a quando sia entrato in uso nello Stoicismo, anche se il concetto risale plausibilmente già alla fase ellenistica della scuola (Graver 2007: 230 n. 31).

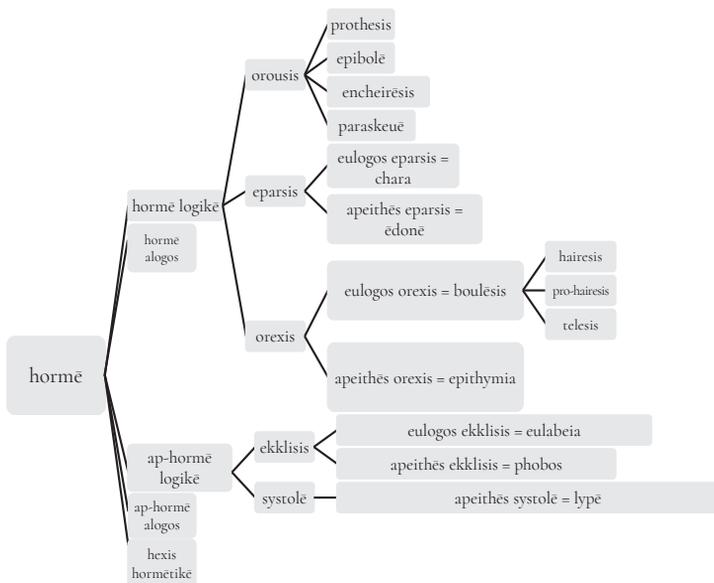


Figura 2. *Specie e sottospecie della hormē, ivi incluse i quattro pathē e le tre eupatheiai.*

cui si ripartiscono la *hormē logikē* e la corrispondente *ap-hormē*, presentano ciascuno due specifiche ed opposte sottospecie (un *pathos* e una *eupatheia*), rispettivamente obbediente o non obbediente alla ragione; mentre per il quarto *eidos* (*systolē*), non si dà corrispondente *eupatheia*: secondo gli Stoici, infatti, il saggio non può in alcun modo concepire dolore per un male, perché il vero male è soltanto quello morale, da cui il saggio, in quanto essere umano perfetto, non può essere afflitto.

4. Cicerone alla prova del lessico: passioni, *eupatheiai* e impulso in *Tusc.* IV 11-15

Dopo aver ricostruito la versione dossografica della teoria stoica dell'impulso, è ora il momento di confrontarla con un passo del quarto libro delle *Tusculanae disputationes* in cui Cicerone, richiamandosi alla classificazione stoica delle passioni, di cui apprezza

particolarmente l'efficacia in funzione etica¹³, offre un quadro ben articolato della stessa in relazione all'impulso, mostrando un considerevole sforzo di adeguamento e, insieme, di innovazione dal punto di vista lessicale.

Nell'esposizione ciceroniana è possibile individuare una scansione strutturale di questo tipo: la prima e più lunga sezione (§§11-14a) contiene la definizione generale di *pathos*, seguita da due enunciazioni del sistema della quattro passioni, una più schematica (§11), l'altra per così dire "dinamica" in quanto ricondotta nell'alveo della teoria dell'impulso (§§12-14). La seconda sezione, molto più breve (§§14b-15), contiene un'ulteriore, e più stringente definizione dei *pathē* che, da un lato, li raccorda più strettamente ai giudizi, dall'altro ne rinsalda il rapporto con i movimenti psichici e gli effetti che provocano nell'anima.

Procederemo ora per ordine, evidenziando i principali interventi lessicali da parte dell'autore latino rispetto al vocabolario della tradizione dossografica.

4.1. La definizione generale di "passione"

Cic. *Tusc.* IV 11: *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πᾶθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia.*

Per quanto riguarda la definizione generale di *perturbatio* (equivalente di *pathos*¹⁴) viene adottata la duplice formula che si trova

13. Cic. *Tusc.* IV 7: *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae sed etiam quam in nostra sint potestate.*

14. Su questa scelta lessicale Cicerone interviene diverse volte, rivendicando la maggiore appropriatezza del termine latino, più onnicomprensivo rispetto a *pathos* (inteso come "morbo"): alcune passioni infatti non hanno le caratteristiche di una malattia, pur essendo fonte di turbamento pernicioso (ad esempio Cic. *Tusc.* III 22-23: *itaque praeclare nostri, ut*

anche nel passo di Stobeo e che, fin da subito, connette le passioni all'impulso: da un lato, l'espressione *commotio animi ... aversa a recta ratione* corrisponde a *kinēsis psychēs alogos para physin*, dall'altro, la definizione di passione come *adpetitus vehementior* rimanda senz'altro alla formula *hormē pleonazousa*¹⁵. Ma non solo: Cicerone pare esibire un atteggiamento quasi scoliastico nei confronti delle definizioni stoiche. Ad esempio, il termine *adpetitus*, più che l'equivalente di *hormē*, sembra costituirne una vera e propria glossa, poiché recupera, compendiandola (*brevius*), quella definizione di *hormē* "secondo il genere" quale movimento (*phora*) dell'anima verso qualcosa, come si legge anche in Stobeo¹⁶; inoltre, la scelta di tradurre *alogos* con (*commotio*) *aversa a recta ratione* ricalca la precisazione, anch'essa presente nella fonte dossografica, che "irrazionale" (*alogos*) e "contro natura" (*para physin*) non vengono utilizzate nel loro significato comune (*koinōs*), ma nel senso di "non obbediente alla ragione" (*apeithes tōi logōi*)¹⁷.

Il lessico ciceroniano, d'altra parte, rivela anche una chiara tendenza espressionistica: il comparativo assoluto *vehementior* interpreta l'eccesso di impulso, insito nella passione, in un senso spiccatamente "intensivo" ed "energetico", un senso che tuttavia non fu l'unico né il prevalente nelle fonti stoiche; mentre il termine *commotio*, attestato proprio a partire da Cicerone, affonda le sue radici nel campo della manipolazione affettiva della retorica, analogamente al suo sinonimo *perturbatio*¹⁸.

alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt. Hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim πάθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. nos melius: aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo, at non similis aegrotationis est libido, non inmoderata laetitia, quae est voluptas animi elata et gestiens.

15. Stob. *Ecl.* II 7, 10: Πάθος δ' εἶναι φασιν ὁρμῆν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰρούντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς).

16. Stob. *Ecl.* II 7, 9: Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμῆν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμῆν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος.

17. *Supra*, n. II.

18. Cic. *Inv.* II 19: *ergo accusator, cum impulsione aliquid factum esse dicet, illum impetum et quandam commotionem animi affectionemque verbis et sententis amplificare debet et ostendere, quanta vis sit amoris, quanta animi perturbatio ex iracundia fiat aut ex aliqua causa earum, qua impulsum aliquem id fecisse dicet. hic et exemplorum commemoratione,*

Quanto alle passioni come deviazioni dalla *constantia*, si può interpretare quest'ultima, di primo acchito, come equivalente della *tranquillitas animi*, cioè quello stato di equilibrio calmo e sereno che tocca alla parte dell'anima partecipe della ragione, come Cicerone stesso afferma in apertura della trattazione sulle passioni¹⁹. Tuttavia, la precisazione che la passione si allontani dalla *constantia* della *natura* potrebbe suggerire per il termine una più specifica accezione nel senso di *systasis*, vale a dire una misura in accordo con la ragione individuale e con il Logos universale. Cicerone potrebbe cioè restituire qui una labile, ma preziosa traccia di quella particolare declinazione del concetto di "impulso eccessivo" come impulso "senza riserva" o "senza misura rispetto alla natura universale", di cui altri studiosi hanno ravvisato qualche tenue indizio in Crisippo (e, più marcato, in Epitteto)²⁰: finché gli impulsi saranno commisurati alla ragione e, insieme, saranno determinati da un assenso in accordo con la provvidenza della Natura, allora gli esseri umani saranno in grado di adattare questi stessi impulsi agli eventi e di regolare appropriatamente la propria vita in accordo ai limiti e ai valori stabiliti dal Logos universale; in caso contrario, tali impulsi sproporzionati eccederanno non solo l'armonia interiore della ragione individuale, ma anche l'ordine delle cose e degli eventi dell'universo, regolato dal Logos, a cui ogni essere è chiamato ad adeguarsi.

qui simili impulsu aliquid commiserint, et similitudinum conlatione et ipsius animi affectionis explicatione curandum est, ut non mirum videatur, si quod ad facinus tali perturbatione commotus animus accesserit.

19. Cic. *Tusc.* IV 10: *Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in partecipe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa latera motus turbidos, cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.* Graver 2002 (*ad Tusc.* IV 14) nota che sia nel libro terzo, sia nel quarto, Cicerone fa precedere la trattazione stoica delle passioni da un richiamo a Platone e ai Pitagorici sulla distinzione delle parti dell'anima, in funzione di "etichetta" di autorità filosofica: tale etichetta gli conferisce un vantaggio retorico nel dibattito con i Peripatetici, permettendogli di inserire lo Stoicismo in quello che la studiosa definisce "the philosophic mainstream", anche se naturalmente induce un rischio (ma calcolato) di aporia da un punto di vista strettamente teoretico.

20. *SVF* III 476, 2: Διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλλοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, ἅτ' ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν. Inwood 1985: 167-168.

4.2. Il sistema delle quattro passioni: definizione statica e definizione dinamica

Cic. *Tusc.* IV 11-12: *Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem presentibus; quae enim venientia metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia. Laetitia autem et libido in bonorum opinione versantur, cum libido ad id quod videtur bonum inlecta et inflammata rapiatur, laetitia ut adepta iam aliquid concupitum efferatur et gestiat.*

Subito dopo aver rappresentato il sistema delle quattro passioni in base alle quattro variabili futuro/presente, bene/male e aver conferito ad esso, grazie al magistrale uso dei parallelismi e dei chiasmi, una robusta e statica impalcatura secondo la formula canonica, Cicerone introduce un elemento dinamico, ridefinendo lo stesso sistema in base alla teoria dell'impulso. Infatti, tramite l'utilizzo di verbi di uso comune e figurato, le due passioni dipendenti dalla *opinio bonorum*, cioè *libido* e *laetitia*, vengono collegate alle rispettive specie (*eidē*) di *hormē* che si ritrovano anche nel passo sopraccitato di Stobeo: la *libido* è associata al sedurre e all'adescare (*inlicere*), al bruciare e al trascinare/essere trascinati (*inflammare, rapere/rapi*), cioè a verbi che rimandano alla sfera dell'amore o dell'ira e quindi al desiderio, cioè alla *orexis*; la *laetitia*, all'esultare e al desiderare (*ecferre, gestire, concupiscere*), quasi a significare che la gioia sia da un lato da ricondurre alla *eparsis*, dall'altro, sia una sottospecie del desiderio (*orexis*)²¹.

A questo punto, avendo introdotto, ancorché indirettamente e dinamicamente, grazie all'uso delle forme verbali, due delle specie (*eidē*) principali di impulso (*hormē*), Cicerone passa ad articolare tutto il sistema dei *pathē* e delle corrispondenti *eupatheiai*.

21. Sull'accentuazione di questi aspetti affettivi torneremo a breve (*infra*: 398 e n. 27).

4.3. *Eupatheiai* (constantiae) vs *pathē* (perturbationes)

Cic. *Tusc.* IV 12-14: *Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul obiecta species est cuiuscipiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eiusmodi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat, quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. Itaque cum ita movemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. Quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus <a> ratione aversa cautio. Praesentis autem mali sapientis adfectio nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes. Itaque haec prima definitio est, ut aegritudo sit animi adversante ratione contractio. Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur.*

L'articolazione completa degli impulsi e delle corrispondenti sottospecie di *pathē* vs *eupatheiai* comincia con la *orexis* (che Cicero chiama *adpetitio*) e con la *eparsis* (*elatio*); prosegue quindi con la *ekklisis* (*declinatio*) e la *systolē* (*contractio*).

Rispetto all'articolazione dossografica presente in Stobeo, nelle *Tusculanae* l'intero sistema della teoria dell'azione viene esplicitamente ricondotto al primo impulso naturale, cioè alla tendenza all'autoconservazione propria di tutti gli animali (*oikeiōsis*), che negli esseri umani si configura più precisamente come riappropriazione della propria natura razionale in perfetta armonia con il Logos uni-

versale²². Tale richiamo sintetico alla teoria della *oikeiōsis* in rapporto alla teoria dell'impulso ha un suo corrispettivo speculare in un passo del terzo libro del *De finibus*, dove lo stoico Catone, esponendo la dottrina della *conciliatio*, richiama sinteticamente la teoria dell'impulso²³. In entrambi i passi, si riscontra una sorta di catena lessicale, che grazie alla disposizione retorica, procede dal piano universale della Natura a quello individuale dell'agire morale e dei suoi meccanismi psicologici, per finire con la *ratio* che è individuale e, insieme, parte del Logos universale:

Tabella 1. *Teoria dell'impulso e dottrina della conciliatio in Cicerone (Tusc. IV 12 e Fin. III 23).*

| | Natura | Virtù/ Saggezza | Impulso/ Desiderio | Desiderio/ Volontà | Ragione |
|--------------------|---|---|--|--|---|
| <i>Tusc. IV 12</i> | ad id (= quod bonum videatur) ad- piscendum inpellit ipsa natura | id cum constanter prudenter- que fit | adpetitio- nem | Stoici βούλησιν ap- pellant, nos appellemus voluntatem | Voluntas est quae quid cum ratione desiderat |
| <i>Fin. III 23</i> | ab initiis naturae | Nos sapien- tiae com- mendari | sic appetitio animi, quae ὄρμη Graece vocatur | | Ratio et perfecta ratio |

22. Non si può peraltro escludere che lo spunto per questo sviluppo provenga ancora dalla tradizione dossografica, nello specifico dalla menzione, tra i tipi di *hormē*, della *hormetikē hexis*, che in effetti è un portato della *oikeiōsis* (*supra*, p. 386 e n. 8).

23. Cic. *Fin.* III 16, 23: «Non è affatto da meravigliarsi che noi veniamo fatti affezionare alla saggezza dalle tendenze naturali primarie (*primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae*) e che in seguito la saggezza in sé stessa ci diventi più cara di quanto lo siano quelle tendenze da cui ci siamo mossi verso di essa (*post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri quam illa sint a quibus ad hanc venerimus*). E proprio come le membra ci sono state date così conformate, come se lo fossero (in vista di un certo modo di vivere), allo stesso modo l'impulso dell'anima (*adpetitio animi*), che i Greci chiamano ὄρμη, sembra esserci stato dato non in vista di un qualsivoglia genere di vita, ma di una determinata forma del vivere, proprio come la ragione e la ragione pienamente acquisita (*et ratio et perfecta ratio*)».

Dai due passi emerge soprattutto la valenza paradigmatica attribuita al desiderio (*orexis*) e alla sua sottospecie (*voluntas/boulēsis*): Cicerone pare proprio aver individuato in esso la forma archetipica dell'impulso come evento mentale e, insieme, come azione (una forma, cioè, in grado di far comprendere intuitivamente la natura dell'impulso nelle sue varie articolazioni e in relazione all'agire morale). In ciò probabilmente risiede anche la ragione dello slittamento semantico del termine *adpetitio*, che nel passo delle *Tusculanae* oscilla tra *orexis* e *boulēsis*, mentre nel passo del *De finibus* (ma anche altrove in Cicerone) si attesta al livello superiore della *hormē*²⁴. Si potrebbe quasi pensare che *adpetitio* sia una sorta di antonimo, utilizzato da Cicerone per designare o la *hormē logikē* o le *species (eidē)* di essa.

Torniamo ai §§12-14 del passo delle *Tusculanae Disputationes*. Dopo aver illustrato (§12) la coppia *voluntas* vs *libido (boulēsis vs epithymia)*, riportandola al *desiderium* o *adpetitio eiusmodi (la orexis)* e fondandola sul primo impulso naturale verso il bene, Cicerone presenta più sinteticamente la seconda coppia di *eupatheia* vs *pathos*, ovvero *gaudium* vs *laetitia gestiens vel nimia (chara vs ēdonē)*, entrambi dipendenti da quella specie di impulso che è la *elatio (eparsis)*, cioè un moto di esaltazione dell'anima. Quindi, Cicerone torna ancora al primo impulso naturale, in questo caso la generale repulsione (*ap-hormē*) verso ciò che è male, per definire la coppia *cautio* vs *metus (eulabeia vs phobos)*, entrambi dipendenti da quella specie di impulso che è la *declinatio (ekklisis)* cioè un ritirarsi dell'anima.

Infine, per quanto riguarda la quarta specie dell'impulso, la *contractio (systolē)* o contrazione dell'anima, Cicerone cita soltanto il *pathos* corrispondente (la *aegritudo/lypē*), in quanto, coerentemente con la dottrina stoica, non esiste una *eupatheia* ad essa riconducibile.

La sezione si chiude (§14) con una formula che sintetizza un siste-

24. Così anche in *Tusc. IV 22: Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est tota mente a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.*

ma emozionale costituito da quattro *perturbationes* (cioè i quattro *pathē* fondamentali: gioia, dolore, desiderio e paura) e da tre *constantiae*, che esprimono la forma positiva delle emozioni umane, in quanto proprie del saggio. Il termine *constantia*, usato da Cicerone in senso evidentemente tecnico, ha suggerito che l'originale stoico equivalente non fosse *eupatheia* (termine di per sé assai controverso), ma piuttosto *eustatheia* ("stabilità", "buona costituzione"), che è appunto corradicale di *constantia* (**sta/stē*)²⁵. Anche senza spingersi ad accettare questa ipotesi (che in assenza di prove testuali è destinata a rimanere indimostrabile), è comunque opportuno osservare che il termine *constantia* nel brano ciceroniano definisce una significativa *Ring Composition*: dalla *constantia naturae* (§11), che indica l'assetto costitutivo della natura, garantito dalle proporzioni e le leggi del Logos, alle *constantiae* (§14) in cui si esprime la vita psichica ed emotiva del saggio, la cui mente è pienamente commisurata al Logos, non soffrendo di quella sproporzione che determina, nella mente "asimmetrica" degli stolti, l'origine della passione quale, appunto, impulso in eccesso.

4.4. Passioni ed effetti psicosomatici

Cic. Tusc. IV 14-15: *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse et adesse. Sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam. Opinationem autem,*

25. L'ipotesi risale a Inwood 1985: 305-306 (da un precedente spunto di F.H. Sandbach).

quam in omnis definitiones superiores inclusimus, volunt esse inbecillam adensationem.

Concludendo l'esposizione sul sistema stoico delle passioni, Cicerone fornisce una definizione più stringente (*pressius*) di queste ultime, che da un lato le raccordi strettamente ad atti di assenso (cioè a giudizi e opinioni)²⁶ e, dall'altro, ne rinsaldi il rapporto con l'esperienza affettiva e con i movimenti fisiologici dell'anima: un'affettività peraltro già evocata poco prima, come si è visto, grazie all'uso espressionistico dei verbi associati a ciascuno dei quattro *pathē*²⁷.

Nello specifico, ai quattro *pathē* principali, ricordati alle rispettive specie di impulso, vengono associati anche quattro corrispettivi effetti sull'anima:

Tabella 2. *I quattro pathē, le specie di impulso e i movimenti fisiologici dell'anima in Cicerone (Tusc. IV 14-15).*

| Perturbatio | Specie di <i>hormē</i> | Quod efficitur perturbatione |
|--------------------|-------------------------------|-------------------------------------|
| Laetitia | Elatio | Profusa hilaritas |
| Aegritudo | Contractio | Morsus doloris |
| Metus | Declinatio | Recessus animi et fuga |
| Libido | Adpetitio | Effrenata adpetentia |

Come si può osservare, le specie degli impulsi (seconda colonna) a cui ciascuna passione viene canonicamente ricondotta (*eparsis, systolē, ekklysis, orexis*) e che descrivono dei movimenti dell'anima indotti da giudizi e opinioni, vengono lessicalmente distinte dalle reazioni prodotte dalle stesse passioni (terza colonna), che ne rappresentano piuttosto un effetto fisico e sensibile, al punto che i termini qui utilizzati sfiorano quasi la loro personificazione (l'afflizione “morde”, il piacere “ride” ecc.). Con una doverosa precisazione: non si tratta di elementi

26. Particolarmente martellante risulta la sequenza di *opinio* e corradicali e di *videor*.

27. *Supra*, 393 e n. 21.

in aggiunta o in conseguenza agli impulsi, ma piuttosto degli stessi impulsi considerati anche nella loro natura di eventi psicofisici²⁸.

Ora, la menzione ciceroniana di questi effetti psicofisici si intreccia con una questione, piuttosto controversa, relativa alla presunta differenza esistente, nel sistema stoico delle passioni, tra due coppie di *pathē*: rispettivamente, quelle orientate verso il futuro (*epithymia* e *phobos*) e quelle riguardanti il presente (*ēdonē* e *lypē*).

Nel brano di Stobeo già ampiamente citato (di fatto, l'unica testimonianza che tratti nel complesso il quadro delle quattro passioni e delle loro relazioni con gli impulsi), le due coppie vengono distinte tra passioni primarie (*epithymia/phobos*) e passioni secondarie (*ēdonē* e *lypē*).

Secondo Inwood, tale distinzione implicherebbe una diversità tra gli effetti causati da queste due coppie di passioni, come sembra potersi ricavare dal prosieguito del testo, se viene letto, tuttavia, al netto di due interventi (di integrazione e di espunzione) proposti da Wachsmuth (e respinti da Inwood)²⁹.

La prima coppia (*epithymia/phobos*) rappresenterebbe degli impulsi volti a raggiungere o a evitare presunti beni o presunti mali: in questi due casi, è l'opinione in sé stessa (relativa al bene o al male che ci si aspetta) a costituire l'elemento cinetico (*kinētikon*) nel caso del desiderio, e cinetico impellente (*kinētikon prosphaton*) nel caso della paura (elementi, cioè, che agiscono direttamente sull'anima).

28. Graver 2002, *ad Tusc.* IV 15.

29. Inwood 1985: 146-155; 297 n. 85. Il testo in questione è il seguente, come riportato nell'edizione di Wachsmuth (in corpo minore sono sottolineate l'integrazione e l'espunzione dell'editore, che Inwood respinge): Stob. *Ecl.* II 7, 10-10b: Πρώτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγείσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγιγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονήν καὶ λύπην, ἡδονήν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ἢ ἐπιθυμούμεν ἢ ἐκφυγόμεν ἢ ἐφοβούμεθα. λύπην δὲ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ἢ ἐπιθυμούμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβούμεθα [...] Τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ἕρεξιν εἶναι ἀπειθῆ λόγῳ· αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν ἀγαθὸν ἐπιφέρεισθαι, οὐ παρόντος εὖ ἀπαλλάξομεν, τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινητικὸν <πρόσφατον τοῦ ὄντως αὐτὸ ἕρεκτὸν εἶναι>. Φόβον δ' εἶναι ἐκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεισθαι, τῆς δόξης τὸ κινητικὸν [καὶ] πρόσφατον ἐχούσης τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτὸν εἶναι. Λύπην δ' εἶναι συστολήν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει <συστέλλεσθαι. Ἠδονήν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει> ἐπαίρεσθαι.

Nel caso, invece, della seconda coppia (*epithymia/lypē*), si darebbe un meccanismo più mediato, vale a dire dolore e gioia costituirebbero un impulso rivolto alla corrispondente alterazione psicofisica dell'anima nella sua corporeità pneumatica (contrazione o espansione), provocata dal giudizio sulla presenza di un bene o un male impellente.

In questo contesto, assume un particolare valore l'aggettivo *prospatos*, a designare la componente "fresca" o anche "intatta" della rappresentazione e/o del giudizio e del conseguente impulso passionale: una freschezza che prescinde dal fattore temporale, ma piuttosto ne esalta la loro vividezza e la loro speciale appropriatezza, che possono conservarsi a lungo.

Venendo ora al passo ciceroniano, osserviamo anzitutto la scelta dell'aggettivo *recens* come equivalente tecnico di *prospatos*³⁰, applicato però alla sola coppia di passioni relative al presente, *aegritudo* e *laetitia*: la formula *opinio recens mali praesentis/boni praesentis* richiama, da un lato, l'espressione τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν/ἀγαθὸν παρεῖναι, che nel passo di Stobeo designa appunto l'azione del dolore e del piacere; dall'altro, in modo più stringente ancora, la formula *doxa prospatos* con cui dolore e piacere vengono definiti in un passo di Andronico di Rodi³¹.

Per quanto riguarda la coppia di passioni orientate al futuro (*metus* e *libido*), Cicerone non fa invece cenno alla vividezza, come avviene in Andronico, ma contrariamente a Stobeo, che menziona *prospatos* anche per la paura.

Dalle considerazioni fin qui svolte, si potrebbe pensare, come suggerisce Inwood, a una originaria differenziazione tra passioni pri-

30. Una scelta sostenuta anche da un precedente passo del terzo libro (*Tusc.* III 75) dove Cicerone esemplifica questo significato attraverso il bellissimo esempio di Artemisia e della forza del suo lutto per Mausolo, introducendolo con questo preambolo: *Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens.* Cfr. anche *Tusc.* III 24.

31. Andron. *De pass.* I (= *SVF* III 391, part.; *LS* 65B): λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. Φόβος δὲ ἄλογος ἐκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ἔρεξις· ἢ διωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

marie e passioni secondarie, di cui il passo ciceroniano conserverebbe effettivamente una traccia: salvo poi, però, depotenziare quella stessa differenza nel momento in cui – ed è qui che, come diremo a breve, troviamo l'intervento lessicale più significativo – Cicerone classifica tutte e quattro le passioni (e non solo quelle di tipo secondario, come avviene nel passo di Stobeo) in base alla corrispondente reazione psicofisica sull'anima³².

L'ipotesi che, in conclusione, vorrei suggerire è che Cicerone abbia effettivamente percepito una asimmetria tra le due coppie di passioni, ma abbia voluto correggerla almeno in parte, per sottolineare una più organica connessione tra giudizio, impulso e reazioni emotive a vasto spettro, dal materiale pneumatico a più evidenti effetti fisici. Particolarmente significativo risulta lo sforzo compiuto per esprimere il corrispettivo psicofisico della *libido*, introducendo il termine *adpetentia* (usato in senso assoluto)³³ quale termine tecnico specifico, in aggiunta ai corradicali *adpetitio* (= *orexis*) e *adpetitus* (= *hormē*) che, come si è visto, si riferiscono a livelli superiori della classificazione degli impulsi. Inoltre, la saldatura più organica delle quattro passioni e dei loro corrispondenti effetti psicofisici richiede un'espansione lessicale, per così dire, del termine *opinio* (= *doxa*) in *opinatio*³⁴: con questo neologismo, Cicerone si sforza di definire lessicalmente, se non teoreticamente, un evento mentale (giudizio) allargato a comprendere tutto il processo psicogenetico dall'assenso alle reazioni più propriamente affettive.

32. Che la classificazione ciceroniana, comprensiva di effetti psicofisici per tutte e quattro le passioni, contraddica di fatto una presunta differenza originaria tra passioni primarie e passioni secondarie è quanto sostiene Graver 2002, *ad Tusc.* III 24-26; IV 10-14, 23-32, ridimensionando la tesi di Inwood. Naturalmente quest'ultimo (Inwood 1985: 297 n. 85) aveva a suo tempo contestato la lettura "simmetrica" della classificazione ciceroniana, sostenendo che *effrenata adpetentia* (associata a *libido*) sia solo un generico riferimento all'impulso in eccesso, non a una reazione affettiva. Al contrario, *bilaritas* e *morsus* introdurrebbero (solo per due passioni su quattro) la reazione psicofisica corrispondente. Per quanto riguarda *metus*, Inwood è cautamente possibilista: se *fuga* rimanda al corrispondente *eidōs* (*ekklisis/declinatio*), *recessus* potrebbe suggerire, seppure implicitamente, l'aspetto affettivo.

33. Raramente usato in seguito (tra le pochissime occorrenze, cfr. Plin. XIX 8, 38; XXIII I, 22).

34. Cicerone lo riprende anche in *Tusc.* IV 26, a designare la cronicizzazione delle passioni in *arrōstēmata*.

Non è facile valutare se e fino a che punto tale sforzo lessicale sia sostenuto da un'elaborazione teoretica sufficientemente matura; ma è indubbio che proprio l'approccio lessicale rappresenti un originale contributo ciceroniano al tema dell'impulso, nel suo rapporto con il desiderio e la volontà. Questo, del resto, è il suo approccio alle fonti filosofiche greche, come lui stesso dichiara per bocca dello stoico Catone nel terzo libro del *De finibus*, all'inizio (e non sarà un caso) della sezione dedicata al primo impulso: "Se a Zenone, quando scopriva qualche nuovo concetto, era lecito escogitare un nome mai sentito, perché mai questo non dovrebbe essere lecito a Catone?".

Riferimenti bibliografici

- Boeri, M.D. – Salles, R., 2014, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Gourinat, J.-B., 1996, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, Paris.
- Graver, M., 2002, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3-4*, The University Chicago Press, Chicago-London.
- Graver, M., 2007, *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford.
- Long, A.A. – Sedley, D.N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maso, S., 2021, "Desiderium voluntas non est", in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia: 73-96.

Seneca on the Concept of Will

Christoph Horn

Abstract: The concept of will (*voluntas*) has long been a central topic in Seneca scholarship, particularly following influential studies by Pohlenz, Hadot, Voelke, and Dihle, later critically reassessed by Brad Inwood. Despite the wealth of nuanced contributions since, this article argues that the debate still lacks a coherent conceptual framework. Building on previous work, I propose distinguishing three fundamental concepts of will: 1. an *appetitive will*, based on desire or striving; 2. a *decisionist will*, rooted in conscious choice or deliberation; and 3. a *dynamic will*, understood as psychic energy or willpower. Through a close analysis of Seneca's use of key Latin terms – *voluntas*, *velle*, *nolle*, *arbitrium*, among others – I argue that Seneca predominantly adopts the appetitive concept of will, in continuity with the Platonic tradition. While traces of the decisionist and dynamic models are present, their role is secondary. This tripartite framework offers a more precise understanding of Seneca's philosophical psychology and helps clarify ongoing interpretative debates, including the limitations of Inwood's "summary" *vs* "traditional" will distinction.

Keywords: Seneca, Philosophical Psychology, Will, *Voluntas*, Appetitive Will, Dynamic Will, Decisionist Will.

The debate on the concept of will is an eminently important topic within Seneca scholarship, especially since the works of Pohlenz (1965), Hadot (1969), Voelke (1973) and Dihle (1982). This line of

scholarship has been fundamentally criticized by Brad Inwood (2000), and I think he did so with good reason¹. After that first period of scholarly publications, numerous more fine-grained and very sophisticated contributions on this topic have been published: I only mention the more recent monographs by Zöllner (2003), Inwood (2005), Wildberger (2006), Cassan (2022) and Röttig (2022) as well as the collective volume by Cattanei and Maso (eds., 2021). Nevertheless, I would like to reconsider this topic in this article since I believe that the debate still lacks a fundamental conceptual structure.

In order to establish this structure, I would like to emphasize once again – as I did in Horn (2005) and (2014) – that the concept of will in Western languages (in ancient Greek and Latin as well as in English, French, German, Italian or Spanish) can mainly be used in three different ways: the most important distinction being that between *good* or *rational will* (1) and *free will* (2). While the idea of a good or rational (or bad or irrational) will is based on the concept of a striving faculty, i.e. an appetite, the idea of a free will is based on the concept of a decision-making power, i.e. a conscious choice. I therefore differentiate between (1) an *appetitive* and (2) a *decisionist* concept of will – a crucial distinction that does not, however, cover the entire conceptual field. In addition, there is a third concept of will that appears in expressions such as “strength of will” or “weakness of will”; the will is seen here as a psychic driving energy that can be developed to a stronger or weaker degree. I call (3), based on the idea of “willpower”, a *dynamic* concept of will.

How does Seneca use the concept of will? Which is his Latin equivalent? It is true that he utilizes expressions as such *arbitrium*, *invitus*, *sua sponte*, *intendere*, *se habere in potestate* and several others. But the decisive question under discussion is of course how Seneca uses *voluntas*, *voluntarium*, *velle* and *nolle*. With regard to these terms, I will try to show that he follows the appetitive tradition first

1. In particular, Inwood 2000: 48-49 objects to what he sees as the misguided juxtaposition of Greek intellectualism and Roman voluntarism.

introduced by Plato. Inwood (2000) in a somewhat similar way differentiates between (1) and (2), calling the first one “summary will” and the second one “traditional will”². But this seems quite insufficient to me; I think that Inwood consequently gives an unsatisfactory description of the conceptual content of (1). Th. Fuhrer (2010) examines the conceptual field much more precisely. In many details, however, I will follow the assessment of both scholars: I also claim that the usage (1) is predominant in Seneca; I will then emphasize that (2) occurs only in a quite weak form and that also (3) plays a certain, if minor role in the writings of the Roman Stoic.

1. Seneca on the good and rational will: the appetitive concept

In Classical and Hellenistic philosophy, questions of action theory, including that of determinism or fate and the responsibility of the agent, are dealt with particularly on the basis of the terms *boulêsis* and *boulesthai*³. The background to this is Plato’s introduction of an appetitive concept of will in *Gorgias* 466a9-467e5, according to which “willing” means “striving for the good”. In this terminologically influential passage, he has his interlocutor Socrates state that rhetors and tyrants “do nothing of what they will” (*ouden gar poiein hôn boulontai*); rather, they do whatever seems right to them⁴. Willing (*boulesthai*) is thus set against an arbitrary preferential choice of action and defined as an exclusively rational striving, i.e. as an orientation towards an objective good.

In contrast, Plato has no concept of free will (2) although he notably discusses both the problem of determinism and the problem of moral imputability. He formulates e.g. in his dialogues the idea of a sovereignty or ‘masterlessness’ of virtue (*aretê adespoton*: *Republic*

2. Inwood views the traditional will, which goes back to Augustine, in the lineage of post-Wittgensteinian analytic philosophy with deep skepticism.

3. Meyer-Hause 2015 mention also: *hekôn*, *hekouston*, *akôn*, *aitios*, *eph’ hemin* etc.

4. *Gorg.* 466d6-e2; cf. *Euthyd.* 278e3; *Carmid.* 167e; *Men.* 77e-78b.

X.617e) and the concept of a free individual choice of destiny (*aitia belomenou*)⁵. However, this does not lead him to the conception of a free will since he does not allow for the possibility of consciously making bad choices; thus, Plato cannot explain the case of someone's being responsible for a bad intention. Nevertheless, when looking at Plato's concept of the self-moved soul, one can discern some tendencies that point in the direction of a spontaneous, first-causal will (cf. *Phaedrus* 245c-e and *Laws* III.687c-e). In addition, Plato develops the idea of a driving force, i.e. will in the sense of (3). He describes it as anger or courage (*thymos, thymoeides*), assigns it the role of an independent part of the soul and describes it as an ambivalent ability that can be directed either irrationally or rationally, but which, under the influence of the cognitive part of the soul, always behaves in accordance with reason (*Republic* IV.410b-411e; 439e-440e).

Plato's position on a rational will (1) in the *Gorgias* includes the following four fundamental points:

- a. "Will" denotes a rational orientation; for each agent, it is always directed towards the good.
- b. The good towards which the will is directed is something objectively valuable in that it stands as an end in itself at the end of a chain of ends.
- c. The will is not directly linked to the self or consciousness; rather, one can perceive or ignore one's own will or that of others; one can be aware of it or not.
- d. If someone does not strive for the good (such as e.g. rhetoricians and tyrants), he does not respect his own will and therefore behaves irrationally (*moral intellectualism*).

This theory plays a major role not only in Plato, but also in Aristotle. Although Aristotle develops a complex theory of action (based on the terms *hekôn, hekousion, prohairesis, eph' hemin* etc.), he basically shares Plato's view of *boulêsis* as rational striving. The

5. Cf. *Hipp. minor* 376b; *Phaed.* 99a-c; *Leg.* IX 860d ff.

same holds true for the early Stoics. An important point for the Stoics is that *boulêsis* means a rational striving (*eulogos orexis*), that is, a reasonable basic tendency present in every agent, which is fully realized in the wise. Furthermore, *boulêsis* is one of the three emotions (*eupatheiai*: *SVF* III.173 and 431-432; 435; 438; 517) that the Stoics evaluate positively. Cicero also follows this tradition when he characterizes the term character in his translation of *boulêsis* as *voluntas* as “that which desires with reason” (*quae quid cum ratione desiderat*: *Tusculanae disputationes* IV.12).

This brings us finally to Seneca. An important passage in which the idea of the will as a rational striving is clearly expressed can be found in the *Epistulae morales ad Lucilium* (*Ep.* 92,3; translation M. Graver – A.A. Long; slightly revised):

What is a happy life? It is security and lasting tranquility, the sources of which are a great spirit and a steady determination to abide by a good decision (*hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax*). How does one arrive at these things? By perceiving the truth in all its completeness, by maintaining orderliness, measure, and propriety in one’s actions (*ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor*), by having a will that is always well intentioned and generous (*innoxia voluntas ac benigna*), focused on rationality and never deviating from it, as lovable as it is admirable.

The happy life (*beata vita*), consisting of security and peace of mind, is ideally achieved by the wise man; he shows greatness of the soul and is constantly adhering to the right judgment. This, in turn, is based on his fully grasping the truth and maintaining order, moderation, and decency. The wise man has a will that is well-intentioned and generous (for further details, see Röttig 2022: 186-187).

Seneca clearly follows Plato’s appetitive concept of will here. However, there is a striking difference to Plato’s *Gorgias*: Seneca understands will not only as rational striving, but generally as that which aligns and guides our actions. The will thus reflects the

agent's attitude; it can be better or worse, as the following passage shows (*Ep.* 95,57):

An action will not be right unless one's will is right, since that is the source of the action. The will cannot be right, in its turn, unless the mental disposition is right, since that is the source of the will (*actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas*). Further, the mental disposition will not be optimal unless the person has grasped the laws of life as a whole, has settled on the judgments needing to be made about each thing – unless he has brought the truth to bear on his situation. Peace of mind depends on securing an unchanging and definite judgment. Other people constantly lose and regain their footing, as they oscillate between letting things go and pursuing them.

Although every human being is basically oriented towards the good, one can also develop a tendency towards the bad in oneself (*Ep.* 97,12). Good will is implanted in every human being or is innate, but it can be degenerated (Röttig 2019: 188). According to Seneca, “will is not learned” (*velle non discitur*: *Ep.* 81,13); but it must be developed into *bona* or *recta voluntas*, and in the end, it should become a *firma voluntas*. Seneca also recognizes the phenomenon of unclear, ambiguous will, in which someone cannot say what he actually wants (*Ep.* 95,2-3). Those of unstable character tend to permanently change their minds (*mutatio voluntatis*: *Ep.* 35,4)⁶.

For Seneca, the appetitive will is not only something human, but also and even primarily something cosmic. According to Seneca, the human will must be guided by and imitate the will of nature (*Ep.* 66,39):

6. With his view that every agent can be determined by a good or bad orientation of his own will, Seneca anticipates an idea that Augustine later in his model of will take up: that of *duo amores* (*De civitate Dei* XIV.28).

What, then, is reason? The imitation of nature. What is the highest good of the human being? Acting from the will of nature (*‘Quid est ergo ratio?’ Naturae imitatio. ‘Quod est summum hominis bonum?’ Ex naturae voluntate se gerere*).

The *imitatio naturae* consists precisely in that someone behaves according to the will of nature⁷. Following Seneca, good will is the decisive constituent of a happy life. Accordingly, pleasure – this is said in contrast to Epicurus’ hedonism – does not play the role of a guide, but only that of a companion to the right and good will (*rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes sit voluptas: De vita beata* 8,1). The importance of will for happiness is expressed quite impressively in the following text (*Ep.* 20,5-6):

Let me then set aside the old definitions of wisdom and give you one that takes in a whole method of human existence. Here’s one I can be content with. What is wisdom? Always wanting the same thing, always rejecting the same thing (*quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle*). You do not even have to add the proviso that what you want should be right: only for the right can one have a consistent wish (*non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum*). Hence people don’t know what it is they want except in the very moment when they want it (*nesciunt ergo homines quid velint nisi illo momento quo volunt*). No one has made an all-round decision as to what he wants or does not want. Their judgment varies day by day, changing to its opposite. Many people live life as if it were a game.

I follow Therese Fuhrer (2010: 74) in my interpretation of this passage. She emphasizes that Seneca contrasts here two groups of people: those who possess wisdom are characterized by constantly wanting and not wanting the same thing. Wanting in this context

7. Zöller 2003: 223 refers here to Seneca’s conception of *par voluntas*, which aligns the gods and good people alike.

means something like “always being directed towards the good”. Seneca does not mean that the content of our will is indifferent – as if the wise could will anything at all, as long as they will the same thing consistently. He explicitly says that only the right thing can be willed consistently. Those who do not follow this principle do not possess wisdom. These fools, on the other hand, only know what they want in a situational way; they fluctuate back and forth in the goals of their will and lead their lives as if it were a game. The consistency of the wise man’s volitions and non-volitions and the oscillation of the fool’s volitional goals further corroborate how volition is to be understood here: namely as an orientation towards a goal. Consequently, the wise man’s will is identical with God’s will⁸.

A clear confirmation of this can be found in *De beneficiis*. There Seneca explains the idea that one should only accept and be grateful for the benefits of others if they are given by a “willing” person to a “willing” person (*non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur*: II.18,8; cf. II.19,1). The context shows that the *volenter* is the one who wills the good. For if someone who wills evil happens to exert a beneficial effect on another, the latter is not obliged to gratitude.

So far, we have only looked at examples of *voluntas* in the sense of (1) rational will. But does Seneca not also use the term in the sense of free will (2), which decides for good or bad? In a remarkable passage, he discusses the question of intentional wrongdoing (*Ep.* 95,8-9):

But nothing can prevent a person from exercising the skill that proclaims itself to be the art of life (*quae artem uitae professa est*): it shakes off hindrances and tosses obstacles aside. This is how different it is from the other crafts: in their case, it is more excusable to err intentionally than by chance, but here the greatest fault is to go wrong deliberately (*in illis excusatius est uoluntate peccare quam*

8. The topic of constant willing appears in *Ep.* 52,1 and *Ep.* 95,58.

casu, in hac maxima culpa est sponte delinquere). Here is what I mean. A scholar will not blush if he makes a grammatical mistake deliberately, but will if he does so inadvertently. If a doctor does not realize that his patient is deteriorating, he is a worse practitioner than if he knows but pretends not to. But here in the art of living, voluntary faults are more blameworthy (*at in hac arte vivendi turpi- or uolentium culpa est*).

Seneca contrasts two fields of expertise here: the philosophical “art of living” on the one hand, and the disciplines of grammar and medicine on the other. He then continues: while in grammar and medicine, the intentional mistake is more excusable than the unintentional one, in the art of living, the intentional mistake is worse than the unintentional one. What Seneca may have in mind here is that a grammar teacher sometimes commits a deliberate mistake in front of his students in order to provoke their reaction; if the teacher’s mistake were made unintentionally, however, this would be embarrassing for him. Likewise, if a doctor realizes that he has made a mistake because the patient is about to die, it is better than if the patient dies without the doctor realizing his mistake.

In these cases, the willful misconduct (*voluntate peccare* and *sponte delinquere*) cannot mean that an agent directs his will towards evil. Will is not to be understood here as (negative) striving. Rather, it must mean that someone makes the intentional decision to choose the wrong instead of the right. Can we conclude from this that Seneca presents us the idea of will as a power of decision? This is not necessarily the case, because the passage might not really address the choice between good and bad. The expressions *voluntate peccare* and *sponte delinquere* can simply mean “to willfully act wrongly”, in the sense of the Aristotelian *hekôn* (*hekousion*). Fuhrer (2010: 78) therefore reads the passage as discussing not a deliberate decision between good and bad, but acting against one’s better judgment, that is, weakness of will.

2. Does Seneca have the notion of free will? The decisionist concept

By contrast to the concept of rational will as we just discussed it, I understand the concept of free will according to the following six characteristics:

- (i) Free will is always conscious and always at our disposition; there can be no unconscious or unavailable free will. Consciousness implies an immediate mental presence including the accessibility of certain options for action.
- (ii) Free will is a decision-making ability that can spontaneously initiate a chain of causes; therefore, it can be seen as the first cause of a series of effects and as ultimate cause in the explanation of actions.
- (iii) The idea of free will implies that a subject can relate to himself “in its interior”. It is based on the capacity to establish higher-level attitudes; a free will can form second-order volitions with regard to first-order volitions.
- (iv) The agent possesses free will in such a way that she can decide for or against an option for action independently of determining causes; for the retrospective explanation of the action, it is therefore relevant that the agent could also have acted differently.
- (v) Free will is not intrinsically good or rational; it can choose the bad or the irrational as well.
- (vi) Free will is the basis for an agent’s moral or legal responsibility. Those who have free will can consciously choose a better or worse option and therefore deserve praise (and reward) or blame (and punishment).

Inwood explains the idea of such a free will as problematic from the perspective of recent analytic philosophy; but this objection might be left aside. Regardless of its philosophical plausibility, what counts here is that, on the basis of these six points, the occurrence

of the concept of free will in a historical author can be satisfactorily identified. I think that these characteristics can appropriately be used as criteria. I call (i) the *criterion of conscious choice* and (ii) the *criterion of spontaneity or indetermination*. These two are the decisive ones. We could perhaps add (iii) which I call the *criterion of higher-order volitions* and (iv) the *criterion of alternative possibilities* – but (iii) and (iv) seem to be dependent on (i) and (ii). The same holds true for (v), the *criterion of possible irrationality*, and (vi) the *criterion of moral responsibility*. Also (v) and (vi) are valuable, although they are clearly derived from (i) and (ii). It seems important to me to emphasize that, unlike the appetitive will (1), will (2) does not have to be intrinsically rational, but only conscious. Furthermore, free will is spontaneous and selective, while rational will is permanent and habitual.

Of course, not all of these six points have to be fulfilled for a historical author to be said to possess the concept of free will. But I believe that one should examine a philosophical work particularly with regard to criteria (i) and (ii) if one wants to check for the occurrence of the decisionist concept (2).

Nevertheless, let us begin with an observation on (iv). There is a text that seems to express the idea that free will plays a second-order role (*Ep.* 61,1):

Let's stop wanting what we used to want. That's what I'm doing, for a fact: being an old man, I have stopped wanting the things I wanted as a boy (*desinamus quod voluimus velle. Ego certe id ago <ne> senex eadem velim quae puer volui*).

The passage is not completely unambiguous: Seneca describes the inconstancy of volition between youth and old age. On the one hand, this can actually be taken to mean that higher-level desires (a meta-level which arises in the present) are directed towards lower-level desires (which previously prevailed and are still present). In this case, the new desires would modify or qualify the old ones. On the other hand, it could also mean that a person's desires change

over the course of their life. In that case, there would be no higher-order-perspective. The text seems to favor the first interpretation. However, the ability to develop volitions in relation to volitions is not explicitly discussed. Because Seneca is a rather unsystematic author, one should not give in to the temptation to read too much into individual passages.

A passage in which the reflected will of an agent is explicitly discussed, however, can be found in *De beneficiis* (already mentioned briefly above). First, Seneca formulates the position of his interlocutor (II.18,6; transl. A. Stewart):

You reply, "I cannot always say 'No': sometimes I must receive a benefit even against my will. Suppose I were given something by a cruel and easily offended tyrant, who would take it as an affront if his bounty were slighted? Am I not to accept it? Suppose it were offered by a pirate, or a brigand, or a king of the temper of a pirate or brigand. What ought I to do? Such a man is not a worthy object for me to owe a benefit to" (*'non semper' inquit 'mibi licet dicere: nolo; aliquando beneficium accipiendum est et invito. Dat tyrannus crudelis et iracundus, qui munus suum fastidire te iniuriam iudicaturus est: non accipiam? eodem loco latronem pone, piratam, regem animum latronis ac piratae habentem. Quid faciam? parum dignus est, cui debeam?'*).

The interlocutor says that he cannot always refuse (*nolo*), but sometimes has to accept a favor – even against his will (*invito*). This is because it could happen that the benefactor is annoyed by the rejection of the benefit, for example, if he is a tyrant, a robber, a pirate or a king who is similar to a robber or pirate. Are we then also free in a situation of social coercion? Seneca gives the following answer (*De beneficiis* II.18,7):

When I say that you ought to choose, I except vis major and fear, which destroy all power of choice. If you are free, if it lies with you to decide whether you will or not, then you will turn over in your own mind whether you will take a gift from a man or not; but if your position

makes it impossible for you to choose, then be assured that you do not receive a gift, you merely obey orders. No one incurs any obligation by receiving what it was not in his power to refuse; if you want to know whether I wish to take it, arrange matters so that I have the power of saying ‘No.’ (*Cum eligendum dico, cui debeas, vim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. Si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum velis an non, id apud te ipse perpendes; si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. Nemo id accipiendo obligatur, quod illi repudiare non licuit; si ius scire, an velim, effice, ut possim nolle*).

Seneca’s response is based on the distinction between two situations: when you are acting under a condition of social coercion, you are not really accepting a benefit, but simply obeying an act of compulsion. There is neither wanting nor not wanting. Only when you are in a situation where you can refuse the gift, you have a real choice between wanting and not wanting; and only then can there be a “benefit” at all. What Seneca is addressing here, then, is that respect for the autonomy of the other person is the condition under which one can want or not want. In the situation of paternalistic coercion, not wanting is not possible at all.

But as interesting as this consideration is, it does not, I think, correspond to the concept of free will formulated at the beginning of this section. Free will cannot be restricted or eliminated by external circumstances and force majeure. Rather, it remains at the agent’s disposal under all circumstances; it is internal, conscious, and spontaneous. If Seneca had taken the (perhaps too heroic) perspective that our will always enables us as agents to resist a tyrant or criminal, this would have been an observation in favor of a decisionist concept of will.

Let us now consider a prominent passage that deals with the divine will that shapes the world. Here, the elements of consciousness and first causality seem to be fulfilled. Seneca says in the *De beneficiis* VI.23.1-2:

Besides this, the gods act under no external constraint, but their own will is a law to them for all time. They have established an order which is not to be changed, and consequently it is impossible that they should appear to be likely to do anything against their will, since they wish to continue doing whatever they cannot cease from doing, and they never regret their original decision. No doubt it is impossible for them to stop short, or to desert to the other side, but it is so for no other reason than that their own force holds them to their purpose. It is from no weakness that they persevere; no, they have no mind to leave the best course, and by this it is fated that they should proceed (*Adice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est. Statuerunt, quae non mutarent; itaque non possunt uideri facturi aliquid, quamuis nolint, quia, quidquid desinere non possunt, perseuerare voluerunt, nec umquam primi consilii deos paenitet. Sine dubio stare illis et desciscere in contrarium non licet, sed non ob aliud, quam quia vis sua illos in proposito tenet; nec inbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare et sic ire decretum est*).

What makes this passage so extraordinarily interesting is that Seneca lists several of the central features of the idea of free will: (a) the gods do not act under external compulsion, but of their own accord. (b) They have decided on a certain world order because they consider it to be the best, and then they realize it. (c) They could act differently in principle, and therefore could have decided on a different world order; but they remain constant in their earlier decision. (d) They do not decide differently because they do not weaken, but rather hold fast to their strong orientation. At first glance, all of this sounds as if the will (*voluntas*) is what makes the decision. But note that Seneca then says: the will of the gods is their “eternal law” – a consequence that makes no sense if *voluntas* meant something like the ability to make decisions. Instead, the gods make a decision to affirm the stability of the cosmos and thus to do good to the humans. What Seneca calls their *voluntas* is the constant divine orientation towards this goal. It is the gods’ *voluntas* that is to serve as a model for human beings in the orientation of their own will (Zöllner 2003:

222-223). Can we interpret the idea of a will as used here as the faculty to decide freely? I don't think so. Seneca describes a free decision by the gods, this is correct, one which could also have turned out differently. But the will does not appear as the ability that makes this decision; rather it is the strong, continuous orientation towards the once chosen goal. So here, too, we are dealing with an appetitive concept of the will.

A text that appears directly before the last quotation (*De beneficiis* VI.21,4) supports this assessment:

“They might stop to will,” he says. I answer: remember what has been said. Who can be so crazy as to refuse the name of the will to that which has no danger of ceasing to act, and of adopting the opposite course, since, on the contrary, he whose will is fixed forever, must be thought to wish more earnestly than anyone else. Surely if he, who may at any moment change his mind, can be said to wish, we must not deny the existence of will in a being whose nature does not admit of change of mind (“*Desinant*” inquit “*uelle*”. *Hoc loco tibi illud occurrat: Quis tam demens est, ut eam neget uoluntatem esse, cui non est periculum desinendi uertendique se in contrarium, cum ex diuerso nemo aeque uideri debeat uelle, quam cuius uoluntas usque eo certa est, ut aeterna sit? An si is quoque uult, qui potest statim nolle, is non uidebitur uelle, in cuius naturam non cadit nolle?*).

Here, again, will is not described as the ability to decide between two options for action, but as the firm orientation of the subject towards the action identified as right. The will of the gods is immutable and eternal (*aeterna*). The gods cannot not-will. The fact that *De beneficiis* VI describes a free decision by the gods does not yet mean that the will mentioned is what brings about the decision.

So far, I have been unable to find any clear evidence for Seneca's decisionist concept (2) of the will. However, those passages from *De ira* in which Seneca ascribes a role to the will when an emotion occurs seem to be quite conclusive in favor of the concept of a free will. In the context of this writing, Seneca uses *uoluntas* to explain

the difference between a *propatheia* and an emotion (*De ira* II.1,4-5; transl. A. Stewart):

Our opinion is that anger can venture upon nothing by itself, without the approval of mind: for to conceive the idea of a wrong having been done, to long to avenge it, and to join the two propositions, that we ought not to have been injured and that it is our duty to avenge our injuries, cannot belong to a mere impulse which is excited without our will (*non est eius impetus qui sine voluntate nostra concitatur*). That impulse is a simple act; this is a complex one, and composed of several parts. The man understands something to have happened: he becomes indignant thereat: he condemns the deed; and he avenges it. All these things cannot be done without his mind agreeing to those matters which touched him.

As is well known, an important element of Stoic action theory is that rational agents have the ability to consent (*synkatathesis*); with this ability, they accept or reject a given representation (*phantasia*) or an impulse (*hormê*). This ability to consent is able to make an appropriate judgment about the quality of an option for action (*SVF* II.988). However, *synkatathesis* seems not to be very close to the idea of the will as a free decision-making ability (2). For assent does not include the ability to start a chain of causes. It can only assent (or reject) an existing option. Although it is in this sense the cause of someone's action, it is not completely free since the decision and the action caused by it are part of the providential order of the world. But one might highlight that at least something is at our disposal, namely the emergence or avoidance of emotions. Seneca says it in this way (*De ira* II.2,1-2):

Whither, say you, does this inquiry tend? That we may know what anger is: for if it springs up against our will, it never will yield to reason: because all the motions which take place without our volition are beyond our control and unavoidable (*omnes enim motus qui non voluntate nostra fiunt invicti et inevitabiles sunt*), such as shivering when cold

water is poured over us, or shrinking when we are touched in certain places. Men's hair rises up at bad news, their faces blush at indecent words, and they are seized with dizziness when looking down a precipice; and as it is not in our power to prevent any of these things, no reasoning can prevent their taking place. But anger can be put to flight by wise maxims; for it is a voluntary defect of the mind (*ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium*), and not one of those things which are evolved by the conditions of human life, and which, therefore, may happen even to the wisest of us. Among these and in the first place must be ranked that thrill of the mind which seizes us at the thought of wrongdoing.

Seneca is claiming here that all the motions which take place without our volition are beyond our control and unavoidable – conversely, this means that all the motions that we willingly consent to are at our disposal⁹. The Stoics famously believe that all events in the world follow from prior causes and, as a whole, follow a rational overall plan. For Seneca, to want something is simply to do something gladly or to affirm it – not to decide for something. Therefore, he also says, “to obey God is freedom” (*deo parere libertas est: De vita beata* 15,7)¹⁰. But if only the sage is free, then freedom does not mean the freedom of choice.

What I called the criterion of consciousness is discussed in a passage that follows shortly afterwards (*De ira* II.3,4-5):

Anger is that which goes beyond reason and carries her away with it: wherefore the first confusion of a man's mind when struck by what

9. Seneca's Stoic determinism is found in *Ep.* 61,3 and *Ep.* 77,15. Its most important dictum is well known: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (*Ep.* 107,10-12).

10. As Setaioli 2014: 284 rightly puts it: “We have seen that, although we act according to our individual nature, we are morally responsible for our actions. These are the result of accepting the stimulus of an external presentation, i.e., of our assent to it. But in a determinist system even our assent is determined by fate, and, as a consequence, so are our actions. This seriously jeopardizes the usefulness and the very meaning of human action and/or willingness to act, if the latter is itself inescapably inscribed in a circle determined not by us as agents, but by fate”.

seems an injury is no more anger than the apparent injury itself: it is the subsequent mad rush, which not only receives the impression of the apparent injury, but acts upon it as true, that is anger, being an exciting of the mind to revenge, which proceeds from the will and deliberate resolve (*concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*). There never has been any doubt that fear produces flight, and anger a rush forward; consider, therefore, whether you suppose that anything can be either sought or avoided without the participation of the mind.

Seneca returns to the distinction between uninfluenceable and influenceable mental phenomena in another text, where three different phenomena are distinguished (*De ira* II.4,1-2):

Furthermore, that you may know in what manner passions begin and swell and gain spirit, learn that the first emotion is involuntary (*non voluntarius*), and is, as it were, a preparation for a passion, and a threatening of one. The next is combined with a will (*alter cum voluntate*), though not an obstinate one, as, for example, “It is my duty to avenge myself, because I have been injured,” or “It is right that this man should be punished, because he has committed a crime.” The third emotion is already beyond our control (*tertius motus est iam impotens*), because it overrides reason, and wishes to avenge itself, not if it be its duty, but whether or no.

Seneca is clearly asserting here that the will must give its consent for anger (*ira*) to arise. Inwood sees this as an indication for decisionist concept of the will. Fuhrer (2010: 82-84), on the other hand, has objected to this assessment by arguing that the erring will is “pathological” (in Kant’s sense of the word) and not spontaneous. It seems to me that this objection is correct. And I would like to raise two further points against the view that a decisionist concept of will is at work here.

Firstly, what I have called above the criterion of conscious choice (i) is not really fulfilled: for the “decision” of the person who assents

to the representation before becoming angry remains latent and is made unconsciously. This is precisely why Seneca has to convince us in a longer argument that there must be an implicit consent (*ad-sensio* or *assensus*, his term for *synkathesis*) that is hidden from us. The will, as I understand it according to my criterion, is conscious in the sense that it decides having a clear awareness of the options which are available.

Secondly, the will is only an accompanying cause here, a mere consent or refusal. The will as described by Seneca in this passage only has a controlling function; it plays no more than a minor role in the process of triggering the action.

3. Seneca on the will as a driving force: the dynamic concept

Despite his affiliation with Stoicism, Seneca is not a particularly systematic or terminologically precise philosopher. Hence there is a risk of making too much of some of Seneca's passing remarks. Nevertheless, it seems plausible to assume that he also accepts the notion of will as a driving force, as a dynamic ability to pursue something emphatically and persistently. I think there is sufficient evidence for this.

In the passage from *De beneficiis* VI where the will of the gods is mentioned, Seneca says that the gods "not from weakness persevere" (*nec inbecillitate permanent*). But we find no direct mention of them having something like a "vigorous will". However, the idea of a forceful will does appear in other places. Seneca e.g. speaks of the central importance of a "will to (moral) progress" (*velle proficere*) and confesses that he for himself wants this progress with all of his soul (*volo et mente tota volo*: Ep. 71,36):

[...] but most of progress consists in being willing to make progress. This I recognize in myself: I am willing – with my entire mind, I am willing ([...] *sed magna pars est profectus velle proficere. Huius rei conscius mihi sum: volo et mente tota volo*).

Obviously, we are not facing here the decisionist concept of will (2); Inwood (2000: 48) rightly emphasizes this. To will something “with my entire mind” must rather mean to strive for it with all available energy, that is, with maximum willpower. In his reply to Seneca, Lucilius likewise says elsewhere that he is directing all his willpower towards moral progress (*Ep.* 34,3):

“Why say more?” you ask. “I am willing all the time.” That’s most of it – and not only half, as in the saying “Well begun is half done.” This is something that depends on the mind; so when one is willing to become good, goodness is in large part achieved. (*‘Quid illud?’ inquis ‘adhuc volo. In hoc plurimum est, non sic quomodo principia totius operis dimidium occupare dicuntur. Ista res animo constat; itaque pars magna bonitatis est velle fieri bonum. Scis quem bonum dicam? perfectum, absolutum, quem malum facere nulla vis, nulla necessitas possit.*)

The will to become good (*velle fieri bonum*) can be neither the rational will nor the free will. The rational will would already be good and would not need to become so; and the free will expresses itself in acts of decision, not in lengthy processes of self-improvement. A passage from the *Letters to Lucilius* seems even clearer to me, in which Seneca explicitly equates the will with ability (*posse*), strength (*robor*) and our resources (*vires*) (*Ep.* 116,8):

Do you know why we aren’t capable of such things? We don’t believe that we have that capability. In fact, though, there’s something else involved: our love for our own faults. We defend them and we would rather make excuses for them than shake them off. Human nature has been endowed with sufficient strength if only we use it. We have only to assemble our resources and get them all to fight on our behalf rather than against us. Inability is just an excuse; the real reason is unwillingness. Farewell (*Scis quare non possimus ista? quia nos posse non credimus. Immo mebercules aliud est in re: vitia nostra quia amamus defendimus et malumus excusare illa quam excutere. Satis natura homini dedit roboris si illo utamur, si vires nostras colligamus ac totas pro*

nobis, certe non contra nos concitemus. Nolle in causa est, non posse praetenditur. Vale).

In this quote, the claim that one is incapable of self-transformation (*non posse*) is exposed as a pretext; in reality, the person in question does not want it badly enough – which, in Seneca’s opinion, means that he is not putting in enough effort and strength. This contrast between willing and being able also characterizes another passage (*Ep.* 104,25-26):

I beg you, Lucilius, to tell me: Why fear hard work, when one is a man? Why fear death, when one is a human being? I frequently encounter people who think that what they themselves cannot do is impossible, and who say that our Stoic theories are beyond the capacities of human nature. I myself have a much higher opinion of human beings: they are actually capable of doing these things, but they are unwilling (*ipsi quoque haec possunt facere, sed nolunt*). Has anyone who really made the effort ever found the task beyond him? Hasn’t it always been found easier in the doing? It is not the difficulty of things that saps our confidence, but our lack of confidence that creates the difficulty.

The observation that one might be able to do something but does not want it sufficiently, could initially be understood in a decisionist sense. Again, I think that Fuhrer (2010: 76) is right in interpreting the passage in the sense of a dynamic concept of will. For if someone is able to do the right thing but lacks the will to do it, he lacks willpower or strength of character. He then simply shies away from the effort and trouble that realizing the right thing entails. Similarly, in *Ep.* 80,4, it is emphasized that what you need to become good is the will alone (*velle*). Here, too, the dynamic concept of will must be present, because Seneca compares the required volition with the efforts of slaves to save money for their release. By using all their efforts and willpower to achieve their freedom, the slaves set an example for the philosopher’s pupil to pursue their philosophically understood freedom with all their might as well.

Let us briefly summarize what we found. The vast majority of passages on will in Seneca follows Plato's account of a rational will, i.e. the appetitive idea of willing. To have a will (*voluntas, velle*) means, for gods as well as for human agents, being directed towards the good. By contrast, I see no clear evidence for the decisionist idea of free will; but at least some texts go into a direction that has been described by Zöllner (2003) as Seneca's "psychological dualism": the agent has to decide if he might follow divine providence or reject his fate. Such a decision, however, has nothing to do with a metaphysical libertarianism which is clearly absent in Seneca. And finally, some references might be read as exposing a dynamic concept of will. This is certainly true, but should not be overinterpreted as Senecan expressions of a "Roman voluntarism"¹¹.

References

- Bourbon, M., 2021, *La uoluntas sénéquienne a-t-elle sa place dans la généalogie de la volonté?* Status quaestionis, in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Ca' Foscari University Press, Venezia: 139-154.
- Cassan, M., 2021, *Lo spazio della uoluntas senecana: tra filosofia e tragedia*, in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Ca' Foscari University Press, Venezia: 117-138.
- Cassan, M., 2022, *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*, Ca' Foscari University Press, Venezia.
- Cattanei, E. – Maso, S. (eds.), 2021, *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Ca' Foscari University Press, Venezia.
- Colish, M., 2014, *Seneca on Acting against Conscience*, in J. Wildberger – M. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, De Gruyter, Berlin-Boston: 95-110.
- Dihle, A., 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, London-Berkeley.
- Fuhrer, T., 2010, *Wollen oder Nicht(-)Wollen: Zum Willenskonzept bei Seneca*,

11. I would like to thank Dr Eleni Mathiou for intense discussions and valuable comments.

- in J. Müller – R. Hofmeister Pich (eds.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Berlin-New York: 69-94.
- Hadot, I., 1969, *Seneca und griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin.
- Horn, Ch., 2005, *Wille (Antike)*, in J. Ritter – K. Gründer – G. Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. XII, Schwabe AG, Basel-Stuttgart: 763-769.
- Horn, Ch., 2014, *How close is Augustine's liberum arbitrium to the concept of to eph' hêmin?*, in P. Destrée – R. Salles – M. Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 295-310.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, New York.
- Inwood, B., 2000, *The Will in Seneca the Younger*, «Classical Philology» 95/1: 44-60.
- Inwood, B., 2005, *Reading Seneca*, Oxford University Press, Oxford.
- Maso, S., 2021, *Desiderium voluntas non est*, in E. Cattanei – S. Maso (eds.), *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Ca' Foscari University Press, Venezia: 73-96.
- Meyer, S.S. – Hause, J.P., 2015, *Der Begriff der Verantwortung in der Antike und im Mittelalter*, in L. Heidbrink (ed.), *Handbuch Verantwortung*, Springer, Wiesbaden: 2-21.
- Pohlenz, M., 1965, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, in *Kleine Schriften*, vol. 1, Olms, Hildesheim.
- Röttig, S., 2022, *Affect and Will. Seneca's Ethics and its Foundation in the Psychology of Action*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg.
- Setaioli, A., 2014, *Ethics III: Free Will and Autonomy*, in G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden: 277-299.
- Voelke, A.J., 1973, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, Paris.
- Wildberger, J., 2006, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, vol. 1: text, vol. 2: appendices, literature, notes and index, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Zöllner, R., 2003, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Forme della ragione nelle *Naturales quaestiones* di Seneca

Matteo Cosci

Abstract: This chapter analyzes the rational approach that Seneca adopted in his attempt to understand the world-environment in its entirety – from the most spectacular and extraordinary phenomena that occasionally disrupt the course of human affairs to the constant regularities of natural cycles that unfold unceasingly on earth and in the heavens. The *Naturales quaestiones* suggest an idea of nature as an excess that human beings cannot fully comprehend, while at the same time, humans, limited as they are, remain a part of that very excess. The study of natural realities, therefore, cannot be separated from the study of human reality, which is integral to them. Both nature and the human soul share the characteristic of having a “hidden depths”: mysterious and immense recesses, invisible to the eye and yet intuitively graspable beyond the surface of phenomena, which both reveal and conceal a dimension that is sometimes inaccessible. Scientific inquiry, and the endless stream of “why?” questions it provokes, thus becomes above all a path toward awareness – of the limits of understanding, but also of self-determination – that the human participant observers encounter both within and outside themselves. Indeed, it is man who often proves to be the greatest obstacle to the knowledge of the cosmos that is so ardently sought, given the ease with which he squanders his intellectual resources while succumbing to moral vices, to the point of forgetting life’s fleeting transience in the face of the body’s inevitable death. Yet a space for understanding opens up toward the end of Seneca’s

Naturales quaestiones, where it is recognized that human wisdom “must fulfill its own task” (VII, 32). As if it were an organ with its own vital function, the *sapientia* of the Stoic sage, in its exercise, expresses the need to explore those depths – of nature and of the self – by repositioning the natural phenomenon “man” within the condition of limit-within-the-unlimited that essentially defines him. The future, if we are willing to follow this cognitive impulse, may yet prove to be our greatest ally in the journey through the immense unknown in which we are immersed.

Keywords: Seneca, *Naturales quaestiones*, Reason, Wisdom, Human, *Sapientia*.

1. Nelle *Naturales quaestiones* di Seneca si mostra come la ragione umana possa cercare di comprendere la realtà dei fenomeni naturali e al tempo stesso riuscire a tenere sotto controllo la natura, altrettanto sconvolgente, del mondo interiore¹. Questa proposta trova riscontro nello sviluppo di una filosofia capace di tenere conto di entrambi i livelli, simultaneamente, nel corso delle analisi che andrà affrontando. In tal senso ci viene ricordato in apertura di ricerca che vi è una parte della filosofia – la più avanzata e la più ardita – che non si è fermata a quanto è accessibile ai sensi umani. Questa parte della disciplina ha ipotizzato che vi fosse dell'altro in natura, una sorta di sotteso inesplicito, al di fuori della vista e anzi invisibile agli occhi. Forme intelleggibili oltre alla materia, metafisiche ed elusive, ma ubiqua e assiologicamente fondanti. Sono le strutture più recondite e profonde delle realtà, per le quali una vita di ricerca vale la pena di essere spesa². Il costante governo di sé, perseguito attraverso una rigida e sorvegliata condotta mora-

1. Introduzioni al trattato senecano utili alla contestualizzazione dell'analisi qui proposta possono essere lette in: Williams 2014: 181-190; Berno 2015: 82-92; Maso 2012: 157. Per l'edizione del testo, cfr. Seneca 2013. In italiano, invece, cfr. Seneca 1989; Seneca 2002; Seneca 2000: 501-681. Quali studi generali sul trattato, cfr. Gross 1989; Williams 2012; Limburg 2007.

2. Cfr. Gauly 2004: 169-174.

le, non si giustificerebbe se non si approfondisse nello studio delle strutture del mondo-ambiente che ci circonda, ottenendo così una superiore consapevolezza esistenziale che non si esita a definire “divina”³. Tanto a contemplare le profondità dei cieli quanto i recessi più remoti della terra: è là che si dovrà dirigere un pensiero umano che cerchi pienezza e inestimabile appagamento. D’altra parte, tracciare confini e stabilire frontiere sulla terra, anche al prezzo di complesse manovre politiche ed estenuanti campagne militari, appare niente più che un affaccendarsi effimero non appena si ponga in scala la dimensione relativa e transitoria degli imperi dei mortali con la smisurata estensione dell’universo cosmico. Le opere degli uomini, al confronto con le opere della natura, sono come castelli di sabbia esposti alle onde dell’oceano⁴. Ad abatterli è innanzitutto una loro instabilità interna, ovvero l’incapacità di autocontrollo che sopravanza nella gestione delle passioni. Per poter cogliere gli “arcana” del cosmo si rende allora necessario che la mente abbandoni la pre-occupazione del superfluo, l’impurità dell’inessenziale e le tensioni del corpo cui è avvinta. Così, spettatrice curiosa e tranquilla, l’anima osserva il macrocosmo nel microcosmo e il microcosmo nel macrocosmo. Tutto la riguarda, niente non le peritene. «Esaminando a fondo questi problemi naturali [cosmologici e teologici insieme], studiarli, lasciarsi assorbire totalmente da essi, non significa forse oltrepassare i limiti della propria condizione mortale e passare ad una condizione migliore?», si domanda Seneca (*Nat.* I,1). La limitatezza dell’orizzonte mortale si ridimensiona al cospetto della smisurata estensione che l’eternità pone dinnanzi. A questo riguardo molti, a giudizio di Seneca, si ingannano a pensare che la realtà esterna si agiti in modo fortuito, imprevedibile e disarmonico. Al contrario, il saggio sa che niente più che il mondo naturale si conforma ai fini che gli sono stati assegnati, quasi che la realtà abbia una propria capacità di deliberare.

3. Cfr. Inwood 2005: 157-200.

4. Cfr. Vottero 1998: 291-303.

2. Il pensiero razionale è attratto verso l'esterno per sua natura, ma il saggio sa anche orientare l'occhio della mente introspezzivamente⁵. Esiste infatti un tipo di ragionamento, che potremo chiamare ragionamento riflessivo, che trova nell'immagine dello specchio la propria tradizionale rappresentazione. Lo specchio, secondo il filosofo, dovrebbe provocare quel tipo di auto-considerazione, di riflessione di sé e su di sé, a partire dalla condizione riflessa⁶. La conoscenza del mondo-ambiente dovrebbe poi partire dalla conoscenza di sé, così come raccomandava già in tempi arcaici il precetto delfico. Gli specchi artificiali sono stati inventati – ci informa la famosa digressione di *Nat. I*, 16-17 – ad imitazione dei riflessi visibili nei laghi e nei corsi d'acqua, affinché l'uomo potesse meglio conoscere la natura e se stesso, vedendo cioè il sé esteriore per contemplare il sé interiore. Il passaggio del tempo si dovrebbe rendere ben riconoscibile sui volti e nelle menti di chi ci si trova davanti, a tu per tu. Lo specchio inoltre testimonia che ciò che in esso si riflette è essenzialmente un'apparenza fenomenica, ovvero un simulacro di realtà, e dovrebbe instillare quindi il sospetto nell'osservatore che vi sia qualcosa oltre la superficie osservabile, oltre l'immagine di ritorno. E tuttavia tale potenziale riflettente, posto di fronte ai volti degli uomini e delle donne, ha finito per essere patologicamente travisato. Al tempo di Seneca infatti possedere uno specchio era divenuto una velleità costosissima, in termini economici e ancor più morali. L'auspicato pensiero riflessivo finì per cedere il passo a vanità, oscenità, narcisismo, imbellettamenti cosmetici ed effemminatezze dei costumi. Lungi dall'essere usato come strumento di indagine scientifica e scandaglio del sé, lo specchio diventa con Seneca il simbolo della decadenza morale. Senza uno specchio, certo, non avremmo potuto osservare di rimando la vera natura del Sole o che cosa avviene durante un'eclisse senza bruciarsi gli occhi, ma alla fine invece che studiarne a fondo le proprietà ottiche e rifrattive si è preferito cedevolmente sfruttarne il potenziale erotico, come le turpi perversioni di un Ostilio Quadra hanno

5. Cfr. Williams 2014: 135-165.

6. Cfr. Berno 2003.

mostrato. Proprio l'immagine del Sole però, da Platone in poi, non è mai causale in filosofia. Attraverso essa Seneca vuole suggerirci come pensare a noi stessi attraverso lo studio dei fenomeni naturali, invitandoci a volgere lo sguardo oltre l'apparenza fenomenica per tentare di comprenderne le ragioni e i principi sottesi nel profondo, tanto esteriore quanto interiore. Guardando ai rivolgimenti naturali Seneca ci invita a puntare gli occhi verso quelle realtà che stanno al di là della vista e anzi sono invisibili agli occhi, fino a fissare ciò che più ci spaventa, dentro e fuori di noi, vanificandone l'illusorietà. Il ragionamento riflessivo, o auto-riflessivo, trova nei fenomeni naturali il proprio specchio, così come il lettore del Seneca drammaturgo lo trovava nell'azione della scena tragica. Le forze soverchianti della natura stanno al pari dei moti tremendi dello spirito umano⁷.

3. Nel corso dei sette libri delle *Naturales quaestiones* si dispiega l'analisi di fenomeni naturali la cui spiegazione fisica non è per nulla immediata⁸. La tradizione ha fornito a Seneca risposte tra le quali è arduo districarsi. Le soluzioni a sua disposizione sono complesse e controverse, spesso incredibili tanto quanto gli eventi che intenderebbero spiegare. Si rende necessario un ripensamento critico di quasi tutto ciò che è stato trasmesso. Sembra si voglia rispondere del "perché" e del "come" avviene tutto ciò che avviene nel paesaggio in cui l'uomo vive, ma nel corso della ricerca ci si rende presto conto che non solo l'uomo è parte integrante di quel paesaggio, ma che i "perché" e i "come" dei quali si cerca risposta sono relativi innanzitutto all'uomo stesso e al suo contemplare quell'ambiente-mondo di cui egli è parte⁹. L'analogia tra terra e corpo, ovvero tra il globo terraqueo e l'organismo umano, sembra suggerire un isomorfismo che va al di là del mero aspetto umorale (III, 15). In ogni caso, Seneca conduce con fiducia il suo Lucilio (vale a dire i suoi lettori di ogni epoca)

7. Cfr. Parroni 2012: 19-29.

8. Cfr. Berno 2013: 82-92.

9. Cfr. Doody 2013: 288-301.

in un turbine dirompente di processi naturali. Nella sua complessità ordinata, il progetto dell'opera ci invita a concepire l'universo come un tutto, la cui unità si sostiene nell'interdipendenza delle sue parti. Rendersi conto per un istante della sterminata immensità del cosmo e delle sue manifestazioni diviene immediatamente un richiamo alla necessità di oltrepassamento di sé, pensandosi quale limite nell'illimitato. Di fronte all'abisso del "profondo" veniamo esortati ad espellere la paura dal nostro orizzonte e al contempo tenere presente a noi la morte, quale condizione costitutiva del nostro essere. La vita biologica riconosce la propria fisionomia nella vulnerabilità, nella fragilità, nella transitorietà e nell'impermanenza dell'esistenza. Ma se c'è un principio che lo studio della natura insegna all'uomo è allora quello dell'importanza del tempo e del suo buon impiego. La vastità della materia configge con la fugacità della vita, costringendo perciò a pensare piuttosto «quanto resta da fare, non quanto resta da vivere» (III, 1). Nel mentre la forza della natura irrompe con tutta la sua potenza. Diluvi, eruzioni, terremoti e cataclismi si fanno beffe della placida antropizzazione di luoghi abitati da secoli. La spontanea inevitabilità dei disastri naturali è accolta finalmente con lucida e disillusa serenità. Il rinnovamento dell'umanità, se mai avrà da essere, sarà da ricercarsi in una ritrovata armonia con le passioni dell'animo (e condanna dei suoi vizi morali) più che nell'ennesima rifondazione della civiltà. Il consumismo del lusso, la cedevolezza alle lusinghe e all'auto-indulgenza, l'avidità nell'acquisizione delle risorse, manifestata ad esempio nella febbrile estrazione dei metalli preziosi, sono segnali del carattere ancora irresponsabile di chi preferisce la guerra alla pace, lo sfruttamento allo sviluppo e il dominio degli altri al dominio di sé. In tale contesto Seneca non manca di stupirsi di «quanto l'insensatezza del genere umano escogita a proprio danno», a partire dalla follia di trasformare le benefiche risorse della natura, attraverso un cattivo utilizzo delle stesse, in danno per la società. La radicale mutevolezza degli eventi si aggancia però ad una provvidenza il cui disegno è tanto necessario quanto razionale. Il pensiero del futuro si concentra su quanto ne possa ragionevolmente preannunciare il presente, trattando i pronostici con scetticismo.

Profezie, presagi, auspici, voti, scongiuri e formule magiche fanno parte infatti dell'armamentario con cui gli uomini vengono a patti con ciò che li spaventa fin dalle epoche più arcaiche. La superstizione tuttavia si mostra protezione assai più inadeguata della sapienza.

4. C'è un nesso tra l'ignoto, il profondo e la paura¹⁰. Tale nesso emerge con evidenza qualora si viva l'esperienza della terra che scuote se stessa, l'edificio crolla e il suolo viene a mancare sotto i piedi. Ciò che spaventava maggiormente dei terremoti, più che l'imprevedibilità del rischio, era l'ignoranza della causa. Le addotte agitazioni di Nettuno—"scuotitore della Terra" dovevano contribuire a rendere il fenomeno ancora più enigmatico e misterioso. Certo era soltanto che l'origine tellurica trovava luogo nelle profondità della terra, così come atavica era la paura che i terremoti suscitavano. Essa stessa, ci viene detto, «nasce dal profondo e viene dalla fondamenta» (VI, 1). Il trauma che le scosse sismiche possono indurre è sconvolgente e, per impatto, anche maggiore delle devastazioni provocate ai monumenti, opera dell'industria degli uomini. Prima ancora che gettare luce sull'eziologia che spiega il sommovimento ctonio, il saggio si deve riproporre di confortare gli spaventati e «disperdere il profondo timore». La consolazione più radicale è allora quella di riconoscere il senso di giustizia universale di cui dà prova la natura: che sia per l'imprevedibilità di un terremoto o per una qualunque altra causa il decesso è garantito per tutti. Al tempo stesso, e secondo la medesima prospettiva, un luogo non è più sicuro di un altro e l'ultimo giorno della nostra vita può sorprenderci ovunque. L'ignoto che viene dal profondo concerne infatti sia il quando che il dove. E «non solo noi uomini che nasciamo esseri effimeri e caduchi, ma le città, i continenti, le rive e il mare sono vittime del destino» (*ibid.*). È forse un argomento di conforto questo? Seneca non ha dubbi: essere al corrente della fine che incombe ci pone in una condizione di serena accettazione della nostra condizione, precaria e instabile come la terra su cui calchiamo il passo. A riflettervi bene, in

10. Cfr. Mantovanelli 1981.

realtà, sono miriadi le potenziali cause di trapasso: “innumerevoli pericoli” per “corpiciattoli” costitutivamente fragili e caduchi. Da questa prospettiva i cataclismi appaiono come forse l’ultima delle minacce di cui doversi dare preoccupazione. La morte è presente dappertutto ed essa è un evento naturale tra i fenomeni naturali¹¹. L’inevitabilità stessa del morire (necessaria) rende la causa per cui si muore (contingente) di negligibile importanza. Conforterà forse realizzare allora che anche la Terra è mortale e che in futuro anche questo sostrato materiale non ci sarà più per come lo conosciamo¹². Seneca non cede al disfacimento inappellabile del nichilismo, nondimeno constata la necessità della fine di tutti processi biologici, vita umana inclusa. La paura ci ricorda quanto ancora ci resta da comprendere per cessare di spaventarci inutilmente e quanto ancora ci sfugga, a partire dal controllo dei nostri turbamenti più profondi, per ragioni estrinseche¹³.

La ricerca delle cause “profonde” della natura si rivela in realtà essere una ricerca delle nostre paure più profonde. Al fondo c’è un punto di convergenza: ciò che non sappiamo è ciò che più ci spaventa. Di converso, quanto più sappiamo di ciò che ci spaventa tanto più ridimensioneremo le nostre paure al riguardo. La conoscenza dei fenomeni del mondo-ambiente, quanto più fondata e razionale, esorcizzerà il terrore che si prova nel fronteggiare forze che esulano dal nostro controllo. Soltanto allora, il saggio, cosciente della legge di natura «guarderà senza turbarsi il suolo che si spacca... starà fermo, impavido, sull’orlo di quella voragine, e forse si addentrerà là dove dovrebbe cadere» (VI, 32). Al fondo, nel punto di convergenza tra ciò che più non sappiamo e ciò che più ci spaventa sta una realtà naturale che stentiamo a chiamare con il proprio nome: *mors*. Anche e soprattutto in questo caso estremo però vale il principio per cui quanto più ci familiarizziamo con ciò che ci spaventa tanto più ne si ridimensiona la paura suscitata.

Il decesso, così come la vita, è un evento importante e in sé trascurabile al tempo stesso. Commisurata alla storia del mondo e alla

11. Cfr. Motto 1955: 187-189.

12. Cfr. Mack 2021, con Berno 2019.

13. Per un’analisi delle modalità di comprensione senecane, cfr. Wildelberger 2006:

dimensione dell'universo, l'esistenza di un uomo è un punto-istante di infima grandezza. Anche a voler considerare "quel minimo di durata" di tale "attimo fuggente" resta la lucida consapevolezza per cui «la condizione della vita è di essere inafferrabile e la sorte del tempo è di non appartenerci mai» (*ibid.*).

5. Lo straordinario in natura è il normale che non è ancora stato razionalizzato dall'uomo. L'attitudine in vista dell'inesplicato che può essere raccomandata fintanto che le anomalie non rientrano nel paradigma dominante delle ragioni più accolte è, da un lato, quello di aspettarsi l'inaspettato, dall'altro di trovare l'armonia dell'insieme, anche a fronte di apparenti incongruità. Lo spettacolo del mondo è esso stesso eterogeneo e imprevedibile, vario nelle sue manifestazioni e attraversato da forze che ricreano costantemente uno stato di equilibrio. Talvolta sembra addirittura che la natura vada in deroga rispetto alle leggi che essa stessa si è data per dimostrare la propria potenza e la propria libertà¹⁴. L'esempio più eclatante è forse quello delle comete, le quali non si conformano alle eterne regolarità dei moti planetari e che pure suscitano tanta meraviglia da ritenere impossibile che esse siano frutto del caso¹⁵. La loro eccezionalità provoca uno stupore che si rinnova ad ogni nuovo avvistamento. Anche in questo caso il saggio non deve farsi trovare impreparato, adottando una duplice attitudine: per un verso cogliere l'occasione per meravigliarsi soprattutto del consueto o ordinario che quotidianamente e senza clamore si rinnova sotto gli occhi di tutti, dall'altra mantenere una certa umiltà intellettuale al cospetto di eventi così rari, elusivi ed incompresi. Le comete, con le loro provenienze e destinazioni misteriose, fanno pensare a chissà quali altre realtà ignote: «si muovono per vie nascoste senza mai rendersi visibili agli occhi umani». Le risposte riguardo a fenomeni così lontani – «ciò che è

14. Cfr. Beretta 2012: 1-18.

15. Cfr. Gauly 2012: 143-160.

così nascosto in profondità» – si limitano ad azzardi, congetture, ipotesi. Bisogna sapersi accontentare di quanto si riesce a scoprire con cognizione e riporre fiducia nelle comunità di ricerca del futuro, poiché «molte cose che noi non capiamo saranno comprese dalle generazioni in avvenire» (VII, 30). Seneca ci sollecita quindi a non svalutare i nostri risultati, senz'altro sempre perfezionabili, ma a ritenerci altresì soddisfatti delle conclusioni alle quali siamo arrivati. Tali conclusioni potranno essere parziali in senso assoluto, ma soddisfacenti e “compiute” dal punto di vista del singolo filosofo naturale. Come ha scritto Italo Lana: «per il singolo la vita della ricerca può avere un termine; può venire il giorno in cui, per il singolo, la ricerca della scienza del vivere e del morire può considerarsi conclusa. Sarà quello il giorno in cui avrà portato a compimento la sua vita prima della morte»¹⁶. Al termine del trattato emerge l'idea per cui la saggezza umana debba adempiere ad un proprio compito, quasi fosse un organo che necessiti di esercitare la sua funzione per la vita dell'intero organismo. Un compito che ha un fine e ha una fine. Esercitando quanto è chiamata a svolgere la saggezza degli uomini, infatti, si conforma alla razionalità del principio divino e porta a compimento una vita oltre la necessità materiale (cfr. *Ep.* 32, 3-5).

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

Lucio Anneo Seneca, 1989, *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, UTET, Torino.

Lucio Anneo Seneca, 2000, *Tutte le opere: dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni, M. Natali e I. Ramelli, Bompiani, Milano, in partic. *Questioni naturali*: 501-681.

Lucio Anneo Seneca, 2002, *Ricerche sulla natura*, a c. di P. Parroni, Mondadori, Milano.

16. Lana 1989: 11-31 (cit. a p. 30). Cfr. anche Lana 1955.

Lucius Annaeus Seneca, 2013, *Naturalium quaestionum libros*, recognovit Harry M. Hine, De Gruyter, Berlin (e la traduzione inglese dello stesso editore: *Natural Questions*, Chicago-London, 2010).

Letteratura secondaria

Beretta, M., 2012, *Il concetto di legge naturale in Lucrezio e Seneca*, in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (eds.), *Seneca e le scienze naturali*, Olschki, Firenze: 1-18.

Berno, F.R., 2003, *Lo specchio, il vizio e la virtù: studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Patron, Bologna.

Berno, F.R., 2015, *Exploring Appearances: Seneca's Scientific Works*, in S. Bartsch – A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge: 82-92.

Berno, F.R., 2019, *Apocalypses and the Sage: Different Endings of the World in Seneca*, «Gerión», 37: 75-95.

Doody, A., 2013, *Literature of the World: Seneca's Natural Questions and Pliny's Natural History*, in E. Buckley – M.T. Dinter (eds.), *A Companion to the Neronian Age*, Blackwell, Malden, MA: 288-301.

Fitch, J.G. (ed.), 2008, *Seneca*, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford.

Gauly, B.M., 2004, *Senecas Naturales quaestiones: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, C.H. Beck, München, in partic. 4.4, *Platonische Motiv in Nat 1. pr.*: 169-174.

Gauly, B.M., 2012, *Aliquid veritati et posteris conferant: Seneca und die Kometentheorie der Frühen Neuzeit*, in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (eds.), *Seneca e le scienze naturali*, Olschki, Firenze: 143-160.

Gross, N., 1989, *Senecas Naturales quaestiones. Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen*, Palingenesia 27, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart.

Hensley, I., 2020, *Stoic Epistemology*, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, Routledge, New York: 137-147.

Hine, H.M. (ed.), 2010, *Lucius Annaeus Seneca*, *Natural Questions*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Inwood, B., 2005, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford (in partic. ch. 6: *God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions*: 157-200).

- Lana, I., 1955, *Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino (rist. Pàtron, Bologna, 2010).
- Lana, I., 1989, *Seneca: la vita come ricerca*, in A. Setaioli (ed.), *Seneca e la cultura*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli: 11-31.
- Limburg, F.J.G., 2007, *Aliquid and mores: the Prefaces and Epilogues of Seneca's Naturales quaestiones*, PhD dissertation, University of Leiden.
- Mack, K., 2021, *The End of Everything: (Astrophysically Speaking)*, Scribner, New York (tr. A. Agliotti, *La fine di tutto. I cinque modi in cui l'universo può finire*, Neri Pozza, Vicenza, 2022).
- Mantovanelli, P., 1981, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Maso, S., 2012, *Filosofia a Roma, Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma.
- Motto, A.L., 1955, *Seneca on Death and Immortality*, «The Classical Journal» 50, 4: 187-189.
- Parroni, P., 2012, *Il linguaggio 'drammatico' di Seneca scienziato*, in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (eds.), *Seneca e le scienze naturali*, Olschki, Firenze: 19-29.
- Salles, R. (ed.), 2021, *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Trinacty, C., 2018, *The Surface and the Depths: Quotation and Intertextuality in Seneca's Naturales quaestiones*, «TAPhA» 148: 361-392.
- Vottero, D., 1998, *Seneca e la natura*, in R. Uglione (ed.), *L'uomo antico e la natura: Atti del Convegno nazionale di studi*, Torino, 28-30 aprile 1997, Celid, Torino: 291-303.
- Wildelberger, J., 2006, *Seneca and the Stoic Theory of Cognition. Some preliminary Remarks*, in K. Volk – G.D. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Brill, Leiden: 75-102.
- Wildberger, J. – Colish, M.L. (eds.), 2014, *Seneca Philosophus*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Williams, G.D., 2012, *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, G.D., 2014, *Naturales quaestiones*, in G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston: 181-190.

Pline le Jeune, philosophe romain ?

Sa pensée de la volonté

Carlos Lévy

Abstract: The least that can be said is that Pliny the Younger is not among those considered to be the great Roman philosophers of Antiquity. Intellectually he is generally considered as a narcissistic, weak-willed character, always subject to the authority of the emperor. The fact that he attended many philosophers, and especially the Stoic Euphrates, for whom is not enough to convince of the interest of his thought. Rather than conducting a thematic study that would have a holistic vocation, we chose to deepen the different ways Plinian uses of the concept of *voluntas*, which is probably the greatest Roman contribution to philosophy. The way he uses it in order to paradoxically proceed to an eclipse of the human subject, his permanent reference to the only will that counts in his eyes, that of the prince, and his position on the question of suicide, all this allows us to see a personality and a thought more interesting and complex than is commonly believed.

Keywords: Plinius the Younger, The Will, The Imperial Stoicism, Euphratès, The Suicide, The Imperial Power.

En hommage à Stefano Maso, qui a tant fait pour la philosophie romaine, et plus particulièrement pour la genèse du concept de volonté, je voudrais aborder ici, pour la première fois, un auteur qui, paradoxalement, n'est jamais considéré comme un philosophe, mais dont je pense qu'il mérite d'être intégré dans la perspective du milieu philosophique romain. Comment un terme qui n'avait jamais

été employé dans un contexte philosophique, accède-t-il au rang de concept ? Pour ne prendre qu'un exemple contemporain, comment un vieux mot comme « structure », qui ne désignait originellement que l'agencement d'un bâtiment – « Beaux et grands bâtiments d'éternelle structure »¹, dit au XVII^e siècle le poète Malherbe – a-t-il pu devenir, grâce à Levi Strauss et à quelques autres, la clé de voûte de tout un système anthropologique et philosophique ? Mais il est intéressant également de savoir ce que le mot devient, une fois qu'il a subi cette mutation, car le caractère philosophique ne s'acquiert pas *ad uitam aeternam*. « Structure » est redevenu pour la plupart un nom commun, dont seuls quelques lettrés connaissent le récent et brillant passé. De ce point de vue, le latin occupe une place privilégiée. Il serait assurément simpliste de distinguer, d'une part, une période où cette langue aurait été vierge de toute présence philosophique et, d'autre part, à partir du second siècle av. J.-C., l'irruption de la culture grecque investissant beaucoup de mots latins d'un contenu théorique². Rome a presque constamment été en contact avec le monde grec et des échanges beaucoup plus subtils que ceux qui transparaissent dans les textes ont pu avoir lieu. *Voluntas* fut littéraire avant d'être philosophique, le terme est abondamment présent dans le théâtre de Plaute et de Térence. Mais il est incontestable que le premier siècle fut le moment, où grâce à Cicéron, se produisit la mutation philosophique de la langue latine. Lucrèce l'avait certes précédé, utilisant à plusieurs reprises *uoluntas* et *uoluntarius* dans son poème³, mais son épicurisme et sa vocation poétique en firent un cas un peu particulier dans la tradition philosophique romaine⁴. Ce fut Cicéron qui assura la fortune philosophique de *uoluntas* en utilisant ce mot dans son œuvre philosophique, et en particulier dans les *Tusculanes*. Il faut toutefois souligner que cela ne survint qu'après

1. Il s'agit du sonnet « Sur l'absence de la même », tiré des *Œuvres poétiques de Malherbe*, 1989 (texte établi sur l'édition de 1630) : 225.

2. Pour la conversion de la langue latine à la philosophie dans les siècles qui ont précédé Cicéron, l'ouvrage de référence demeure celui de Garbarino 1973.

3. Voir pour *uoluntas* DRN II, 257, 261, 276 ; III, 46, 174 ; IV, 883, 984, 1045 ; VI, 389.

4. Voir Benferhat 2014.

une longue période où la *uoluntas* était fondamentalement dans son œuvre liée au vocabulaire rhétorique et juridique. Les premières occurrences de caractère philosophique ne se produisirent qu'en 54, alors qu'il avait plus de cinquante ans, très précisément lors de la rédaction du *De re publica*⁵. La véritable théorisation, beaucoup plus proche d'une ouverture notionnelle que d'une clôture conceptuelle, ne se produira que dans les derniers traités, ceux de 45-44. De ce fait, et à la différence de néologismes comme *adsensio* ou *adsensus*, qui en tant que traductions calques d'un concept grec⁶, la *sunkatathesis*, vont descendre vers la langue vernaculaire et l'infiltrer progressivement, *uoluntas* aura un statut beaucoup plus complexe, un statut mixte de terme appartenant certes au vocabulaire philosophique, mais aussi théâtral, juridique et rhétorique.

1. Pourquoi Pline ?

Pourquoi donc être aller chercher Pline le Jeune, dont Montherlant a écrit : « Inlassablement moral et prudhommesque, toujours surmené et de loisir (mais quels loisirs distingués !), toujours en scène mais sur une petite scène, vaniteux comme un pet, farfelu au-delà de ce qui est possible »⁷ ? Outre que Montherlant n'est pas une autorité en la matière et que d'autres jugements, moins cruels, ont pu être formulés⁸, nous pouvons avancer au moins deux raisons pour justifier ce choix :

- tout d'abord, Pline est un homme représentatif de la culture de son temps, fréquentant avec assiduité les lectures publiques, connaissant les hommes de lettres tout autant que le

5. Nous avons retracé cet itinéraire dans Lévy 2007.

6. Voir sur ce point notre article Lévy 2022.

7. Montherlant 1963 : 1013-1016, cité par Wolff 2003 : 4.

8. Voir en particulier le livre de Méthy 2007, dans lequel l'auteure cherche à démontrer comment Pline a pu contribuer à la construction de l'humanisme par sa mise en situation de la figure de l'honnête homme.

personnel politique de l'Empire⁹. Sans se piquer d'être un vrai philosophe, il n'est pas étranger au monde de la philosophie, et tout particulièrement de la philosophie stoïcienne. Signalons son admiration pour Cicéron, son désir de l'imiter qu'il a exprimé par la formule *quem aemulari in studiis cupio*¹⁰, dans laquelle le terme *studiis* est suffisamment général pour qu'on n'y voie pas seulement une allusion aux études rhétoriques. Le philosophe Euphratès, qu'il a sans doute connu en Asie, et pour lequel il éprouve une immense admiration, est dépeint par lui dans la lettre comme un modèle de sagesse stoïcienne, faite d'intériorité sereine et de relation bienveillante à autrui. Euphratès fut selon toute probabilité élève de Musonius Rufus¹¹, il avait donc été à bonne école. Il est évoqué favorablement par Epictète¹², il fut le plus brillant représentant d'un stoïcisme se caractérisant par l'importance accordée à l'action dans le domaine politique, social et juridique. Avocat d'un universalisme sans concession qui le faisait verser dans un antijudaïsme violent par haine du particularisme juif¹³, il voyait, comme beaucoup d'autres, dans l'empire romain le champ de déploiement par excellence de la doctrine stoïcienne. Pline marchera sur les pas de ce philosophe lorsque, dans sa lettre célèbre sur les chrétiens, il ne verra dans le christianisme qu'une superstition défectueuse et extravagante¹⁴. Pour Pline, Euphratès concilie admirablement tous les cercles de l'*oikeiôsis*, père de famille exemplaire, citoyen irréprochable, citoyen du monde¹⁵. Normalement, il aurait dû apprendre de lui l'importance de la volonté. Nous verrons ce qu'il en est ;

9. Voir sur cette question Büttler 1970. Sur l'ensemble des problèmes posés par la correspondance, voir Aubrion 1989. Sur Pline comme juriste, voir Mignot 2008.

10. *Ep.* IV, 8, 5. Il s'agit d'une lettre écrite à l'occasion de son ascension à l'augurat, fonction qui avait été également assumée par Cicéron.

11. Sur la personnalité philosophique de Musonius Rufus, voir Laurand 2014. Sur Euphratès, voir Grimal 1955.

12. Épictète, III, 15, 8 et IV, 8, 17.

13. Sur cette question, voir Berthelot 2002 : 154-155.

14. *Ep.* X, 96, 8 : *Nil aliud inueni quam superstitionem prauam et immodicam.*

15. Voir sur ce thème Inwood 1996.

- *last but not least*, le nombre de lettres que Pline nous a laissées est si important qu'il permet des statistiques et des comparaisons. Il est donc, me semble-t-il, l'auteur tout désigné pour qui veut déterminer quelle place occupait dans le langage des non-philosophes le concept philosophique de *uoluntas*, dans cette Rome des Antonins, que l'on décrit souvent comme imbibée de stoïcisme, sans que pour autant on sache toujours avec précision quelle était la portée de la diffusion de la doctrine. Disons tout de suite que le résultat est décevant pour qui s'attendrait à y trouver comme un écho direct des *Tusculanes*, ou même de la correspondance de Sénèque, mais cela ne signifie pas que Pline ait été indifférent à ce qu'il avait reçu des fondateurs de la philosophie romaine.

La seule expression de la volonté dans un passage de caractère explicitement philosophique – et nous avons quelque scrupule à employer ce terme à propos d'une telle banalité – se trouve dans la lettre I, 20, 12, où à partir de son expérience d'homme politique et d'avocat il aboutit à la conclusion de l'infinie variété qui existe entre les humains : *Varia sunt iudicia, uariae uoluntates*. Nous ne nous m'attarderons pas sur cette citation, qui a cependant le mérite de montrer que l'anthropologie cicéronienne, laquelle définissait l'individu comme l'association d'une faculté de juger et d'une faculté volitive liée au désir et à la décision n'avait pas disparu¹⁶. C'est tout et c'est bien peu. Faut-il pour en autant en conclure que le travail de Cicéron et de Sénèque sur la *uoluntas* n'avait pas pris et que la langue latine avait continué à fonctionner comme si de rien n'était ? On peut toujours avancer le fait que Pline n'était pas un intellectuel, ou invoquer sa permanente incapacité à prendre de la distance par rapport à lui-même. Il nous semble que la réalité est plus complexe. Certes ce n'était pas un grand esprit, mais il avait quelques préten-

16. Voir, à titre d'exemple, *Paradoxes*, 5, 34, à propos de la puissance du sage : *Nec est ulla res, quae plus apud eum polleat quam ipsius uoluntas atque iudicium*. Pour ce qui est de la construction de la *uoluntas* chez Cicéron, voir l'article mentionné à la note 5. Pour une interprétation intellectualiste de la *uoluntas* chez Sénèque, voir Inwood 2000.

tions à l'être et cela aurait pu transparaître dans son langage. En fait, la véritable raison de nous lancer dans cette enquête, nous l'avons trouvée dans la différence entre le verbe *uolo*, qu'il emploie abondamment, et *uoluntas* ou *uoluntarius* qu'il réserve à deux emplois très différents, sur lesquels nous reviendrons, parce qu'ils expriment une forme de transcendantalisation, si l'on nous permet ce néologisme, de la volonté.

2. À propos de l'utilisation du verbe *uolo* : les raisons d'un velléitaire

Le verbe *uolo* tout d'abord. Il est employé fréquemment par Pline, à tous les modes, à tous les temps, sans qu'il paraisse possible de dégager clairement quelles sont les conditions de son utilisation. Une analyse de toutes ces occurrences, nous conduit cependant à la conclusion que ce verbe indique le plus souvent la velléité, la naissance d'une volition qui, parce qu'elle est contrariée ou parce qu'elle n'est pas assumée jusqu'au bout, n'aboutit pas à l'action. Moins ce que Pline veut que ce qu'il pourrait vouloir. En voici quelques exemples :

- en II, 1, 12, à propos de la mort de Verginius, il écrit ceci après avoir fait un vibrant éloge du défunt :

Je veux t'écrire beaucoup d'autres choses (*uolo tibi multa alia scribere*)¹⁷, mais mon âme tout entière est absorbée dans une unique contemplation. C'est à Verginius que je pense, c'est Verginius que je vois, c'est Verginius qu'à travers des représentations désormais sans consistance, et cependant toutes récentes, j'entends, m'entretenant avec lui, le serrant dans mes bras.

17. Nous modifions sur ce point la traduction de la CUF : « Je voudrais ». Le conditionnel de l'affirmation atténuée est selon nous inutile, car le caractère affirmatif de l'indicatif est corrigé par la présence tout de suite après de la proposition : *Sed totus animus in hac una contemplatione defixus est.*

La volonté apparaît ici entravée par la puissance des sens, laquelle, du fait de la mort du personnage, se trouve transférée de la réalité concrète à la contemplation de l'image. Formule de politesse sociale sans doute, probablement sincère au demeurant, mais qui exprime tout de même une représentation de la volonté comme une puissance dont la souveraineté est très relative ;

- le second passage se trouve dans la lettre V, 8, qu'il était de tradition en d'autres temps de traduire dans les classes du secondaire, parce qu'on la considérait comme accessible à de jeunes esprits. Il s'agit de la réponse de Pline à Titinius Capito, qui l'avait vivement incité à écrire un ouvrage de caractère historique, ce que notre auteur, suivant en cela l'exemple, si l'on peut dire, de Cicéron, ne fera jamais¹⁸. Non seulement le « Moi aussi je le veux (*et ego uolo*) » paraît marquer une adhésion forte à ce projet, mais il est suivi de la longue énumération de toutes les raisons qu'il a d'y adhérer. Cette fois, on constate l'accord entre la volonté et la raison, et donc la réalisation devrait donc pas faire problème. Or la conclusion ne va pas du tout dans ce sens, elle est pour le moins surprenante : « Préparez la voie que vous me conseillerez et choisissez mon sujet pour qu'au moment où je me trouverai prêt à écrire, il ne s'offre pas de nouveau une raison légitime d'hésitation et de délai (*ne mihi iam scribere parato alia rursus cunctationis et morae iusta ratio nascatur*) ». Voilà donc de quoi réduire à néant, ou presque, le *uolo* initial, tout en laissant à son correspondant la responsabilité au moins virtuelle de cet échec. Le correspondant doit donc être le véritable moteur d'une action que Pline envisage à la fois avec sympathie et avec inertie. Sa volonté apparaît ici comme soumise à la prise en compte des raisons alléguées, en particulier le caractère très prenant de son activité d'avocat¹⁹, avec une sorte d'application implicite

18. Voir en particulier sur cette question Mandel 1980 ; Marchal 1987.

19. *Ep. V, 8, 6 : Egi magnas et graues causas. Has, etiamsi mihi tenuis ex iis spes, destino*

de la théorie stoïcienne du modèle conjonctif et du mélange, puisqu'une seule raison négative suffit à ruiner l'édifice des raisons positives²⁰ ;

- une troisième lettre V, 21, 1, met en évidence un autre moyen de rendre le *uolo* inconsistant. Son ami Pompeius Saturninus lui ayant annoncé qu'il était retenu à Rome mais qu'il aurait préféré se trouver ailleurs, Pline lui répond : *Nollem, inquis, sed ego uolo*. Il s'agit ici encore d'un *uolo* péremptoire. Il est cependant sans aucune prise sur la réalité, dont il apparaît surtout comme l'accompagnement sonore. Quand bien même Pline aurait dit *nolo*, le résultat aurait été exactement le même, puisque de toute façon Pompeius ne pouvait pas quitter Rome ;
- ce qui transparait, malgré la force de l'emploi de l'indicatif, lequel, dans la prose plinienne, finit par n'avoir avec *uolo* que le sens d'une affirmation atténuée, est encore renforcé lorsque l'épistolier utilise le subjonctif ou l'infinitif. Nous n'en donnerons ici qu'un seul exemple. Dans la lettre II, 9, à Apollinaris, il expose son inquiétude à propos de la candidature de son protégé Sextus Erucius au tribunat du peuple, second degré du *cursus honorum*, qui occupe une grande place dans la correspondance. Il intervient auprès du destinataire, pour lui demander de faire campagne en faveur du jeune homme auprès de ses amis, de ses admirateurs et de ses clients. C'est alors qu'il a cette phrase : *Ostende modo uelle te nec deerunt qui id quod tu uelis cupiant*. Ici encore, il ne s'agit pas de faire un plein usage de sa volonté, mais de mettre celle-ci en évidence pour obtenir par un effet mimétique la soumission de la volonté d'autrui. On remarquera au demeurant le passage de *uelis* à *cupiant*. L'image de la volonté se dégrade en désir, mais rien n'est dit de ce qu'est la volonté elle-même. On peut

retractare, ne tantus ille labor meus, nisi hoc quod reliquum est studii addidero, mecum pariter intercidat.

20. Voir sur ce point Brunschwig 1995.

penser que, dans cette phrase en tout cas, la volonté suppose, à défaut d'un projet construit, une intentionnalité forte.

Nous atteignons là un point où rien ne semble s'opposer à ce que nous rejoignons l'opinion commune qui voit en Pline un personnage d'une consternante fatuité, dont il n'y a rien à tirer, si l'on cherche à rester dans le domaine, ne parlons même pas de la philosophie, mais d'une culture intéressante, capable de se détacher des conventions et des obligations sociales. Nous croyons cependant qu'il y a moyen de le tirer là, à partir de deux constatations.

3. La *uoluntas* nécessairement impériale

Tout d'abord il faut admettre que la *uoluntas* existe chez Pline, mais elle est le fait d'un seul homme, l'empereur. Tout au plus peut-elle faire référence à des organes de pouvoir, mais ceux-ci, en dernière instance, renvoient à la personne de l'empereur lui-même. Dans le stoïcisme, la *boulêsis-uoluntas* en tant qu'*eupatheia*, c'est-à-dire que constituant l'une des trois passions positives, avec la joie et la circonspection, parfaitement rationnelles, n'existe que chez le sage, même si parfois des facilités de langage peuvent masquer cette exceptionnalité²¹. Il convient de souligner ici une dissymétrie. En grec classique, *boulêsis* est un terme relativement peu fréquent, sauf précisément dans le domaine philosophique. Démosthène et Euripide l'emploient peu, Aristote beaucoup. En latin, nous l'avons dit, la *uoluntas* émerge difficilement de la langue commune, dont elle ne se coupera jamais. De ce point de vue, Pline fait preuve, à sa manière, d'une sorte de fidélité terminologique à la doctrine stoïcienne en se refusant à considérer la *uoluntas*, au singulier, comme une faculté psychologique fonctionnant en permanence chez tout individu. Il y a là chez lui un transfert du philosophique au politique, du sage à

21. Sur le vocabulaire des passions dans le stoïcisme romain, on se reportera à l'article récent de McConnell 2022.

l'empereur – peut-être sous l'influence d'Euphratès précisément –, qui conserve sous une forme bien peu orthodoxe le statut d'exception de la *boulesis* stoïcienne. Attitude à vrai dire paradoxale, entre autres parce que, dans le *De clementia*, Sénèque avait montré avec autant de finesse et de prudence que de rigueur tout ce qui séparerait le sage de l'empereur. Or le problème des relations entre le pouvoir et la sagesse fut présent à l'esprit de Pline, sans doute beaucoup plus que ne le laisserait penser sa tendance quasiment irréprouvable à énoncer des banalités. On en a la preuve, nous semble-t-il, lorsqu'on lit ce qu'il écrit ceci dans le *Panegyrique de Trajan*, 61, 4 : *Vt enim felicitatis est quantum uelis posse, sic magnitudinis uelle quantum possis*, « Si c'est le bonheur suprême que de pouvoir faire tout ce que l'on veut, c'est le comble de la grandeur d'âme de vouloir faire tout ce que l'on peut »²².

Il convient, nous semble-t-il, de proposer ici un commentaire un peu long de cette phrase dont l'interprétation n'est guère facile, en raison de l'ambiguïté du terme *felicitas*. Celui-ci résulte désigner soit le bonheur circonstanciel, celui qui résulte du hasard, de la bienveillance d'un puissant ou du cours qu'ont pris à un moment les événements historiques, soit le bonheur authentique, celui qui est indissociable de la vertu. C'est là une ambiguïté qui n'existe pas avec *beatitudo*. Ces deux sens, celui circonstanciel et celui en quelque sorte essentiel, ont été remarquablement résumés par Sénèque dans la formule lorsque l'on trouve en *De prouidentia*, 6, 5 : *Non egere felicitatis felicitas uestra est*. Le premier sens est présent dans le thème de la *felicitas temporum*, assez fréquent chez Pline comme chez d'autres contemporains²³, Tacite notamment, qui ont opposé la prospérité pacifique du règne des Antonins aux horreurs vécues sous les Julio-Claudiens²⁴. Le second se retrouve dans le *Panegyrique*, 74, 2, lorsque Pline dit à Trajan que la *felicitas* qui lui appartient en propre n'est pas de l'ordre de la puissance, mais qu'elle doit être

22. Trad. personnelle.

23. Voir *Ep.* X, 12, 2 ; X, 58, 7.

24. En *Hist.* I, 1, Tacite parle, à propos des règnes de Nerva et de Trajan, de la *rara temporum felicitate*.

référée à son âme : *Nihil magis possum proprie dicere, quam quod dictum est a cuncto senatu: 'O te felicem'!* *Quod cum diceremus, non opes tuas sed animum mirabamur.* Ainsi s'effectue la jonction avec la thématique de la *magnitudo animi*, si importante dans le *De officiis* cicéronien²⁵. Dans la phrase du *Panegyrique* que nous avons citée, le sens le plus probable de la première proposition est que le bonheur conjoncturel permet de satisfaire tous ses désirs, *uelle* étant ici, me semble-t-il, beaucoup plus proche du désir que de la volonté. Dans la deuxième proposition, le terme *magnitudo*, qui ici s'applique évidemment à l'empereur, n'est pas absent pour autant du vocabulaire philosophique impérial, comme le montre entre autres cette phrase de Sénèque : « Le sage n'est méprisé par personne, il connaît sa grandeur d'âme et ne concède à personne un pareil droit sur lui-même. Toutes ces souffrances, ou pour mieux dire toutes ces contrariétés, il ne les domine pas, il ne les sent même pas »²⁶. Dans le cas du prince comme dans celui du sage, la grandeur, inséparable de la véritable volonté, réside dans le contrôle de soi, l'*enkrateia* et dans la perception exacte de la causalité universelle à l'intérieur de laquelle l'action doit s'insérer.

Dans la plupart des cas, chez Pline la *uoluntas* est, directement ou indirectement, celle du prince. On en a un bon exemple dans la lettre VIII, 6, sur les pouvoirs exorbitants qui avaient été autrefois attribués à l'affranchi Pallas, au point que le Sénat lui aurait attribué une somme de quinze millions de sesterces, si l'empereur lui-même ne s'y était opposé : Pline affirme à cet endroit qu'il était contraire au *fas*, autrement dit qu'il était sacrilège de s'opposer à la volonté du prince sur quelque sujet que ce fût²⁷. La lettre X, 48, concerne les habitants d'Apamée de Syrie qui, lorsque Pline avait voulu contrôler les comptes de la cité, lui avaient répondu qu'aucun proconsul ne

25. Voir sur ce point Mamvemba 2018.

26. Sénèque, *Const.* 10, 3 (trad. personnelle) : *Sapiens autem a nullo contemnitur, magnitudinem suam nouit nullique tantum de se licere renuntiat sibi et omnis has, quas non miserias animorum sed molestias dixerim, non uincit sed ne sentit quidem.* La *magnitudo animi* devient un thème.

27. *Ep.* VIII, 6 : *Voluntati tamen principis sui, cui in nulla re fas putaret repugnare, in hac quoque re obsequi.*

l'avait fait avant lui. L'empereur, saisi de ce cas, lui donne l'autorisation de le faire, mais tient à ce que les Apaméens sachent que c'est *ex mea voluntate* que ce contrôle est fait et que c'est lui qui veille à la sauvegarde de leurs privilèges. La lettre X, 3, est un bon exemple de ce que j'ai appelé la volonté par délégation. Pline, ayant obtenu grâce à Trajan la préfecture du trésor de Saturne, charge dont les enjeux financiers étaient importants, avait décidé de renoncer à plaider aussi longtemps qu'il assumerait cette fonction. Son successeur désigné avait demandé à ceux qui s'étaient retirés du barreau pour assumer des fonctions publiques de le réintégrer. Pline accepte, parce que cela était demandé par le Sénat, tout entier à soumis à la volonté de l'empereur, et comme si cela ne suffisait pas, il ajoute qu'il a fait cela pour préserver la tranquillité de son règne. Comme on ne voit pas très bien en quoi cette tranquillité était concernée, il faut en conclure que la formule est surtout un moyen de mentionner la personne de l'empereur. Citons également la lettre VII, 10, où dans une affaire compliquée à propos de la province de Bithynie, l'empereur, après avoir entendu les plaidoiries contradictoires dit qu'il va s'informer sans tarder de la *uoluntas* de la province. Compte tenu du fait évidemment que celle-ci sera toujours subordonnée à sa propre *uoluntas*, la volonté de la province n'est qu'un faux-semblant. Autre exemple de délégation, la lettre X, 9, dans laquelle Pline demande un congé pour des raisons aussi bien personnelles que professionnelles. Dans sa réponse Trajan lui affirme que les arguments étaient inutiles, qu'il aurait suffi de formuler sa *uoluntas*. Le jeu épistolaire consiste ici pour l'empereur à s'exprimer à l'égard de Pline comme celui-ci s'exprimait à l'égard de lui-même, autrement dit à partir de l'idée d'une toute-puissance de la volonté. Relation en miroir, jeu épistolaire, car la *uoluntas* de Pline n'est pas inhérente à sa personne, elle lui est en quelque sorte octroyée par l'empereur lui-même, une fois qu'il a reçu toutes les raisons avancées à l'appui de ce congé. C'est un peu comme le « Vous n'auriez pas dû » énoncé par celui qui reçoit un cadeau et que, dans la plupart des cas, il faut bien se garder de prendre à la lettre. Le dernier témoignage que nous citerons est celui d'une lettre de Pline à Suétone, lequel s'était adressé à lui pour

obtenir l'autorisation que le tribunat fût accordé à l'un de ses amis²⁸. Après lui avoir opportunément rappelé que lui-même, Suétone, était devenu tribun grâce à son intervention, Pline acquiesce évidemment à cette demande et ajoute : *Honestissimae uoluntati tuae pareo*. On remarquera ici que, dans ce cas unique, où *uoluntas* est employé à propos d'un autre être que l'empereur, le terme est accompagné d'un adjectif au superlatif, qui en constitue en quelque sorte la justification. J'obéis à ton désir parce qu'il est parfaitement respectable. C'est à la respectabilité que je rends hommage à travers toi, bien plus que je ne t'honore. Dans le cas de l'empereur cet ajout est bien sûr totalement superflu puisque c'est la volonté impériale qui, dans son essence, en tout cas s'agissant de Trajan, relève de l'*honestum*.

4. La *uoluntas* du mort

Est-ce à dire que l'emploi de *uoluntas* au singulier et sans qualificatif qui le légitime est exclu s'agissant d'un *priuatus* ? En fait, il y a un cas et un seul où un individu lambda se voit attribuer une *uoluntas*, c'est lorsqu'il s'agit d'un mort. En dehors du cas de l'empereur et de ses prolongements institutionnels, la *uoluntas*, c'est la *uoluntas defuncti*, la volonté de celui qui a quitté le monde des vivants. Un exemple nous paraît être particulièrement significatif, la lettre V, 7, à Calvisius Rufus. En résumé, un certain Saturninus voulait léguer sa fortune à la ville de Côme, mais il ne pouvait pas le faire, puisque la loi romaine interdisait à une institution publique d'hériter ou de recevoir une part d'héritage. Saturninus fit donc de Pline son héritier, à la condition expresse qu'il donnât lui-même cette fortune à leur commune patrie. Or Pline, dont on sait qu'il était avant tout juriste, n'hésite pourtant pas à défendre une position dont il perçoit qu'elle n'est pas inattaquable juridiquement parlant :

²⁸. *Ep.* III, 8, 4.

Du point de vue de la loi, la mesure n'est pas réglementaire, mais elle est au contraire valable et inattaquable, si l'on considère la volonté du mort doit à mon avis passer avant la loi (je ne sais pas ce que les juriconsultes vont penser de mes paroles), surtout quand elle s'exprime, comme c'est le cas, en faveur de notre patrie commune.

Nous avons déjà constaté la sacralisation de la volonté de l'empereur, nous avons maintenant ici la sacralisation de la volonté d'un mort. La même idée revient dans la lettre IV, 10, à Staius Sabinus, à propos d'un esclave, Modestus, à qui celle qui en était la propriétaire avait accordé la liberté et un legs important, d'une manière qui était inacceptable juridiquement, puisque le testament, trop vague, ne faisait qu'une allusion à cette générosité. Sabina s'était contentée d'écrire : *Modesto quem liberum esse iussi*. Ici encore Pline privilégie la volonté et dit : « Nous devons réagir comme si Sabina avait écrit ce qu'elle avait l'intention d'écrire (*ideoque puto nobis quasi scripserit Sabina faciendum, quod ipsa scripsisse se credidit*) », arguant du respect scrupuleux qui est dû à la volonté des morts même lorsque celle-ci ne s'est pas exprimée dans les cadres juridiques habituels. Pline, généralement considéré comme conformiste et timoré, fait preuve ici d'une indiscutable fermeté, précisément parce qu'il s'appuie sur un principe qui ne s'identifie pas à un désir individuel.

Il n'y a pas d'explication simple à une telle attitude. Je me contenterai d'avancer ici deux éléments. Le premier est que Pline se situe dans la tradition de Cicéron et du maître de celui-ci en matière d'éloquence, Crassus, lequel avait dans un procès célèbre, la *causa curiana*, fait triompher l'esprit, autrement dit, en l'occurrence, la volonté du défunt sur la lettre de la loi²⁹. Il convient de citer ici également *De inu.* 2, 64, dans un traité dont je rappellerai qu'il fut le premier écrit par le tout jeune Cicéron : *Patris etiamnunc mortui uoluntas plurimum ualebat*. Je peux enfin évoquer *Vér.* II, 2, 46, où Cicéron s'adressant au propréteur corrompu lui demande : *Eripias tu volun-*

29. Sur le fonctionnement des tribunaux romains, et en particulier sur la prise en compte des témoignages, voir Guérin 2015.

*tatem mortuis, bona vivis, ius omnibus*³⁰ ? La volonté, les dernières volontés donc, étant ce qui est attribué en propre aux morts, leur seul bien personnel une fois qu'ils ont quitté ce monde.

L'explication par l'influence cicéronienne serait à elle seule convaincante si Pline avait suivi l'usage cicéronien dans ses multiples aspects. Or nous avons vu qu'à la différence de Cicéron, il se refuse à parler de la *uoluntas* d'un être vivant, à l'exception de cette transcendance immanente, si l'on peut dire, qui est celle de l'empereur. Dans un nombre gigantesque d'emplois pour *uoluntas/voluntarius* (751 occurrences) il a sélectionné celles qui lui convenaient, autrement dit celles relatives au droit de succession et à la perfection d'un individu, le sage ou l'empereur. Il me semble que, dans un cas comme dans l'autre, le souci de Pline est de débanaliser l'emploi de *uoluntas*, en tout cas au singulier, en s'en interdisant l'usage lorsqu'il s'agit du monde des *stulti* et ou des *priuati*. Il reste cependant un cas limite. Les morts laissent, dans leur testament ou par des mots, des actes de volition qui, s'ils doivent être respectés scrupuleusement, ne renvoient pas pour autant à une volonté souveraine. La souveraineté, dans leur cas, est celle de la mort, non celle de la volonté. Mais comment Pline aborde-t-il le cas où la volonté s'exprime par la mort ? C'est la problématique de la *uoluntaria mors*, du suicide. On sait que Sénèque avait considéré que s'opposer au suicide, c'était limiter la liberté d'un individu³¹. La position de Pline est plus nuancée, elle ne manque pas d'intérêt. On la trouve exposée à propos d'un de ses amis, Titius Aristo, malade et souffrant terriblement, lequel avait dit à ses proches que, si l'espoir d'une amélioration devait être abandonné, il mettrait fin à ses jours, mais que si sa souffrance était le prix à payer pour sa guérison, il tiendrait bon. Ce que Pline commente en disant :

Cette attitude me paraît tout à fait difficile et singulièrement louable.
Beaucoup de ceux qui décident d'attenter à leur vie le font sur une sorte

30. *Verr.* II, 1, 114.

31. Voir Tadic-Gilloteaux 1963 ; Evenepoel 2004.

d'impulsion et d'inspiration. Mais réfléchir, peser les raisons de son acte, prendre la décision de vivre ou de mourir et y renoncer en écoutant la voix de la raison, c'est la marque d'un esprit supérieur. Les médecins nous promettent une issue favorable : il n'y a plus qu'à attendre qu'un dieu accorde la guérison promise et nous délivre enfin de nos alarmes.³²

Ce texte est remarquable parce qu'il ne reprend pas la notion de volonté qui avait été évoquée quelques lignes plus haut à propos, lorsqu'il avait été dit que la famille et les amis d'Aristo le suppliaient de renoncer à la *uoluntaria mors*³³. À sa manière, qui n'est pas la plus théorique, Pline utilise la théorie stoïcienne de l'assentiment, avec l'évocation de la *hormè*, cet *impetus* qui ne peut pas être autonome, de la délibération puis de la décision, le *consilium* qui ici n'est rien d'autre que l'assentiment à l'une des deux propositions, vivre ou mourir. On remarque donc que la problématique de la *uoluntaria mors* se décompose, dans ce cas d'un homme présenté comme bien supérieur aux philosophes par ses exceptionnelles qualités morales, en un processus rationnel où la volonté comme faculté autonome n'a aucune place. Mais, au-dessus de ce processus, il y a toujours une instance supérieure, cet assentiment divin qui, s'il était de la même nature que l'assentiment humain, ne ferait qu'entériner celui-ci or il demeure en fait une faculté en quelque sorte transcendante. On en a une preuve dans la lettre 7, 24, où Pline parlant d'un jeune homme en bonne santé dit qu'il aurait été père si un dieu avait donné son approbation, si *deus adnuisset*³⁴. Il est vrai que *uoluntas* n'est pas employé au sujet des

32. Ep. I, 22 (trad. par Hubert Zehnacker modifiée) : *Dandum enim precibus uxoribus, dandum filiae lacrimis, dandum etiam nobis amicis, ne spes nostras, si modo non essent inanes, uoluntaria morte desereret. Id ego arduum in primis et praecipua laude dignum puto. Nam impetu quodam et instinctu procurrere ad mortem commune cum multis, deliberare uero et causas eius expendere, utque suaserit ratio, uitae mortisque consilium uel suscipere uel ponere ingentis est animi. Et medici quidem secunda nobis pollicentur: superest ut promissis deus adnuat tandemque me hac sollicitudine exsoluat.*

33. Titius Aristo figure dans le *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 1989 : 377-378. Bien qu'aucun témoignage ne dise explicitement qu'il adhéraît au Portique, Goulet a eu raison de l'inclure parmi ceux qui illustraient la manière d'être du stoïcisme impérial.

34. Voir également *Panégryrique*, 72, 3, à propos des prières adressées par Trajan aux dieux.

dieux, mais on peut admettre qu'*adnuo* en est un substitut, comme renvoyant lui aussi à une puissance supérieure.

En guise de conclusion, nous ne dirons évidemment pas que Pline mérite de figurer entre Platon et Aristote, ni même entre Cicéron et Sénèque. Il nous semble, en revanche, que l'inconsistance intellectuelle qui lui a été si souvent – et parfois à juste titre – reprochée a au moins un avantage, celui de mieux laisser transparaître un phénomène de migration conceptuelle. La langue latine n'a pas accueilli passivement les innovations philosophiques de la fin de la République, elle les a intégrées en même temps qu'elle a assimilé d'autres données. En résumant rapide, je dirai que la pensée républicaine de Cicéron dotait les individus d'une *uoluntas*, figure très imparfaite de celle du sage, et que celle de Sénèque a évolué entre le temps où il pensait que la *uoluntas* du prince et celle du sage pouvaient coexister, bien qu'appartenant à des domaines essentiellement différents, et la fin de sa vie, où il était arrivé à la conclusion que le sujet libre, volontaire se construit dans l'isolement. Chez Pline, le triomphe de la *uoluntas* comme étant quasi exclusivement la figure du pouvoir absolu s'accompagne de la disparition du sujet en tant qu'être défini par sa *uoluntas*. Si l'on est vivant, on doit attendre que d'une manière ou d'une autre se manifeste la volonté du prince, et si l'on évoque votre volonté, c'est que vous êtes mort ou décidé à mettre fin à vos jours. Alors que l'Empire s'approche du début de sa fin, Pline incarne dans l'histoire du stoïcisme romain la dérive politique d'une pensée de l'immanence, avant que ne s'installe quelques siècles plus tard une pensée de la transcendance.

Bibliographie

Littérature primaire

Achard, G. (ed.), 1994, *Cicéron : De l'invention*, Les Belles Lettres, Paris.

De La Ville de Mirmont, H. (ed.), 2002, *Cicéron : Discours. Tome III : Seconde action contre Verrès, Livre II : La préture de Sicile*, Les Belles Lettres, Paris.

- Durry, M. (ed.), 2002, *Pline le Jeune : Lettres. Tome IV : Livre X. Panégyrique de Trajan*, Les Belles Lettres, Paris.
- Guillemin, A.-M. (ed.), 1927-1928, *Pline le Jeune : Lettres*, voll. 1-3, CUF, Paris.
- Molager, J. (ed.), 1971, *Cicéron : Les paradoxes des stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris.
- Waltz, R. (ed.), 2002, *Sénèque : Dialogues. Tome IV : De la providence – De la constance du sage – De la tranquillité de l'âme – De l'oisiveté*, Les Belles Lettres, Paris.
- Zehnacker, H. (ed.), 2009, *Pline le Jeune : Lettres. Tome I : Livres I-III*, Les Belles Lettres, Paris.

Littérature secondaire

- Aubrion, É., 1989, *La correspondance de Pline le Jeune. Problèmes et orientation actuelle de la recherche*, in W. Haase – H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, vol. 33, 3, De Gruyter, Berlin-New York: 304-374.
- Benferhat, Y., 2014, *Noua uerba. Réflexions sur la place des néologismes lucrétiens dans la création d'un vocabulaire philosophique latin*, «Latomus» 73: 596-614.
- Berthelot, K., 2002, *Philanthropia Judaica. Le débat autour de la « misanthropie » des lois juives dans l'Antiquité*, Brill, Leiden.
- Blanchemain, P. (ed.), 1877, *Œuvres poétiques de Malherbe*, Jouaust Librairie des Bibliophiles, Paris.
- Brunschwig, J., 1995, *Le modèle conjonctif*, in J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, PUF, Paris: 161-187.
- Bütler, H.-P., 1970, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius*, Winter, Heidelberg.
- Evenepoel, W., 2004, *The Philosopher Seneca on Suicide*, «Ancient Society» 34: 217-243.
- Garbarino, I., 1973, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, voll. 1-2, Paravia, Torino.
- Goulet, R. (ed.), 1989, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. 1, CNRS Éditions, Paris.
- Grimal, P., 1955, *Deux figures de la correspondance de Pline. Le philosophe Euphratès et le rhéteur Isée*, «Latomus» 14: 370-383.

- Guérin, C., 2015, *La Voix de la vérité. Témoin et témoignage dans les tribunaux romains du I^{er} siècle avant J.-C.*, Les Belles Lettres, Paris.
- Inwood, B., 1996, *L'oikeiosis sociale chez Épictète*, in K. Algra – P.W. van der Horst – D. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, vol. 72, Brill, Leiden-New York-Köln: 241-264.
- Inwood, B., 2000, *The Will in Seneca the Younger*, «Classical Philology» 95: 44-60.
- Laurand, V., 2014, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Classiques Garnier, Paris.
- Lévy, C., 2007, *De la critique de la sympathie à la volonté. Cicéron, De fato 9-II*, «Lexis» 25: 17-34.
- Lévy, C., 2022, *Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary*, in J.W. Atkins – T. Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 71-88.
- Mamvemba, C.-C., 2018, *La problématique de la magnanimité dans le De officiis de Cicéron*, «Phares» 18: 17-39.
- Mandel, J., 1980, *L'historiographie hellénistique et son influence sur Cicéron*, «Euphrosyne» 10: 7-24.
- Marchal, L., 1987, *L'histoire pour Cicéron*, «LEC» 55: 41-64.
- McConnell, S., 2022, *Cicero on the Emotions and the Soul*, in J.W. Atkins – T. Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 150-165.
- Méthy, N., 2007, *Les Lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'Homme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- Mignot, D.-A., 2008, *Pline le Jeune, le juriste témoin de son temps, d'après sa correspondance*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille.
- Montherlant, H., 1963, *Carnets 1931*, in H. de Montherlant, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- Tadic-Gilloteaux, N., 1963, *Sénèque, face au suicide*, «Antiquité classique» 32: 541-551.
- Wolff, É., 2003, *Pline le Jeune ou le refus du pessimisme. Essai sur sa correspondance*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Romana exempla

Hans Jonas rilegge lo stoicismo antico

Emidio Spinelli

Abstract: This short contribution focuses on a course entitled *Problems of Freedom*, which Hans Jonas offered twice at the New School for Social Research in New York (first in 1966 and then in 1970), entirely dedicated to the analysis of the notion of freedom from Plato to Augustine. More in detail, the article collects in an orderly, but certainly not systematic or completely exhaustive manner, some of his observations relating above all to the peculiar, and at times even original, interpretation of some salient aspects of ancient Stoicism (and Roman Stoicism in particular).

Keywords: Freedom, Ethics, Roman Stoicism, Hellenistic Philosophy, Hans Jonas.

Come ricorda Frau Lore Jonas nella sua *Premessa alle Erinnerungen*, il libro autobiografico che meglio evidenzia la personalità e la levatura intellettuale di Hans Jonas, egli «possedeva la grande cultura umanistica tipica della sua generazione, ormai in graduale estinzione. Sapeva citare Omero in greco e Cicerone in latino, nella scuola superiore aveva appreso l'ebraico, e amava i profeti» (Jonas 2008: 7). Sembra innegabile, quindi, che nella ricostruzione dell'universo concettuale dell'opera di Jonas un posto privilegiato possa, anzi debba, essere riservato al suo rapporto con l'eredità classica nell'antichità. Certo, non è facile fornire un quadro chiaro e dettagliato di questo rapporto con il passato filosofico

antico¹. Jonas non è il tipo di autore che condisce i suoi scritti con citazioni, riferimenti e note a piè di pagina. Spesso il suo impegno rispetto al passato è silenzioso e solo un esame minuzioso può rivelare la presenza di questo o quell'autore antico. Alla luce di questa premessa, mi limiterò a raccogliere alcuni dati in modo ordinato, ma non certo sistematico o completamente esaustivo; e soprattutto presterò attenzione alla peculiare, e talora anche originale, interpretazione che egli fornisce di alcuni aspetti salienti dello stoicismo antico (e romano più in particolare).

A parte alcune osservazioni (forse sparse, anche occasionali o solo preparatorie) sul ruolo della filosofia stoica in generale², mi concentrerò soprattutto (o meglio unicamente) su un corso che egli offrì due volte alla New School for Social Research di New York (prima nel 1966 e poi nel 1970), la cui edizione ho personalmente curato qualche anno fa e su cui credo sia giusto ritornare ora per ulteriori approfondimenti (cfr. Jonas 2010b).

Se vogliamo cogliere la struttura portante del corso, dobbiamo ricordare che esso è dedicato a un'attenta analisi sulle radici del concetto di libertà, o meglio su una pluralità di concezioni diverse, anche conflittuali, della libertà nel mondo antico (da Platone ad Agostino). Del resto non si può negare, da un punto di vista più complessivo, che il concetto di libertà vada considerato come un *fil rouge* della filosofia complessiva di Jonas, in ogni fase della sua produzione, sempre ben attestato non solo nelle sue opere pubblicate, ma anche e spesso nella sua attività didattica presso la New School for Social Research³.

Prima di esaminare l'originalissima dottrina stoica in merito al ruolo e alla funzione della libertà, Jonas offre una carrellata su varie posizioni sostenute da pensatori precedenti: da Platone⁴ a una sor-

1. Per un primo orientamento al riguardo mi permetto di rinviare a Spinelli 2021.

2. Si possono citare, in questa direzione e a puro titolo orientativo, sia la sua prima monografia, pubblicata nel 1930 (cfr. Jonas 2007), sia la sua opera principale sullo gnosticismo (cfr. Jonas 2010a).

3. Senza moltiplicare i rinvii, si vedano almeno, in prima istanza, i lavori monografici di Pinsart 2002 e Lenzig 2006; qualche utile spunto anche in Bobsin Duarte 2021.

4. Al quale, per la verità, Jonas dedica solo un brevissimo 'spot', di poche righe, limita-

ta di *running commentary* su alcune sezioni cruciali del libro terzo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele⁵. Secondo Jonas, è possibile e legittimo evidenziare un tratto comune e distintivo di questa idea “classica” di libertà: essa è intesa come una questione di potere o di capacità di fare positivamente qualcosa, cioè come una caratteristica del cittadino greco (del *polites*), che raggiunge la sua eccellenza morale o *arete* agendo “all'esterno”, nel campo aperto dell'impegno politico legato alla vita quotidiana della sua *polis*.

Dopo questa ricostruzione storica del concetto greco (forse e soprattutto ateniese) di libertà, Jonas sembra cambiare la prospettiva della sua analisi e sottolinea piuttosto, al di là dell'atteggiamento “politico” della discussione classica sulle libere scelte morali, lo sfondo “teorico”, o ancor meglio “teoretico”, di ogni possibile dibattito nel mondo antico sulla libertà. È utile citare le sue chiare parole, in questo caso:

<Problemi pratici della libertà> – Nella loro forma classica questi problemi erano di natura duplice: (a) Garantito il mio potere di agire e il controllo della mia volontà sulla mia azione immediata, qual è il mio potere di azione nello schema delle cose? Farà una differenza sul risultato? Avendo il controllo sul mio fare, io controllo, o almeno influenzo, il mio destino con il mio fare? (b) Garantito il mio fare ciò che ho proprio desiderato fare, ero nel pieno controllo di me stesso nel desiderare di fare così? Il mio ego era padrone in casa sua? Forse, ero più posseduto, <più> trasportato che non attivo nelle mie azioni? In altre parole, se un'azione è chiamata libera quando è voluta, la volontà era libera nel volerlo?

(Jonas 2010b: 25)

Data per scontata questa specifica modalità di approccio, Jonas indica una grande e decisiva “svolta” nella storia della Grecia antica:

to alla citazione di un passo decisivo in *Resp.* X 615a-618b: cfr. Jonas 2010b: 28-29.

5. In questo caso Jonas sottolinea l'importanza e la novità della distinzione aristotelica tra azioni volontarie/involontarie e il peso speciale assunto dalla nozione di “scelta deliberata”: cfr. Jonas 2010b: 29-38.

lo scenario dell'età ellenistica dopo la grande conquista di Alessandro Magno e il nuovo ordine politico instaurato dopo la sua morte⁶. Si tratta di un momento eccezionale, che incide e modifica profondamente la stessa idea di eccellenza morale o *arete* e di conseguenza ogni atteggiamento etico per e all'interno delle nuove scuole filosofiche ellenistiche. Le parole esatte di Jonas possono aiutarci anche in questo caso:

Le conseguenze pratiche di questo non sono il nostro argomento, ma venne a mancare una dimensione essenziale della vita greca e della possibilità di raggiungere la perfezione o l'eccellenza e l'auto-realizzazione nelle condizioni di quella dimensione. Personaggi eminenti nelle città potevano diventare benefattori delle loro città con donazioni, iniziando programmi di costruzioni che sarebbero diventate un monumento a se stessi, e tali attività si spostavano dalla sfera non-politica con imprese quali miglitorie civili, costruzioni di ginnasi, terme, teatri, ecc. Con questa <limitazione> dell'intera area aperta all'impresa individuale di interesse comune (non all'impresa individuale di *affari*, che si espanse ampiamente) la concezione di *arete* che era stata sviluppata nel periodo classico perse la condizione stessa del suo operare, la possibilità di un'applicazione significativa. Pertanto dovette essere modificata, // (p. 52) per adattarsi alle nuove condizioni, e la modificazione più grande fu quella che potremmo chiamare l'"invenzione" dell'idea dell'individuo privato.

(Jonas 2010b: 40-41)⁷

Tra queste scuole, Jonas attribuisce un ruolo decisivo allo stoicismo, perché «la filosofia stoica reinterpreta la posizione dell'uomo nel suo ambiente e in ultima istanza nell'universo. L'evento princi-

6. Appare evidente una sorta di tacito debito jonasiiano nei confronti dell'invenzione storiografica della categoria di 'ellenismo' da parte di Droysen, sulle cui tesi e sul cui impatto all'interno degli studi classici mi limito a rinviare alle lucidissime pagine di Canfora 1995; utili anche le considerazioni introduttive in Jonas 1991: 23-47.

7. Riguardo a questa particolarissima "invenzione" filosofica, Jonas insiste con fermezza sul ruolo "preistorico", quasi archetipico e comunque decisivo svolto dai Cinici: si veda soprattutto Jonas 2010b: 46-50, nonché Spinelli 2015a.

pale della storia antica che portò a questa trasformazione fu la caduta della *polis* greca» (Jonas 2010b: 39). Dietro una valutazione così positiva, c'è la convinzione che in modo cruciale (e inoltre al di sopra e al di là di Aristotele) lo stoicismo possa essere considerato come la prima e migliore filosofia che esamina l'idea di libertà da un punto di vista forte, sistematico e olistico, come si può capire da questa citazione:

(p. 77...) IV. / Si può affermare che la Stoa sia la prima scuola filosofica a dedicare esplicita attenzione alla libertà come problema e come scopo per l'uomo. Aristotele si occupava semplicemente del fatto che, delle nostre azioni, alcune sono volontarie e altre involontarie, alcune di natura mista e così via, e non si può dire che in Aristotele incontriamo un problema della libertà umana. Ciò che troviamo è una descrizione di tipi di azione umana, che ricadono sotto l'una o l'altra classe di atti, ad esempio azioni libere, azioni non libere e azioni in parte libere, in parte non libere, ecc. // (p. 78) Il problema della libertà può presentarsi in connessione con la concezione di una legge universale di tutte le cose. Vale a dire, è nel confronto con una dottrina del determinismo universale o nel confronto con un'universalizzazione del concetto di causa che il problema della libertà per la prima volta appare in quanto problema, nel senso di stabilire se la libertà sia possibile oppure no e se sì in che modo, senza violare un principio che è altrimenti tanto strettamente stabilito quanto il principio della determinazione universale risultava essere <nella filosofia stoica>. Sotto certi aspetti, dunque, il problema della libertà nella filosofia stoica è un problema auto-generatosi nella misura in cui gli stoici, che attribuirono un valore così alto alla libertà umana, furono quegli stessi che enfatizzarono anche con tanta energia il principio di una legge causale universale e inoppugnabile.

(Jonas 2010b: 55)

Il problema della libertà nello stoicismo non può essere limitato a una mera questione morale, poiché si devono allo stesso tempo chiarire alcuni aspetti necessari nell'ambito della logica e della fisica; Jonas giustamente sottolinea, in proposito, il carattere sistematico

o, se si preferisce, “olistico” della filosofia stoica⁸ e allo stesso tempo ricorda opportunamente come questo approccio stoico sia molto diverso rispetto al nostro atteggiamento contemporaneo, che tende a creare “dipartimenti” isolati o “pezzi” di conoscenza, non reciprocamente e necessariamente interconnessi (come tutti noi ben sappiamo, se solo pensiamo al modo normale di specializzarsi al giorno d’oggi, appunto...).

Senza entrare nei dettagli che riguardano il quadro globale dell’idea stoica di libertà, non si può tacere, tuttavia, l’importanza che riveste il concetto di ‘destino’ e più in generale una forma del tutto peculiare di ‘determinismo’, che andrebbe inquadrato sullo sfondo di una specifica forma di ‘immanentismo’, piuttosto che di panteismo (si veda perciò Jonas 2010b: 67-68). Emerge allora in primo piano, per Jonas, quella *heimermene* che ha anche un valore teologico e che va identificata con una specifica forma di ‘provvidenza’ o *pronoia*. Ciò significa che nella *infinita series causarum* tutto è preordinato verso quella che è la migliore condizione dell’universo, anche se tale struttura provvidenziale complessiva non sembra esercitare il suo potere fino alle singole vite umane nei loro minimi dettagli.

Alla luce di questi presupposti teorici molto forti, l’obiettivo che Jonas si propone è quello di ricostruire, sul piano etico, gli spazi di manovra concessi agli esseri umani. Essi, del resto, sono le uniche entità razionali pienamente sviluppate: una condizione privilegiata che impone loro di agire in accordo con la legge universale, conformando la propria volontà individuale a quella del tutto. Come amavano dire gli Stoici antichi – e fra loro soprattutto Cleante – il saggio, che è anche l’unico uomo libero secondo loro, si sottomette agli ordini di Zeus e si piega al *Logos* comune, che il potere divino ha disposto per il miglior successo di ciascuna cosa e insieme del tutto⁹.

8. La migliore descrizione stoica di tale approccio “olistico” all’intero campo dell’impresa filosofica è forse quella attestata in Diog. Laert. VII 39-40.

9. Molti passi potrebbero essere portati a sostegno di questa attitudine ‘religiosa’ dello stoicismo antico, quasi una sorta di ‘patrimonio comune’ della scuola: su tutti mi limito a ricordare i celeberrimi versi dell’*Inno a Zeus* di Cleante (*SFVI* 537); cfr. anche Diog. Laert. VII 87-88.

Una simile relazione orientata e verticale fra la totalità perfettamente razionale sancita dal *Logos* e le parti che al suo interno si trovano ad agire condiziona in modo decisivo non solo l'idea stessa della libertà che gli Stoici propugnano, ma anche e immediatamente il senso che essi attribuiscono alla conquista della *eudaimonia*. Una vita può dunque dirsi felice e libera *se e solo se* viene regolata da un retto esercizio della virtù; solo in questo caso la si può assimilare a “un corso armonioso di vita”, a “una corrente favorevole” (*euroia biou*), in base a una metafora che insiste sulla necessità per cui dobbiamo essere contemporaneamente in accordo con noi stessi e con il tutto, dobbiamo ‘sintonizzarci’ con il corso universale e necessario della natura¹⁰.

Volendo essere ancora più precisi e volendo ricapitolare il modo in cui Jonas presenta l'obiettivo più alto della moralità stoica, ciò a cui dobbiamo tendere è la realizzazione di azioni virtuose che siano perfettamente in linea con l'esercizio più elevato della razionalità e che dunque rivelino un accordo perfetto, una congruenza totale con l'armoniosa costituzione dell'universo.

Agli occhi di Jonas, tuttavia, si apre qui una possibile dicotomia all'interno del sistema filosofico stoico. Qualora infatti la struttura deterministica della realtà venga intesa come una forma forte di fatalismo, resta ancora aperto lo spazio per una qualche sorta di autonomia dell'uomo? Se non possiamo in alcun modo mutare la *infinita series causarum*, come possiamo parlare davvero di libertà e dove possiamo collocarne il luogo privilegiato di elezione?

La risposta di Jonas appare chiara e in fondo coerente rispetto all'impianto generale della dottrina stoica. Al di là di qualsiasi possibile obiezione, la dimensione interiore del sé diventa lo spazio deputato all'esercizio del potere dell'uomo, contrapposto al ‘palcoscenico del mondo’, sullo sfondo del ruolo speciale riconosciuto al principio razionale dello *hegemonikon*, interamente posto sotto il nostro controllo e vertice di massima importanza per l'uomo.

10. Per tale metafora cfr. almeno *SVFI* 184 e 554; III 4 e 16; cfr. anche *SE. M. XI* 30 e 110; *Marc. Aur. II* 5; *V* 9 e 27.

Gli Stoici, insomma, con una forma forte (e in fondo socratica?) di ottimismo della ragione, sono convinti di poter cavalcare la convinzione secondo cui noi possiamo davvero diventare padroni in casa nostra. Questo atteggiamento, però, non sfocia mai in forme di quietismo o di passivo cedimento al corso del mondo o di improduttivo ascetismo (di lontana ascendenza cinica); per poter garantire l'esito positivo del nostro agire morale, infatti, bisogna lavorare, e molto, anche in altro modo e su di un altro fronte.

Jonas descrive quest'altra dimensione morale stoica con parole chiarissime:

In altre parole una via verso la libertà consiste nel ridurre la nostra dipendenza esterna. Questo è un programma in negativo. Il programma in positivo, ovviamente, deve consistere nella scoperta di ciò che veramente ci riguarda, ma abbiamo ora a che fare con la discriminazione di ciò che non ci riguarda veramente, o che dovrebbe essere tenuto // (p. 121) a una certa distanza, anche se è incluso fra i normali adempimenti delle nostre faccende del vivere quotidiano.

(Jonas 2010b: 82)

All'interazione e al commercio con gli altri e con le cose viene riservato un posto speciale, visto che proprio così si apre all'azione stoica il vasto e complesso «regno dei nostri doveri» (*ibid.*). La sfera, non certo di poco conto né di scarse dimensioni, di ciò che non è in nostro potere non viene affatto demonizzata; essa assurge piuttosto a banco di prova della nostra virtù. Questo ampliamento delle regole di ingaggio dell'esercizio etico sembra coincidere, nella ricostruzione offerta da Jonas, con l'approdo e l'ancoraggio della filosofia stoica all'interno della società romana. Proprio in questo contesto, storicamente altro rispetto a quello greco originario, sembra aprirsi un orizzonte nuovo. Si tratta dell'ambito di quei doveri (o *officia*) legati alle nostre condizioni e alle situazioni, anche particolari o addirittura speciali, in cui ci troviamo a vivere¹¹.

11. Nonostante questa consapevole sottolineatura, all'interno del panorama filosofico

Non è affatto casuale, allora, che per descrivere in modo efficace e paradigmatico questa necessaria interazione fra il ruolo complessivo che l'individuo deve svolgere all'interno del tutto e quello più ristretto che è determinato dalle circostanze particolari in cui egli si trova a vivere, Jonas chiami in causa una figura sommamente rappresentativa non solo del mondo romano, ma anche della specifica declinazione assunta dallo stoicismo proprio in quel mondo; infatti

c'è, tuttavia, un ruolo più specifico e individuale per // (p. 123) ciascun uomo secondo le circostanze accidentali della posizione in cui il destino lo ha posto. Così l'imperatore Marco Aurelio considerava il suo essere sovrano dell'Impero romano come ruolo assegnatogli dalla ragione universale, imposto a lui come un dovere da compiere. Devo svolgere il mio ruolo come meglio posso. Il ruolo non si è scelto da sé, ma è ciò che siamo nelle nostre circostanze esterne per necessità e accidente, ed è stato definito per noi. Il nostro destino è stato assegnato con riguardo al tipo di doveri che abbiamo. Ciò che tuttavia non è stato deciso dal Fato è il modo in cui compiamo quel dovere che ci è stato assegnato.

(Jonas 2010b: 83)

Le successive precisazioni avanzate da Jonas, tuttavia, meritano altrettanta attenzione. La menzione della figura (apparentemente) 'vincente' dell'imperatore Marco Aurelio, di cui viene sottolineata la condizione di ininterrotto 'servizio', tendono infatti a sgombrare il campo da un equivoco che spesso impedisce di cogliere il vero senso del messaggio stoico¹². Esso non vuole in alcun modo pro-

stoico, del ruolo degli *officia*, insieme alla menzione di figure politicamente alte del mondo romano (come quelle che stiamo per incontrare: da Marco Aurelio al binomio Nerone/Se-neca), e nonostante un successivo cenno alla questione del cosmopolitismo universalistico unito alla critica contro il carattere innaturale della schiavitù (cfr. Jonas 2010b: 100-102), Jonas non offre nel suo corso una trattazione ampia e specifica della dimensione politica globale propria dello stoicismo antico. I rimandi in proposito potrebbero moltiplicarsi; mi limito a ricordare alcuni lavori di primaria importanza: Schofield 1999; Vogt 2008; Wildberger 2018.

12. Sulla figura e sulla peculiare declinazione che l'adesione alla dottrina stoica assume in Marco Aurelio restano imprescindibili le pagine di Hadot 1996.

muovere un'etica del successo a ogni costo, poiché la moralità di un'azione non si misura in base agli esiti che essa raggiunge o alla quantità (eteronoma) dei risultati che essa produce. Ciò che veramente conta per uno stoico (come forse più tardi anche per Kant) è piuttosto la modalità interiore che guida il nostro agire o, meglio ancora, l'intenzione (e potremmo aggiungere l'autonoma purezza) che anima i nostri sforzi etici, che ci garantiscono l'impassibilità (l'ideale altissimo della *apatheia*) senza farci mai cadere nell'inattività, in ossequio a quella «mescolanza tipicamente stoica dell'impegno serio al dovere e del sentimento di una certa indifferenza quanto all'esito» (Jonas 2010b: 84).

Cogliendo in pieno il senso di questo atteggiamento stoico, secondo cui per il saggio, per il vero saggio, «la sua ricompensa e la sua soddisfazione non dipendono dall'esito ma dalla sua consapevolezza di aver fatto e di fare del suo meglio» (Jonas 2010b: 85), visto che «nella concezione stoica ciò che conta è sempre il *come* del mio comportamento piuttosto che il *<che cosa>*» (Jonas 2010b: 86), Jonas menziona opportunamente a questo punto la famosa metafora stoica dell'attore, a cui non attribuisce però il significato di una «dottrina metafisica», considerandola piuttosto come «un appello ad assumere un atteggiamento» (*ibid.*). Senza insistere sulla ricostruzione pure minuziosa che di questa similitudine Jonas offre, ciò che mi preme sottolineare è che, ancora una volta, l'esempio più eclatante di un simile comportamento viene individuato in una personalità di assoluto spicco all'interno dello stoicismo romano: Seneca.

La situazione di partenza da cui analizzare il comportamento del filosofo stoico è costituita da quello che nel mondo antico rappresentava (e non solo per gli Stoici, in verità¹³) un vero e proprio *case-study*: «che cosa fa un uomo saggio di fronte a un tiranno, un despota? Come segue la via della virtù sotto la minaccia della violenza?» (Jonas 2010b: 87). Alla luce dell'impostazione deterministica

13. Non si può infatti dimenticare che il caso estremo delle costrizioni di un tiranno diventa il banco di prova per sfuggire all'accusa di *apraxia*, verosimilmente proprio di provenienza stoica, anche per il pirronismo antico: cfr. SE. M. XI 160-166 e Diog. Laert. IX 88, con utili commenti in Laursen 2004 e Spinelli 2015b.

che abbiamo precedentemente richiamato, il saggio stoico non potrà (ma direi meglio neppure vorrà) cambiare il corso delle cose; il suo obiettivo consisterà piuttosto nel porre al riparo, nel salvaguardare la purezza della propria moralità, adottando un corso d'azione che gli eviti la bassezza di un comportamento che ripudi e distrugga il principio etico assoluto della propria libertà interiore. Questo scenario è esattamente quello che caratterizza il rapporto, finale e drammatico, fra Nerone da una parte e Seneca dall'altra, con il suo gesto estremo del suicidio¹⁴. Una vicenda storicamente determinata e cruciale all'interno del complesso sviluppo delle dinamiche imperiali romane diventa dunque agli occhi di Jonas il più lampante esempio di una risposta etica che rifugge da forme impraticabili di attiva cospirazione per trasformarsi in un atto di suprema auto-affermazione, allo scopo di realizzare «l'essenza interiore dell'uomo come essere morale libero» (Jonas 2010b: 88)¹⁵.

Una citazione diretta può servire a entrare ancor meglio fra le pieghe della ricostruzione jonasiana, evidenziandone anche gli snodi argomentativi puntuali:

Così Seneca, uno stoico, seguì un'antica ingiunzione dei costumi stoici, quella che l'uomo saggio, se una forza superiore esterna gli rende impossibile andare avanti come essere umano, allora dovrebbe togliersi la vita. Il suicidio può essere un mezzo per preservare la propria integrità morale. Quando l'imperatore Nerone, che era stato allievo di Seneca,

14. Molti sono i contributi dedicati tanto al tema del suicidio nell'ambito di Roma e dello stoicismo romano (cfr. ad esempio Grisé 1982; Griffin 2018: 402-419, nonché Hill 2004) quanto alla tragica vicenda biografica di Seneca; fra questi ultimi possono essere selettivamente ricordati almeno Tadic-Gilloteaux 1963; Englert 1994 (sugli Stoici in generale: 69-75; su Seneca: 75-86); Evenepoel 2004; Hill 2004: 145-182; Ker 2009: 147-176 e 247-280; qualche utile spunto anche in Edwards 2014.

15. La scelta del suicidio sembra essere del resto e direttamente legata da Seneca alla rivendicazione di una piena libertà etica, come mostrano le parole conclusive di una delle sue *Lettere a Lucilio* (ep. 26, 10): *'Meditare mortem': qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dididicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.*

condusse Seneca a una situazione moralmente insostenibile, Seneca si tagliò vene e arterie nel bagno e si guardò sanguinare fino alla morte. Questa era la via d'uscita. Nel suicidarsi Seneca mostrò la sua libertà, la sua sovranità, la sua ultima inviolabilità, scegliendo la morte nel momento in cui restare vivo avrebbe significato diventare uno strumento dei disegni di Nerone, il che oltraggiava il giudizio morale di Seneca. (Jonas 2010b: 87).

Anche volendo sottolineare il carattere talora paradossale di questa oscillazione fra la necessità di fare la propria parte e l'opportunità di non lasciarsi coinvolgere dalle situazioni (anche estreme) esterne, fino al punto di abbracciare ad esempio la strada del suicidio, ciò che colpisce Jonas nell'atteggiamento etico di fondo dello stoicismo è la volontà di proporre una sorta di meditato distacco da tutte quelle cose che non potremo mai avere in nostro potere. In questo senso va la sua descrizione della figura del saggio stoico, di cui viene enfatizzata la capacità eccezionale di percorrere una via mediana, che si fonda sull'equilibrato rapporto fra intenzione pura e disincanto. Chiamando in causa la dimensione dell'eccezionalità di questa figura limite del *sophos*, del resto, Jonas ha buon gioco nel mostrare come essa si fondi sulla convinzione di poter raggiungere una conoscenza piena, *vera* di noi stessi, senza mai dimenticare, però, che si tratta di un modello morale che non era (e non è) alla portata di tutti e che dunque può rappresentare al massimo, quasi kantianamente, un ideale regolativo, cui tendere asintoticamente, ma senza alcuna certezza di piena realizzazione, qui e ora. Grazie a un ulteriore, acuto spunto interpretativo, del resto, Jonas si sente legittimato a presentare la dottrina stoica del perfetto *sophos* come l'estremo tentativo di dare forma nuova, e teoreticamente ancor più radicale, all'equazione socratica fra virtù e scienza, con l'inevitabile corollario secondo cui il fallimento morale altro non sarebbe che una forma di ignoranza o stoltezza.

Sia come sia dei contorni di legittimità di questa rilettura jonasiana, mi preme in conclusione richiamare un altro elemento fortemente originale del suo affresco dedicato alla filosofia stoica. A suo avviso, infatti, per poter giustificare in pieno le basi teoriche delle

scelte etiche stoiche occorre mettere in primo piano la centralità e l'importanza del modo in cui noi cerchiamo di formarci, di dare letteralmente una forma alla nostra moralità.

In tal senso la conquista della libertà non è frutto di un atto casuale; piuttosto

l'altro aspetto della libertà è un compito. Non è qualcosa che è dato fin dall'inizio, ma è raggiunto attraverso un processo di auto-educazione interiore e auto-disciplina (il termine disciplina ricorre spesso negli stoici). È ciò che io faccio di me stesso, la condizione che io raggiungo come abituale per mezzo di un costante controllo auto-riflessivo esercitato su me stesso. Così un uomo saggio non è mai nato saggio, sebbene ognuno sia nato con i mezzi per diventarlo, vale a dire con il possesso del *logos* che può esercitare questo sovrano controllo.

(Jonas 2010b: 92)

A conferma di questo esercizio attento di controllo del sé, Jonas arriva ad attribuire agli Stoici l'invenzione stessa del concetto di auto-coscienza, perché «*synaisthesis*, <conscentia> è una nozione cruciale degli stoici ed essi hanno dato origine alla parola, che non esisteva prima di loro» (*ibid.*)¹⁶. Quest'affermazione jonasiana, sulla cui piena attendibilità si può certamente discutere, va compresa sullo sfondo della sua più ampia raffigurazione del senso dello stoicismo antico. Insistendo sul valore della percezione o *aisthesis*, Jonas si sofferma in modo netto sulla presenza della preposizione *syn-*, che consente di interpretare questo concetto non relegandolo nell'ambito della relazione più o meno passiva con ciò che ci circonda e con la dimensione esterna del mio stare nel mondo, ma celebrandolo come quell'attitudine che determina la mia relazione con le cose e che dunque costituisce il luogo in cui posso esercitare il mio potere. Non si tratta insomma di un mero 'percepire', ma di una forma raffinata di "co-appercezione", che viene intesa da Jonas come il punto più alto «nella sfera dell'*auto-consape-*

16. Per una prima panoramica sulle occorrenze semantiche del termine utile può essere la consultazione di Cancrini 1970; spunti interessanti anche in Boys-Stones 2007: 84-86.

volezza dell'uomo» (Jonas 2010b: 93), ben lontana da qualsiasi quietistica accettazione del mondo, perché rivolta piuttosto all'assunzione di un atteggiamento consapevolmente riflessivo, che ci rende capaci di recitare la nostra parte assumendone fino in fondo i tratti insieme universali e individuali. Se tutto questo fa della *synaisthesis* «il luogo della libertà umana» (Jonas 2010b: 92), è altrettanto evidente, per Jonas, che il saggio stoico sarà sempre perfettamente consapevole di ciò che fa e delle azioni che promuove, quasi orgogliosamente convinto del successo morale della propria condizione esistenziale e dunque lontano da ogni forma di pentimento, di biasimo o peggio ancora di rimorso. Qui sta tutto il senso del dovere stoico, che coincide con una condizione di pace interiore e di soddisfazione personale, naturalmente pronta ad accettare e sopportare con serenità traversie o difficoltà che pure possono costellare lo scorrere della nostra vita. Alla luce di questa valorizzazione dell'auto-dominio del saggio possiamo allora concludere citando direttamente le parole con cui Jonas chiude il capitolo V del suo corso su *Problemi di libertà*, sottolineando come quella stoica

sia una moralità molto coraggiosa e afferma la libertà umana di fronte al Fato, mentre contrae la dimensione della rilevanza nell'ego razionale dell'uomo. Pertanto, per la possibile funzionalità del sistema tutto dipende dal fatto se sia vero che il sé più interiore dell'uomo possa realmente raggiungere la padronanza su sé stesso dopo che ha rinunciato alla pretesa di raggiungere la padronanza sul mondo esterno.

(Jonas 2010b: 93).

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

- Jonas, H., 1991, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino.
- Jonas, H., 2007, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, tr. e cura di C. Bonaldi, postfazione di A. Michelis, Morcelliana, Brescia.

- Jonas, H., 2008, *Memorie*, a cura di P. Severi, il nuovo melangolo, Genova.
- Jonas, H., 2010a, *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano.
- Jonas, H., 2010b, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino.

Letteratura secondaria

- Bobsin Duarte, M., 2021, *Freiheit*, in M. Bongardt – H. Burckhart – J.-S. Gordon – J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas. Handbuch*, J.B. Metzler Verlag, Heidelberg: 304-305.
- Boys-Stones, G., 2007, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*, in S. Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford: 19-124.
- Cancrini, A., 1970, *Syneidesis. Il tema semantico della "conscientia" nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Canfora, L., 1995, *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Edwards, C., 2014, *Ethics V: Death and Time*, in G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston: 323-341.
- Englert, W., 1994, *Colloquium 3: Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 10 (1): 67-96.
- Evenepoel, W., 2004, *The Philosopher Seneca on Suicide*, «Ancient Society» 34: 219-243.
- Griffin, M.T., 2018, *Politics and Philosophy at Rome. Collected Papers*, ed. by C. Balmaceda, Oxford University Press, Oxford.
- Grisé, Y., 1982, *Le suicide dans la Rome antique*, Les Belle Lettres, Paris.
- Hadot, P., 1996, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- Hill, T.D., 2004, *Ambitious Mors: Suicide and the Self in Roman Thought and Literature*, Routledge, London.
- Ker, J., 2009, *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press, Oxford.
- Laursen, J.C., 2004, *Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism, and Cope with Tyranny as Well as Anyone*, in R. Popkin – J. Maia Neto (eds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Philosophy*, Humanity Press, Amherst/MA: 201-234.

- Lenzig, U., 2006, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Pinsart, M.-G., 2002, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris.
- Schofield, M., 1999, *The Stoic Idea of the City*, with a New Foreword by M.C. Nussbaum, The University of Chicago Press, Chicago.
- Spinelli, E., 2015a, *Die Rolle der Tyche: die kynische Provokation bei Hans Jonas*, «Giornale critico di storia delle idee» 14: 17-30.
- Spinelli, E., 2015b, *Neither philosophy nor politics? The ancient Pyrrhonian approach to everyday life*, in J.C. Laursen – G. Paganini (eds.), *Skepticism and political thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto: 17-35.
- Spinelli, E., 2021, *Antike Philosophie*, in M. Bongardt – H. Burckhart – J.-S. Gordon – J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas. Handbuch*, J.B. Metzler Verlag, Heidelberg: 44-48.
- Tadic-Gilloteaux, N., 1963, *Sénèque, face au suicide*, «L'antiquité classique» 32: 541-551.
- Vogt, K.M., 2008, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford.
- Wildberger, J., 2018, *The Stoics and the State: Theory-Practice-Context*, Nomos, Baden-Baden.

Indice dei nomi antichi*

- Achille 10, 47-63, 65-66, 68n
Aezio 286n, 290n, 292n, 308-309n,
324n
Agamennone 10, 47-51, 54n-63, 65-67
Agatarchide 280
Agostino 405n, 408n, 459-460
Alcibiade 100n
Alessandro di Afrodisia 15, 21-22,
160, 173, 176n, 179-180, 182, 188,
288, 327-337
Alessandro Magno 462
Anassagora 78, 85, 88, 90-91, 238
Anassimandro II, 71, 82-85
Anito 98, 109-110
Apollo 49n-53, 55, 62
Aristofane 13, 47n, 98-99
Aristotele II, 14-19, 21-22, 28, 32, 71-
82, 86-90, 97, 107n, 115, 117-128,
130, 132, 144, 157-164, 166-168,
173-179, 181-192, 195-206, 208-223,
230-232, 234, 236, 238-240, 242,
244, 247-264, 272, 278, 288-292,
294, 296, 327, 330-331n, 334-336,
351n, 368n, 406, 447, 455, 461,
463
Atena 10, 47, 51, 59-60
Artico 23, 196, 342, 350, 351n, 363,
366, 371
Avicenna 272
Briseide 58, 62, 66
Calcante 48, 52-56
Calcidio 288-289, 292-294, 296
Carmide 100n
Carneade 352
Cicerone 22-25, 27-28, 32, 288, 296,
298n, 301n-302n, 311n, 341-359,
363-374, 376-378, 383-384, 389-
398, 400-401, 407, 440, 442-443,
445, 452-453, 455, 459
Cleante 288, 296-297, 464
Crantore 144
Crise 50-51n
Criseide 50, 56-57, 62
Crisippo 287-294, 296-297, 309, 392
Crizia 14, 100n, 142
Democrito II-12, 78, 85, 87-88, 115-117,
119-131, 136, 269, 291, 358n
Demostene 447
Diocle di Caristo 294
Diogene di Babilonia 314
Diogene Laerzio 126n-127n, 296,
301n, 308n-309n, 311n, 313-314,

* A cura di Barbara Castellani.

- 320n-322, 324, 350, 357n, 388,
 464n, 468n
 Diomede 59n-60n
 Empedocle 78, 85, 88, 90, 117-118,
 211n, 289
 Epicuro 11-12, 22, 115, 120-121, 130, 132-
 136, 341-344, 349n-350, 352-353,
 356n, 357-358, 409
 Epitteto 323, 358, 392, 442
 Era 51
 Erasistrato 294
 Eraclito 71, 83-84
 Ermarco 353n
 Erofilo 294
 Esiodo 61, 253, 255
 Esopo 65
 Euclide 15, 157-160, 163, 173, 178-179
 Eudosso 160, 163
 Eufrate 27, 439, 442, 448
 Euripide 53n, 447
 Eusebio 129-130n
 Fidia 344
 Fidippide 99
 Filone di Alessandria 321
 Filopono 119
 il Filosofo Anepigrafo 269, 276-278
 il Filosofo Cristiano 269, 276-277
 Galeno 130, 287, 289n, 291n, 294-
 295n
 Gellio Aulo 366n, 368n, 377n
 Gellio Lucio 365
 Ippocrate 243
 Lelio 349
 Leucippo 11-12, 78, 85, 87-88, 115, 117-
 126, 128, 136
 Libanio 108-111
 Lucrezio 133, 135, 440
 Marco Aurelio 29, 285-286, 303-305,
 467
 Melisso 78, 82, 116-117, 119, 122
 Menippo 65
 Musonio Rufo 442
 Nerone 467n, 469-470
 Nestore 54n, 61
 Odisseo 49n, 57, 63-68
 Olimpiodoro 267, 269-270, 274,
 277, 280-281
 Omero 10, 47-50, 52-54n, 459
 Parmenide 10-11, 71, 78-80, 82, 84, 86,
 89, 125
 Pitagorici 168-169, 392n
 Platone 13-14, 27, 32, 79-81, 88, 90,
 99-108, 110-111n, 118, 132, 135n,
 141, 144, 146-148, 150, 152, 157-159,
 165-166, 169, 252, 257, 272, 278,
 292, 296, 349, 363, 367n, 392n,
 405-407, 424, 431, 455, 459-460
 Plauto 27, 440
 Plinio il Giovane 27-28, 439, 441-455
 Plinio il Vecchio 280
 Plotino 22, 285-286, 303-305, 327-
 329n, 335-336
 Polibio 373-374n
 Policrate 98, 109
 Polo 103
 Priamo 61n
 Protagora 157, 163
 Quinto 23, 363
 Romolo 356
 Scevola 377
 Scipione 24, 357, 363, 371-373, 378
 Seneca 24-29, 32, 300, 383, 385n, 403-
 405, 407-424, 427-434, 436, 443,
 448-449, 453, 455, 467n-470
 Senocrate 144, 157, 163-164, 288
 Senofane 78, 125
 Senofonte 97, 106-108
 Sesto Empirico 133-134n, 136, 296n-
 298, 308n-311n, 313-314, 316-321,
 323-324
 Simplicio 82, 116, 121-123, 125-128, 188
 Sinesio 267, 269

- Socrate 12-14, 65, 72-76, 83-84, 87-88,
90, 93-112, 142, 150, 165-166, 312,
321, 405
Solone 367n, 375
Stefano 267-270, 275-278
Strepziade 98-99
Stobeeo 291n, 295n, 301n-302n, 384-
388, 391, 393-394, 399-401
Tacito 448
Talete 87, 89, 238
Teofrasto 125-126, 163
Terenzio 27, 440
Tersite 63-68
Timeo 13-14, 142-149, 152-154
Torquato 344-347, 353
Zenone di Elea 182-184, 188-189n
Zenone di Cizio 25, 288, 294, 296,
298, 383, 390, 400n, 402
Zeus 50, 323n, 464
Zosimo 267, 269, 271, 273, 277-278,
280

Indice dei nomi moderni*

- Adorno, F. 135n
Alessandrelli, M. 308n, 315, 319, 323
Alfieri, V.E. 128n, 131n
Algra, K. 130n, 132n, 137n
Andolfo, M. 118n, 131n
Balme, D. 196, 199n, 201-202n, 206, 216n, 218n
Berti, E. 223, 231n, 328
Bontempi, M. 174n, 187n
Bénatouïl, T. 323, 352n
Brianese, G. 32
Broadie, S. 262, 264
Bronowski, A. 308n, 315, 319
Bronstein, D. 261-262n
Brunschwig, J. 308n, 320, 331n, 350n, 446n
Burnyeat, M. 13, 141, 147, 151n, 259
Camerotto, A. 10, 47-49n, 52n, 65n, 68n
Canali, L. 135
Cassan, M. 10, 25, 29, 31, 404
Castellani, B. 10, 21, 29, 31, 307, 314, 475
Cattanei, E. 14, 25, 157-159n, 161n-162n, 164n-166n, 168n, 383n, 404
Chantraine, P. 64n, 230n, 243
Chen, S. 259n, 262n
Chiaradonna, R. 21-22, 327-329n, 331n, 336n
Christ, M.R. 100n
Colli, G. 82, 204
Crivelli, P. 176n, 335n
de Caprariis, V. 94n, 96n
de Malherbe, F. 440
de Montherlant, H. 441
Di Cesare, D. 96n
Dihle, A. 25, 403
Donini, P.L. 148
Droysen, J.G. 462n
Fara, G.M. 9n
Fermani, A. 17, 168n, 181n, 229, 232n, 234n, 236n-237n, 240n, 242n
Ferrari, F. 13-14, 141-142n, 144n
Frede, M. 311n-313, 325n
Fronterotta, F. 135n
Fuhrer, T. 405, 409, 411, 420, 423
Furley, D. 132n
Galvan, S. 174n
Goulet-Cazé, M.-O. 295n
Gourinat, J.-B. 20, 285, 288n, 290n, 294n, 299n, 309n, 313n-315n, 323, 325n, 385n

* A cura di Barbara Castellani.

- Graver, M. 386n, 388n, 392n, 399n, 401n, 407
- Guyomarc'h, G. 329n, 331n-333n
- Hadot, I. 25, 403, 467n
- Heath, T. 182n
- Hegel, G.W.F. 86, 92
- Heidegger, M. 92
- Horn, C. 25, 403-404
- Inwood, B. 25, 120n-121n, 132n, 136n, 384n-385n, 387n-388, 392n, 397n, 399-401n, 403-405, 412, 420, 422, 429n, 442n-443n
- Irwin, T.H. 97n-98n, 100n, 113
- Isnardi Parente, M. 96n, 100n, 110n
- Johnson, C.N. 94n, 97n, 107n
- Johnson, M.R. 12, 115, 120-121, 128n-131n
- Jonas, H. 28-29, 459-472
- Jung, C.G. 269
- Kant, I. 420, 468
- Karasmanis, V. 151
- Koch, I. 304n
- Kraut, R. 97n, 100n
- Küllmann, W. 196, 258n
- Lana, I. 436
- Lanza, D. 196, 209, 216
- Le Blond, J.-M. 203, 217
- Levi, A. 96n
- Lévy, C. 27, 32, 342, 349n, 355n, 366n, 439, 441n
- Lloyd, G. 215n, 217, 220n
- Long, A.A. 290n, 296n, 311n, 315-316, 318n, 323n, 385n, 407
- Longo, A. 304n
- Madigan, A. 329n, 332
- Markowski, H. 109
- Martínez Fernández, I. 23, 363
- Masi, F. 11-12, 29, 115, 132n
- Maso, S. 9-10, 24-25, 27, 29, 31-32, 71, 95-97, 154n, 158n, 230, 264n, 309n, 342, 347n, 351n-352n, 383, 404, 428n, 439
- Mayr, E. 222
- Mazzarino, S. 97
- Mecci, S. 94n, 100n, 342n
- Mingucci, G. 16, 195, 203n, 216n-217n, 220n
- Mignucci, M. 176n, 182n, 185, 261n
- Morel, P.-M. 22-23, 120n, 341-342n, 351n-352n, 358n
- Natali, C. 18-19, 166n, 247
- Nesselrath, H. 64n, 108n, 110n
- Nicolet, C. 376
- Nietzsche, F. 92
- Ofman, S. 179n
- Pagani, P. 15, 173, 179n, 182n, 188n, 193n
- Pellegrin, P. 196, 218n
- Petrucci, F.M. 146n, 153n
- Pohlenz, M. 25, 403
- Quadra, O. 430
- Quarantotto, D. 128n
- Rashed, M. 328n-330n, 333n
- Rosmini, A. 191n
- Rossitto, C. 131n
- Röttig, S. 25, 404, 407-408
- Santini, B. 115n
- Schiavone, A. 374-375n, 377n
- Sedley, D. 11, 115, 120, 127n, 132n-133n, 136n-137n, 144n, 222n, 311n-312, 315-316, 318n, 323n-324, 385n
- Severino, E. 92
- Soavi, M. 115n
- Solmsen, F. 120n, 132n
- Spanio, D. 10-11, 71
- Spinelli, E. 28, 136n, 459-460n, 462n, 468n
- Stewart, A. 414, 418
- Strauss, L. 27, 94n, 366n, 440
- Striker, G. 299n
- Taylor, A.E. 96

- Tieleman, T. 288n, 294n-295n
Torre, C. 24, 383
Tricot, J. 182n
Vander Waerd, P.A. 352n, 370
Vegetti, M. 196, 198, 200, 204, 206,
208-211, 214, 221
Verde, F. 12, 93, 115n, 132n-133n,
135n-137n, 342n
Viano, C. 19-20, 267-272n, 280n
Vlastos, G. 110n
Voelke, A.-J. 25, 403
Waitz, T. 176n
Wildberger, J. 25, 404, 467n
Zöller, R. 25, 404, 409n, 416, 424

Autori e autrici

Alberto Camerotto insegna Lingua e letteratura greca presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Si interessa di epica arcaica, parodia, commedia e satira antica. È ideatore, con F. Pontani, dei "Classici Contro". Tra le pubblicazioni: *Troia brucia. Come e perché raccontare l'Ilioupersis* (2022), *Libertà di parola. Archetipi mitici: eroi, dei, animali* (2025).

Melania Cassan è dottoressa di ricerca in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Si è occupata di Stoicismo, in particolare di Seneca. Attualmente si occupa del rapporto tra filosofia e teatro, anche nella pratica.

Barbara Castellani è dottoressa di ricerca in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, con una tesi in Storia della filosofia antica, dedicata al tema del rapporto tra corpi e incorporei nello Stoicismo antico. È autrice di saggi sullo stoicismo.

Elisabetta Cattanei, professoressa ordinaria di Storia della filosofia antica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ha dedicato numerose pubblicazioni internazionali al rapporto fra matematiche e filosofia nel pensiero antico, con particolare riguardo a Platone, Aristotele ed Euclide.

Riccardo Chiaradonna è professore di Storia della filosofia antica all'Università Roma Tre. Ha pubblicato lavori su Plotino, Galeno, sui commentatori di Aristotele, sulla tradizione platonica antica e la sua posterità. Il suo ultimo libro è *Ontology in Early Neoplatonism* (Berlino e Boston, 2023).

Matteo Cosci è professore associato in Storia della filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. La sua attività di ricerca si muove tra Aristotele, la storia dell'aristotelismo e Galileo Galilei. Attualmente sta curando la prima edizione delle galileiane *Considerazioni d'Alimberto Mauri*.

Franco Ferrari insegna Storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia. È stato coordinatore della collana "International Plato Studies", ed è membro del comitato scientifico di numerose riviste, tra le quali «Antiquorum Philosophia», «Revue de Philosophie Ancienne», «Intersezioni». I suoi interessi di ricerca si concentrano sul pensiero di Platone e sul platonismo antico. In tale ambito ha tradotto e commentato per la collana dei classici della Bur il *Parmenide* (2004), il *Teeteto* (2011) e il *Menone* (2016). Per il Mulino ha pubblicato un'*Introduzione a Platone* (2018) e una guida alla *Repubblica* di Platone (2022). Con F. Petrucci è autore dell'edizione del *Timeo* nella prestigiosa collana della "Fondazione Valla" (Milano 2022).

Arianna Fermani insegna Storia della filosofia antica all'Università di Macerata. Tra le sue pubblicazioni: *Perché leggere ancora Aristotele* (2025); *Aristotele e l'infinità del male* (2019); *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele* (2019); *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach* (2016).

Jean-Baptiste Gourinat è direttore di ricerca al CNRS presso il Centro Léon Robin (Sorbonne Université, Paris). È uno specialista dello stoicismo antico e della storia della dialettica antica. Tra le sue principali pubblicazioni vi sono *La dialectique des stoïciens* (Paris

2000), Plotin, *Traité 20, Qu'est-ce que la dialectique* (Paris 2016) e *Les stoïciens et l'âme* (Paris 2017).

Christoph Horn è professore di Filosofia all'Università di Bonn. È autore di *Plotin über Sein, Zahl und Einheit* (1995), *Augustinus* (1995), *Antike Lebenskunst* (1998), *Politische Philosophie* (2003), *Philosophie der Antike* (2013), *Nichtideale Normativität* (2014) e *Einführung in die Moralphilosophie* (2018). Ha curato diverse raccolte, tra cui *Augustinus, De civitate dei* (Berlino 1997), *Fondamenti per la metafisica della morale* (insieme a D. Schönecker, 2006), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen, Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (insieme a A. Neschke-Hentschke, 2008), *Gründe und Zwecke* (insieme a G. Löhrer, 2010), *Platone, Simposio* (2011), *Platon, Nomoi (Gesetze)* (2013), *Aristotele Metafisica Lambda. Nuovi saggi* (2016), *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg): Die Philosophie der Antike. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, voll. 5.1-3* (insieme a Ch. Riedweg und D. Wyrwa, 2018), *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike/Corporeità nella filosofia tardoantica* (insieme a D. Taormina e D. Walter, 2022), *La teoria del valore di Kant* (insieme a R. dos Santos, 2022).

Carlos Lévy, già professore di Lingua e letteratura latina presso l'Université Sorbonne-Paris IV, è fondatore del Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine e direttore del Centre Guillaume Budé. Ha studiato la retorica antica, il pensiero di Cicerone e Filone d'Alessandria, si è occupato dell'epicureismo e dello scetticismo, anche nelle sue versioni moderne e contemporanee, e ha approfondito il pensiero di Michel Foucault nel suo rapporto con la filosofia antica, concentrandosi in particolare sul concetto di *parrhesia*. In Italia è stato tradotto: *Le filosofie ellenistiche* (Torino 2002).

Iker Martínez Fernández è professore associato di Storia della filosofia ellenistica e romana presso l'Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). I suoi interessi di ricerca includono lo

stoicismo romano e i legami tra retorica, filosofia e giurisprudenza a Roma.

Francesca Masi è professoressa associata di Storia della filosofia antica presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. È direttrice del Centro di ricerca "Filosofia antica a Venezia". I suoi interessi vertono sull'ontologia, la fisica, la psicologia e l'etica. Ha pubblicato volumi e saggi su Aristotele, Epicuro e l'Epicureismo.

Giulia Mingucci svolge ricerca nell'ambito della Storia della filosofia antica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, con un focus particolare sulla psicologia e biologia aristoteliche. Ha pubblicato le monografie *La fisiologia del pensiero in Aristotele* (2015) e *Introduzione alla biologia di Aristotele* (2024).

Pierre-Marie Morel è professore di Storia della filosofia antica all'Università Paris 1 – Panthéon-Sorbonne e membro dell'Institut Universitaire de France. Le sue ricerche e pubblicazioni vertono principalmente sull'atomismo antico, da Democrito agli epicurei tardivi, e sull'aristotelismo.

Carlo Natali è professore onorario di Storia della filosofia antica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha pubblicato, tra l'altro, i seguenti volumi: *La saggezza di Aristotele* (Napoli 1989); *L'action efficace* (Louvain-la-neuve 2004); *Aristotle. His Life and School* (Princeton 2013); *Aristotele* (Roma 2014); *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea* (Roma 2017). Ha tradotto e commentato l'*Etica Nicomachea* di Aristotele (Roma-Bari 1999), l'*Economico* di Senofonte (Roma 2003²) e il *De fato* di Alessandro d'Afrodisia (Sankt Augustin 2009²).

Paolo Pagani è professore ordinario di Filosofia morale all'Università Ca' Foscari di Venezia. È direttore del CISE (Centro interuniversitario di Studi sull'Etica). Si occupa, oltre che di temi di etica fon-

damentale, di questioni di epistemologia, ontologia e metafisica. La sua più recente monografia è *La logica dell'êlenchos* (Brescia 2024).

Daide Spanio è professore associato di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Si occupa di metafisica classica e idealismo. Tra i suoi scritti, il volume *Serietà della contraddizione. Oltre Parmenide* (Roma 2024).

Emidio Spinelli è professore ordinario di Storia della filosofia antica e prorettore per il diritto allo studio e la qualità della didattica presso la Sapienza Università di Roma; è anche *co-editor* della rivista «Elenchos». Numerosi sono i suoi contributi su diversi ambiti del pensiero antico (in particolare sulla tradizione atomistica e scettica), nonché su Giuseppe Rensi e su scritti (editi e inediti) di Hans Jonas.

Chiara Torre insegna Letteratura latina all'Università di Milano. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente su Seneca e il suo *Fortleben* nel TardoAntico. Inoltre, ha dedicato diversi studi al rapporto tra letteratura e arti figurative in Ovidio e tra letteratura e gioco nel mondo antico.

Francesco Verde è professore associato di Storia della filosofia antica presso Sapienza Università di Roma. I suoi interessi vertono principalmente sulle filosofie ellenistiche (Epicureismo, Peripato, Accademia "scettica" e Stoicismo). Ha in preparazione un commentario storico-filosofico degli *Academici* di Cicerone. Co-dirige le riviste «Syzetesis» e «Méthexis».

Cristina Viano è direttrice di ricerca al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) di Parigi. Specialista del pensiero filosofico e scientifico antico, le sue ricerche vertono principalmente su Aristotele, sulle teorie antiche della causalità e della materia, sull'alchimia greco-alessandrina. Ha pubblicato nel 2021, una nuova traduzione con introduzione e note della *Retorica* di Aristotele per le edizioni Laterza.

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*
3. *Forme materiate. L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica*, a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca
4. *Episteme e Ratio*, a cura di Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi

DOXA I

Testi e studi di filosofia antica



Episteme e Ratio

a cura di Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi

direttore editoriale: Mario Scagnetti

editor: Annalisa Maniscalco

caporedattore: Giuliano Ferrara

redazione: Nicholas Izzi

progetto grafico: Giulia Ferri

