

ANTIARISTOTELISMO

a cura di Carlo Natali e Stefano Maso

Contributi di:

Enrico Berti
Barbara Botter
Marina Da Ponte Orvieto
Andrea Falcon
Franco Ferrari
Katerina Ierodiakonou
Stefano Maso
Mario Mignucci
Carlo Natali
Annamaria Schiaparelli
Italo Sciuto
Daniela Patrizia Taormina
Elisa Tetamo



ADOLF M. HAKKERT – EDITEUR – AMSTERDAM
1999

I.S.B.N. 90-56-1135-4

In copertina:

elaborazione al computer dell'Aristotele di Roma, Museo Nazionale delle Terme, inv. 8575, della collezione Ludovisi. Cfr. G.M.A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, II, London: The Phaidon Press, 1965

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Teoria
delle Scienze dell'Università Ca' Foscari di Venezia e con i fondi del MURST.

© Copyright 1999 by Adolph M. Hakkert Editore - Amsterdam

LEXIS EINZELSCHRIFTEN

- I. Carlo Odo Pavese, *Il grande partenio di Alcmane*, 1992
- II. Vittorio Citti, *Eschilo e la lexis tragica*, 1994
- III. Enrico Turolla, *Studi oraziani* (in preparazione)
- IV. Francesca Boldrer, *L'elegia di Vertumno (Properzio 4, 2)*, 1999
- V. J. Robaey, *La riparazione di un oblio: da Dante a Mallarmé*, 1998
- VI. *Antiaristotelismo*, a cura di Carlo Natali e Stefano Maso, 1999

SOMMARIO

	<i>Elenco degli autori</i>	13
	<i>Prefazione</i> di Carlo Natali e Stefano Maso	15
	<i>Introduzione</i> di Stefano Maso	17
1.	Mario Mignucci, <i>La critica di Teofrasto alla logica aristotelica</i>	21
2.	Barbara Botter, <i>Teofrasto e i limiti della teleologia aristotelica</i>	41
3.	Enrico Berti, <i>La polemica antiaristotelica di Filodemo a proposito della retorica</i>	63
4.	Italo Sciuto, <i>Cicerone critico di Aristotele</i>	77
5.	Andrea Falcon, <i>Senarco di Seleucia e la dottrina aristotelica della quinta sostanza</i>	93
6.	Elisa Tetamo, <i>L'antiaristotelismo di Attico. La critica alle tesi peripatetiche sulla provvidenza e sull'eternità del cosmo</i>	113
7.	Katerina Ierodiakonou, <i>Galen's Criticism of the Aristotelian Theory of Colour Vision</i>	123
8.	Annamaria Schiaparelli, <i>L'ambiguità in Aristotele e in Galeno</i>	143

9.	Marina Da Ponte Orvieto, <i>L'antiaristotelismo di Sesto Empirico: qualche osservazione sul criterio di verità</i>	167
10.	Stefano Maso, <i>Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele</i>	185
11.	Franco Ferrari, <i>Sesto Empirico vs Aristotele. Adversus logicos I, 263 ss.: un fraintendimento ricercato</i>	207
12.	Carlo Natali, <i>La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele</i>	211
13.	Daniela Patrizia Taormina, <i>L'antiaristotelismo di Plotino e lo pseudo-aristotelismo di Giamblico. Due interpretazioni di Aristotele, Categ. 6, 5b 11 ss.</i>	231
	<i>Bibliografia</i>	251
	<i>Indice degli autori antichi</i>	275
	<i>Indice degli autori moderni</i>	277
	<i>Indice analitico</i>	280

ELENCO DEGLI AUTORI

Enrico Berti, Prof. ordinario di Storia della filosofia, Università di Padova
Barbara Botter, Dottoranda in filosofia, Università di Venezia
Marina Da Ponte Orvieto, Prof.ssa di Storia e filosofia nei Licei
Andrea Falcon, Borsista post-dottorato, Università di Padova
Franco Ferrari, Prof. di materie letterarie nei Licei
Katerina Ierodiakonou, Docente di Filosofia presso il Politecnico di Atene
Stefano Maso, Prof. di Storia e filosofia nei Licei
Mario Mignucci, Visiting Professor, Department of Philosophy, Università di
Londra
Carlo Natali, Prof. associato di Storia della filosofia antica, Università di
Venezia
Annamaria Schiaparelli, Borsista post-dottorato, Università di Padova
Italo Sciuto, Prof. associato di filosofia morale, Università di Verona
Daniela Patrizia Taormina, Prof. associato di Storia della filosofia antica,
Università di Catania
Elisa Tetamo, Dottore di ricerca in Filosofia, Università di Padova

PREFAZIONE

Negli anni 1996-1998 si è tenuto, nell'ambito delle attività del Dottorato di ricerca in filosofia dell'Università di Venezia, un seminario mensile su "Antiaristotelismo/i". Hanno presentato relazioni Enrico Berti, Barbara Botter, M. Grazia Crepaldi, Marina Da Ponte Orvieto, Andrea Falcon, Franco Ferrari, Stefano Maso, Mario Mignucci, Carlo Natali (2 volte), Luisa di San Bonifacio, Annamaria Schiaparelli, Italo Sciuto, Elisa Tetamo (2 volte).

Il presente volume è frutto dell'attività del seminario e ne costituisce in parte la testimonianza. Per varie ragioni non è stato possibile pubblicare tutte le relazioni presentate; abbiamo invece aggiunto i testi di due colleghe (Katerina Ierodiakonou e Daniela Taormina) che, pur non avendo potuto prendere parte alle discussioni, hanno dimostrato interesse per la nostra iniziativa e per il tema da noi affrontato.

Carlo Natali ha diretto i lavori del seminario e ha organizzato la struttura generale del volume; Stefano Maso ha curato in modo particolare la realizzazione della presente raccolta.

Il presente volume costituisce uno dei risultati della ricerca svolta dall'unità di Venezia nell'ambito del progetto di interesse nazionale su "Edizioni, traduzioni e interpretazioni di testi filosofici e scientifici antichi", coordinato dal prof. E. Berti (Università di Padova).

Ringraziamo di cuore il direttore della rivista "Lexis", prof. V. Citti (Università di Trento), per aver accolto questo volume nella sua collana di supplementi.

C.N., S.M.

Carlo Natali – Stefano Maso

INTRODUZIONE

Come intendere l'*antiaristotelismo*? Come rilevare le sue tracce e segnalare le diramazioni?

Per rispondere a ciò occorre preliminarmente chiedersi se sia possibile essere antiaristotelici dopo Aristotele: dopo cioè la delimitazione di campo teoretica che questi ha dato alla filosofia occidentale. A una domanda così diretta e radicale già altri studiosi hanno risposto in modo sostanzialmente negativo: poiché infatti le perplessità e le obiezioni a proposito dell'impostazione logico-teorica di Aristotele pretendono di non risultare equivocate o "deboli", ecco che esse medesime finiscono per soggiacere di fatto alla trama della riflessione aristotelica centrata sul principio di non-contraddizione. Non sarebbe possibile cioè evitare di *dare significato* al proprio dire, e dunque non sarebbe possibile uscire dall'orizzonte della strategia aristotelica. Anche per prenderne le distanze occorre infatti *giungere a patti con Aristotele*; l'ammette perfino Derrida quando si interroga sul "dire filosofico", cioè sulla relazione tra il contenuto del pensiero e il discorso che lo esplicita. È possibile ipotizzare un linguaggio liberato dalla grammatica e muovere in direzione di una sua struttura più originaria? Ma, daccapo, dovrebbe avere (o potrebbe avere) senso/significato questa struttura?¹

Sotto questa luce risulta particolarmente arduo seguire un percorso che risulti *davvero* antiaristotelico: non pare facile oggi, ma tanto meno lo fu nell'antichità.

Perciò, a differenza di indagini parallele che, per esempio, hanno messo a tema l'antiplatonismo² rilevando sistematiche opposizioni alla scuola o all'insegnamento di Platone, nel caso dell'*antiaristotelismo* si dovrà scontare il permanere comunque degli oppositori nell'ambito di senso cui si accennava. Un orizzonte che è accettato però in sordina, ammesso spesso di malavoglia, quasi che ciascuno volesse mascherare – a volte inconsapevolmente – il proprio debito nei confronti dello Stagirita e intendesse perciò a limitarsi a puntualizzazioni marginali o a prese di posizione su questioni tecniche: a questo livello infatti la divergenza inevitabilmente può verificarsi ed essere manifestata con buone *chances* di successo.

¹ Cfr. il saggio *Le supplément de copule* inserito in Derrida [1972]: tra gli altri sono chiamati in campo Heidegger, Aubenque, Benveniste, Cassirer; quindi Nietzsche, Kant, Leibniz e il loro interrogarsi sul ruolo dell'esperienza linguistica in rapporto al tracciato di Aristotele. Da vedere anche Cassin-Narcy [1997], pp. 9-25.

² Così Dixsaut [1993].

È forse questo uno dei risultati più evidenti conseguito nei saggi qui raccolti: le critiche ad Aristotele che è stato possibile rintracciare vertono su questioni di: metodo, logica, filosofia pratica, fisica e teoria del movimento; ciononostante la lezione più profonda del Maestro permane intatta, proprio perché queste medesime critiche finiscono per rafforzare l'impianto teoretico sottostante che consente la loro medesima esplicitazione.

Su questioni di metodo si concentra la critica di Sesto Empirico: Aristotele non avrebbe elaborato un adeguato concetto di esperienza e di verità, per cui gli è impossibile mettere a punto un metodo di indagine non-dogmatico, non segnato da una sorta di realismo di fondo che pregiudica una seria *epoché* sul versante gnoseologico (cfr. l'intervento di Marina Da Ponte Orvieto). Ciò investe il problema medesimo dell'errore: per Aristotele esso dipende dal modo in cui si relazionano tra loro sensazione e intelletto, e quindi – da ultimo – la questione si riconduce alle modalità e alle procedure attraverso cui l'esistente viene riconosciuto, identificato e colto in tutta la sua precarietà e variazione. Per altri pensatori – quali il materialista Epicuro – l'errore risulta non dipendere per nulla dalla sensazione, ma esclusivamente dall'"atto di coglimento rappresentativo della mente", cioè dal modo in cui la mente *gestisce* quanto la sensazione, di per sé sempre vera, propone (cfr. lo scritto di Stefano Maso). Insomma, si tratta di determinare correttamente un qualsiasi oggetto di indagine: il che non è facile, come rimarca Sesto a proposito della definizione aristotelica di "uomo" (cfr. la nota di Franco Ferrari).

In diversi momenti Aristotele è attaccato anche sul piano della logica. Il contributo di Mario Mignucci focalizza la posizione di Teofrasto e dimostra come con questi si iniziasse il calcolo delle relazioni e si abbandonasse una pura logica di proprietà quale era stata quella di Aristotele. Di "ambiguità" linguistica si occupa l'indagine di Annamaria Schiaparelli; rispetto allo Stagirita, Galeno risulterebbe più coerente poiché spingerebbe all'estremo la necessità di chiarezza e di formalizzazione e pretenderebbe di razionalizzare ogni aspetto dell'espressione linguistica, a qualsiasi ambito (retorico / poetico / logico) esso afferisca. Anche Plotino e Giamblico – che peraltro dello Stagirita danno un'interpretazione segnata fortemente dal loro platonismo – appuntano volentieri le loro obiezioni sul versante logico-linguistico e sulla tecnica argomentativa di Aristotele (cfr. il saggio di Daniela Patrizia Taormina). Ma già in precedenza Filodemo, nel *De rhetorica*, aveva avviato un serio attacco alla tecnica argomentativa di Aristotele e alle sue applicazioni in campo retorico e, di qui, in campo politico (cfr. l'intervento di Enrico Berti).

Com'è facile intuire, proprio l'accusa di incoerenza tra teoria e agire pratico rappresenta uno dei motivi ricorrenti dell'antiaristotelismo. Non solo

Filodemo o Epicuro – come spesso è già stato rilevato anche se non sempre con la dovuta circostanzialità documentale – ma addirittura Cicerone rivendica il primato dell'*actio* sulla *contemplatio*: l'Arpinate nei fatti si sbilancia nettamente a favore di Platone, pur non rinunciando, a parole, a professarsi seguace di Aristotele (questa la tesi sostenuta da Italo Sciuto).

Su questioni più prettamente di fisica si soffermano le critiche di altri pensatori. Senarco di Seleucia muove serie obiezioni alla dottrina della quinta sostanza e a quella dei movimenti raccolta nel *De caelo* (cfr. il saggio di Andrea Falcon). Ancora più a fondo sembra andare Plotino che, riprendendo la categorizzazione aristotelica, ne evidenzia i limiti addirittura in riferimento ai concetti di *sostanza*, di *energeia*, di *kinesis*. Aristotele nella sua concezione del movimento e dell'atto gli appare fortemente condizionato dalla questione del *télos*, del senso cioè che orienta l'agire. Impostazione cui Plotino si oppone con coerenza (cfr. l'intervento di Carlo Natali). Del resto già con Teofrasto – secondo Barbara Botter – erano emersi i limiti della teleologia aristotelica: come evitare che il postulato del Motore Immobile non costituisca una soluzione puramente verbale? Eppoi ciò non riconduce – pur con le dovute precisazioni – alle posizioni dell'Accademia?

Anche a parere di Attico, che a dire il vero argomenta in un modo vistosamente segnato dalla tecnica retorica, il sistema aristotelico può essere criticato: Elisa Tetamo lo rileva concentrandosi in particolare sulla dottrina della provvidenza e sulla questione della nascita del cosmo. Secondo Attico, proprio come Epicuro anche Aristotele non assegnerebbe agli dèi il posto che a loro spetta: essi assisterebbero “come a teatro” alle vicende dei mortali e non si curerebbero del “senso” che dovrebbe guidare la vita di questi ultimi. Infine, altri aspetti che attengono a questioni specifiche di fisica possono diventare occasione di opposizione ad Aristotele: Katerina Ierodiakonou per esempio analizza la teoria della visione dei colori in Galeno e sostiene che – pur seguendo in generale Aristotele – le critiche a questi mosse superano la soglia della semplice precisazione e lasciano piuttosto intravedere la tendenza a rituffarsi nel platonismo.

È proprio quest'ultimo l'aspetto che meriterebbe un ulteriore approfondimento, visto che affiora in più di un contributo: non è che l'*antiaristotelismo* si possa configurare come la ripresa più o meno efficace del sistema platonico? In forma più mediata: non è che il modo più pratico per evitare di confrontarsi con Aristotele preveda la riduzione di quest'ultimo a semplice interprete – magari “deviante” – di Platone? Certo è questa un'opzione presente in molti dei pensatori antichi cui si è fatto riferimento; ma non è, appunto, l'unica. Si pensi all'*antiaristotelismo* di matrice scettica oppure a quello di matrice epicurea. In quei casi non si assiste a una ripresa del

platonismo: piuttosto – almeno nel primo caso – si parte da presupposti antidogmatici e non ci si allontana da essi.

Non è insomma necessario mettere in evidenza, al di là dei singoli campi di interesse e di applicazione, una motivazione/opzione univoca e quindi “forte” per l'*antiaristotelismo*. Volendo si può addirittura teorizzare l'impossibilità di pervenire a un tale esito, poiché esso costituirebbe il limite evidente oltre il quale l'*antiaristotelismo* finirebbe per perdere significato: quel significato che paradossalmente acquisisce realtà solo in virtù dell'orizzonte tracciato, come si diceva, da Aristotele medesimo.

Insomma ci si oppone ad Aristotele rimanendo ancorati su Aristotele.

S.M.

Mario Mignucci

LA CRITICA DI TEOFRASTO ALLA LOGICA ARISTOTELICA

I.

A proposito di Teofrasto c'è un ben preciso *cliché* storiografico che risale almeno fino a Zeller. L'aspetto innovativo della sua ricerca riguarderebbe soprattutto la ricerca empirica, *in primis* la creazione della botanica, mentre sul piano più strettamente filosofico, e segnatamente nell'ambito dell'ontologia, la sua posizione sarebbe quella di un onesto e generoso gregario capace di fare un buon lavoro di sistematizzazione del pensiero del maestro, ma con il fiato corto al suo allungo metafisico.¹

Non voglio discutere qui la legittimità di questo giudizio con riferimento all'ontologia, alla psicologia e all'etica teofrastea. Mi preme piuttosto mettere in relazione questo approccio generale con la valutazione che abitualmente viene data della sua dottrina logica. Per quanto riguarda la logica di solito gli interpreti sono più generosi che con il resto della sua filosofia. Teofrasto avrebbe prodotto innovazioni interessanti, anche se tutti si affrettano a mettere in chiaro che si tratta di 'correzioni', 'sistemazioni', 'messe a punto'. Bochenski, che pure ha dedicato alla logica di Teofrasto un giustamente famoso volume, si esprime in termini non troppo lusinghieri a proposito della creatività del discepolo di Aristotele. Egli dice:

(A) Bisogna constatare che la logica di Teofrasto è pressappoco la logica di Aristotele nella sua ultima fase, sistematizzata e sviluppata nei dettagli dal discepolo ... Teofrasto sistematizza, sviluppa e perfino corregge in certi punti Aristotele, ma non abbandona per niente il quadro del pensiero del suo maestro. Anche la logica della modalità, così diversa da quella di Aristotele, è di quest'ultima soltanto una variazione, basata su idee che sono tutte aristoteliche.²

In questo giudizio c'è certamente del vero. Teofrasto si muove all'interno del quadro di riferimento di Aristotele. La sua logica è una logica dei termini e lo strumento deduttivo che egli prende in considerazione è il sillogismo. Nessuna delle grandi innovazioni che caratterizzeranno la logica stoica è

¹ L'attività di sistematizzatore del pensiero di Aristotele è sottolineata da molti autori (cfr. ad es. Zeller-Mondolfo [1966], p. 339, 346, 348), così come i suoi interessi prevalentemente empirici (ad es. Rossi-Viano [1993], I, p. 249). Chi soprattutto insiste sulla debolezza della posizione di Teofrasto laddove egli sembra allontanarsi da Aristotele è Reale [1976], p. 128, il quale è per altro autore di un eccellente studio sulla *Metafisica* di Teofrasto (cfr. Reale [1964]).

² Bochenski [1947], pp. 125-126. Analogamente Reale [1976], III p. 140; Kneale-Kneale [1978], p. 100; Rossi-Viano [1993], I, p. 255.

presente consapevolmente ed esplicitamente nella sua teoria, almeno da quel che è dato di sapere dai pochi frammenti pervenutici.

Inoltre l'immagine di un Teofrasto bigotto custode di una geniale dottrina affidatagli dal maestro e timido innovatore in questioni di dettaglio viene da lontano, almeno tanto quanto viene da lontano l'immagine di un Aristotele solare maestro di splendore filosofico. Che cosa una certa tradizione antica pensasse del lavoro filosofico di Teofrasto è rispecchiato dal seguente passo di Boezio:

(B) Di tutte quelle questioni che egli discute dopo il suo maestro Teofrasto tocca velocemente quelle che egli sa essere state esaminate da Aristotele, mentre approfondisce altre che non sono state trattate da Aristotele. Qui egli ha fatto la stessa cosa. Infatti quei problemi sulla proposizione che Aristotele ha trattato in questo libro³ sono stati velocemente passati in rivista, mentre egli ha aggiunto quei problemi su cui il maestro ha taciuto trattandoli con un maggiore approfondimento.⁴

Ancora una volta emerge il santino di un Teofrasto coscienzioso e fedele interprete del maestro, pronto a colmare le lacune lasciate estendendo ma mai cambiando l'immodificabile teoria ricevuta.

Del resto, se andiamo a vedere quello che gli autori antichi testimoniano delle innovazioni prodotte da Teofrasto nel campo della logica, spesso restiamo colpiti dalla loro stucchevole irrilevanza. Per esempio Filopono riferisce che Teofrasto cambiò l'ordine in cui Aristotele esaminava i modi sillogistici, adottando il criterio della crescente complessità di prova che essi richiedono. In base a questo criterio *Disamis*, un modo della terza figura, va considerato prima di *Datisi*, e non dopo come invece fa Aristotele,⁵ perché *Disamis* richiede una doppia conversione per essere provato. Inoltre, contro l'ordine di esposizione di Aristotele,⁶ il trattamento di *Ferison* deve essere posto prima di quello di *Bocardo*, dato che il primo è provato per conversione della premessa maggiore e il secondo per riduzione all'impossibile, un tipo di prova più complesso di quello per conversione.⁷

Né suscitano spasimi di entusiasmo le innovazioni teofrasteie in tema di teoria delle proposizioni, se stiamo a quel che riportano le fonti. Secondo Teofrasto la proposizione '*A* non appartiene ad ogni *B*' avrebbe un significato diverso da '*A* a qualche *B* non appartiene'. La prima indicherebbe che *A* appartiene a parecchi *B*, mentre la seconda implicherebbe soltanto che c'è almeno un

³ Ossia nel *De interpretatione*.

⁴ Boeth., in *Int.*, sec. ed. 12, 7-12, Meiser (≈ 72A, FHS&G).

⁵ Cfr. *anal. pr.* I, 6, 28b 5-15.

⁶ Cfr. *anal. pr.* I, 6, 28b 15 ss.

⁷ Cfr. Philop., in *anal. pr.* 105, 28-30; 110, 4-7 (≈ 96A, FHS&G). La stessa idea è ripetuta in uno scolio agli *Analitici primi* edito da Brandis, 155b 8-18 (≈ 96B, FHS&G).

B che non è A .⁸ Forse più interessante, ma le nostre fonti non ci spiegano le possibili implicazioni, è la menzione del fatto che Teofrasto avrebbe introdotto la terminologia ‘per trasposizione’ (*κατὰ μετάθεσιν*) per indicare quelle proposizioni affermative il cui predicato sia indefinito, ossia gli enunciati del tipo di ‘ a è non- F ’, da non confondere con quelli, effettivamente negativi, come ‘ a non è F ’. L’idea che sta alla base di questa distinzione è interessante ed ha a che fare con lo scopo dell’operatore di negazione in una proposizione. Ma non sappiamo se Teofrasto sia andato oltre alle considerazioni che troviamo già in Aristotele,⁹ o se sia limitato soltanto ad un’innovazione terminologica.¹⁰

È difficile scrollarsi di dosso l’impressione di *déjà vu* se si passa a considerare certi aspetti della teoria della deduzione di Teofrasto. A parte un punto su cui torneremo brevemente, le modificazioni alla teoria di Aristotele sono davvero di poco conto. L’aggiunta di cinque modi a quelli aristotelici della prima figura non è altro che il risultato dell’aver messo insieme e sistemato sparse indicazioni già presenti nello Stagirita.¹¹

II.

Dobbiamo concludere da questa breve carrellata che il giudizio storiografico corrente è quello giusto e che, se applicato alla logica, è fin troppo generoso?

Credo che faremmo un torto a Teofrasto ed alla verità storica se non facessimo cenno a due innovazioni dottrinali che illustrano in modo un po’ più consistente l’originalità del pensiero di Teofrasto in materia di logica. Innanzitutto è doveroso ricordare la sua teoria dei sillogismi ipotetici che sicuramente ha un carattere anticipatorio rispetto alle scoperte stoiche. Jonathan

⁸ Cfr. lo scolio a Philop., in *anal. pr.* 145a 30-37, Brandis (≈ 83, FHS&G). Ma non sono sicuro che il passo vada interpretato in questo modo. Le rr. 32-34: τὸ μὲν γὰρ μὴ παντὶ ὑπάρχειν δηλοῖ τὸ πλείοσιν ὑπάρχειν, τὸ δὲ τιμὴ μὴ ὑπάρχειν τὸ ἐνὶ sembrerebbero far credere che ‘ A non conviene ad ogni B ’ implichi ‘ A conviene a molti B ’, mentre ‘ A a qualche B non conviene’ implichi ‘ A conviene ad (almeno) un B ’. Ma non può essere questo il senso della contrapposizione, perché se ‘ A a qualche B non conviene’ implicasse ‘ A conviene ad almeno un B ’ la legge di subalternazione per le proposizioni negative non varrebbe più.

⁹ Ad es. *anal. pr.* I, 46, 51b 5 ss.

¹⁰ Nell’edizione dei frammenti logici di Teofrasto sono raccolte ben sette testimonianze sull’innovazione terminologica di Teofrasto (cfr. 87A-F, FHS&G).

¹¹ I cinque modi aggiunti da Teofrasto sono *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* e *Frisesorum* (Alex., in *anal. pr.* 69, 26 – 70, 21 [≈ 91A, FHS&G]; Boeth., in *Cat. Syll.* 813B ff. [≈ 91D, FHS&G]). I primi tre sono implicitamente riconosciuti da Aristotele laddove egli dice che talvolta dalla stessa coppia di premesse può essere dedotta più di una conclusione e, come esempio, offre il caso di modi tradizionali con la conclusione convertita (*anal. pr.* II, 1, 53a 8-14). I due restanti modi sono esplicitamente menzionati da Aristotele in una specie di aggiunta alla trattazione delle tre figure (*anal. pr.* I, 7, 29a 21-26). Una ricostruzione formale delle riduzioni teofrastees per i cinque modi aggiunti può essere reperita in Bochenski [1947], pp. 56-57.

Barnes ha scritto un saggio eccellente sull'argomento e quindi non mi pare necessario trattenermi qui ad illustrare questo aspetto della sua concezione.¹² Inoltre è ben noto che Teofrasto apportò numerose e interessanti correzioni alla teoria aristotelica dei sillogismi modali. Bochenski le ha esaminate in modo magistrale e, a mio avviso, c'è ben poco da aggiungere all'analisi che egli ha compiuto.¹³ Da questa indagine emerge chiaramente che Teofrasto, a fronte di certi sacrifici, fu capace di restituire alla teoria aristotelica una coerenza ed unità che è pressoché impossibile trovare nella presentazione dello Stagirita.

Questi ultimi non sono risultati di poco conto e da soli consentirebbero di assegnare a Teofrasto un ruolo importante nella storia della logica. Ma daccapo siamo ancora nell'ambito della cornice aristotelica e di ampliamenti e correzioni di una teoria le cui radici e principali articolazioni stanno tutte nelle folgoranti (e in pochi casi sbagliate) intuizioni del maestro. Il giudizio di Bochenski che ricordavamo all'inizio sembra confermato.

C'è tuttavia un aspetto della concezione teofrastea che a mio avviso è più interessante ed innovativo di quelli finora considerati. Esso, anche se, come vedremo, si muove in una cornice largamente aristotelica, rivela tuttavia uno spessore innovativo che colloca Teofrasto in una dimensione nuova. Mi riferisco ad un modo di concepire le proposizioni ed il rapporto predicativo in generale che, ancorché non estraneo alla prospettiva aristotelica, per la sua sistematica e coerente applicazione conduce la logica teofrastea su posizioni non solo indipendenti e critiche rispetto ad Aristotele, ma anche tali da consentire un trascendimento di certi limiti che sono normalmente considerati caratteristici della dottrina aristotelica.

III.

Procediamo con ordine e consideriamo innanzitutto l'evidenza testuale a nostra disposizione. Un buon punto di partenza può essere la prova teofrastea della conversione delle proposizioni universali negative. Com'è ben noto, Aristotele sosteneva che una proposizione universale negativa, del tipo di 'A non conviene ad alcun B', o più sinteticamente 'AeB', si converte *simpliciter*, ossia muta il predicato con il soggetto senza alterazione della quantità. In altri termini, da 'A non conviene ad alcun B' siamo autorizzati a dedurre 'B non conviene ad alcun A', ovvero, formalmente:

$$(1) \quad AeB \text{ } j \text{ } BeA$$

¹² Barnes [1985], pp. 557-76.

¹³ Bochenski [1947], pp. 67-102.

La prova che Aristotele produce per questa tesi è molto complicata e viene di solito etichettata come una “prova per esposizione” (*ἐκθεσις*).¹⁴ Non mi interessa qui esaminare in dettaglio questo argomento sulla cui struttura non tutti gli interpreti sono d'accordo.¹⁵

Quello che mi preme mettere in rilievo è piuttosto che Teofrasto non si conforma al punto di vista di Aristotele. Egli, benché accetti (1), non adotta la prova per esposizione. Ci sono ragioni per credere che egli abbia sistematicamente abbandonato il ricorso a questo tipo di prova. In effetti nella prova di *Baroco* e *Bocardo* con premesse necessarie, (*Baroco NNN* e *Bocardo NNN*),¹⁶ egli invece di usare il metodo per esposizione di Aristotele,¹⁷ applica una riduzione all'impossibile.¹⁸ Ciò gli è consentito naturalmente perché la sua nozione di possibile è diversa da quella di Aristotele, nel senso che Teofrasto, a differenza di Aristotele, ritiene che la negazione di ‘possibile’ sia semplicemente ‘impossibile’ a sua volta equivalente a ‘necessario che non’.¹⁹ Siccome per Teofrasto *Barbara NMM* è valido, è possibile dedurre da questo modo *Baroco NNN*. Aristotele invece, non considerando nel suo sistema *Barbara NMM*, non può dedurre da esso *Baroco NNN* e deve ricorrere ad un altro tipo di prova, appunto l'esposizione.

Contro l'ipotesi di un abbandono da parte di Teofrasto delle prove per esposizione nella sillogistica si potrebbe obiettare che un anonimo commentatore del *De interpretatione* e degli *Analitici primi* sostiene che Teofrasto avrebbe usato una prova per esposizione per giustificare la regola di conversione delle proposizioni possibili in senso teofrasteo.²⁰ Che la dimostrazione citata dal commentatore sia da ricondurre a Teofrasto sembra indubbio. Tuttavia è a prima vista chiaro che essa è espositiva non nell'usuale senso aristotelico e non ci si può quindi esimere dal sospettare che l'etichetta di ‘espositiva’ (*ἐκθετική*) sia stata aggiunta dal commentatore, come del resto conferma la mancanza di questa etichetta nei passi paralleli di Alessandro.²¹ Già questa rinuncia alle prove per esposizione da parte di Teofrasto è interessante perché, nella sillogistica modale, esse sono una delle fonti

¹⁴ Cf. *anal. pr.* I, 2, 25a 14-17.

¹⁵ Per una discussione di questa questione mi permetto di rinviare a Mignucci [1991].

¹⁶ Come al solito, 'N' sta per 'necessario', 'M' per 'possibile' e 'X' per 'assertorio'. Quindi, per esempio, '*Bocardo NNN*' significa 'un qualunque sillogismo in *Bocardo* con premesse e conclusione necessarie'.

¹⁷ *Anal. pr.* I, 8, 30a 3-14.

¹⁸ Alex., in *anal. pr.* 123, 18-24 (≈ 104, FHS&G).

¹⁹ Comunemente la possibilità aristotelica è chiamata ‘possibilità in senso stretto’ ed è definita da $\diamond P =_{df} \neg \cdot \neg P \wedge \neg \cdot P$ (cfr. ad es. *anal. pr.* I, 13, 32a 18 ss.), mentre la possibilità teofrastea, o possibilità in senso ampio, è caratterizzata da $\diamond P =_{df} \neg \cdot \neg P$.

²⁰ Cf. Anonym., in *Int. et anal. pr.*, 100, 7-9 (≈ 102C, FHS&G).

²¹ Cf. Alex., in *anal. pr.* 220, 9 ff. (≈ 102A, FHS&G); in *anal. pr.* 223, 3-15 (≈ 102B, FHS&G).

principali di difficoltà al recupero della coerenza della teoria aristotelica.²² Ma fin qui siamo sempre nell'ambito delle correzioni.

Consideriamo invece la prova di (1) proposta da Teofrasto nella versione riportata da Alessandro di Afrodisia:

(C) Teofrasto ed Eudemo provarono in modo più semplice che la proposizione universale negativa si converte in se stessa (egli ha chiamato la proposizione universale negativa 'universale privativa').²³ Essi forniscono la prova nel modo seguente: si ponga che *A* non conviene ad alcun *B*; se non conviene ad alcun *B*, allora *A* è disgiunto e separato da *B* (*ἀπέζευκται τοῦ Β τὸ Α καὶ κεχώρισται*); ma ciò che è disgiunto è disgiunto da ciò da cui è disgiunto; quindi anche *B* è disgiunto da ogni *A*. Ma se così è, allora *B* non conviene ad alcun *A*. Questa è la loro prova.²⁴

Che l'argomentazione sia tipicamente teofrastea è fuor di dubbio. Non solo essa è ripetuta, con qualche confusione, da Filopono,²⁵ ma l'idea di disgiunzione o separazione si ritrova in altri ragionamenti ascritti al filosofo di Ereso, come vedremo tra breve. La prova è di una chiarezza e semplicità assoluta. *A*, se non è vero di alcun *B*, è separato da *B*; ma se *A* è separato da *B*, *B* è separato da *A*, com'è ovvio, dato che, possiamo dirlo in termini moderni, la relazione di separazione è una relazione simmetrica. Dunque *B*, essendo separato da *A*, non è vero di alcun *A*. Punto e basta.

Nonostante la sua semplicità e chiarezza questo argomento ha suscitato una strana reazione presso gli interpreti. Non mi riferisco tanto alla presa di posizione di Prantl, la cui incompetenza logica è tanto patente quanto le sue valutazioni sono insensate.²⁶ Penso piuttosto all'atteggiamento di un autore come Bochenski, il quale ha certamente obbiettività storica e conoscenza della logica e il cui giudizio ha largamente influenzato le interpretazioni successive.²⁷ Da un lato egli è pronto a riconoscere che la prova teofrastea è "una vera e propria dimostrazione (*une véritable preuve*) più semplice e apparentemente più naturale di quella di Aristotele".²⁸ D'altro canto egli sottolinea che in questa dimostrazione "Teofrasto si basa su uno schema spaziale (*un schéma spatial*) con l'aiuto del quale egli sembra spiegare l'estensione dei termini" e qualifica questo schema spaziale come "estensionale" e come anticipatorio dei famosi 'cerchi di Eulero'.²⁹

²² Cfr. su questo punto van Rijen [1989], p. 194 ss.

²³ Il testo non è certissimo. I migliori manoscritti hanno *ἰσότησε*, che potrebbe riferirsi tanto a Teofrasto quanto a Eudemo, mentre l'edizione *Aldina* corregge, per evidenti motivi, in *ἰσότησαν*.

²⁴ Alex., *in anal. pr.* 31, 4-10 (≈ 90A, FHS&G).

²⁵ Philop., *in anal. pr.* 48, 11-18 (≈ 90B, FHS&G).

²⁶ Prantl [1927], I pp. 361-62.

²⁷ Cfr. ad es. Kneale-Kneale [1978], pp. 101-02.

²⁸ Cfr. Bochenski [1947], p. 54 e pp. 55-56.

²⁹ Cfr. Bochenski [1947], pp. 55-56.

La posizione di Bochenski non mi sembra chiara. Non capisco come egli possa parlare di una *véritable preuve* a proposito dell'argomento di Teofrasto e allo stesso tempo sostenere che esso si basa su uno schema spaziale. Nessuno schema spaziale può entrare, come tale, in una prova logica e penso che Teofrasto, dopo la lezione di Aristotele, avrebbe rifiutare una tale intromissione tanto quanto la rifiutiamo noi oggi. Anche ammesso di interpretare l'idea di Teofrasto mediante i cerchi di Eulero, non possiamo conferire a tali cerchi nessun valore probativo a meno che i cerchi non stiano per rappresentazioni grafiche di concetti logici ben precisi. Niente vieta di rappresentare un insieme con un cerchio e l'intersezione insiemistica come la sovrapposizione (parziale) di due cerchi. Ma l'intersezione fra due insiemi non consiste semplicemente nella sovrapposizione fra i due cerchi corrispondenti agli insiemi. La rappresentazione grafica è un aiuto visivo (didatticamente importante) per la dimostrazione, ma la prova non consiste nella rappresentazione grafica.

La conclusione di questa discussione è che se vogliamo attribuire all'argomento di Teofrasto il valore di una *véritable preuve* dobbiamo dare un significato logico alla nozione di separazione da lui usata. Che ci si debba muovere su questa strada mi sembra plausibile. È difficile credere che Teofrasto si permettesse il lusso di sostituire alla precisa (e complicata) prova logica aristotelica un argomento basato su elementi non logici come può essere una rappresentazione grafica o uno schema spaziale. Dunque dobbiamo trovare una controparte logica al significato primario e fisico di verbi come *ἀποζεύγνυμι* o *χωρίζω* impiegati da Teofrasto sinonimicamente nella sua argomentazione. Purtroppo le nostre fonti tacciono in proposito e quindi siamo costretti ad avanzare congetture.

Qualcuno potrebbe essere tentato di prendere *ἀποζεύγνυμι*, 'disgiungo', nel senso della moderna teoria degli insiemi e sostenere che un'espressione come '*A* è disgiunto da *B*' altro non significhi se non che l'intersezione di *A* con *B* è vuota, ossia in termini formali

$$(2) \quad A \cap B = \emptyset$$

Non occorre essere dotati di fine senso storico per rendersi conto che questa moderna resa logica della nozione di separazione trascende il quadro di riferimento della logica di Teofrasto, essendo basata su nozioni come quella di insieme e di insieme vuoto del tutto estranee all'orizzonte concettuale antico.

A mio avviso c'è un modo più semplice e naturale di intendere la disgiunzione fra due termini generali, facendo ricorso a nozioni che potevano essere a disposizione di Teofrasto. Supponiamo che *A* e *B* siano due termini generali i quali determinano due estensioni, quella degli *a* e quella dei *b* rispettivamente. 'Uomo' determina l'estensione delle cose che sono uomini e 'cavallo' quella delle cose che sono cavalli. Questo modo di vedere le cose non è estraneo alla prospettiva di un Peripatetico. Allora dire che *A* e *B* sono

disgiunti può essere preso a significare che le cose che sono A e le cose che sono B sono *diverse*. “‘Uomo’ è disgiunto da ‘cavallo’” in questa prospettiva si traduce nell’asserzione secondo cui ogni cosa che è uomo è diversa da ogni cosa che è un cavallo. Possiamo rappresentare formalmente questo punto mediante la seguente semplice equivalenza:

$$(3) \quad Dis(A,B) \leftrightarrow \forall a \forall b (a \neq b)$$

dove naturalmente ‘ $Dis(x,y)$ ’ significa ‘ x è disgiunto (separato) da y ’. Poiché è chiaro che una proposizione universale negativa del tipo di ‘ A non conviene ad alcun B ’ secondo Teofrasto è adeguatamente rappresentata dalla disgiunzione di A e B , se intendiamo la disgiunzione così come abbiamo detto, siamo autorizzati anche a dire che per Teofrasto una proposizione universale negativa resta caratterizzata dalla estraneità o completa diversità delle estensioni associate ai suoi termini, ovvero dall’equivalenza

$$(4) \quad AeB \leftrightarrow \forall b \forall a (b \neq a)$$

Questa concezione delle proposizioni universali negative può essere estesa in modo ovvio agli altri tipi di proposizioni. Così per l’universale affermativa avremo

$$(5) \quad AaB \leftrightarrow \forall b \exists a (b = a)$$

Per quella particolare affermativa possiamo porre

$$(6) \quad AiB \leftrightarrow \exists b \exists a (b = a)$$

Infine in corrispondenza della particolare negativa abbiamo

$$(7) \quad AoB \leftrightarrow \exists b \forall a (b \neq a)$$

È facile vedere come le usuali leggi del quadrato logico e le regole di conversione sono preservate sotto quest’interpretazione delle proposizioni universali e particolari, affermative e negative.

IV.

Prima di avventurarci in una valutazione di questo approccio conviene osservare che l’idea di disgiunzione o separazione è usata da Teofrasto anche per provare la conversione delle proposizioni universali negative possibili (in

senso lato). Le testimonianze in proposito sono numerose. La più dettagliata è la seguente ed è dovuta ad Alessandro di Afrodisia:

(D) Tuttavia Teofrasto ed Eudemo, come abbiamo ricordato anche all'inizio,³⁰ dice³¹ che anche la proposizione <possibile> universale negativa si converte in se stessa così come si convertono l'assertoria universale negativa e la corrispondente necessaria. Che <la possibile universale negativa> si converta lo mostra nel modo seguente.³² Se A può non convenire ad alcun B , anche B può non convenire ad alcun A . Infatti poiché A può non convenire ad alcun B , quando A può non convenire ad alcuno, allora A può essere disgiunto da tutte le cose di B ; ma se è così, anche B sarà allora disgiunto da A ; ma se è così, anche B può non convenire ad alcun A .³³

La prova non presenta novità rispetto a quella che abbiamo già analizzato a proposito delle proposizioni universali negative assertorie. Anche qui il ricorso alla separazione del predicato e del soggetto della proposizione è centrale e qui come lì viene sfruttata la simmetria della nozione di separazione o disgiunzione. Daccapo possiamo supporre che sia all'opera una versione modale dell'equivalenza (4), che possiamo esprimere nel modo seguente:

$$(8) \quad \diamond AeB \leftrightarrow \forall b \forall a \diamond (b \neq a)^{34}$$

Il passo mostra che il ricorso alla disgiunzione era caratteristicamente sfruttato da Teofrasto e che aveva una certa utilizzazione nella sua logica. Ciò induce a formulare un'ipotesi generale della quale cercheremo ulteriori conferme in seguito con l'esame di nuovi passi. Possiamo immaginare che Teofrasto interpreti sistematicamente le proposizioni in termini di identità e diversità. In altri termini, l'ipotesi verso la quale mi sto avviando è che l'idea di proposizione che sta alla base delle dimostrazioni di conversione, lungi dal rappresentare una trovatina creata *ad hoc* per giustificare certe tesi critiche della sua teoria, costituisca uno dei punti cardine della sua concezione, capace di spiegare alcuni degli aspetti più innovativi della sua posizione.

³⁰ Il riferimento è a *in anal. pr.* 41, 21-24, dove il solo nome di Teofrasto è menzionato.

³¹ I manoscritti sembrano tutti riportare la lezione $\phi\eta\sigma\acute{\iota}$ corretta da Wallies in $\phi\alpha\sigma\acute{\iota}$ per ovvie ragioni.

³² Anche qui i manoscritti sono concordi nella lezione $\delta\epsilon\lambda\kappa\nu\nu\sigma\iota\nu$ che Wallies emenda in $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\nu\sigma\iota\nu$.

³³ Alex., *in anal. pr.* 220, 9-16 (\approx 102A, FHS&G).

³⁴ Va da sé che in alternativa ad (8) avremmo potuto porre anche

$$(8^*) \quad \diamond AeB \leftrightarrow \diamond \forall b \forall a (b \neq a)$$

o anche

$$(8^{**}) \quad \diamond AeB \leftrightarrow \forall b \diamond \forall a (b \neq a).$$

Per motivi di semplicità ometteremo qui e in seguito di considerare queste possibilità, che sono irrilevanti per il nostro discorso.

Quali sono gli argomenti di Teofrasto contro *Barbara NXN*? Secondo le nostre fonti essi sono di due tipi e consistono o nella presentazione di controesempi, oppure in una prova diretta. Ci occuperemo solo di quest'ultima giacché essa sfrutta ancora una volta l'idea di separazione. Ecco cosa dice Teofrasto secondo quanto riporta Alessandro:

(E) Aristotele dice così, ma i suoi discepoli, Eudemo e Teofrasto, non dicono così, ma sostengono che in tutte le combinazioni di una premessa necessaria e di una assertoria, qualora concludano sillogisticamente, la conclusione è assertoria, prendendo ciò dalla tesi secondo cui in tutte le combinazioni la conclusione assomiglia sempre all'assunzione inferiore e più debole. Infatti se da una premessa affermativa e da una negativa si ottiene una conclusione negativa e se da una premessa universale e da una particolare si ottiene una conclusione particolare, lo stesso vale anche per le misture modali. Infatti nelle combinazioni di una premessa necessaria e di una assertoria la conclusione è assertoria per il fatto che l'assertorio è inferiore al necessario. Ma essi provano ciò anche con un argomento. Infatti se *B* conviene ad ogni *C*, ma non di necessità, è possibile che in qualche momento sia disgiunto da esso; quando *B* è disgiunto da *C*, allora anche *A* è disgiunto da *C*; ma, se è così, *A* non converrà a *C* di necessità.³⁸

La prima parte del passo espone la regola del *peiores* e Gisela Striker ha ragione nell'osservare che, così come è introdotta qui, essa non è una regola logica, essendo basata semplicemente su un'analogia di comportamento fra le inferenze modali e quelle non modali.³⁹ Tuttavia la seconda parte del passo contiene un argomento contro *Barbara NXN* e tale argomento è basato sulla nozione di separazione. Supponiamo che *A* convenga necessariamente a *B* e che *B* solo convenga a *C* senza necessità. Potrebbe allora darsi che *B* fosse separato da *C*. In tal caso anche *A* sarebbe separato da *C* e dunque non potrebbe convenirgli di necessità. Mi sembra naturale intendere la disgiunzione o separazione nello stesso modo in cui l'abbiamo intesa prima, ossia come non identità fra gli elementi di *B* e quelli di *C*. Ora se la non necessità dell'appartenenza di *B* a *C* può essere interpretata come non identità, siamo autorizzati a prendere l'appartenenza stessa come identità e quindi estendere l'equivalenza (4) anche alle proposizioni affermative e a quelle negative particolari nei termini descritti da (5)-(8). Siamo quindi in grado di riformulare in termini teofrastei *Barbara NXN* ponendo:

$$(9) \quad \forall b \exists a \cdot (b=a), \forall c \exists b (c=b) \text{ j } \forall c \exists a \cdot (c=a)$$

³⁸ Alex., *in anal. pr.* 124, 8-21 (\approx 106A, FHS&G). Si veda anche Alex., *in anal. pr.* 123, 23 ss. (\approx 106B, FHS&G); Philop., *in anal. pr.* 124, 9 – 125, 18 (\approx 106D, FHS&G); ps.-Amm., *in anal. pr.* 38, 38 – 39, 10 (\approx 106E, FHS&G).

³⁹ Striker [1994], p. 40.

Qual è allora l'obiezione contro (9)? Se $\forall c \exists b (c=b)$ è una proposizione non necessaria i c e i b possono essere separati senza contraddizione, ossia nulla vieta di avere $\exists c \forall b (c \neq b)$. In questo caso, riferisce Alessandro, anche A si trova ad essere separato da C contro l'ipotesi della sua appartenenza necessaria a C . A dire il vero c'è qualcosa che non funziona in questo argomento. Dal fatto che ogni b è necessariamente identico a qualche a e dal fatto che almeno un c è diverso da ogni b non segue che ci sia almeno un c che sia diverso da ogni a . Se usiamo i diagrammi di Eulero vediamo subito il *non sequitur*.

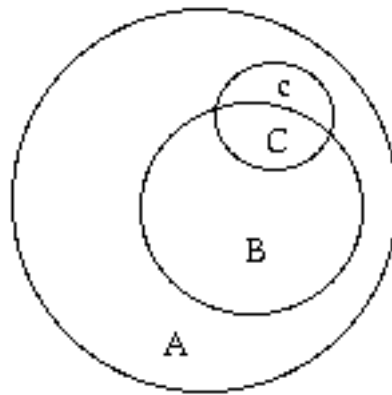


Fig. 1

In effetti nella situazione legata alla fig. 1 risulta vero non solo che ogni b è identico a qualche a e che c'è almeno un c che non coincide con alcun b , ma anche che ogni c è identico a qualche a , contro l'argomento teofrasteo così come è riportato da Alessandro. Perché l'argomento funzioni dobbiamo supporre che A e B di fatto coincidano, ossia non che $\forall b \exists a \bullet (b=a)$, ma che $\forall b \forall a \bullet (b=a)$. In effetti se gli a coincidono con tutti i b , allora un c diverso da ogni b sarà diverso anche da ogni a . Ancora una volta gli schemi di Eulero possono soccorrere visivamente. La nuova situazione può essere infatti rappresentata come segue:

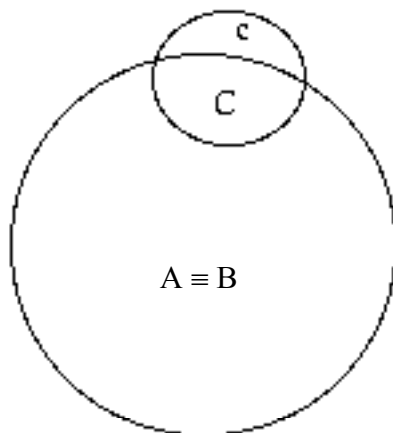


Fig. 2

È evidente allora che tutto ciò che è diverso da ogni b è pure diverso da ogni a . Siccome $\forall b \forall a \cdot (b=a)$ implica $\forall b \exists a \cdot (b=a)$ il caso dell'equivalenza di B con A può valere come controesempio a (9).

Un'altra più semplice possibilità potrebbe essere quella di leggere la frase incriminata di Alessandro: “quando B è disgiunto da C , allora anche A è disgiunto da C ; ma, se è così, A non converrà a C di necessità” come se dicesse che quando B è disgiunto da C , allora anche A *potrebbe* essere disgiunto da C . È difficile capire se la svista sia dovuta a Teofrasto o ad Alessandro. In ogni caso l'ipotesi che lo schema teofrasteo per il rapporto predicativo sia quello dell'identità sembra corroborato dalla discussione di *Barbara NXN*.

È anche interessante notare la diagnosi che Teofrasto fa dell'“errore” di Aristotele. Come riporta Alessandro:

(F) Teofrasto, per mostrare che in una siffatta combinazione <di una premessa necessaria e di una assertoria> la conclusione non è necessaria dice così: infatti se B conviene di necessità a C e A conviene a B ma non di necessità, allora se ciò che non è di necessità fosse separato, è manifesto che A , essendo separato da B , sarebbe separato anche da C , cosicché A non converrebbe a C di necessità in virtù delle premesse poste. A questa dimostrazione egli aggiunge: ugualmente se ad essere necessaria è la premessa maggiore. Infatti poiché il medio non è di necessità, potrebbe essere separato; ma se esso è separato dall'estremo minore, è separato da questo anche l'estremo maggiore. Infatti se uno prende <la premessa necessaria> nel senso di ‘ A si dice necessariamente di ciò di cui si dice B ’ prende le premesse come se fossero entrambe necessarie; se non le prende così è falso.⁴⁰

⁴⁰ Alex., in anal. pr. 132, 23-32 (≈ 106B, FHS&G).

Nella prima parte del passo viene considerato il caso di *Barbara XNN* e l'argomento per rigettare questo modo viene esteso al caso di *Barbara NXN*, commettendo, almeno a prima vista, lo stesso errore che abbiamo già segnalato commentando il testo (**E**).

Quel che è nuovo qui è il contenuto dell'ultima parte del testo dove Teofrasto sembra proporre una diagnosi della posizione di Aristotele, là dove dice: "Infatti se uno prende <la premessa necessaria> nel senso di 'A si dice necessariamente di ciò di cui si dice B' prende le premesse come se fossero entrambe necessarie; se non le prende così è falso". L'unico modo di intendere questa frase misteriosa che mi viene in mente è quello di supporre che Teofrasto sostenga che *Barbara NXN* è valido solo se si prende la sua premessa maggiore, $\bullet AaB$, nel senso di "A conviene necessariamente a tutto ciò a cui conviene B". In effetti, prendendo così la premessa necessaria, succede quel che succederebbe se entrambe le premesse fossero poste necessarie, in quanto si ottiene una conclusione necessaria. Teofrasto ha ragione: se A conviene necessariamente a tutto ciò a cui conviene B e se C è uno dei B, è legittimo concludere che A conviene necessariamente a C. Formalmente abbiamo l'inferenza

$$(10) \quad \forall x(B(x) \rightarrow \bullet A(x)), \forall x(C(x) \rightarrow B(x)) \text{ j } \forall x(C(x) \rightarrow \bullet A(x))$$

che è naturalmente corretta.

Teofrasto sembra rifiutare questa lettura delle proposizioni modali. Egli non spiega la ragione del suo atteggiamento e ancora una volta possiamo solo avanzare una congettura. Forse egli era consapevole del fatto che, come è stato osservato, questo modo di riscattare *Barbara NXN* ha lo svantaggio di invalidare le leggi di conversione delle proposizioni necessarie.⁴¹ Ad esempio non possiamo passare da $\bullet AeB$ a $\bullet BeA$, come invece pretende di fare Aristotele,⁴² se interpretiamo questa regola come un'inferenza da $\forall x(B(x) \rightarrow \bullet \neg A(x))$ a $\forall x(A(x) \rightarrow \bullet \neg B(x))$. Per giustificare la regola aristotelica dobbiamo prendere $\bullet AeB$ nel senso di $\forall x \bullet (B(x) \rightarrow \neg A(x))$, da cui è ovvio poter inferire $\forall x \bullet (A(x) \rightarrow \neg B(x))$.⁴³ Ma, adottando l'interpretazione delle proposizioni necessarie che legittima le leggi di conversione, non abbiamo più modo di giustificare *Barbara NXN*. Se accettiamo questa diagnosi della posizione aristotelica, dobbiamo concludere che essa riposa su un'ambiguità concernente il raggio d'azione dell'operatore modale nelle proposizioni.

Se interpretiamo le proposizioni universali e particolari secondo lo schema dell'identità è facile constatare che la possibile ambiguità delle proposizioni

⁴¹ Cfr. Becker [1933], pp. 37-43.

⁴² *Anal. pr.* I, 3, 25a 27-29.

⁴³ Un'altra possibilità è ovviamente quella di interpretare $\bullet AeB$ come $\bullet \forall x(B(x) \rightarrow \neg A(x))$. Ma per semplicità possiamo omettere qui di considerare questa variante.

aristoteliche scompare. Per Teofrasto Aristotele avrebbe letto $\bullet AaB$ nel senso di “ A conviene necessariamente a tutto ciò cui conviene B ” ossia appunto come $\forall x(B(x) \rightarrow \bullet A(x))$. Ma se prendiamo AaB nel senso teofrasteo di $\forall b\exists a(b=a)$, il problema non è più quello del raggio d’azione dell’operatore modale all’interno della proposizione. Il problema è quello, di natura più apertamente filosofica, dell’ammissione di identità contingenti. In effetti, quale che sia la posizione dell’operatore modale nelle proposizioni teofrasteo, per giustificare un sillogismo come *Barbara NXN*, dobbiamo accettare una legge del tipo di

$$(11) \quad \pi = \rho, \bullet \rho = \sigma \text{ j } \bullet \pi = \sigma$$

dove ‘ π ’, ‘ ρ ’, ‘ σ ’ stanno per istanze di termini sortali qualsivoglia. È facile vedere che il riconoscimento di (11) equivale al riconoscimento della tesi secondo cui ogni identità è un’identità necessaria, ossia

$$(12) \quad \pi = \rho \text{ j } \bullet \pi = \rho$$

Ora noi sappiamo che Aristotele negava (12), dato che egli ammetteva la possibilità di identità contingenti.⁴⁴ Dobbiamo anche credere che Teofrasto fosse sulla stessa linea, non foss’altro che per un motivo di coerenza. In effetti egli, se avesse accettato (11), avrebbe dovuto accettare non solo *Barbara NXN*, ma anche *Barbara XNN*, un sillogismo che egli era d’accordo con Aristotele nel rigettare. Possiamo fare un analogo discorso se interpretiamo $\bullet AaB$ come $\bullet \forall b\exists a(b=a)$ o anche come $\forall b \bullet \exists a(b=a)$, dato che anche qui dobbiamo prendere per buono qualcosa di simile a (11). In effetti nella scrittura teofrastea delle proposizioni non abbiamo un equivalente di $\forall x(B(x) \rightarrow \bullet A(x))$ che ci consenta di accettare *Barbara NXN*.

Mi sia consentito insistere su questo punto. È evidente che la decisione circa l’accettazione o meno di (12) — e quindi di (11) — non dipende da una questione relativa al raggio d’azione dell’operatore modale nelle proposizioni. Il riconoscimento di (12) sembra essere legato al modo in cui si concepisce l’identità. Se di essa si fa una lettura “oggettuale” la conseguenza immediata è l’impegno a sostenere che ogni identità è un’identità necessaria.⁴⁵ Per spiegarci consideriamo il seguente esempio di identità:

(a) L’autore del *Fedone* = Il discepolo di Socrate discendente di Codro

dove i due termini della relazione sono due descrizioni definite. È chiaro che tanto ‘L’autore del *Fedone*’ e ‘Il discepolo di Socrate discendente di Codro’ descrivono contingentemente Platone. Platone potrebbe non aver scritto il

⁴⁴ *Top.* I, 7, 103a 29 ss.

⁴⁵ Prendo questa terminologia da Morris [1984], pp. 3-4.

Fedone e potrebbe non essere stato discendente di Codro. Quindi uno potrebbe essere tentato di credere che (a) costituisca un ovvio controesempio di (12). Siccome l'autore del *Fedone* è contingentemente Platone, così come lo è contingentemente il discepolo di Socrate discendente di Codro, è contingentemente vero che l'autore del *Fedone* sia il discepolo di Socrate discendente di Codro.

Ma le cose non sono così semplici. Supponiamo di chiarire il significato di (a) nel modo seguente: la persona che è contingentemente descritta come l'autore del *Fedone* è identica alla persona che è contingentemente descritta come il discepolo di Socrate discendente di Codro. Siccome ogni cosa è necessariamente identica a se stessa, è inevitabile concludere che (a), non meno di qualunque altro enunciato di identità, esprime un'identità necessaria, appunto l'identità di una cosa con se stessa.

Dobbiamo allora concludere che (12) vale comunque e che la posizione di Aristotele è sbagliata, così come lo è quella di Teofrasto quando rigetta *Barbara NXN* e *Barbara XNN*? Ancora una volta dipende da come leggiamo (a). Possiamo supporre che essa indichi l'identità fra l'entità che corrisponde alla descrizione 'l'autore del *Fedone*' e l'entità che corrisponde alla descrizione 'il discepolo di Socrate discendente di Codro'. In differenti possibili contesti queste due entità possono essere "inverate" o ascritte a persone diverse: nel mondo attuale le due entità sono impersonate da Platone, ma in un diverso concepibile stato di cose potrebbero fare riferimento a persone diverse. Dunque (a) non è un'identità necessaria potendo risultare falsa in un assetto diverso del mondo. Quindi in generale non è vero dire che ogni identità è un'identità necessaria.⁴⁶

Naturalmente decidere su questi due modi di concepire l'identità è questione tutt'altro che semplice e coinvolge numerosi problemi controversi di filosofia del linguaggio, di logica e di ontologia. Non spetta a noi prendere qui posizione su questo intricatissimo viluppo. Quello che preme mettere in chiaro è che la posizione di Aristotele e di Teofrasto sull'identità non è peregrina e che Teofrasto, grazie alla sua analisi delle proposizioni, è molto più conseguente di Aristotele nel vederne le implicazioni. Insomma, una volta ammessa la legittimità di identità contingenti, il rigetto di *Barbara NXN* e di *Barbara XNN* da parte di Teofrasto sembra effettivamente legato alla sua scelta di rappresentare le proposizioni in termini di identità e differenza.

VI.

Come dobbiamo intendere la scelta teofrastea dello schema proposizionale? Fino a che punto essa rappresenta un'innovazione rispetto alla posizione di Aristotele?

⁴⁶ Per un primo approccio ai problemi di un sistema modale con identità contingente si veda Hughes-Cresswell [1986], p. 195 ss.

È importante cercare di essere chiari su questo punto perché esso è cruciale al fine di stabilire la misura dell'“anti-aristotelismo”, se così si può dire, di Teofrasto. Conviene dire subito che la decisione di Teofrasto non è al di fuori della prospettiva aristotelica. Vi sono passi in cui Aristotele sembra autorizzare una lettura dei quattro tradizionali tipi di proposizioni in termini di identità e differenza, anche se i testi a prova di questa affermazione non vengono dalle opere logiche. Si veda per esempio il seguente passo della *Metafisica*:

(G) Alcune cose sono dette le stesse accidentalmente, come per esempio bianco e musico sono detti la stessa cosa perché sono accidenti della stessa cosa, oppure uomo e musico perché uno è accidente dell'altro e il musico è l'uomo perché è accidente dell'uomo. Infatti quest'ultimo è identico a ciascuno e ciascuno di quelli a questo; infatti l'uomo e il musico sono detti la stessa cosa dell'uomo musico e viceversa.⁴⁷

Il testo è a prima vista sorprendente, ma non è difficile trovare un modo per comprenderlo. In che senso si può dire che l'uomo e il musico sono la stessa cosa essendo il secondo accidente del primo? Una maniera ragionevole di intendere questa asserzione è di supporre che Aristotele voglia dire che, se musico è accidente di uomo, allora la cosa che è indicata come 'uomo' è la stessa della cosa indicata come 'musico'. In altri termini là dove si abbia a che fare con un uomo che è musico, la cosa che è musico è la stessa di quella che è uomo. Per usare una semplice formula abbiamo:

$$(13) \quad \exists x \exists y (U(x) \wedge M(y) \wedge x=y)$$

Se adoperiamo variabili sortali ed introduciamo gli 'u' per indicare gli uomini e gli 'm' per indicare i musici, possiamo semplificare (13) in

$$(14) \quad \exists u \exists m (u=m)$$

che è esattamente lo schema teofrasteo. Estendiamolo a qualunque rapporto predicativo e abbiamo il punto di vista che abbiamo attribuito a Teofrasto.

Dobbiamo con ciò concludere che ancora una volta Teofrasto non fa altro che sistemare e sviluppare un'intuizione di Aristotele? Sì e no. Certamente l'idea di Teofrasto non è al di fuori della prospettiva aristotelica, come abbiamo cercato di mostrare. D'altra parte è difficile sostenere che la sua posizione possa essere classificata come semplice “correzione” o “sviluppo” di un'idea aristotelica. Basti pensare alla situazione della nozione di proposizione nella logica di Aristotele. Come molti hanno osservato, non c'è in Aristotele una teorizzazione adeguata di questo concetto. Ad esso corrispondono diversi e

⁴⁷ *Metaph.* Δ 9, 1017b 27-33.

talvolta incompatibili frammenti di teoria che sono lungi dal fornire un quadro chiaro di quel che Aristotele pensava sulla natura della predicazione.⁴⁸ In fondo si può dire che in Aristotele non c'è un'esplicita concezione della natura delle proposizioni e che la sua teoria logica ha la fortuna di adattarsi più o meno bene a ciascuna delle tante possibili teorizzazioni.

In questa prospettiva l'innovazione teofrastea è uno sviluppo sostanziale del discorso di Aristotele. Essa comporta la precisa teorizzazione della nozione di proposizione e questa porta con sé rilevanti modifiche della teoria logica, soprattutto nell'ambito modale.

VII.

Vorrei concludere con un'osservazione più ardita. Non solo Teofrasto ristrutturava in modo rilevante la teoria aristotelica, ma egli pone forse le premesse per un suo superamento. In effetti concepire una proposizione in termini di identità o differenza comporta il considerare la predicazione come una relazione fra gli elementi cui si riferisce il termine che funge da soggetto e gli elementi cui si riferisce il termine che funge da predicato. "Ogni uomo è mortale" si traduce in una relazione fra le cose che sono uomini e quelle che sono mortali, stabilendo un'identità di ciascuna delle prime con qualcuna delle seconde.

In questa prospettiva non c'è da stupirsi troppo che Teofrasto avesse un atteggiamento diverso da Aristotele rispetto alla cosiddetta quantificazione del predicato. Aristotele si era risolutamente pronunciato contro di essa in termini forse non del tutto chiari, ma non per questo meno perentori. Asserire "ogni uomo è ogni animale" è o falso o insensato.⁴⁹ Teofrasto sembra avere una posizione più morbida. Se dobbiamo far fede all'unica fonte che lo riporta, egli avrebbe sostenuto che in qualche caso la quantificazione del predicato è essenziale per conservare la contraddittorietà fra una proposizione e la sua negazione. Ecco il passo:

(H) A proposito di ciò Teofrasto dice che in alcuni casi, se il quantificatore non è applicato anche al predicato, la contraddittoria è anch'essa vera, come, egli dice, qualora dicessimo: "Fenia ha conoscenza—Fenia non ha conoscenza". Infatti entrambe queste proposizioni possono essere vere. Infatti egli potrebbe avere eventualmente conoscenza della grammatica, ma non della medicina.⁵⁰

⁴⁸ La più approfondita analisi di questa situazione si può trovare in Kneale-Kneale [1978], p. 63 ss.

⁴⁹ *Interpr.* 7, 17b 12-16. Su questo problema mi permetto di rinviare a Mignucci [1983], pp. 11-42.

⁵⁰ *Scholion in Int.* 7, 17b 14 (Cod. Ambros. Gr. 490), in CAG 4/5 Busse, p. xxxiii (≈ 84, FHS&G).

L'idea sembra chiara. Perché le due proposizioni relative a Fenia possano essere considerate l'una la negazione logica dell'altra dobbiamo integrare ad esempio nel modo seguente la prima: "Fenia ha ogni conoscenza". La sua negazione allora sarà: "Fenia non ha ogni conoscenza" che è la contraddittoria dell'altra. Appare chiaro che qui Teofrasto concepisce "Fenia" e "conoscenza" come i soggetti logici della relazione espressa da "ha", non diversamente da come in "ogni uomo è mortale" la copula "è" esprime una relazione logica (d'identità) fra tutte le cose che sono uomini ed alcune delle cose che sono mortali.

Questo modo di vedere le cose costituisce un'innovazione straordinaria. Se si pensa che uno dei rimproveri che normalmente viene elevato contro la logica aristotelica è che essa non contiene alcun calcolo delle relazioni e che quindi la teoria del sillogismo è sostanzialmente incapace di formalizzare discipline come la matematica, ci possiamo rendere conto di quanto il discorso di Teofrasto sia foriero di novità. Purtroppo i Peripatetici distrussero questi germi facendo ripiombare la logica aristotelica nell'ortodossia del calcolo dei predicati ad un posto. Ma questa non è una colpa che possiamo attribuire a Teofrasto.

Barbara Botter

TEOFRASTO E I LIMITI DELLA TELEOLOGIA ARISTOTELICA

Introduzione

In questo breve saggio verranno illustrate alcune delle critiche mosse ad Aristotele nell'opuscolo attribuito a Teofrasto e conservato con il titolo di *Θεοφράστου τῶν μετὰ τὰ φυσικά*.

Il testo è breve ma curioso, in parte per l'enigma legato al senso più probabile da attribuire al titolo in rapporto al contenuto, in parte la curiosità è tenuta desta dalle caratteristiche più propriamente filosofiche dello scritto. Il primo punto è legato all'opera in se stessa e non al rapporto fra l'opera teofrastea e la dottrina aristotelica, pertanto non entriamo nel merito della questione. Pensiamo sia più opportuno in questa sede mettere in rilievo l'eredità aristotelica conservata da Teofrasto, e i motivi di attrito su alcuni punti fondamentali della dottrina del Maestro.

Volendo tracciare uno schizzo piuttosto approssimativo del testo che esamineremo, possiamo affermare che, da un punto di vista argomentativo, le questioni che suscitano l'interesse di Teofrasto ruotano attorno alla natura dei principi primi e alla loro relazione al mondo fisico. Da un punto di vista stilistico invece il contenuto si snoda attraverso la formulazione di numerose questioni e difficoltà. Quanto agli sviluppi positivi, essi non mancano, ma sono rari.

I presupposti da cui nascono le critiche mosse alla filosofia aristotelica sono costituiti, oltre che dalla dottrina del Motore Immobile, dalle discussioni interne all'Accademia, e in particolare dalla questione relativa alla derivazione dai principi: Teofrasto ricerca principi tali che possano rendere conto della diversità del mondo naturale. Questo vasto problema si focalizza dapprincipio su una questione più generale, cioè quali entità ammettano una spiegazione. Il caso considerato da Teofrasto riguarda il principio del movimento: il filosofo sospetta che il postulato aristotelico del Motore Immobile costituisca una soluzione puramente verbale, poiché una causa prima immobile non spiega il fatto che l'universo sia essenzialmente in movimento. Tuttavia non è la risposta che Teofrasto considera inadeguata, bensì il fatto stesso di porre la domanda. Egli ritiene inutile cercare una spiegazione ulteriore del movimento cosmico, perché l'universo è *essenzialmente* in movimento. Questa proposizione viene chiarita con un esempio: il cosmo, proprio come un animale, finché si muove è vivo, o, per dirla altrimenti, se e finché è vivo, muoversi è parte essenziale del suo essere (7b 15-22). E al livello dell'universo la rotazione è una sorta di vita (10a 9-19).

L'idea da cui scaturisce la convinzione del Nostro è che ciò che impartisce movimento non abbia sempre bisogno di essere differente da ciò che è mosso.

La critica teofrastea vera e propria comincia solo a 5a 14, ed è suscitata dalla necessità di approfondire l'argomento del "desiderabile". Qui l'aporia sollevata ha, con ogni evidenza, funzione critica. E tuttavia la critica al Motore Immobile, per quanto radicale essa sia, prende di mira solo una tappa, seppur decisiva, del ragionamento aristotelico che, secondo quanto dice Teofrasto, "è plausibile fino ad un certo punto" (5a 5-6).

L'obiezione mossa ad Aristotele fa emergere immediatamente il postulato che sorregge l'edificio teofrasteo, quello della *connessione* o *continuità*, che Teofrasto indica con il termine *συναφή*. Il termine in questo senso è estraneo ad Aristotele, ed esprime l'esigenza di una continuità tra la sfera dei principi e ciò che dipende da essi. Una volta rifiutata la teoria aristotelica del principio, e una volta fatto emergere il presupposto della *συναφή*, i problemi gravitano e si articolano attorno a questo punto: quali e come devono essere i principi al fine di rispettare l'esigenza della *continuità*?

Teofrasto non se la sente di separare i due regni, da una parte quello fisico del mondo sublunare, dall'altra quello dei principi. Egli conclude la sua riflessione dicendo che principio o principi che siano, essi devono essere principi di questo mondo, che è un mondo di differenze e in movimento, e pertanto è inverosimile che vadano cercati in uno o più motori immobili, totalmente separati da ciò di cui devono essere causa¹.

Nella seconda parte del trattato, il filosofo introduce un nuovo principio funzionale ai propri scopi: il bene. L'universo è nella sua completezza bene (11a 25-26), e poiché l'essere viene e consiste essenzialmente di contrari (7a 9-10, 11b 10-12), è necessario attribuire il bene ad entrambi i contrari, in quanto entrambi sono parti del cosmo. Il paradosso che ne scaturisce è che il bene comprende sia il bene sia il suo contrario, il male. Il ruolo del male è limitato, si affretta ad aggiungere Teofrasto (11a 20-21), e tuttavia essenziale. Per il filosofo la materia è la sola entità che possa essere chiamata, a giusto titolo, male, e non ritiene che entità prive di caratteristiche quali movimento, cambiamento, differenziazione, disordine siano migliori di quelle che le posseggono. Questa convinzione pare essere alla base del suo criticismo nei confronti di quel genere di teleologia che assume l'esistenza di una tendenza al meglio, concepito come eternità, ordine e forma². Con ciò non intendiamo affermare che Teofrasto ignora una sorta di "tendenza al bene" presente nell'universo, ma pensiamo che essa si manifesti in lui diversamente da come

¹ Avendo rifiutato la dottrina aristotelica del Motore Immobile, come principio primo e causa del movimento nell'ordine sublunare, Teofrasto coglie uno spunto fecondo nella dottrina pitagorico-platonica, che pone la contrarietà a livello dei principi. Ispirato da questa idea, lo Scolarca del Liceo pensa che i contrari siano realmente i candidati più adeguati ad occupare la carica di principio, e riconosce ad entrambe i contrari pari esistenza e dignità ontologica.

² Arist., *De an.* II, 4, 415a 26 - b 1.

appare in Aristotele. Il bene, per Teofrasto, si realizza quando un'entità gioca la sua parte all'interno del tutto. La situazione più favorevole è offerta dall'armonia tra la natura di un ente e le condizioni esterne che ne permettono la realizzazione.

Non siamo ancora in grado di giudicare se la dottrina platonica e la soluzione teofrastea convolino infine a giuste nozze, è vero però che alla fine del trattato l'orizzonte teofrasteo pare piuttosto quello Accademico, articolato da un acceso interesse per la contingenza dei fenomeni naturali, che Teofrasto condivide certamente con il suo Maestro, ma al quale dà un'importanza più marcata.

Ci fermiamo qui nell'illustrazione sommaria del testo, per entrare nel vivo della critica di Teofrasto, di cui abbiamo privilegiato due momenti. Nel primo Teofrasto avanza alcune perplessità intorno all'utilità di porre un principio immobile come causa prima del movimento; nel secondo il discepolo cerca di individuare precisamente i limiti della dottrina del finalismo elaborata dal Maestro.

Parte prima: il principio primo non è causa del movimento migliore

(5a 14 - 5b 10)

*Traduzione*³

5a 14 Ma l'argomento successivo a questi richiede una più sviluppata discussione legata al desiderio, a proposito della sua natura e al tipo di enti cui è indirizzato, dal momento che i corpi in rotazione sono molteplici e il loro moto è, per così dire, opposto l'uno all'altro (e non c'è interruzione; e il fine al quale tendono non appare). Infatti, se il motore è unico, è strano che tutti i corpi che partecipano del moto circolare non condividano lo stesso genere di movimento; se è differente per ciascuno, i principi sono più di uno, cosicché la loro armonia nel proporsi di obbedire al desiderio migliore non è in alcun modo manifesta. (La questione intorno al numero delle sfere richiede un resoconto più sostanziale a proposito della loro causa, poiché quello degli astronomi non è sufficiente).

5a 23 Ma è problematico anche sapere come è possibile che pur avendo un desiderio naturale non perseguano il riposo ma il movimento. Perché dunque quanti pongono l'uno e quanti pongono i numeri postulano similmente questo e insieme l'imitazione? (Infatti anch'essi dicono che i numeri imitano l'uno).

³ Nell'analisi del testo greco ci siamo avvalsi dell'edizione Laks-Most [1993]. La traduzione delle due sezioni tratte dal testo di Teofrasto è personale. Nel caso in cui essa risultasse discordante rispetto a quelle da noi consultate e citate nella nota bibliografica, verrà indicato in nota o direttamente nel testo, e verranno segnalati i motivi che ci hanno spinto a tradurre diversamente.

5a 28 E se il desiderio, e particolarmente quello per il migliore, suppone un'anima, a meno che non si parli per similitudine e per metafora, i corpi in movimento saranno dotati di anima. L'anima e il movimento sembrano essere coesistenti (infatti è vita per coloro che la posseggono), essa da cui hanno origine anche i desideri per ogni cosa, come anche nel caso degli animali, perché anche le sensazioni, benché esse consistano nell'essere affetto da altre cose, egualmente scaturiscono dall'anima. Se dunque il primo è causa del movimento circolare, non sarebbe causa dal movimento migliore; infatti il movimento dell'anima è migliore, e ovviamente primo e al di sopra di tutti è quello del pensiero da cui si origina persino il desiderio.

Commento

La prima critica che Teofrasto muove ad Aristotele colpisce il cuore della dottrina del Maestro, cioè la teoria secondo cui il principio primo di movimento è un motore immobile, che muove in qualità di oggetto d'intelligenza e d'amore.

L'idea di un desiderio attribuito ai corpi celesti richiede di essere approfondita, poiché pare che le traslazioni dei cieli siano, in un certo senso, non uniformi le une alle altre. Di che natura sarebbe dunque questo desiderio, e indirizzato precisamente a quali oggetti? Se esso fosse rivolto ad un principio unico, la mancanza di uniformità nella traslazione dei corpi celesti apparirebbe inspiegabile; ma se ci fosse davvero una pluralità di principi, il fatto che esista una totalità cosmica animata, penetrata dal desiderio per il migliore, non sarebbe immediatamente evidente.

L'esordio di questa sezione della *Metafisica* teofrastea è una sorta di avvertenza ("Ma l'argomento successivo a questi richiede una più sviluppata discussione", 5a 14). La dottrina aristotelica descritta nella sezione precedente concludeva la propria argomentazione, postulando l'esistenza di un ente immobile, identico al principio primo, e motore dell'universo in quanto oggetto di intelligenza e d'amore da parte dei cieli. Questa conclusione diviene premessa nella nuova sezione, e suscita la necessità di essere chiarita, poiché essa non presta attenzione alle conseguenze che comporta la sua immediata attuazione.

Il metodo usato da Teofrasto per mettere alla prova la dottrina aristotelica del Motore Immobile, è di cogliere il termine essenziale del discorso, *desiderio* [$\eta \epsilon\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$]⁴, e di specificarlo, analizzandone la natura e indicando gli enti cui

⁴ Facciamo notare che in un contesto metafisico Aristotele non usa il termine greco $\epsilon\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ come equivalente ad $\delta\rho\epsilon\xi\iota\varsigma$. Il termine appare invece in un contesto fisico, e precisamente in *Phys.* I, 192a 16 ss. In una situazione analoga se ne serve anche Simplicio (*In phys.* 250 22-3). L'uso che ne fa Simplicio è utile per cogliere le motivazioni che spinsero gli autori a prediligere un termine a scapito dell'altro: $\epsilon\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ è un termine che non dà alcuna informazione intorno al

è rivolto. Per la questione sollevata dalla natura del desiderio, si deve far riferimento ad un passo successivo (5a 23); per ciò che concerne l'oggetto desiderato, il genitivo plurale, alla linea 5a 15, anticipa la critica che seguirà immediatamente: poiché i movimenti circolari sono, per così dire, l'uno opposto all'altro, ci si aspetta la presenza di una pluralità di oggetti del desiderio, o cause finali (5a 19).

Prima di sviluppare quest'ipotesi, Teofrasto manifesta la propria perplessità in un inciso che nel testo è racchiuso tra parentesi: *καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές*, "e non c'è interruzione; e il fine al quale tendono non appare" (5a 17). Con la punteggiatura tradizionale, che omette il punto in alto dopo *ἀνήνυτον*, il senso dell'espressione non risulta chiaro. L'aggettivo *ἀφανές* infatti significa "non è manifesto che" qualcosa sia in un certo modo. Il termine è appropriato quand'è attribuito alla causa finale, perché se il fine è l'immobilità, essa non appare. Ma nel caso di *τὸ ἀνήνυτον*, che significa "incompiuto, senza fine, frutto di fatica vana", l'attributo non è calzante. Se si traduce letteralmente "la non interruzione, cioè il fatto che il moto di rivoluzione non raggiunga un fine, non è manifesta", la resa non è soddisfacente, perché l'esperienza ci testimonia il contrario. D'altra parte se si traduce l'aggettivo con "incerto", ancora una volta non si ottiene una traduzione brillante. Optare per questo significato avrebbe senso se il punto da discutere fosse che il desiderio può sembrare accidentale, e se fosse tale, essendo la rotazione frutto del desiderio per il migliore, essa sarebbe incerta. Tuttavia questa preoccupazione per l'eternità del movimento non è in gioco qui.

Alla luce di queste considerazioni non è strano se alcuni esegeti propongono di emendare il testo⁵. È tuttavia possibile, in alternativa, modificare la punteggiatura, lasciando il testo invariato, come predilige fare Van Raalte⁶, e noi, persuasi dalla sua proposta.

In tal caso due risultano le obiezioni mosse ad Aristotele da Teofrasto, ed entrambe adeguate al contesto. Si può mettere in dubbio l'esistenza di un desiderio per l'immobilità del Motore Primo da parte dei cieli, perché:

possibile coinvolgimento dell'anima. Non è chiaro però il motivo che spinse Teofrasto a servirsi del vocabolo in questo determinato contesto, poiché l'obiettivo che egli si augura di raggiungere è sostenere che ogni desiderio coinvolge in maniera attiva l'anima. Un tentativo per giustificare la mossa di Teofrasto è pensare che, toccando la delicata questione del desiderio da parte dei cieli, il filosofo preferisca partire da un punto di vista più neutrale, da un livello più fisico, in cui non è ancora stato stabilito se il sorgere di un qualsiasi desiderio comporti o no il contemporaneo coinvolgimento dell'anima. La funzione dell'anima in presenza di un desiderio è già una complicazione ulteriore del discorso. E quest'implicazione, o complicazione che dir si voglia, si renderà esplicita solo a 5a 28: "E se il desiderio, e particolarmente quello per il migliore, suppone un'anima, allora i corpi in movimento saranno dotati di anima".

⁵ Vd. l'apparato critico Laks-Most [1993], p. 5.

⁶ Van Raalte [1993], I, pp. 168-71.

- la constatazione che il movimento dei corpi celesti è incessante, è prova del fatto che essi non raggiungono il fine agognato;
- in ogni caso quel fine non si mostra in nessun modo.

Esaminiamo ora le implicazioni contenute nel genitivo plurale *τίνων* a 5a 15.

Nel caso di un singolo principio, e nel capitolo precedente questa era parsa l'opzione più probabile, la diversità dei movimenti osservati appare quanto meno curiosa. Ne risulta che una e una stessa causa è responsabile di una pluralità di movimenti. Ma che un singolo oggetto di desiderio sia responsabile di reazioni diverse non persuade nessuno⁷. La seconda possibilità è che ogni corpo celeste abbia una propria ed individuale causa di movimento. Così facendo si moltiplicano gli oggetti di desiderio, e ciò rende difficile capire in che senso i corpi celesti possono essere pensati agire in accordo al desiderio migliore (desiderio per il meglio): *ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐδαμῶς φανερόν*, “Cosicché la loro armonia nel proporsi di obbedire al desiderio migliore non è in alcun modo manifesta” (5a 19 - 5a 21).

Abbiamo tradotto queste ultime tre righe adottando una costruzione sintattica che si discosta da quella comunemente utilizzata dagli interpreti. Nella nostra lettura appare curiosa la costruzione del verbo *ίέναι* unito alla particella *εἰς*⁸. Ci è parso ragionevole adottare questa espressione, poiché essa sembra enfatizzare il fatto che il desiderio non è arbitrario, ma rivolto ad un oggetto ben definito. Secondo noi il fulcro del discorso è qui racchiuso nel termine *τὴν ἀρίστην*. Se il desiderio cui obbediscono i cieli è “il migliore”, non può essere un desiderio diverso per ogni motore, ma uno unico. Quindi il secondo membro dell'alternativa se da una parte giustifica ciò che è osservato, la mancanza di armonia nella traslazione celeste, dall'altra contraddice la teoria. Esso ipotizza infatti l'esistenza di un desiderio individuale proprio di ogni individuale principio, ma se il desiderio è *τὴν ἀρίστην*, esso deve essere unico, rivolto ad un unico oggetto, il migliore appunto, poiché uno solo è il desiderio migliore, il desiderio per il meglio.

Il testo che immediatamente segue ha la natura di un'inserzione, o almeno di una riflessione. In effetti, la questione intorno al numero delle sfere è attinente alla discussione che concerne la diversità dei corpi celesti, ma finora essa pare essere stata posta solo in termini quantitativi. La richiesta di “un più sostanziale resoconto” (5a 22) sottolinea probabilmente il bisogno di un approccio più completo alla questione del numero delle sfere, che vada al di là del livello di calcolo e faccia attenzione agli aspetti funzionali coinvolti. La limitazione, che nel testo greco è segnalata dalla presenza dell'inciso *ὅ γέ*,

⁷ Facciamo notare che Teofrasto curiosamente non accenna mai alla pluralità di motori teorizzata da Aristotele in *Metaph.* XII, 8.

⁸ Liddel-Scott rende l'espressione *ίέναι εἰς* con “set out to obey”, e riporta due soli esempi, tratti l'uno dallo Pseudo-Aristotele, *De Spiritu*, l'altro tratto da Tucideide.

indica un contrasto tra il resoconto degli astronomi e quello di Aristotele, che nel suo sforzo di determinare il numero delle sfere rese conto anche della loro meccanica interrelazione⁹. Teofrasto sembra sottolineare da una parte l'impegno di Aristotele, e allo stesso tempo il fatto che questo sforzo si è rivelato insoddisfacente. Non sappiamo se con questa considerazione lo Scolarca voglia contrapporre l'attività dei filosofi a quella degli astronomi. È vero che a 9b 24 c'è un contrasto tra la spiegazione astronomica e quella che rende conto della natura del tutto; ma nel presente passaggio non ci pare che l'esegeta abbia voluto rilevare un contrasto tra il compito degli astronomi e quello dei filosofi come due gruppi professionali distinti. Laks-Most concludono il commento al passo in questione affermando che una spiegazione più soddisfacente "doit être donnée par les philosophes"¹⁰.

Secondo il nostro punto di vista invece entrambe i gruppi danno una spiegazione valida. È possibile che quella degli astronomi sia parziale, ma non per questo da rigettare. Inoltre se il punto fosse stato che questo genere di spiegazione non è proprio degli astronomi, ci saremmo aspettati un testo greco leggermente diverso, per esempio: οὐ γὰρ τῶν ἀστρολόγων.

Il secondo capoverso della sezione che stiamo analizzando, 5a 23-28, riprende una questione di primario interesse per gli scopi di Teofrasto. Se i corpi celesti hanno un desiderio naturale per l'immobilità del Principio, perché invece attualmente essi perseguono il movimento? In conformità a quest'osservazione è chiaro che l'ipotesi di una causa finale che si attua nel raggiungimento del riposo appare almeno curiosa. Non meno insolito è che alcuni filosofi si facciano banditori da una parte della teoria dell'"imitazione", e dall'altra di un principio ultimo caratterizzato essenzialmente dall'unità.

O forse è il caso di chiedersi se il capostipite del Liceo non avrebbe fatto meglio ad introdurre egli stesso, come i Platonici e i Pitagorici, un concetto di "imitazione", per rendere conto del fatto che il desiderio del Primo Cielo rivolto al Principio Primo si traduce in movimento. Di fatto Aristotele non adotta in questo specifico ambito il concetto di "imitazione", eppure a partire da Teofrasto in poi è stato attraverso questa immagine che si è cercato di rendere più chiaramente una questione che nel testo aristotelico rimane aporetica: il problema è di sapere come il movimento si trasmetta dal Primo Motore al Primo Cielo, cioè come un motore immutabile possa muovere.

Aristotele fondava la dimostrazione dell'esistenza della sostanza non sensibile, assolutamente immutabile, sull'argomento dell'eternità del movimento e del tempo¹¹. Se il movimento è eterno, deve esistere qualcosa che è sempre mosso secondo un moto incessante, e questo ente è il Primo Cielo. Così si apre il capitolo settimo di *Metafisica* Lambda, con l'identificazione del movimento circolare eterno a quello del Primo Cielo. Ma il Primo Cielo deve

⁹ Arist., *Metaph.* XII, 8, 1073b 38 ss.; 1074a 4-5.

¹⁰ Laks-Most [1993], p. 35.

¹¹ Arist., *Metaph.* XII, 6, e *Phys.* VIII, 1.

avere un motore adeguato, che assicuri eternità e uniformità al proprio moto, vale a dire un motore che muova senza subire alcun cambiamento. La capacità di muovere in questo modo è propria dell'oggetto d'amore e di desiderio; perciò il Primo Motore muoverà il Primo Cielo in qualità di oggetto desiderabile ed intelligibile, cioè in veste di causa finale. In un certo senso ciò che dice Aristotele si ferma qui.

Ciò che tradizionalmente segue nell'esposizione della teoria aristotelica è frutto dell'interpretazione degli esegeti posteriori, o di quanto si ricava, o si vuol ricavare, dall'interazione fra differenti testi del filosofo greco, per esempio *Del Cielo*, *Dell'Anima*, *Fisica* e naturalmente *Metafisica*. Secondo l'interpretazione divenuta canonica, il movimento della prima sfera si produce perché l'anima della sfera ama e desidera il Motore Immobile, o la sua attività, e il Motore Immobile diviene oggetto d'aspirazione da parte dell'anima del Primo Cielo. La conclusione cui si va a parare è che l'anima della sfera, per amore, cerca di imitare l'attività divina, e il movimento eterno circolare è ciò che essa riesce a fare di meglio a questo proposito.

Ma all'interno di queste poche battute ci sono già due concetti apparentemente estranei alla riflessione di Aristotele, o almeno, a quest'ambito della sua filosofia: il concetto di "imitazione", e l'anima della sfera, sulla quale aleggia un'ombra di mistero, poiché i pochi passi di *Del Cielo* che alludono all'animazione astrale hanno assunto un carattere più oracolare che scientifico, a causa delle numerose incrostazioni interpretative che pesano su di essi.

Lasciando per ora da parte la questione dell'anima dei cieli, che riprenderemo in seguito, si deve ora considerare che Aristotele non si serve dell'espedito dell'imitazione in ambito cosmico, e d'altra parte si può ben domandarsi come il movimento possa essere pensato nascere dall'imitazione dell'immobilità. Questa è precisamente la difficoltà rilevata da Teofrasto a 5a 23-25.

L'interprete nota un certo attrito tra l'esistenza di un desiderio naturale per il riposo, l'immobilità, e l'effetto che da esso scaturisce, un moto circolare eterno (5a 2-4). L'aporia sta presumibilmente nell'immaginare che qui sia coinvolto un desiderio naturale, una *φυσικὴ ὄρεξις*. Il fatto che i corpi celesti perseguano il movimento invece del riposo è in netto contrasto con l'idea di un "desiderio naturale per il riposo" (5a 24). In effetti, i desideri naturali sono quelli che più facilmente vengono soddisfatti, spiega Aristotele nel libro terzo dell'*Etica a Nicomaco*, facendo riferimento alla *φυσικὴ ἐπιθυμία*¹².

¹² Arist., *Eth. Nic.* III, 13, 1118b 15-19: "Nelle brame naturali pochi peccano ed in una sola direzione. Infatti mangiare o bere i cibi e le bevande che capitano fino ad esserne ultrasazi è oltrepassare in quantità ciò che è "per natura"; il desiderio naturale [*ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία*] è infatti soddisfazione di un bisogno"; cfr. inoltre, *Eth. Nic.* VII, 7, 1149b 4-8: "Inoltre si perdona maggiormente il seguire i desideri naturali, poiché si perdona maggiormente anche il seguire quelle brame che sono comuni a tutti nella misura in cui sono comuni...".

Ad aggravare l'inconsistenza dell'ipotesi di Aristotele si aggiunge l'osservazione che se i corpi celesti, in seguito a questo desiderio, si muovono di moto circolare, essi non perseguono il primo bene, il bene migliore, ma tutt'al più un bene secondo. Questo argomento verrà affrontato in modo articolato a 5b 7-10¹³.

E ancora, se il postulato dell'esistenza di un desiderio per l'immobilità è discutibile, la stessa obiezione può essere mossa alla dottrina dell'imitazione dell'Uno da parte degli enti del mondo sublunare: perché si dovrebbe assumere come fine l'unità se, di fatto, l'esperienza ci manifesta una sorta di ordine nella pluralità?

Tuttavia il parallelo eretto da Teofrasto fra Aristotele e i sostenitori dell'Uno e dei Numeri, che gli permette di introdurre a ragion veduta la teoria dell'"imitazione", non è del tutto giustificato. Come abbiamo precedentemente accennato, nella presente discussione la teoria dell'"imitazione" è in contrasto con la dottrina aristotelica dell'*ὄρεξις* cosmica. Aristotele si serve del concetto di "imitazione" solo in riferimento all'attività dei corpi semplici che "imitano", per così dire, il movimento circolare, *κυκλοφορία*¹⁴, ma non nella relazione che intercorre fra i cieli e il principio primo. Pertanto il fatto che Teofrasto introduca questo concetto nell'ambito cosmico indica già un ampliamento del quadro di riferimento. Il pensatore trova i presupposti per affermare che *desiderio cosmico* e *imitazione* sono nozioni accomunate nella dottrina dei sostenitori dell'Uno e dei Numeri, probabilmente Platone o i Pitagorici, ma non in Aristotele.

La sezione successiva, 5a 28 - b 10, ruota attorno al concetto di *movimento*, e ciò che la caratterizza è l'idea, difesa da Teofrasto, secondo cui non c'è niente di discutibile nell'assumere che il desiderio sia una forma particolare di *moto*. Il desiderio è considerato dal filosofo un *movimento* di natura superiore a quello circolare, in quanto è un movimento dell'anima dianoetica. Quindi la rotazione impartita dalla causa prima è un genere di movimento inferiore al movimento che i corpi celesti già possiedono.

In sintesi, tre sono gli argomenti addotti da Teofrasto:

- se i corpi celesti sono dotati della tendenza che attribuisce loro Aristotele, essi sono dotati di anima (5a 28 - b 2). Su questo punto Aristotele non si rivela molto chiaro; le uniche affermazioni al riguardo sono contenute in

¹³ In contrasto con Laks-Most che, nel commento a 5a 17, concludono pensando che "l'aporie sera précisée en 5a 23-28", ci pare invece che la questione tematizzata a 5a 23-28 sia leggermente diversa rispetto a quella del passo precedente. A 5a 17 il punto è che se l'*ἡρεμία* costituisce il fine del desiderio dei corpi celesti, si producono due spiacevoli conseguenze: a) i corpi celesti non raggiungono il fine stabilito; b) lo scopo assunto risulta *ἀφανές*. In questo passo, 5a 23-28, l'argomento sembra essere che, per ciò che concerne i corpi celesti, lo scopo perseguito non è il riposo, bensì la *κυκλοφορία*. Di conseguenza assumere l'esistenza di una causa finale immobile è ridondante, inutile. Parlando di "desiderio", sarebbe sufficiente dire che i corpi celesti desiderano il loro particolare bene.

¹⁴ Arist., *Gen. et corr.* II, 10, 337a 1-7.

Del Cielo, ma esse fino ad ora hanno contribuito solo a sollevare una ridda di controversie fra gli interpreti;

- essendo coinvolto il desiderio per il Motore Immobile, i corpi celesti hanno, prima di ogni altro, un movimento dianoetico, cioè un movimento nella facoltà razionale dell'anima, che, conformemente alla loro natura, è superiore al movimento circolare (5b 7-10);

- ogni desiderio ha origine nell'anima (5b 5-7).

Sviluppiamo i punti sopra elencati.

L'oggetto del primo asserto è l'animazione astrale. Teofrasto inizia dicendo che se i cieli fossero dotati della tendenza attribuita loro da Aristotele, essi dovrebbero essere dotati di anima. Solo due righe più sotto tuttavia, quanto era stato formulato a guisa di ipotesi, è divenuto una convinzione.

Alla linea 5a 28 lo studioso ipotizza: "E se il desiderio, e particolarmente quello per il migliore, suppone un'anima ...i corpi in movimento saranno animati".

Ma a 5b 4 conclude: "(l'anima) da cui hanno origine i desideri per ogni cosa".

La forza di quest'argomento è riposta nell'affermazione contenuta alle linee 5b 5- 5b 7, cioè nel fatto che la percezione, come il desiderio, l'appetito e il movimento implicano il coinvolgimento dell'anima sensitiva, per lo meno negli animali. Questo, dice Teofrasto, è vero *a fortiori* se l'oggetto a cui il desiderio tende è qualcosa di superiore, poiché, coinvolgendo la necessità di una scelta razionale, esso fa appello alla facoltà suprema dell'anima (5b 9-10)¹⁵.

Ci sembra nondimeno legittimo affermare che se Teofrasto utilizza la proposizione "poiché anche le sensazioni...egualmente scaturiscono dall'anima" (5b 5-7) come anello di congiunzione tra la presenza del *desiderio* e il coinvolgimento dell'anima, egli dà per scontate due condizioni che varrebbe invece la pena discutere, e precisamente:

- se i corpi celesti hanno desiderio, hanno anche sensazione;

- anche nel caso dei corpi celesti, la sensazione comporta patire.

Ma se Aristotele abbia mai attribuito una facoltà sensitiva ai corpi celesti, è una *vexata quaestio*¹⁶. Il discepolo costruisce invece un paragone fra ambito

¹⁵ Cfr. Arist., *De an.* II, 3, 414a 31 - b 20.

¹⁶ Ci limiteremo a citare due passi sul problema dell'attribuzione di una facoltà sensitiva ai corpi celesti da parte di Aristotele. Secondo quanto il filosofo afferma in *De an.* II, 12, 434b 11-24, la sensazione è strumentale alla sopravvivenza degli animali, ed è concepita come un genere di cambiamento; è dunque una facoltà da cui i corpi celesti non potrebbero trarre alcun vantaggio. Tuttavia nella sezione finale di *De an.* III, 12, 434b 3-8, Aristotele, nel tentativo di preservare la dottrina di una gerarchia lineare di esseri viventi, sembra aver rigettato l'idea secondo cui entità che non sono state generate (e perciò sono eterne) siano senza percezione. Purtroppo però il testo è corrotto, e ciò condiziona l'esatta comprensione del passo. C'è anche un frammento del *De philos.* (fr. 24) in cui il filosofo sembra argomentare sul fatto che i corpi celesti sono dotati di sensazione. Tuttavia in questa sede lo Stagirita si preoccupa anche di distinguere l'*αἴσθησις* attribuita ai corpi celesti, dall'essere affetto in generale.

cosmico e mondo animale, come se gli enti coinvolti fossero completamente omogenei fra loro.

La conclusione di Teofrasto, secondo cui τὰ κινούμενα, in virtù di questa tendenza, sono dotati di anima (5b 2) è in accordo con i discutibili, e alquanto discussi, passi di *Del Cielo*, in particolare *Del Cielo* II 12, 292a 18, e 292b 1-2, in cui, secondo talune interpretazioni, Aristotele ammette l'animazione astrale¹⁷.

Prima di provare la validità della soluzione di Teofrasto, ci pare utile accennare al problema, nei termini in cui esso si presentava ad Aristotele.

La difficoltà che lo Stagirita si trova a dover risolvere è esposta nel secondo libro di *Del Cielo* e può essere formulata in questo modo: la sfera delle stelle fisse è mossa secondo un movimento unico e uniforme; è naturale pensare, per quel che concerne le altre sfere, che più esse si allontanano dalla prima, più i loro movimenti si complicano. Ma le cose non accadono in modo così semplice.

I movimenti del sole e della luna sono semplici, unici e uniformi, al contrario i movimenti dei pianeti intermedi sono alcuni più semplici, altri più complicati. Aristotele sostiene che i problemi scaturiscono dalla pretesa di voler spiegare i diversi movimenti dei pianeti solo sulla base della differente posizione che essi tengono in rapporto al Motore Immobile: "Noi riflettiamo sugli astri come se fossero semplicemente dei corpi, delle unità ordinate totalmente inanimate. Ma bisogna concepirli come se avessero parte ad una azione e ad una vita"¹⁸.

Questo passo si presta ad almeno tre interpretazioni possibili:

- Aristotele pensa veramente che gli astri siano animati;
- il filosofo si serve di un certo grado di metaforicità quando fa questione del Motore Immobile e dei suoi corollari;
- la dottrina formulata in questo testo rappresenta solamente un'ipotesi, cioè una risposta plausibile ad un problema che per noi è di difficile soluzione, per il fatto che i corpi celesti sono molto lontani dalla nostra esperienza.

Aristotele però non ci lascia indovinare quale sia la sua inclinazione.

Vediamo perciò come Teofrasto interpreta quanto il suo Maestro non ha esplicitato: l'ottativo potenziale [ἐμψυχ' ἂν εἴη] indica che l'autore non si prende direttamente la responsabilità della conclusione che segue. Qui comunque il punto non è tanto che il discepolo desideri dissociare se stesso dall'idea che i corpi celesti sono dotati di anima, ma piuttosto egli vuole evidenziare che il *desiderio* attribuito ai corpi celesti confuta da sé l'idea che la causa prima sia causa del movimento migliore, poiché il desiderio comporta già un movimento che è di genere superiore alla rotazione causata dal Principio Primo.

¹⁷ Benché in *DC* II, 9, 291a 20, Aristotele nello sforzo di confutare la teoria pitagorica dell'armonia delle sfere sembri sottoscrivere l'opposto punto di vista.

¹⁸ Arist., *DC* II, 12, 292a 18-22.

La presente conclusione è ricavata da Teofrasto attraverso un sillogismo, in cui:

- la premessa maggiore è fornita a 5a 28: “Se il desiderio...suppone un’anima...i corpi in movimento saranno dotati di anima”;
- la premessa minore appare alla linea 5b 3: “l’anima e il movimento sembrano essere coesistenti”;
- la conclusione è sottintesa: il desiderio è movimento. Essa sarà resa esplicita da Teofrasto solo in veste critica, alle linee 5b 7-10.

Aristotele in verità non dice esplicitamente che il desiderio è un movimento eccetto in un brano di controversa interpretazione, tratto dal libro terzo di *Dell’Anima*¹⁹. Non abbiamo qui la possibilità di analizzare il passo in questione, poiché gli interrogativi che esso pone ci porterebbero molto lontano nella discussione. In esso sostanzialmente si afferma che il desiderio è come una sorta di movimento, o, per meglio dire, atto.

Teofrasto procede in modo più sistematico rispetto ad Aristotele: il desiderio comporta la presenza dell’anima; il coinvolgimento dell’anima comporta la presenza del movimento; quindi il desiderio è un movimento dell’anima.

Infine il discepolo fa, almeno apparentemente, un tentativo per salvare il buon nome del Maestro, nel momento in cui immagina di dare a quell’espressione un senso metaforico. Se usato metaforicamente, il termine “desiderio” non necessariamente comporta la presenza dell’anima.

Ora è vero che l’argomentare incalzante di Teofrasto ha una certa forza di persuasione, ma è probabile anche che, nel tentativo di rendere coerente il ragionamento, egli sfrondi un po’ troppo la dottrina da cui è partito. In verità ci sono due interventi curiosi compiuti sulla filosofia aristotelica: innanzitutto Teofrasto non fa mai riferimento ad una attività teoretica da parte del Motore Immobile; inoltre egli si fa garante della possibilità che l’argomentazione di Aristotele abbia un senso metaforico, ma non c’è prova in grado di avvalorare quest’ipotesi nei testi del filosofo di Stagira. Quindi se inizialmente Teofrasto rimane fedele alla filosofia di Aristotele, e ne riconosce il valore, in seguito, molto garbatamente, prende congedo.

Il primo disaccordo netto con la dottrina aristotelica, egli lo manifesta quando attribuisce senza esitazione movimento all’anima (5b 2). Il giudizio, espresso dapprima con una certa circospezione [δοκεῖ], sarà rimpiazzato da una affermazione esplicita a 5b 8-9. Del resto che questa posizione non ricalchi semplicemente un *endoxon* su cui Teofrasto non confida, è suggerito dal seguito del ragionamento [γὰρ, ἀφ’ ἧς καί, ἐπεὶ καί]. L’atteggiamento circospetto di Teofrasto è forse dovuto al fatto che l’attribuzione di movimento

¹⁹ Il problema racchiuso nel passo di *De an.* III, 10, 433b 18 è concentrato nell’interpretazione da attribuire a η davanti ad *ἐνέργεια*. Nelle numerose edizioni manoscritte essa appare accentuata in modo differente, e, di conseguenza, diversamente interpretata. Per maggiori chiarimenti su questo particolare punto, vd. Hicks [1907] oppure Movia [1979].

all'anima contraddice quanto sostenuto esplicitamente da Aristotele, secondo cui l'anima, pur essendo principio di movimento²⁰, non è essa stessa in movimento²¹.

In particolare nel terzo capitolo del primo libro di *Dell'Anima*, precisamente a 406a 2, Aristotele conclude con quest'affermazione: ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδύνατων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ (ψυχῇ) κίνησις.

Ma l'idea qui espressa da Aristotele si rivela esattamente opposta a quella manifestata dal discepolo: ψυχῇ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν (5b 2).

Le obiezioni mosse da Aristotele al movimento dell'anima sono connesse alla dottrina dell'atto e della potenza, e alla supremazia ontologica dell'atto (forma) rispetto alla potenza (materia), nonché alla sua convinzione che l'anima non può essere interamente materiale. Lo scopo di Aristotele è quello di dissociare il principio ultimo (*Nous*) da nozioni quali "estensione" o "cambiamento", in virtù delle quali esso sarebbe soggetto a corruzione ed affezione²².

Per Teofrasto il cardine attorno cui ruota la questione è che se un ente ha desiderio, animale o corpo celeste che sia, li è coinvolto un movimento. L'espressione αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον conferma che questa regola non prevede eccezioni.

La proposizione fra parentesi, "infatti è vita per coloro che la possiedono" (5b 3-4), serve a caratterizzare in modo più specifico l'anima o, per essere precisi, serve a confermare [γάρ] la coesistenza di anima e movimento, prestando attenzione alla vita come aspetto dinamico dell'anima.

Ma per Aristotele l'equazione anima = vita = movimento si rivela di poco o alcun valore, poiché egli preferisce identificare la vita all'atto, piuttosto che al movimento. E il motivo è offerto, una volta ancora, dalla necessità di salvaguardare l'eccellenza di vita del Motore Immobile²³.

²⁰ Arist., *Metaph.* IX, 2, 1046b 17: "...e l'anima ha in suo potere un principio di movimento"; *De an.* II, 4, 415b 21-22: "...il principio di movimento locale è l'anima".

²¹ Arist., *De an.* I, 3, 406a 2: "...è addirittura impossibile che le appartenga il movimento"; I, 4, 408b 13-18: "...dire però che l'anima si adira, è come dire che l'anima tesse o edifica. Meglio sarebbe dire non che l'anima prova compassione, apprende o pensa, ma che è l'uomo mediante l'anima: e questo non significa che in essa c'è movimento, ma che a volte il movimento arriva fino a lei."; I, 5, 411a 24-26: "...e neppure è giusto sostenere che essa è mossa".

²² Arist., *De an.* I, 4, 408b 24. È utile ricordare che il genere di anima coinvolta nel caso dei corpi celesti comporta per Aristotele piuttosto uno stato di attualità seconda [ὡς τὸ θεωρεῖν] essendo essi eternamente attratti dal principio universale del τὸ ὀρεκτόν. Infatti in *De an.* II, 1, 412a 23-26, il filosofo distingue due modi in cui intendere l'attualità: "l'attualità si intende in due modi: come scienza e come esercizio della scienza". Segue il paragone con il sonno e la veglia, nel quale la veglia corrisponde all'esercizio della scienza, il sonno al possesso della scienza senza il suo attuale esercizio. In *De somn. et vig.* 1, 454a 19-29, si legge che nel caso dei corpi celesti vita è una condizione di attualità seconda, essendo essi sempre svegli, da cui segue che non hanno alcuna facoltà percettiva. Ora, il movimento, ritenuto da Teofrasto coesistente all'anima, ha la pretesa di rimpiazzare l'attualità aristotelica sia prima che seconda.

²³ Arist., *Metaph.* XII, 7, 1072b 13 ss.; in particolare 1072b 26: "e la vita gli appartiene. Infatti l'atto del *Nous* è vita ed egli (Dio) è quest'atto".

La conclusione critica dell'intero ragionamento si legge alle linee 5b 7-10. Se è vero che gli enti celesti sono animati, per il fatto che ogni desiderio coinvolge l'anima, e se è vero che ogni desiderio comporta movimento, il movimento circolare non può essere la forma suprema di movimento (5b 23, 5b 26 - 6a 2). La contestazione di Teofrasto vuole dare scacco a due fra i più diffusi principi di scuola aristotelica:

- la teoria secondo cui i corpi celesti sono mossi dal desiderio;
- la conclusione che consegue da questa premessa: i corpi celesti derivano da ciò il movimento migliore.

Giova a questo punto precisare che il Motore Immobile non va perciò stesso eliminato. La sua presenza non solo non è superflua, ma risulta addirittura necessaria, in quanto rappresenta l'oggetto desiderato. Se l'oggetto del desiderio viene meno, si estingue il desiderio stesso, e, con esso, ogni genere di movimento. Ciò che il discepolo rimprovera al Maestro non è tanto il fatto di aver posto un Motore Immobile, ma di aver definito questo principio causa del movimento migliore. In verità il desiderio volto al principio, coinvolgendo la facoltà dianoetica dell'anima, supera in eccellenza il movimento circolare che da esso deriva di conseguenza.

Per concludere, non ci pare che qui Teofrasto, a parte rilevare l'inconsistenza della teoria aristotelica, suggerisca una soluzione alternativa. È evidente però che egli cerca di combattere Aristotele con lo strumentario concettuale aristotelico. L'argomento a cui Teofrasto fa appello nell'espressione "infatti quello (il movimento) dell'anima è migliore, e ovviamente primo e al di sopra di tutti è quello del pensiero" (5b 8-9) è lo stesso contenuto in un passo del primo libro di *Dell'Anima*²⁴, in cui lo Stagirita dichiara impossibile che un qualsiasi genere di ente sia superiore per natura alla parte intellettuale dell'anima.

Parte seconda: la "diteleologia" teofrastea
(10a 12 – 11b 7)

Traduzione

10a 22 Quanto all'affermazione che tutto è in vista di qualcosa e niente è invano, la delimitazione non è in ogni caso facile (come si dice spesso: da dove si dovrebbe cominciare e a che genere di cose arrestarsi?), e alcuni episodi in particolare sono difficili da valutare, perché non sembrano essere tali, ma alcuni di essi paiono per coincidenza, altri per una certa necessità, come nel caso dei corpi celesti e della maggior parte delle cose intorno alla terra.

²⁴ Arist., *De an.* I, 5, 410b 12-15: "Che ci sia qualcosa di migliore dell'anima e di superiore ad essa è impossibile, ma l'impossibilità è più grande ancora se si tratta dell'intelletto, perché, per dirla con ragionevolezza, è esso che è assolutamente primo e superiore per natura".

10a 28 Infatti, in vista di che cosa accadono le irruzioni e i reflussi del mare, o le sue avanzate, o i periodi di siccità e di umidità, e in generale i cambiamenti ora in questa, ora in quella direzione, distruzioni e generazioni, se pensiamo al modo in cui si producono le alterazioni e i cambiamenti nella terra stessa, disponendosi i corpi elementari ora in un modo ora in un altro, e tutto un insieme di altri fenomeni non dissimili a questi? E anche negli animali stessi certi fenomeni sono, per così dire, vani, come ad esempio le mammelle nei maschi, e l'emissione nelle femmine (supposto che effettivamente non serva a niente) e la crescita di una barba in alcune specie, o in generale la crescita di peli in certe zone; e ancora la grandezza delle corna come quelle dei cervi (i quali sono persino resi più vulnerabili da esse, per il prurito che provocano, per il fatto che restano sospese sulla testa, e per il fatto che occultano gli occhi); e il modo in cui certi fenomeni accadono per violenza o contro natura: come quando l'airone si accoppia e l'efemeride vive; e si potrebbero elencare altri non pochi avvenimenti dello stesso tipo. E certamente il più importante e il più diffuso concerne la nutrizione e le generazioni degli esseri viventi; infatti, essi non sono in vista di nulla, ma sono copresenti e dovuti ad altre necessità. Infatti bisognerebbe, se fossero in vista di qualcosa, che essi avessero sempre luogo in modo identico e fossero gli stessi.

10b 20 E persino nelle piante e negli enti inanimati che hanno una natura definita, come sembra, e nella figura e nella forma e nella capacità, ci si potrebbe domandare in vista di che cosa siano queste caratteristiche. Poiché proprio la possibilità che esse non abbiano spiegazione si rivela problematica specialmente per coloro che suppongono questo non essere il caso nelle altre realtà anteriori e più nobili. Ciò che a giusto titolo parrebbe conferire una certa attendibilità all'argomento che vuole che questi fenomeni abbiano luogo meccanicamente e che ricevano certe forme e differenze l'uno dall'altro dalla rotazione dell'universo.

11a 1 Se anche questa spiegazione non fosse applicabile dovremmo assumere certi limiti ai principi dell'*in vista di qualcosa e verso il migliore*, e non porli indiscriminatamente come validi per tutte le cose, poiché proposizioni tali quali quelle che seguono suscitano una certa perplessità, tanto se si tratta di enunciati assoluti, tanto se si tratta di enunciati particolari. Assoluti quando si afferma che "la natura desidera il meglio in tutte le cose e nel caso in cui ciò sia possibile essa le fa partecipare all'eterno e all'ordine"; e le stesse cose si pongono in modo analogo nel caso degli animali, poiché "dove il migliore è possibile, lì non viene certo meno. Consideriamo ad esempio il caso della trachea posta di fronte all'esofago (infatti è più nobile) e il fatto che la miglior mescolanza del sangue abbia luogo nella cavità centrale del cuore, perché ciò che sta in mezzo è più onorevole". E allo stesso modo anche per ciò che è in vista di una disposizione ordinata. Infatti anche se il desiderio è tale (rivolto al migliore), quanto segue rende ad ogni modo manifesto che ciò che non risponde al bene e che non lo riceve è in gran numero (o per essere precisi è la maggior

parte degli enti); infatti l'animato è scarso, mentre l'inanimato è illimitato, e tra gli enti animati breve è la durata dell'esistenza, pur essendo essa migliore

11a 18 Ma in generale la proposizione secondo cui “il bene è raro e consiste in poche cose, mentre di male ce n'è in abbondanza”, ed esso non consisterebbe semplicemente nell'indeterminatezza, e, per così dire, nella forma della materia, è una affermazione propria di una persona ignorante nelle cose della natura. Infatti quelli che parlano intorno all'essere nella sua totalità, lo fanno a caso (prendiamo il caso di Speusippo: egli considera raro ciò che ha valore, ponendolo nella regione di mezzo, mentre le altre cose le pone agli estremi e dall'uno e dall'altro lato). Ma capita proprio che la realtà sia bene.

11a 27 Quanto a Platone e ai Pitagorici, essi pongono una gran distanza tra l'Uno Bene e gli enti, se è vero che tutte le cose desiderano imitare il bene; e tuttavia per essi che pongono come una sorta di opposizione tra la Diade indefinita e l'Uno (Diade nella quale risiedono l'illimitato e il disordine e praticamente ogni sorta di privazione della forma in sé) in generale è impossibile che la natura del tutto esista senza quest'ultima anzi essa avrebbe per così dire una parte uguale o addirittura superiore all'altra. Da qui si ricava l'ipotesi che i principi primi sono contrari.

Commento

La seconda sezione esaminata raccoglie le argomentazioni addotte da Teofrasto intorno alla difficoltà di determinare i limiti sino cui spingersi nel sostenere che un ente è tale, e tale per una ragione. Questa difficoltà concerne non solo l'inizio e la fine della catena della causazione teleologica in generale, ma anche il fatto che alcune entità, almeno apparentemente non abbisognano di una spiegazione teleologica. Alcuni fenomeni sembrano essere tali quali sono per coincidenza o per una forma di necessità, sia nella regione celeste sia in quella sublunare.

La questione che Teofrasto affronta è complessa, e prende le mosse dalla ripresa a 10a 22 dell'aporia annunciata a 7b 5-7: “Ma i fenomeni in questi luoghi (fenomeni sublunari) richiedono un certo studio, poiché è necessario che si definisca fino a che grado l'ordine vi è presente”.

La presente questione concerne la delimitazione [*ὁ ἀφορισμός*] di ciò che alla linea 7b 7 Teofrasto chiama *τὸ τεταγμένον*, ciò che è ordinato. Si può interpretare in due modi questa richiesta: o nel senso di ricercare che sorta di enti possa legittimamente essere chiamata “fine”; o nel senso di trovare le condizioni che rendano legittima una spiegazione finalistica. A 10a 24 non ci sembra attendibile che *ὁ ἀφορισμός* indichi la richiesta di definire il fine, nel senso di assegnare una causa finale ad un dato fenomeno, come intende Ross²⁵.

²⁵ Ross-Fobes [1929], p. 52.

In verità ci pare più probabile che Teofrasto alluda alla necessità di delimitare due ordini di realtà, infatti l'inciso tra parentesi mostra che il problema è quello di sapere dove termina l'ordine teleologico e inizia il contingente.

La richiesta di fornire una delimitazione alla sfera teleologica era stata avanzata già precedentemente: “Se si cercasse di estendere ulteriormente l'ordine si andrebbe verso il peggio” (7b 7-8). Nel presente passaggio quella richiesta è resa più pressante, poiché il filosofo porta gli esempi di alcuni fenomeni che paiono prodursi per coincidenza, o per necessità, ma non in vista di un fine.

La difficoltà che comporta l'applicazione incondizionata del principio teleologico è scissa in due differenti problemi:

- la questione dei confini (“da dove si dovrebbe cominciare, e a che genere di cose arrestarsi”, 10a 23-24);
- l'osservazione che alcune entità apparentemente resistono alla spiegazione teleologica (10a 25-28).

I fenomeni che non rispettano il finalismo accadono “gli uni per coincidenza [συμπτωματικῶς], gli altri per una certa necessità” (10a 26).

Ci sembra doveroso spendere qualche riga per cercare di chiarire cosa probabilmente indica il termine *συμπτωματικῶς*, anticipando fin d'ora che non ci proponiamo di dirimere definitivamente la questione. Il senso del termine oscilla fra “effetto correlativo” e “coincidenza”. È possibile reperire, in alcune opere di Aristotele, casi in cui il sintagma è associato al termine *τύχη* e opposto a *προαίρεσις*²⁶. Nelle opere biologiche di Teofrasto esso assume piuttosto l'inclinazione di “effetto correlativo”, in quanto i fenomeni che accadono “*per coincidenza*” sono legati da un rapporto preciso, anche se non diretto, ad altri fenomeni²⁷. Il presente brano non ci aiuta a decidere in che senso Teofrasto abbia qui utilizzato il vocabolo. I fenomeni cui si fa riferimento alla linea 10a 26 sembrano essere ben distinti da altri che sono definiti “forme di necessità”. Ma a 10b 19 anche *σύμπτωμα* è interpretato come una forma particolare di necessità, e, come tale, distinto da “altre necessità” che non hanno ancora ricevuto una designazione tecnica.

Preferiamo sospendere l'indagine sui motivi della scelta terminologica di Teofrasto, perché riteniamo di non essere in possesso di elementi sufficienti a formulare un giudizio discriminante. Ci conforta il fatto che essa non è di importanza vitale per la problematica che qui stiamo discutendo.

Dalla linea 10a 28 il filosofo riporta alcuni esempi tesi ad avvalorare la sua ipotesi, secondo cui non c'è ragione di pensare che i fenomeni accadano in vista di qualcosa. Due considerazioni si possono fare a proposito degli esempi adottati da Teofrasto. Innanzi tutto non ci pare che essi siano rivolti direttamente contro Aristotele, il quale riconosce come talvolta riesca difficile spiegare teleologicamente alcuni fenomeni. Pertanto è più corretto credere che

²⁶ Arist., *Phys.* II, 8, 198b 36-7; *Pol.* II, 12, 1274a 11-12; *Rhetor.* I, 19, 1367b 24.

²⁷ Theophr., *Caus. plant.* VI, 8, 1.

Teofrasto esplori i limiti della causazione teleologica in generale. Inoltre non ci pare che la teleologia di cui l'esegeta indaga i limiti sia sempre perfettamente sovrapponibile alla causa finale di Aristotele.

Avremmo modo nel seguito di attestare la validità di queste due affermazioni.

Quanto al contenuto degli esempi, alcuni sono gli stessi di cui Aristotele si serve per provare che certi fenomeni pongono resistenza all'attribuzione di una causa finale, altri invece trovano nella filosofia aristotelica una spiegazione finalistica, che il discepolo nega o ignora.

Tralascieremo l'analisi puntuale dei singoli casi, e ci limiteremo a pochi cenni sul loro contenuto.

Il primo gruppo di avvenimenti (10a 28 - b 7) comprende ogni sorta di processi in terra. Lo studioso pensa probabilmente ad alcuni più o meno regolari movimenti della marea, e sottolinea come queste incursioni e reflussi del mare difficilmente possono rispondere ad una spiegazione teleologica, in accordo alla quale si dovrebbe poter motivare la tendenza preferibilmente verso uno stato piuttosto che verso un altro.

Segue una serie di fenomeni che hanno origine nella terra stessa²⁸. L'idea che si vuol mettere in luce è che i cambiamenti nella terra sono dovuti a cambiamenti a livello dei corpi elementari.

L'idea sottesa a quest'affermazione è probabilmente che i mutamenti dei corpi elementari, sotto l'influenza dei rivolgimenti esterni, non rivelano una tendenza al meglio, per il fatto che appaiono vari e imprevedibili, e il cambiamento dei corpi elementari, pur essendo invisibile, è reso noto dalle variazioni a livello terrestre.

Nelle linee 10b 7-11 Teofrasto volge l'attenzione alla vita del mondo animale, e riscontra anche in quest'ambito l'assenza di finalismo. In verità per alcuni di questi esempi Aristotele provvedeva dal canto suo a fornire una spiegazione finalistica. Limitiamoci a considerare un paio di casi. Il primo è quello che apre la rassegna di Teofrasto: mentre la funzione delle mammelle nelle donne è abbastanza ovvia, nel caso dei maschi l'organo appare privo di scopo. Aristotele in *Delle Parti degli animali*²⁹ suggerisce che la sostanza grassa di cui è formato l'organo abbia la funzione di proteggere la delicata zona intorno al cuore, in modo tale che anche l'organo maschile risulta dotato di una funzione specifica.

Nelle linee 10b11-13 l'originale greco presenta alcune difficoltà testuali, che tuttavia non precludono l'accesso al senso del testo: la grandezza delle

²⁸ A 10b 4 il passaggio si può rendere in due modi: "...per il modo in cui le alterazioni e i cambiamenti nella terra si producono, disponendosi gli elementi ora in un modo ora in un altro", cioè facendo di *μεθισταμένων* un genitivo assoluto; oppure è possibile far dipendere il genitivo da *ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαί*, vale a dire: "...per il modo in cui si producono le alterazioni e i cambiamenti degli elementi che si dispongono ora in un modo ora in un altro".

²⁹ Arist., *Part. anim.* 688a 19 ss.

corna dei cervi risulta inutile e spesso dannosa per la salvaguardia stessa dell'animale. La perifrasi *κεράτων μεγέθη* indica che l'ostacolo non è la presenza di un organo particolare, come nell'esempio precedente, ma l'eccessiva grandezza della parte del corpo a cui si fa riferimento. In accordo a quanto dice Aristotele, Teofrasto riconosce nell'uso delle corna uno strumento di difesa³⁰.

Ciò che il discepolo sottolinea, tuttavia, è che animali come antilopi, gazzelle e cervi hanno già un'arma di difesa d'immediato utilizzo, la velocità nella corsa. Perciò l'eccessiva grandezza delle corna diventa superflua o addirittura un impedimento.

Per concludere citiamo un ultimo frammento, in cui l'attenzione dello studioso verte sulla generazione degli esseri viventi. Il fenomeno descritto, che chiude la rassegna degli esempi forniti da Teofrasto, si rivela doppiamente interessante, per l'argomentazione filosofica che sottende, e per il problema testuale che è contenuto.

Apparentemente lo scopo dell'enunciato è motivare la varietà e la diversità degli enti generati: se la generazione non dà risultati uniformi e invariati, che senso ha attribuire ad essa un fine? Questo è il dilemma che impegna Teofrasto, ma a noi spetta risolvere un problema a monte, vale a dire quale fenomeno si nasconde nell'espressione *τροφαὶ καὶ γενέσεις*, di fronte alla quale si rimane perplessi per il curioso ordine dei termini.

La questione dell'interpretazione del testo riguarda in particolare il primo termine, poiché è difficile capire a che genere di nutrimento Teofrasto faccia riferimento. Lennox, in un articolo su Teofrasto e i limiti del finalismo³¹, avvicina la nozione di nutrimento all'esigenza di limitare la portata della teleologia aristotelica, e cita a supporto della sua tesi un passo della *Politica*³², in cui Aristotele fornisce una motivazione teleologica della nutrizione. Lo Stagirita suggerisce che le piante esistano in funzione degli animali, e gli animali in vista dell'uomo, specialmente "per la nutrizione".

Siamo rimasti inizialmente perplessi di fronte alla proposta di Lennox. Con ciò non intendiamo sottintendere che questa spiegazione non possa coesistere con la teoria biologica di Aristotele, se vista all'interno della giusta prospettiva. Diciamo solo che a questo punto della nostra ricerca, essa suscita da parte nostra un certo scetticismo. Se lo scopo di Teofrasto in questo passaggio è criticare una dottrina simile a quella esposta da Aristotele nella *Politica*, egli gioca su due significati diversi di teleologia: il finalismo cosmico, in quanto principio cosmico di cui l'universo partecipa nella sua totalità, e la teoria della causa finale, secondo cui essa va sensatamente applicata solo ai singoli dati di fatto. Ma prima di giudicare Teofrasto poco oculato nelle sue

³⁰ Arist., *Part. anim.* 663a 8-18.

³¹ Lennox [1985], pp. 143-63.

³² Arist., *Pol.* I, 3.

scelte, vediamo se sia possibile fare riferimento ad un altro frammento aristotelico che ci permetta di aggirare la difficoltà.

In effetti, il processo indicato dall'espressione "le nutrizioni e le generazioni degli animali" potrebbe indicare il fenomeno della continuazione della vita, piuttosto che l'attività di prendere cibo. Se analizziamo l'espressione partendo da questo presupposto, è possibile che Teofrasto pensi alla nutrizione riferita al fenomeno della gestazione. Questa opzione è supportata da almeno tre ragioni: il vantaggio di conformarsi agli esempi precedenti nel tentativo di limitare la portata del "fine" nei singoli fenomeni, il vantaggio di giustificare l'ordine dei termini ("nutrizione" precede "generazione"), l'apparente conferma di un passo aristotelico³³.

Purtroppo però la conclusione di Teofrasto non sembra voler confortare la nostra ipotesi. Il filosofo motiva il proprio ragionamento dichiarando: "Infatti bisognerebbe, se fossero in vista di qualcosa, che essi avessero sempre luogo in modo identico e fossero gli stessi" (10b 19-20). Quindi i fenomeni fin qui discussi indicano che non esiste una innata tendenza al bene, altrimenti si sarebbero riprodotti in modo identico, e non avrebbero incontrato variazioni nel corso del loro sviluppo, come invece è accaduto.

Viene naturale domandarsi, perché tutti gli esseri viventi dovrebbero nascere, e i processi svilupparsi allo stesso modo, se esistessero in vista di qualcosa?

Probabilmente perché devono avere lo stesso fine.

Se abbiamo ben interpretato il pensiero di Teofrasto, dobbiamo anche riconoscere la verità dell'interpretazione di Lennox. Teofrasto si esprime, infatti, come se ci fosse un fine ultimo e unico, uguale per tutti, vale a dire come se la teleologia fosse un principio cosmico universale, riguardante il mondo nel suo complesso.

Quindi se Teofrasto pare essere cosciente dell'esistenza di due differenti concetti di finalismo (10a 24-27), egli sembra essere meno cosciente del fatto che essi non sono intercambiabili, né sovrapponibili l'uno all'altro.

L'impressione che abbiamo avuto leggendo questa sezione del trattato teofrasteo è stata che l'interprete greco tragga spesso conseguenze sistematiche che Aristotele stesso non aveva tratte, e che per ciò non sempre sia accorto nel tracciare le dovute distinzioni.

Dalla linea 11a 1 al termine della sezione, 11b 7, Teofrasto trae le conclusioni del proprio ragionamento. Se anche una spiegazione che limita lo sviluppo in vista di un fine, e attribuisce un peso maggiore all'influenza dei fenomeni esterni, non fosse dimostrabile, nondimeno rimane vero che è necessario porre dei limiti alla concezione secondo cui il fine, in quanto bene, è ciò che tende all'eternità e all'ordine (11a 7).

³³ Arist., *Gen. et corr.* 777b 17 ss. Sottolineiamo che nel passo citato Aristotele discute le differenze di lunghezza dei periodi di gestazione [*ἡ κύησις*], e quest'ultima viene indicata come un "nutrimento interno" [*ἡ ἔσωθεν τροφή*], 778a 10).

Il giudizio aristotelico secondo cui ogni ente aspira all'eternità è opinabile, poiché se tale desiderio appartiene alla natura degli enti, è chiaro che la maggior parte di essi rimane insensibile all'appello, o non viene soddisfatta. Si è convenuto, infatti, che desiderare comporta la presenza dell'anima, ma solo una piccola parte degli enti in natura è dotata di essa; e anche nel caso degli enti animati la porzione di eternità ad essi concessa è minima.

Ma se il bene, così come è stato definito da Aristotele³⁴, non è in grado di reggere gli assalti della critica, non per questo va eliminato, bensì sostituito da un concetto che maggiormente rifletta lo stato reale delle cose.

Quanto al giudizio secondo cui il bene è qualcosa di raro, e risiede solo in poche cose, mentre il male abbonda (11a 18-21), esso testimonia mancanza di buon senso e inesperienza da parte di colui che se ne fa portavoce. E il fatto che degli specialisti mantengano l'opinione qui rigettata, non è un punto a favore, poiché gli studiosi che avanzano certe pretese parlano senza cognizione di causa (11a 22-25). Speusippo è un esempio eccellente di questa tendenza. Questo filosofo ritiene che il "bene" [τὸ τίμιον] sia situato nella regione centrale [τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν], e che sia qualcosa di raro [σπάνιον τι ... ποιεῖ], 11a 23-24). Non è escluso che nel momento in cui Teofrasto critica Speusippo, giudichi allo stesso modo anche il suo Maestro. Aristotele, infatti, si serve degli stessi termini di Speusippo, per definire la virtù: il bene è detto "qualcosa di raro" [σπάνιον], perché è "il giusto mezzo" [τὸ μέσον] fra gli estremi [τὰ ἄκρα]³⁵.

Avviamoci rapidamente a concludere. In queste ultime battute Teofrasto sembra lasciare più spazio alla soluzione platonica, o di scuola accademica, piuttosto che agli insegnamenti di Aristotele. La concezione propria dei pitagorici e di Platone, in particolare, ha il vantaggio da una parte di accettare la richiesta di una delimitazione della causa finale, e dall'altra invoca la presenza dei contrari in qualità di principi: Uno – Diade (11a 27 - 11b 7).

Sappiamo che Aristotele non sottoscrive questa opinione³⁶, anzi obietta ai platonici di porre la questione in modo arcaico, al modo di Parmenide, vale a dire senza distinguere i molteplici significati dell'essere, e soprattutto senza tenere conto delle differenze fra la sostanza e le altre categorie. L'Uno e la Diade, o l'Uno e il Molteplice, nel caso di Speusippo, o l'Uno e il Diseguale, nel caso di Senocrate, in quanto contrari, non possono essere sostanze, ma solo quantità o relazioni, e pertanto non possono essere principi delle sostanze, né come causa formale, né come causa finale, né tanto meno come causa motrice.

Teofrasto ritiene invece soddisfacente la soluzione accademica, al punto da ricalcare nella chiusa di questa sezione i principi platonici: il cosmo nella sua totalità dipende essenzialmente dalla presenza di entrambi i contrari, al punto che anche Dio, per coloro che attribuiscono la causa ultima a Dio, non

³⁴ Arist., *De an.* II, 4.

³⁵ Arist., *Eth. Nic.* II, 8, 1109a 19-33.

³⁶ Arist., *Metaph.* XIV, 1, 1087a 31 - b 4.

realizzerebbe tutto tendendo al meglio, ma piuttosto al meglio nella misura in cui ciò è possibile.

Quest'ultima affermazione fa eco alla descrizione dell'attività del Demiurgo nel *Timeo*, lì dove il Demiurgo è detto da un lato includere tutte le cose nelle sue ambizioni, mentre dall'altro le sue ambizioni non possono essere pienamente soddisfatte³⁷.

Conclusione

Speriamo di aver mostrato, con questo contributo, come l'ambito all'interno del quale si articola la riflessione di Teofrasto si discosta gradualmente dall'originario retroterra aristotelico. Per Teofrasto la metafisica non è tanto, o non è solo ricerca di principi, ma ricerca dei rapporti reciproci fra le varie realtà, quindi anche fra la realtà dei principi e quella del mondo sublunare.

Anche dal punto di vista terminologico il progressivo distacco da Aristotele appare evidente. Il caso più lampante è offerto forse dall'espressione con cui Teofrasto caratterizza il tema della propria indagine: egli si propone inizialmente di ricercare "la dottrina dei principi" [*ἡ τῶν πρώτων θεωρία*, 4a 2], ma alla fine è "la dottrina dell'essere nella sua molteplicità" [*ἡ τοῦ σύμπαντος θεωρία*, 12a 1] ad avere il sopravvento.

Non solo i principi, ma tutte le entità, corpi celesti, animali, piante e oggetti inanimati, in quanto parti del cosmo, risultano degne di uno studio che esula, alla fine, da un interesse prettamente metafisico. Per Teofrasto non si tratta dunque solo di formulare delle obiezioni, o di esplorare in che misura si possa trovare una soluzione al problema formulato originariamente da Aristotele, ma anche di ampliare e articolare la questione. Quest'osservazione trova conferma nel monito, frequentemente rinnovato, a cercare ancora, ad approfondire la ricerca, e addirittura l'ultima proposizione dell'elaborato teofrasteo sottolinea che le questioni fin qui discusse non sono che il punto di partenza per uno studio d'insieme dell'universo, che permetterà a sua volta di dare una risposta al problema della natura dei principi.

Perciò che Aristotele sia il punto di partenza e il punto di riferimento costante di un'elaborazione propria da parte del discepolo, ci pare oramai acquisito. Eventualmente ciò che resta da provare è se l'indirizzo personale seguito da Teofrasto riesca ad offrire spunti veramente fecondi per ripensare le aporie lasciate insolute da Aristotele o se Teofrasto arrivi con il fiato corto all'allungo metafisico del Maestro.

³⁷ Plat., *Tim.* 29e 3 - 30b 6.

Enrico Berti

LA POLEMICA ANTIARISTOTELICA DI FILODEMO
A PROPOSITO DELLA RETORICA

Una delle espressioni più antiche dell'antiaristolismo è senza dubbio la polemica contenuta nel noto brano del *De rhetorica* di Filodemo di Gadara, conservato nel papiro ercolanese 1015, coll. XLVIII-LVII, in cui molti studiosi hanno creduto di trovare uno o più frammenti di opere perdute di Aristotele¹. Essa è antica non tanto per la relativa antichità dell'opera in cui si trova — Filodemo visse nella prima metà del I secolo a. C. —, quanto perché sembra derivare direttamente da Epicuro, che Filodemo cita esplicitamente², e quindi riflette ciò che alcuni pensavano di Aristotele ad Atene alla fine del IV secolo, cioè pochi anni dopo la sua morte. È probabile che Filodemo, notoriamente seguace della filosofia epicurea, avesse con sé alcune opere di Epicuro, poiché di queste sono stati trovati frammenti, insieme con le opere dello stesso Filodemo, in vari papiri ercolanesi rinvenuti nella famosa villa dei Pisoni. Egli infatti, come è noto, venne in Italia verso l'anno 70 a. C. ed entrò in amicizia con L. Calpurnio Pisone, che gli mise a disposizione la sua villa a Ercolano, dove si creò un autentico cenacolo epicureo frequentato dall'alta società romana, con annessa biblioteca.

L'attenzione degli studiosi che si sono occupati di questo testo si è per lo più concentrata sul problema di individuare lo scritto perduto di Aristotele, dal quale potrebbero derivare le dottrine che Filodemo gli attribuisce nelle battute iniziali del brano e che non trovano riscontro in nessuna delle opere conservate dello Stagirita. Così Ettore Bignone, il primo grande ricostruttore della polemica antiaristotelica di Epicuro, ha sostenuto che il brano di Filodemo deriverebbe dall'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, appunto di Epicuro, e vi ha scorto un frammento del dialogo perduto sul *Politico*³. Quest'ultima attribuzione è stata condivisa da P. Moraux, W. D. Ross, I. Düring, J. Aubonnet ed anche da me, dato il carattere politico delle dottrine aristoteliche in esso riportate⁴. Invece A. H. Chroust ha riferito il passo ad un altro dialogo perduto di

¹ Sudhaus [1896], II, pp. 50-63. Su Filodemo, le sue opere e la sua biblioteca si veda ora Dorandi [1995], oltre a Gigante [1983] e a Gigante [1998]. La maggior parte delle sue opere sono ora pubblicate nella collana "La scuola di Epicuro", diretta da M. Gigante presso Bibliopolis, Napoli (1978 ss.).

² Ivi, p. 58, col. LIV, 12. Sulla derivazione dell'intero brano da Epicuro concordano tutti gli studiosi che se ne sono occupati, di cui si veda l'elenco completo in Dorandi [1989], pp. 204-05.

³ Bignone [1936], I, pp. 113, 451, 455; II, pp. 97, 143, 275-77.

⁴ Tutti i riferimenti bibliografici fino al 1962 si possono trovare in Berti [1962], pp. 448-50 (II ed., pp. 383-85 e 393).

Aristotele, il *Grillo*, che aveva per tema la retorica; R. Laurenti si è detto incerto tra il riferimento al *Politico* e il riferimento al *Grillo*; O. Gigon l'ha riferito ad un'altra opera perduta di Aristotele, la *Τεχνῶν συναγωγή*, e T. Dorandi è tornato nuovamente sull'attribuzione al *Grillo*. Va detto, infine, che nell'ultima parte del passo, di cui riparleremo, K. Gaiser ha scorto riferimenti all'*Eudemo* e al *Protreptico*⁵.

In questa occasione non intendo tornare sul problema degli eventuali frammenti di opere perdute aristoteliche contenuti nel brano di Filodemo, a proposito del quale credo non si possa trovare nessuna soluzione sicura, ma intendo soffermarmi piuttosto sul suo contenuto, per commentare l'immagine di Aristotele che da esso risulta. Prenderò in esame, pertanto, anzitutto l'attribuzione ad Aristotele, da parte di Filodemo, di un insegnamento pomeridiano di retorica; indi la concezione dei rapporti tra retorica e politica, ugualmente attribuita ad Aristotele, e le motivazioni che questi avrebbe addotto per giustificare l'impegno politico; infine le critiche che Filodemo, ma prima ancora Epicuro, muovono alla concezione di Aristotele.

1. *L'insegnamento pomeridiano di retorica tenuto da Aristotele*

Secondo Filodemo, alcuni “riferiscono” (*ἀναγγέλλουσι*) che Aristotele “insegnava” (*ἐγύμναζεν*), presumibilmente retorica, perché di questa si parla nell'opera, “di pomeriggio” (*τῆς δειλῆς*), dopo avere dichiarato: “è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate” (*αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἴσοκράτην δ' ἔαν λέγειν*)⁶. Filodemo dunque dichiara di attingere a qualche fonte, la quale presumibilmente è lo stesso Epicuro, ma non necessariamente solo lui. La notizia che l'insegnamento in questione si sarebbe svolto di pomeriggio è incontrollabile, ma non c'è motivo per dubitarne. La dichiarazione attribuita ad Aristotele, infine, è l'adattamento di un verso del *Filottete* di Euripide (fr. 796 Nauck: “è turpe tacere e lasciare che parlino i barbari”), riferito da vari altri testimoni (Cicerone, Quintiliano, Siriano) ed usato in un altro contesto da Diogene Laerzio, che in luogo di “Isocrate” legge “Senocrate”⁷. Non c'è dubbio che quest'ultimo sia un adattamento, perché Senocrate, a quanto ci risulta, non insegnò mai retorica, quindi non avrebbe senso che Aristotele aprisse un insegnamento di retorica dichiarandosi in concorrenza con lui.

Malgrado lo scetticismo di Natali⁸, il riferimento a Isocrate, morto nel 338, cioè prima che Aristotele tornasse ad Atene per iniziare ad insegnare nel Liceo, ci induce a supporre, con molta verisimiglianza, che l'insegnamento in questio-

⁵ Le relative citazioni si trovano in Dorandi [1989].

⁶ Sudhaus [1896], II, p. 50, § 36, 1-5.

⁷ Vedi le relative citazioni in Berti [1962], pp. 175-76 (II ed. pp. 95-96 e 119).

⁸ Natali [1991], pp. 33-34. Questo autore ha offerto anche una traduzione del brano di Filodemo in Natali [1981], pp. 160-62.

ne si collocasse nel periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia di Platone. Sappiamo del resto che in quel periodo Aristotele ebbe occasione di polemizzare con Isocrate anche nel dialogo perduto *Grillo*, di poco posteriore al 362 (anno della morte di Grillo, figlio di Senofonte); che in difesa di Isocrate scese in campo un certo Cefisodoro, suo discepolo, il quale scrisse un'opera in quattro libri *Contro Aristotele*; che lo stesso Isocrate si difese attaccando a sua volta l'Accademia nell'*Antidosis*, collocabile, per dichiarazione dell'autore, nell'anno 353; e che Aristotele gli replicò nel *Protreptico*, scritto pertanto qualche anno dopo. La mia ipotesi è che il corso di retorica sia stato immediatamente successivo alla pubblicazione del *Grillo*⁹.

Non concordo con Dorandi nel riferire al *Grillo* l'affermazione “è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate”, perché Filodemo, o la sua fonte, la riportano chiaramente come esordio dell'insegnamento pomeridiano di retorica ed essa assume tutto il suo senso come giustificazione di un corso di questa disciplina, tenuto proprio in concorrenza con quelli analoghi che Isocrate teneva nella sua scuola. Ovviamente la concezione della retorica e della sua funzione, professata da Aristotele, era diversa da quella professata da Isocrate, cioè si riferiva ad una retorica intessuta di dialettica, come quella proposta da Platone nel *Fedro* e poi dallo stesso Aristotele nella sua *Retorica*, e strettamente legata all'impegno politico, considerato a sua volta da Aristotele — come vedremo tra poco — parte della stessa filosofia.

Filodemo prosegue nella sua relazione dichiarando, questa volta in proprio e non per sentito dire, che Aristotele manifesta a sufficienza il suo giudizio, presumibilmente sulla retorica, anche per il fatto di avere scritto “arti retoriche” (*τέχναις ῥητορικῆς*) e per il fatto di considerare la politica “parte della filosofia”, ed inoltre che Aristotele “balletta” (*ψελλίζει*) nel dire che “essa” (*αὐτήν*) differisce dalla retorica¹⁰. La notizia che Aristotele scrivesse “arti retoriche”, cioè trattati di retorica, doveva essere di dominio comune, non solo nell'Atene di Epicuro, ma forse anche nell'Italia di Filodemo, senza che ci sia bisogno di presupporre da parte di questo una conoscenza diretta della *Retorica* di Aristotele e della *Retorica ad Alessandro* a lui attribuita. Nel catalogo aristotelico di Diogene Laerzio, che risale al III secolo a. C., sono infatti menzionate ben cinque *technai* riferibili in vario modo alla retorica (nn. 78-83), tra cui la perduta *Τεχνῶν συναγωγή*, di cui Gigon considera il brano in questione un frammento¹¹; inoltre Cicerone, contemporaneo di Filodemo, mostra di conoscere sia la *Τεχνῶν συναγωγή* sia la *Retorica* a noi pervenuta¹², per cui è probabile che queste fossero note anche a Filodemo.

Che Aristotele considerasse la politica “parte della filosofia” è facilmente desumibile dai trattati conservati di Aristotele, dove la “scienza politica”, per il

⁹ Per tutte queste notizie devo rinviare a Berti [1962], pp. 159-85 (II ed. pp. 84-103).

¹⁰ Sudhaus [1896], II, pp. 50-51, § 36, 5-12.

¹¹ Aristotele [1987]_b, fr. 132.

¹² Barnes in Barnes-Griffin [1997], pp. 50-54.

fatto di avere come fine la prassi (*Eth. Nic.* I 1, 1095 a 5), coincide con la “filosofia pratica”, che è parte della filosofia insieme con la teoretica (*Metaph.* II 1, 993 b 20-21), ma è dubbio che Filodemo li conoscesse. Egli potrebbe avere desunto questa informazione anche da qualche opera perduta, per esempio dal *Politico*, o dal dialogo *Sulla giustizia*, o dallo stesso *Protreptico*, dove si considera la filosofia come comprendente sia le scienze “concernenti le cose giuste e convenienti” sia quelle concernenti “la natura e la restante verità” (fr. 5 Ross), che è la distinzione tra filosofia pratica e filosofia teoretica.

L'affermazione che Aristotele “balbetta” nel distinguere “essa”, cioè la politica, dalla retorica, significa indubbiamente che, per Filodemo, Aristotele non le distingue abbastanza. Laurenti, a questo proposito, rinvia a *Rhet.* I 2, 1356 a 20-27, dove Aristotele afferma che la retorica è un ramo della dialettica ed insieme della politica¹³, ma in tal modo presuppone che Filodemo avesse in mano il trattato a noi pervenuto. Ciò è possibile, perché, come abbiamo visto, la *Retorica* doveva circolare a Roma intorno alla metà del I secolo a. C., ma non è necessario ammetterlo, perché sul rapporto tra politica e retorica Aristotele sicuramente doveva essersi espresso anche nelle opere perdute. In ogni caso è chiaro che Filodemo giudica insufficiente la distinzione stabilita da Aristotele tra le due, cioè ritiene che la loro differenza sia maggiore di quella ammessa da Aristotele.

2. Le ragioni dell'impegno politico secondo Aristotele

Indi Filodemo riporta una serie di ragioni che Aristotele avrebbe addotto a sostegno dell'impegno politico (*πρὸς τὸ πολιτεύεσθαι*), cioè:

- 1) “a chi è inesperto delle cose che accadono nell'ambito delle città, nulla è amico”;
- 2) “la filosofia fa molti progressi, se si trova in una buona costituzione”;
- 3) “era sdegnato verso la maggior parte di quanti fanno politica oggi, perché sono sempre in lite da un lato quelli che governano e dall'altro quelli che aspirano a governare”¹⁴.

Poiché in nessuno dei trattati conservati di Aristotele si trovano esposte queste ragioni, almeno in questa forma, gli studiosi, come abbiamo visto, hanno pensato che Filodemo le avesse tratte da qualche opera perduta, il *Politico*, o il *Grillo*, o la *Τεχνῶν συναγωγή*. Ma, al di là di questo problema, è interessante notare come per Filodemo, ovvero per Epicuro, Aristotele fosse essenzialmente un sostenitore dell'impegno politico. Questo poteva essere dettato da ragioni di utilità, come la prima, o di sdegno verso la classe politica allora operante, come

¹³ Aristotele [1987], p. 455, n. 162. Anche Laurenti ha offerto una traduzione del brano di Filodemo (pp. 420-23).

¹⁴ Sudhaus [1896], II, p. 51, §§ 36, 13-37, 12.

la terza, ma anche da ragioni di carattere squisitamente filosofico, come la seconda.

Anche se queste ragioni possono essere state realmente professate da Aristotele, e non c'è motivo per dubitarne, esse denotano in lui un atteggiamento un po' diverso da quello che si può desumere, ad esempio, dalle sue *Etiche* o dalla sua *Politica*, dove si attribuisce al filosofo il compito di cercare soprattutto la vita teoretica, e la politica è vista come oggetto di studio, interessante ed utile per consigliare i governanti, o aiutare i legislatori, piuttosto che come impegno diretto del filosofo. Quest'ultimo, semmai, era l'ideale di Platone, esposto nella *Repubblica*. Dunque l'immagine di Aristotele presente agli epicurei, del IV o del I secolo, era, per quanto riguarda i rapporti con la politica, un'immagine tutto sommato platonizzante, quale poteva adattarsi a un membro dell'Accademia più che allo scolarca del Liceo.

Evidentemente dal punto di vista degli epicurei, che amavano la vita ritirata ed estranea ad ogni impegno politico, non ci doveva essere molta differenza tra la posizione di Aristotele e quella di Platone. Tuttavia, dovendo combattere la concezione del filosofo politicamente impegnato, essi prendevano come bersaglio Aristotele piuttosto che Platone, probabilmente, come vedremo subito, per la maggiore importanza che Aristotele attribuiva, in vista dell'impegno politico, alla retorica. Platone non era infatti noto come amico di quest'ultima, mentre Aristotele fu uno dei più importanti e rinomati cultori di essa.

3. *Le critiche di Filodemo alla concezione aristotelica della retorica*

Prima di criticare le ragioni addotte da Aristotele a sostegno dell'impegno politico, Filodemo (o la sua fonte) attacca subito l'insegnamento della retorica praticato da Aristotele. Egli ammette, infatti, che in certe condizioni questo si possa fare, precisamente quando si capita in mezzo a gente che tiene in poco conto la filosofia ed apprezza invece la retorica, oppure quando si ha bisogno del necessario e si apre una scuola a cui accorrono molti giovani. In ogni caso, tuttavia, un simile insegnamento è giustificabile in età giovanile e per un breve periodo, in attesa di ritornare ai luoghi propri della filosofia (*εἰς τοὺς φιλοσοφίας οἰκείους ... τόπους*), come quando si insegna la grammatica o la ginnastica ai ragazzi mandati dai genitori¹⁵.

Non è facile capire se in queste considerazioni siano contenute allusioni ad esperienze fatte da Aristotele, oppure all'insegnamento di Isocrate o di altri retori. In ogni caso è netta la contrapposizione, da parte dell'epicureo, tra la retorica e la filosofia, cioè tra un'attività considerata puramente utilitaristica e un ideale di vita capace di dare la vera felicità. Ed è anche evidente un biasimo

¹⁵ Ivi, pp. 51-52, § 37, 12 - col. XLIX 19.

implicito nei confronti di una società che assicura il successo, anche economico, agli insegnanti di retorica, quale doveva essere l'Atene ancora al tempo di Aristotele, mentre ciò non si poteva certo dire della società romana al tempo di Filodemo.

La posizione epicurea rispetto alla retorica è enunciata subito dopo, quando Filodemo afferma: “ma nei luoghi nostri (*ἐν ἡμετέροις δὲ τόποις*), che sono superiori a tutti quelli nei quali si danno da fare coloro di cui abbiamo detto in precedenza, bisogna condannare l'attività retorica, e non bisogna ammettere che la si pratichi per libera scelta e per molto tempo, più di quanto si ammette qualcuna delle azioni che sembrano essere sconvenienti”¹⁶. Qui Laurenti interpreta i “luoghi nostri” come i “piani didattici epicurei”, ma non mi sembra che ciò sia necessario: il termine può essere inteso anche in senso materiale, cioè come la scuola epicurea, che è scuola di filosofia, contrapposta alla scuola in cui si insegna retorica. Certo, se è intesa in questo senso, l'espressione si applica meglio al Giardino di Epicuro che al cenacolo dei Pisoni.

Segue un brano di difficile lettura, a causa delle molte lacune del papiro, dove Filodemo se la prende con un personaggio che avrebbe distratto i giovani dalla filosofia, intesa come “il non mitico, ma vero corno di Amaltea”, cioè il corno della capra che allattò Zeus, dal quale, una volta rotto, uscì ogni sorta di beni e che perciò fu detto il corno dell'abbondanza (*cornucopiae*)¹⁷. Questo personaggio avrebbe distolto i giovani dallo zelo per la filosofia e li avrebbe volti alla “corrente sofistica” (*τὸν σοφιστικὸν ῥυτόν*)¹⁸. Dorandi vede qui una possibile allusione a Isocrate, nel qual caso il brano deriverebbe anch'esso da Aristotele, cioè dalla polemica del giovane Aristotele contro Isocrate¹⁹.

A me sembra un po' improbabile che Filodemo, o la sua fonte, si serva, per criticare Aristotele, di argomenti desunti dalla critica dello stesso Aristotele contro Isocrate. Forse il personaggio in questione è, invece, proprio Aristotele, il quale verrà accusato in seguito, come vedremo, di avere abbandonato l'esortazione dei giovani alla filosofia per dedicarsi all'insegnamento della retorica. In ogni caso ritorna anche qui l'opposizione tra la filosofia, paragonata al corno dell'abbondanza, cioè alla fonte di ogni bene, e la retorica, assimilata alla sofistica. Se quest'ultima è paragonata da Filodemo ad una “corrente” (*ῥυτόν*), cioè ad un fiume, come legge Sudhaus, quasi a significare che la maggioranza accorre verso la sofistica, considerata come una vera e propria moda, siamo di nuovo di fronte ad una situazione più simile a quella di Atene tra il IV e il III secolo che a quella di Ercolano in cui opera Filodemo.

¹⁶ Ivi, p. 52, §§ 37, 20-38, 8.

¹⁷ Cfr. Ov., *Fast.* 5, 116-128.

¹⁸ Sudhaus [1896], II, p. 54-55 - col. L, 12-19. Dorandi legge *ῥυτόν*, cioè “sporizia”, in luogo di *ῥυτόν*, “corrente”, “fiume”, ma la cosa non fa molta differenza.

¹⁹ Dorandi [1987], p. 203.

4. *L'attacco personale ad Aristotele*

Dalla critica generale alla retorica Filodemo passa poi ad un attacco personale contro Aristotele, dichiarando che questi non si è comportato “in modo filosofico” (*φιλοσόφως*) nel dedicarsi all'insegnamento della retorica. Non si capisce infatti, secondo Filodemo, perché “tacere e lasciare che parli Isocrate” sia più turpe che vivere in città e lasciare che Mane zappi i campi, o starsene a terra e lasciare che il mercante di Fenicia o di Boristene vaghi sui flutti, o “vivere da privato (*ιδιωτεύειν*) l'intera vita nel modo più sicuro” e lasciare che Temistocle faccia la guerra. Queste occupazioni infatti, cioè il coltivare la terra, il commerciare per mare e il fare la guerra, non sono affatto preferibili alle prime, cioè al vivere in città, al restare in terraferma e al vivere da privato, né sono più vantaggiose della filosofia²⁰.

A parte la solita contrapposizione epicurea tra la vita ritirata e la vita pubblica, tra l'ozio e gli affari, tra la filosofia in generale e le altre attività, i riferimenti particolari contenuti in questo brano fanno pensare che esso derivi direttamente da Epicuro. Mane infatti era il servo di Teofrasto (cfr. D.L. V, 55), perciò Bignone giustamente ha supposto che qui Epicuro volesse lanciare una frecciata al capo della scuola rivale²¹. Ma anche i riferimenti ai mercanti di Fenicia e di Boristene, e soprattutto il riferimento a Temistocle, hanno senso soprattutto in ambiente ateniese.

A questo punto Filodemo formula un'argomentazione di tipo dialettico, proponendo ad Aristotele un dilemma, anzi un trilemma, e mostrando che in ogni caso egli ha torto. Se — prosegue infatti — l'attività di Isocrate era qualcosa di anomalo (*ἀνόμοιον*), conveniva lasciarlo dire; se invece giovava effettivamente, bisognava praticarla anche se egli non fosse esistito; se infine nessuna delle due ipotesi era vera, non bisognava insegnare retorica nemmeno se c'erano moltissimi che lo facevano, per non dare l'impressione di agire per invidia, o per gli attacchi di quello, o di essere litigioso e sconfitto²². Qui Filodemo richiama Aristotele al rispetto della logica, la mancanza del quale avrebbe reso poco filosofico il suo comportamento. È una specie di argomento *ad hominem*, che ricorda quello famoso del *Protreptico* (fr. 2 Ross: se si deve filosofare, si deve filosofare; se non si deve, per dimostrarlo si deve ugualmente filosofare).

Ma poiché — continua Filodemo — Aristotele giudicò turpe non parlare e lasciare che lo facesse Isocrate, in ciò egli seguì il parere dei più, non i fini naturali (*τοῖς φυσικοῖς τέλεσιν*). Se invece avesse seguito questi, avrebbe trovato turpe per natura dire da una tribuna cose simili a quelle dei retori

²⁰ Sudhaus [1996], II, pp. 55-56, col. LI, 20 - col. LII, 7.

²¹ Bignone [1936], II, p. 93, e Laurenti, in Aristotele [1987], p. 456, n. 167.

²² Sudhaus [1896], p. 56, col. LII, 7-21. Laurenti legge *ἀνωφελές*, “inutile”, in luogo di *ἀνόμοιον* (col. LII, 8), ma il senso non cambia molto.

prezzolati piuttosto che a quelle divine (*ισοθείαις*) dei filosofi²³. Laurenti interpreta i “fini naturali” come fini della retorica²⁴, mentre a mio avviso si tratta dei fini naturali dell'uomo, cioè della sua felicità, che per l'epicureo (ed anche per Aristotele) consiste nell'esercizio della filosofia. La retorica, infatti, dal suo punto di vista, non è un'attività naturale, ma utilitaristica. Le “cose divine” dette dai filosofi potrebbero far pensare a quella sapienza che anche secondo Aristotele è divina, perché ha per oggetto Dio ed è posseduta da lui solo o da lui soprattutto (*Metaph.* I 2, 983 a 5-10). Ma non ci sono elementi per dire che Filodemo, o la sua fonte, conoscessero questa dottrina.

5. Il presunto mutamento nell'attività di Aristotele

A questo punto Filodemo formula il famoso accenno ad un mutamento nell'attività di Aristotele, che tanto ha fatto discutere gli interpreti. Cerchiamo di tradurlo alla lettera: “ma perché <Aristotele> abbandonò l'ulteriore esortazione dei giovani e mise alla prova la vendetta e il risentimento sia dei discepoli di Isocrate sia di alcuni altri sofisti? E come non suscitò un grande stupore per le sue capacità, quando smise la sua attività e perciò fu visto raccogliere le leggi insieme col suo discepolo, e tutte quelle costituzioni, e i decreti intorno ai territori, e quelli secondo le occasioni, e tutto ciò che appartiene a questo argomento, e preferire di apparire molto colto e esperto di tutto (*πολυμαθής και πανούργος*), e conoscere e insegnare cose filosofiche (*φιλόσοφα*), retoriche, politiche, agricole, cosmetiche, minerarie, tralasciando solo quelle di cui si vergognano quelli che le fanno e dicono che vi sono costretti dal bisogno”²⁵.

L'accenno all'esortazione dei giovani si riferisce indubbiamente al *Protreptico*, e quello alla vendetta dei discepoli di Isocrate si riferisce, molto probabilmente, all'opera di Cefisodoro, discepolo appunto di Isocrate, il quale scrisse un'opera di ben quattro libri, intitolata interamente *Contro Aristotele*, in cui pare che attaccasse la dottrina delle idee, evidentemente perché, sapendo che Aristotele era un membro dell'Accademia, credeva che egli professasse la più nota fra le dottrine di Platone²⁶. Normalmente il mutamento di cui parla Filodemo viene interpretato come se Aristotele fosse passato dall'interesse per la filosofia a quello per la retorica, anche perché così lo interpreta Cicerone, che pure parla di un cambiamento della forma dell'insegnamento di Aristotele (*mutavit repente totam formam prope disciplinae suae*), anche se, a differenza da Filodemo, per approvarlo²⁷.

²³ Ivi, pp. 56-57, § 41, 1-12.

²⁴ Aristotele [1987], p. 421.

²⁵ Sudhaus [1896], II, pp. 57-58, §§ 41, 12 - 42, 9.

²⁶ Cfr. Berti [1962], pp. 183-85 (II ed., pp. 101-03).

²⁷ Cic. *De or.* 3, 35, 41 (Düring [1957], T. 32 a).

In realtà Filodemo sottolinea polemicamente una rottura compiuta da Aristotele con la sua attività precedente, che peraltro egli fa consistere essenzialmente nell'esortazione dei giovani, evidentemente alla filosofia. Ma non è chiaro a favore di quale attività Aristotele avrebbe abbandonato l'esortazione dei giovani. Dapprima sembra che ciò sia avvenuto a favore dell'insegnamento della retorica (così anche secondo Cicerone), che gli avrebbe procurato la vendetta dei discepoli di Isocrate. Poi però Filodemo allude anche alle raccolte di leggi e di costituzioni, compiute da Aristotele in collaborazione con Teofrasto, ed al carattere enciclopedico dell'attività di Aristotele, comprendente l'insegnamento non solo della retorica, ma anche della filosofia, della politica e di varie tecniche (agricole, cosmetiche, minerarie). In queste espressioni sembra essere contenuta un'allusione all'intero *corpus* delle opere di Aristotele, quelle pervenute anche a noi, perciò il mutamento in questione non è più un passaggio dalla filosofia alla retorica, bensì un passaggio da un'attività più limitata, l'esortazione dei giovani, ad un'attività più vasta, comprendente ogni cosa.

Benché, come è stato notato, Filodemo mescoli eventi avvenuti in periodi diversi²⁸, la sua relazione non è priva di qualche verosimiglianza anche dal punto di vista cronologico. Non c'è dubbio, infatti, che l'esortazione ai giovani, cioè il *Protreptico*, preceda tutte le altre attività attribuite ad Aristotele, che occupano l'intero arco della sua vita. Solo che questo passaggio non implica un vero e proprio mutamento nell'attività di Aristotele: è probabile che anche nel suo periodo accademico, infatti, egli si dedicasse a varie attività, quali la discussione filosofica sulle dottrine platoniche delle idee e dei principi, attestata da opere come il *περὶ ἰδεῶν* e il *περὶ τἀγαθοῦ*, discussioni su argomenti di antropologia, di etica, di politica, di economia, di sociologia, di pedagogia, di estetica, attestate da dialoghi perduti come il *Simposio*, l'*Eudemo*, l'*Erotico*, il *περὶ πλούτου*, il *περὶ εὐγενείας*, il *περὶ ἡδονῆς*, il *περὶ παιδείας*, il *Politico*, il *περὶ ποιητῶν*, il *περὶ δικαιοσύνης*, nonché di detti di poeti, di sapienti e di filosofi, oltre che di astronomia e di teologia, come attesta il perduto dialogo *περὶ φιλοσοφίας*²⁹.

Probabilmente tutto ciò non era noto fuori dalla scuola di Platone, cioè nell'ambiente ateniese, dove Aristotele era conosciuto solo come autore del *Protreptico*, quindi Filodemo, o la sua fonte, potevano ignorarlo. Ma nella sua polemica contro Aristotele rimane ugualmente una contraddizione, cioè quella tra l'immagine di Aristotele come filosofo impegnato nella vita politica, alla maniera di Platone, e l'immagine di Aristotele come autore enciclopedico (*πολυμαθῆς καὶ πανούργος*), che si occupa di tutto per suscitare stupore circa la sue capacità. Qui evidentemente Filodemo sovrappone l'immagine dell'Aristotele accademico a quella dell'Aristotele maestro nel Liceo, combat-

²⁸ Natali [1991], p. 33.

²⁹ Cfr. Berti [1962].

tendole entrambe in nome di un Aristotele dedito esclusivamente all'esortazione dei giovani, che in realtà non è mai esistito.

6. *Diversi tipi di retorica*

La polemica di Filodemo continua per mezzo di un'inattesa distinzione tra diversi tipi di retorica, introdotta tutta a svantaggio di Aristotele. “Per questo <Aristotele> si è reso molto più ignobile dei retori, perché i retori cercano di offrire una capacità e di trasmettere i presupposti della retorica non solo in vista della serenità dell'anima, ma anche in vista del buon temperamento relativo alla salute del corpo, salvo qualcuno di quelli che coltivano la retorica in generale e ne insegnano direttamente le tesi. Insomma, secondo Epicuro, egli divenne un nemico della salvezza della vita più pericoloso di coloro che incitano direttamente alla lotta politica”³⁰.

Qui si fa una prima distinzione tra quei retori che insegnano una capacità e dei presupposti, cioè un'arte, la quale — secondo Filodemo — può almeno essere utilizzata per il bene dell'anima e del corpo; e quelli che, invece, non insegnano un'arte utilizzabile in vista di altro, ma insegnano la retorica come fine a se stessa, come se fosse una disciplina con dei contenuti propri. Pare che Aristotele non appartenga a nessuna di queste due categorie, evidentemente perché insegnava la retorica come mezzo per impegnarsi nella vita politica, il che — secondo Epicuro — è la massima minaccia alla “salvezza della vita”, cioè alla beatitudine, alla tranquillità. Qui Filodemo cita direttamente la sua fonte, che probabilmente ha ispirato l'intero brano.

Poi prosegue: “Ma se era spinto dalla speranza di trovare la verità, se non anche dedito alla ricerca delle cose più importanti, come mai emulò la retorica ritenuta simile a quella di Isocrate, che aveva ridicolizzato in vari modi, e non la retorica politica, che riteneva diversa da quella. Se infatti egli insegnò quest'ultima, e non quella didattica, è ridicolo che abbia dichiarato turpe lasciar parlare Isocrate, non volendo parlare allo stesso modo di lui”³¹.

Filodemo distingue dunque tra la retorica insegnata da Isocrate, cioè quella “didattica”, coincidente forse con il genere epidittico, e la retorica politica, insegnata da Aristotele. Egli non sembra nutrire preferenze per l'una o per l'altra, anche se forse quella didattica è assimilabile all'arte utilizzabile per il bene dell'anima o del corpo, precedentemente citata e, tutto sommato, tollerata. In tal caso Isocrate sarebbe un retore meno pericoloso di Aristotele. Ciò che, insomma, viene rimproverato a quest'ultimo è soprattutto l'uso politico della retorica.

La maggiore comprensione verso Isocrate si manifesta subito dopo, dove Filodemo aggiunge: “Taccio infatti sul fatto che, di quanti appresero da lui la

³⁰ Sudhaus [1896], II, pp. 58-59, col. LIV, 17 - § 42, 9.

³¹ Ivi, p. 59, col. LIV, 17 - § 43, 12.

retorica, nessuno fu capace di avere successo in nessuna delle due arti [cioè quella didattica e quella politica], e di insegnarla ad alcuno, mentre Isocrate col tempo fece qualche progresso; sicché, anche se in precedenza aveva insegnato quella, si rifugiò nella più tranquilla e, come disse lui stesso [cioè Aristotele], più divina filosofia³². Qui Filodemo non solo sottolinea la superiorità di Isocrate su Aristotele come maestro di retorica, ma allude ad un ritorno di Isocrate alla filosofia, che forse trova un riscontro nel famoso finale del *Fedro* di Platone, dove si riconosce al retore ateniese “una certa filosofia” (τῆς φιλοσοφίας)³³. Inoltre egli conferma di essere a conoscenza del fatto che Aristotele aveva definito la filosofia come “divina”³⁴.

7. Critica alle ragioni addotte da Aristotele a favore dell'impegno politico

Infine Filodemo conclude la sua polemica contro Aristotele criticando puntualmente le ragioni da questo addotte in favore dell'impegno politico. Anzitutto egli fa una considerazione di carattere generale a proposito della condizione dei giovani rispetto alla vita politica. “In modo strano <Aristotele> anche esortava alla politica e attraverso ragioni ridicole. Anzitutto perché coloro che si erano fatti l'esperienza (τὴν ἐμπειρίαν), si dà poter subito impegnarsi nella vita politica, essendo a causa dell'impegno in questa impediti di accedere alle occupazioni più pure, sarebbero apparsi filosofare non rettamente; se invece non avevano esperienza, non avrebbero potuto fare politica senza essersi dedicati per molto tempo alla conoscenza, mentre, se vi si fossero dedicati fino a che fosse cessato il disordine e si fosse stabilita una buona costituzione, si sarebbero allontanati molto dalla via di ritorno (τῆς ἐπανόδου) alla tranquillità”³⁵.

Qui Filodemo, riprendendo in blocco le ragioni addotte da Aristotele, sostanzialmente rileva l'incompatibilità tra impegno politico e filosofia, anzitutto per ragioni di tempo. Chi possiede l'esperienza, perché si dedica già alla vita politica, a suo avviso, non ha tempo per dedicarsi ad attività più pure, quindi sarà un cattivo filosofo; chi invece si prepara alla politica attraverso un lungo tirocinio o si impegna in essa sino a porre fine al disordine ed a stabilire una costituzione migliore, poi non ha più tempo per tornare alla filosofia. Non c'è dubbio che questo tipo di critica si applicherebbe molto più a Platone, il Platone della *Repubblica*, che ad Aristotele. Giustamente infatti Laurenti osserva che il tema del “ritorno” alla filosofia è più platonico che aristotelico³⁶.

³² Ivi, pp. 59-60, col. LV, 12 - § 43, 12.

³³ Plat. *Phaedr.* 278-279a. Cfr. Berti [1962], pp. 172-73 (II ed., pp. 93-94).

³⁴ Düring [1957], pp. 308-09.

³⁵ Sudhaus [1896], II, pp. 60-61, §§ 43, 12 - 44, 14.

³⁶ Aristotele [1987], p. 457, n. 180, dove si cita Plat. *Resp.* 521c, 532b.

Tuttavia l'allusione all'esperienza (*ἐμπειρία*) sembra rinviare a quanto dice Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, cioè che l'esperienza giova non poco alla vita politica, ed essa è necessaria, oltre allo studio, anche a coloro che aspirano ad una conoscenza scientifica della politica³⁷. Naturalmente non si può sapere se Filodemo, o Epicuro, conoscessero questo trattato, che peraltro era noto a Cicerone³⁸. Ma Aristotele poteva aver espresso lo stesso concetto anche in qualcuna delle opere perdute. In ogni caso è evidente l'intenzione dell'epicureo di ritorcere contro Aristotele argomenti addotti da lui stesso. Ciò che rimane curioso, è il fatto che si portano contro Aristotele argomenti che sarebbero molto più appropriati contro Platone.

Ma dopo questa critica globale, ed alcune altre considerazioni di difficile ricostruzione a causa delle lacune nel papiro, Filodemo critica anche distintamente le ragioni addotte da Aristotele. “Tra i motivi, per i quali <Aristotele> ordinava che chi è capace di governare la città deve dedicarsi di corsa all'azione, il primo lo dispose per se stesso piuttosto che per un uomo che non si cura delle cose comuni. Se infatti giudicò che chi non partecipa alle cose che accadono là non avrebbe avuto alcun amico, per lui non ce ne fu nessuno, né, se ci fu, gli rimase per molto tempo”³⁹. È difficile sapere a quali vicende della vita di Aristotele qui Filodemo, o meglio la sua fonte, cioè Epicuro, alluda: forse all'amicizia di Aristotele con Ermia, tiranno di Atarneo, messo a morte dai Persiani, al quale Aristotele dedicò l'*Inno alla virtù*⁴⁰.

Quanto al secondo motivo addotto da Aristotele, Filodemo osserva: “La filosofia non fu impedita di fare ogni progresso e non ha impedito che si facessero progressi quali il pensiero di Aristotele; ma se fosse stata impedita da qualcuno di farne, non avrebbe mai subito alcun disprezzo, perché la sua autosufficienza conservata da noi stessi non ha bisogno dell'aiuto di nessuno”⁴¹. Aristotele aveva affermato che la filosofia fa progressi solo se si trova in una buona costituzione. L'epicureo osserva che essa comunque ha fatto dei progressi, pur trovandosi in una costituzione che egli evidentemente non giudica buona, e fra tali progressi sembra annoverare, oltre naturalmente alla stessa filosofia epicurea, anche il contributo di Aristotele. Questo sarebbe un riconoscimento all'importanza filosofica dell'avversario. In ogni caso, la filosofia è autosufficiente, e gli stessi epicurei sono i custodi e i testimoni principali di questa autosufficienza.

Quanto al terzo motivo addotto da Aristotele, Filodemo osserva: “<Aristotele> disse di essere sdegnato. Non oggi, ma al tempo di Crono c'era da attendersi in breve tempo cambiamenti radicali verso il meglio, e chi si richiamasse all'età detta dell'oro dai poeti direbbe cose inesistenti ed

³⁷ Aristot. *Eth. Nic.* X 10, 1181 a 9-12, citato da Laurenti, in Aristotele [1987], pp. 424 e 458.

³⁸ Barnes in Barnes-Griffin [1997], pp. 57-59.

³⁹ Sudhaus [1896], II, pp. 62-63, col. LVII, 11, § 45, 9.

⁴⁰ Cfr. *Carmina* fr. 4 Ross, e Düring [1957], pp. 59-60 e 316-18.

⁴¹ Sudhaus [1896], II, p. 63, col. LVII, 11-22.

inseguirebbe i vuoti sogni degli antichi”⁴². Qui si manifesta tutto lo scetticismo degli epicurei verso la possibilità di un miglioramento politico, il quale giustifica il loro disinteresse per la politica e il loro ritiro a vita privata. Ma resta il fatto che l'antagonista di questa visione rimane per loro Aristotele. Il filosofo di Stagira, dunque, non Platone, era considerato nell'Atene tra il IV e il III secolo come il rappresentante più noto della concezione che stabilisce uno stretto legame tra filosofia e politica, cioè il prototipo del filosofo *engagé*.

Ciò che, in conclusione, si ricava dalla polemica di Filodemo contro Aristotele, è che anche in un'epoca in cui l'opera di Aristotele era probabilmente nota in tutta la sua ampiezza, tanto che egli aveva fama di autore enciclopedico, l'aspetto del suo pensiero che maggiormente colpiva certi suoi avversari, in particolare gli epicurei, era l'importanza da lui data alla retorica ed alla politica. Una ragione di ciò potrebbe essere nell'importanza che gli stessi epicurei, come tutte le scuole ellenistiche, davano all'etica. Era proprio sul terreno dell'etica, infatti, che la filosofia aristotelica costituiva una minaccia per l'epicureismo, a causa della concezione della felicità, da essa proposta, come attività (*ἐνέργεια*), anziché come riposo, secondo quanto volevano invece gli epicurei.

Il fatto che tale attività venisse identificata senz'altro con l'attività politica, e non con l'attività teoretica, preferita da Aristotele nel libro X dell'*Etica Nicomachea*, dimostra come quest'ultima opera non avesse ancora esercitato una grande influenza nel correggere l'immagine di un Aristotele politicamente impegnato, dovuta probabilmente alla sua appartenenza all'Accademia platonica e ritenuta in contrasto con il suo stesso *Protreptico*. Forse nel consolidamento di questa immagine ebbe un ruolo la fuga di Aristotele da Atene, avvenuta un anno prima della sua morte, per motivi politici, cioè per i rapporti che Aristotele aveva intrattenuto col governatore macedone Antipatro.

In ogni caso la polemica di Filodemo contro Aristotele va ricordata non solo come testimonianza interessante sulla vita e sulle opere perdute di Aristotele, ma anche come esempio dei diversi significati che il pensiero di un filosofo può assumere nelle diverse situazioni storiche. L'immagine di Aristotele che essa ci offre è forse la più lontana da quella attuale, cioè quella dell'Aristotele “professore”, o “scenziato” (*Aristotle the scholar*, ebbe a dire Düring), e tuttavia è quella cronologicamente a lui più vicina.

⁴² Ivi, § 46, 1-11.

Italo Sciuto

CICERONE CRITICO DI ARISTOTELE

et cum minime videbamus tum maxime philosophabamur
(*nat. deor.* 1, 6)

1. *Orientazione filosofica.*

Parlare di Cicerone filosofo “critico” di Aristotele non è facile, dato che Cicerone si professa costantemente fedele seguace della filosofia aristotelica. Si può comprendere, perciò, il motivo per cui nella sterminata bibliografia su Cicerone un titolo come il nostro sia nuovo. Tuttavia, l'adesione di Cicerone alla filosofia di Aristotele si riferisce alla prospettiva generale, il che non esclude che su aspetti particolari sia possibile, se non una vera e aperta critica, almeno un dissenso più o meno esplicito. Questo è appunto ciò che accade e che ci proponiamo di mettere in rilievo.

Prima di esaminare questi aspetti particolari, è opportuno però fissare qualche nozione preliminare circa il controverso atteggiamento filosofico di Cicerone. Come è noto, risulta difficile tracciarne un profilo sia per le sue incoerenze e contraddizioni, sia per le difficoltà nel reperimento delle fonti entro il naufragio della filosofia ellenistica, sia infine per la fluidità filosofica di un contesto culturale in cui “i confini tra stoicismo, platonismo e aristotelismo si sfumavano e ridisegnavano continuamente”¹. In realtà, Cicerone usa le sue fonti secondo le occasioni, perciò i giudizi e le valutazioni possono variare fino a toccare gli opposti. Ciò non legittima, tuttavia, una lettura del profilo filosofico di Cicerone con effimere suggestioni decostruzionistiche, “secondo la moda postmoderna già fuori moda”². In realtà, l'impegno filosofico ciceroniano rinuncia ad uno spirito di sistema rigido, ma non è frammentario né casuale. Si può dire, anzi, che risponde a un piano rigoroso e coerente³, mentre la concentrazione straordinariamente feconda di una produzione filosofica così estesa nei soli due ultimi anni di vita non deve far pensare a improvvisazione, perché risulta sicuro che Cicerone si è *sempre* impegnato nello studio filosofico, secondo il celebre inno delle *Tusculanae* (5, 5): *O vitae philosophia*

¹ Cambiano [1989], p. 246.

² Narducci [1992], p. 174.

³ Cfr. Alfonsi [1968], p. 10 e Grilli [1971].

dux. L'unica differenza, certo non priva di conseguenze, è che la filosofia risulta per Cicerone “l'entusiasmo della giovinezza e la consolazione della vecchiaia”⁴.

Considerando l'intero arco della produzione filosofica ciceroniana, si può dire che rimangono ferme, pur nel variare delle circostanze, queste due costanti: l'assoluta avversione per l'epicureismo e l'esaltazione dei due massimi filosofi, Platone e Aristotele. Certamente, Cicerone mette al primo posto Platone, *vir doctissimus e gravissimus philosophorum omnium* (*leg.* 2, 14), sul quale esprime sempre la più alta venerazione e mai critiche, citandolo come autore divino (*Att.* 4, 16, 3: *deus ille noster Plato*) che va ascoltato come fosse il Dio dei filosofi: *Audiamus enim Platonem quasi quendam deum philosophorum* (*nat. deor.* 2, 32). Anche Aristotele ha una posizione di primo piano, essendo apprezzato come *vir summo ingenio, scientia, copia* (*Tusc.* 1, 7), ma è degno di essere chiamato *princeps philosophorum* solo all'interno della scuola peripatetica e, comunque, escluso Platone (*fin.* 5, 7). Si può dire, nel complesso, che Aristotele viene apprezzato solo come il “brillante secondo”⁵ di Platone, cui non viene mai anteposto. Va tuttavia sottolineato che si tratta di un apprezzamento molto rilevante, soprattutto per il *metodo* filosofico rigorosamente scientifico⁶. In particolare per l'indagine *in utramque partem*, consistente nella capacità di sostenere in ogni questione le tesi opposte, come si richiede al perfetto oratore (*de or.* 3, 80).

Per quanto riguarda la qualità filosofica, va tenuto presente il fatto che Cicerone intende contribuire alla edificazione di una “filosofia romana” che si pone alla scuola di quella greca per l'aspetto concettuale, ma che si ritiene superiore in relazione alla vita attiva. In Cicerone si celebra al massimo livello, si può dire, la convinta superiorità della prassi romana sulla speculazione teorica dei filosofi greci. Conseguentemente, i destinatari di questa filosofia non sono tanto i filosofi di professione quanto i *boni viri*, cui spetta il compito di reggere la *res publica*⁷. La filosofia, quindi, non ha valore astratto e assoluto, ma solo in relazione all'impegno civile e politico. In questo senso, è possibile dire che non esiste il “filosofo” Cicerone, ma piuttosto il suo tentativo di stabilire la *funzione* che le filosofie devono avere nella cultura e nella vita⁸. Il che non vuol dire però abbandono acritico all'empiria; Cicerone, anzi, critica l'epicureismo proprio come inaccettabile forma di “*lassismo conoscitivo*”⁹. In realtà, nel suo contesto egli è un raro esempio di persona che, portata dal temperamento e dalle circostanze all'impegno politico, mantiene intatta la passione per la speculazione filosofica dimostrando vastità e serietà di competenze¹⁰.

⁴ Boyancé [1970], p. 207.

⁵ Lévy [1993], p. 75.

⁶ Cfr. Guazzoni Foà [1956].

⁷ Cfr. Lotito [1981].

⁸ Cfr. Grilli [1986], p. 855.

⁹ Lotito [1981], p. 85.

¹⁰ Cfr. Timpanaro [1988], pp. XVII-XXV; Narducci [1992], pp. 164-92; Powell [1995]b.

Non bisogna dunque prendere troppo alla lettera il celebre passo in cui Cicerone dichiara che le sue opere filosofiche sono semplici trascrizioni di quelle greche in bella copia (*Att. 12, 52, 3: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo*), però non va neppure ignorato. Si deve piuttosto integrare con le sue numerose correzioni, dove Cicerone dice di essersi accostato alla cultura greca sia per apprendere sia per criticare, *et ad descendum et ad iudicandum (off. 1, 1)*, e di usare le fonti greche non come traduttore ma secondo il suo libero giudizio: *non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur hauriemus (ib. 1, 6)*. In realtà, le ricerche più accurate hanno dimostrato che, nel complesso, è “difficile contestare a Cicerone una personalità filosofica”¹¹

Nei confronti della filosofia greca, Cicerone assume dunque una posizione che potremmo definire di *rispetto critico*. Egli si dichiara infatti un “socratico e platonico” le cui opere non si discostano molto dai peripatetici (*non multum a Peripateticis dissidentia*), ma rivendica per sé un pregio che nessuno dei Greci ha avuto: quello di coltivare sia il genere oratorio sia quello filosofico. Demostene e Platone, sommi nei rispettivi ordini, se avessero voluto ci sarebbero certo riusciti, ma di fatto soltanto lui ha raggiunto l'eccellenza *in utroque*. Invece Aristotele e Isocrate hanno coltivato ciascuno il proprio campo, disprezzando l'altro (*off. 1, 1-4*). A dire il vero, altrove Cicerone afferma che Aristotele, colpito dall'eloquenza di Isocrate, cominciò a congiungere *prudentiam cum eloquentia*, confermando così l'idea ciceroniana della “perfetta filosofia”: quella che *de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere (Tusc. 1, 7)*. E per attribuire valore filosofico alle proprie opere oratorie, Cicerone osserva che anche Aristotele e Teofrasto hanno congiunto i precetti retorici con la filosofia: *cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint (div. 2, 4)*.

Verso Aristotele, tuttavia, il *rispetto critico* non si limita a questa considerazione generale, ma tocca anche aspetti particolari e determinati, su cui però la *dissidentia* si esercita per lo più in modo indiretto e cauto, difficile perciò da valutare. Non si può parlare cioè, salvo pochissimi casi, di vere e proprie critiche esplicite e dirette, ma piuttosto di più o meno accentuate *diversità* dottrinali, secondo uno stile assimilativo-eclettico che raccoglie e valorizza tutte le prospettive, ma poi sa essere originale nella loro assimilazione e accentuazione. Che siano solo differenze, comunque, non toglie che possano talvolta essere anche molto nette e consistenti: critiche nel contenuto implicito, se non nella forma esplicita. Inoltre, un aspetto molto rilevante è determinato dal problema, non definitivamente risolvibile allo stato attuale delle conoscenze, relativo alle opere di Aristotele conosciute direttamente da Cicerone.

¹¹ Giannantoni [1994], p. 310.

Come è noto, è molto probabile che Cicerone conoscesse direttamente, di Aristotele, quasi esclusivamente i dialoghi essoterici. Tuttavia, egli conosce la duplice distinzione delle opere aristoteliche, ma pensa che non vi sia molta differenza (*fin.* 5, 12). In varie occasioni poi sono citati esplicitamente i *Topici*, l'*Etica Nicomachea* e la *Retorica*, ma non è dato sapere con certezza quanta conoscenza diretta egli ne avesse¹². Probabilmente, la sua conoscenza delle opere acroamatiche si deve alla mediazione dei suoi autori più frequentati (Filone di Larissa, Antioco di Ascalona, Panezio, Posidonio), nonché di raccolte dossografiche e di manuali¹³. Tuttavia, si deve notare che l'edizione di Andronico appare a Roma alla fine del I secolo e, con una accezione intelligentemente elastica di "fonte", si può ipotizzare che Cicerone conoscesse i trattati esoterici di Aristotele; inoltre, mediazione importante può essere Teofrasto, che era ben noto in età ciceroniana¹⁴. In conclusione, che Cicerone abbia avuto una conoscenza diretta e completa di Aristotele è "possibile", anche se il suo sostanziale silenzio a questo proposito lo rende "improbabile"¹⁵.

In ogni caso, essendo la nostra prospettiva assai più interessata alla storia dell'aristotelismo che alla ricostruzione delle fonti ciceroniane, possiamo assumere positivamente quella possibilità e quindi supporre una conoscenza completa da parte di Cicerone. Con le cautele cui prima si accennava: raramente Cicerone si confronta esplicitamente con precisi testi aristotelici, perciò dobbiamo accontentarci di formulare alcune congetture, su aspetti comunque rilevanti, senza pretese di completezza e definitività.

2. Difesa della dottrina platonica sulle idee.

Come pensatore profondamente *romano*, Cicerone mostra scarso interesse per i problemi fisici e metafisici. Tuttavia, in un significativo passo degli *Academici* si esprime chiaramente a favore della teoria platonica delle idee, contro la critica distruttiva svolta da Aristotele. Infatti, benché attribuisca ad Aristotele una posizione di primo piano all'interno delle scuole post socratiche (*acad. post.* 1, 4: *Abundantia quaedam ingenii praestabat, ut mihi videtur, Aristoteles quidem*), Cicerone parla di questa teoria come di una visione magnifica intorno a una realtà divina, che Aristotele per primo ha fatto vacillare: *Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret* (*ib.* 1, 9). Non commenta però ulteriormente questo fatto, né sviluppa la sua critica, ma procede a tracciare la storia dell'Accademia e del Peripato. In effetti, questa critica non ha la minima incidenza sulle altre valutazioni, molte positive e

¹² Per la *Retorica* cfr. Wisse [1989], pp. 105-89.

¹³ Cfr. Moraux [1975], Giusta [1964-67], Gigon [1959] e [1973], Lévy [1993], pp. 59-125.

¹⁴ Cfr. Grilli [1971], p. 34 e Wisse [1989], pp. 180-83.

¹⁵ Michel [1960], p. 101.

poche negative, che Cicerone esprime sulla filosofia aristotelica, forse per il suo netto e ostentato disinteresse per questioni troppo astrattamente teoretiche.

3. *Sul divino, il fato e la divinazione.*

Il *De natura deorum* è un'opera complessa e ricca di temi assai rilevanti, sviluppati secondo la consueta *disputatio in utramque partem* con i tre dialoganti che difendono le tesi epicurea (Caio Velleio), stoica (Quinto Lucilio Balbo) e neoaccademica (Aurelio Cotta). Cicerone vi partecipa con un certo disagio, mostrando anche “una singolare alternanza di audacia illuministica e cautele tradizionalistiche”¹⁶ di cui è facile immaginare i motivi. Lo dimostra lo stesso finale a sorpresa, in cui Cicerone dichiara di ritenere più verosimile non lo scetticismo critico di Cotta, come ci si aspetterebbe, ma lo stoicismo di Balbo. Tra l'altro, è rilevante anche il passo in cui Cotta chiede a Balbo di esporgli una “giustificazione razionale della religione” da accostare alla sua fede negli antenati (3, 6: *a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*), passo in cui è forse possibile vedere la prima, lucida istituzione di una vera “filosofia della religione”¹⁷ e che anticipa singolarmente il celebre *sola ratione* di Anselmo d'Aosta.

Rimanendo al nostro tema, risulta interessante un passo del primo intervento di Velleio, che rivolge una critica esplicita ad Aristotele. Dissentendo da Platone, sul divino Aristotele “confonde molti concetti” (*Aristotelesque in tertio de philosophia libro multo turbat a magistro suo Platone dissentiens*), affermando che la mente umana e il mondo sono divini, attribuendo il controllo del mondo a un altro principio, dicendo che Dio è l'etere e privandolo di sensibilità e saggezza, quiete e felicità (*nat. deor.* 1, 33). Il riferimento è al perduto *De philosophia*, ma per il carattere divino della mente umana ci si può riferire anche a *Metaph.* XII 7, 1072b 22-24 e, per il resto, a *DC* II 1, 284a 2-18. La critica proviene da un epicureo, la cui prospettiva è come sempre detestata da Cicerone ed è poi fatta segno di critiche radicali e sferzanti da parte stoica e accademica. Però in tutta l'opera non si trova, nonostante l'accanimento critico di Cotta e Balbo sia puntuale e talvolta feroce, alcuna difesa di Aristotele sui punti citati da Velleio.

All'inizio dell'opera, Cicerone era partito da un'idea scettica sul divino, dicendo che su ciò hanno ragione gli Accademici, quando non accordano l'assenso a cose che rimangono sempre incerte; e questo è “un grande argomento a favore dell'idea che il principio fondamentale della filosofia è l'ignoranza” (*nat. deor.* 1, 1: *principium philosophiae inscientiam*), il che fa pensare a *Metaph.* I 2, 982b 19-20, ma c'è una differenza notevole e

¹⁶ Narducci [1992], p. 184.

¹⁷ Marchesi [1985], pp. 74-75.

significativa. Secondo Aristotele, che gli uomini abbiano filosofato per liberarsi dall'ignoranza deriva dal fatto che all'origine del filosofare sta la meraviglia, il *thaumázein*, per cui gli uomini ricercano il conoscere per il sapere in sé e non per utilità pratica. Cicerone, invece, sta dicendo il contrario e cioè che lui stesso, nonostante l'ingannevole apparenza, si è occupato di filosofia fin dalla giovinezza (*a primo tempore aetatis*) e tanto più intensamente quanto meno sembrava (*et cum minime videbamur tum maxime philosophabamur*) proprio perché la filosofia va riferita alla vita: *omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam* (*ib.* 1, 6-7). Cicerone, come sappiamo, “non ammette mai esplicitamente che la cultura abbia la sua giustificazione e la sua finalità in se stessa, e la concepisce in permanente rapporto di scambio con la vita sociale e col mondo storico, munita di una funzione etica e pragmatica”¹⁸. Inoltre, meraviglia e ignoranza sono per Aristotele la causa *iniziale* del filosofare, mentre l'incertezza è per Cicerone la dimensione propria e insuperabile del sapere umano in quanto tale.

Il finale dell'opera, come si diceva, riserva il colpo di scena dell'adesione di Cicerone al discorso rigido e dogmatico dello stoico Balbo, che difende il concetto di provvidenza e dell'ordine divino del mondo, nonostante la spietata critica di Cotta, perché gli sembra più vicino alla *veritatis similitudinem* (*nat. deor.* 3, 95). Ciò vuol dire che, contrariamente al suo solito e alla prassi della scuola peripatetica, nella esposizione dialettica del tema che vede opposti un modello debole del divino (epicureo) e uno forte (stoico), Cicerone non sceglie la via media, ma uno dei contrari. In effetti, la critica neoaccademica di Cotta non offre positivamente la via media, ma si limita al momento negativo. La posizione media, cioè, rimane vuota. Cicerone, allora, si limita alla mera esposizione *in utramque partem*, opponendo i due modelli debole/forte di teologia, dove la *mesótes* non viene raggiunta da Cotta nei contenuti ma solo sul piano retorico-stilistico dei *genera dicendi*, con sapiente dosaggio di *genus tenue* e *genus grande*¹⁹. Per colmare il vuoto di contenuti, da buon conservatore Cicerone opta per il modello stoico, forte e grande, evidentemente perché salva la religione e quindi la coesione dello Stato.

Rispetto alla prudenza del *De natura deorum*, nel *De divinatione* Cicerone raggiunge l'esito più avanzato del suo “illuminismo neoaccademico”²⁰. In apparenza, lo scopo di quest'opera è più limitato e modesto (salvare la religione tradizionale depurandola da credenze superstiziose), ma la sua critica è più forte e coerente e si rivolge anche contro gli stoici, che hanno difeso e quindi legittimato le assurdità della divinazione. Anche in questo caso, dunque, Cicerone viene meno alla norma della medietà ottenuta con la *disputatio in utramque partem*, optando per una critica radicale antidivinatoria che investe non soltanto le credenze popolari, ma anche le assurde argomentazioni dei

¹⁸ Perelli [1960], p. XX.

¹⁹ Cfr. Calcante [1992], pp. 30-31.

²⁰ Timpanaro [1988], p. LXXIV.

filosofi. Su questo tema, in effetti, non si può immaginare nulla di tanto assurdo che non sia stato sostenuto da qualche filosofo (*div. 2, 119: nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*). La differenza sta nel fatto che mentre le persone comuni credono alla divinazione perché impressionate dall'avverarsi delle profezie, i filosofi, con l'esclusione del solo Senofane, ricorrono a *exquisita argumenta* per dimostrarne la pretesa verità, (*ib. 1, 5*). Si dovrebbe escludere anche Epicuro, il quale però nega la divinazione perché *balbutientem de natura deorum (ib.)* dice assurdità, in quanto per lui gli dei non hanno alcun rapporto con gli uomini e quindi è tolto il presupposto della divinazione.

A parte il fatto che altrove Cicerone difende la divinazione²¹ e notato l'interesse di questo forzato e imbarazzato elogio di Epicuro, si deve osservare che Cicerone difende Panezio, giunto almeno a *dubitare* della divinazione (*div. 1, 6*), ma soprattutto include anche Aristotele nella tradizione favorevole alla divinazione, in due passi molto significativi. Nel primo, parlando con ironia della credenza nei sogni da parte dei Greci, egli ricorda una testimonianza tratta dall'*Eudemo*, di cui aveva conoscenza diretta²². Qui sembra che Cicerone si conceda un tono d'ironia anche su Aristotele che, "uomo d'ingegno singolare e quasi divino", riferisce il sogno che si avvera di Eudemo di Cipro, ma "s'inganna o vuole ingannare" (*ib. 1, 53: errat an alios vult errare*). Nel secondo passo, Aristotele viene citato come assertore della divinazione "naturale" (secondo la distinzione tra *divinatio naturalis* e *divinatio artificiosa* che Cicerone riceve dagli Stoici²³) dovuta a particolari stati fisiopatologici come la pazzia: *Aristoteles quidem eos etiam, qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur, censebat habere aliquid in animis praesagiens atque divinum (ib. 1, 81)*. La posizione finale di Cicerone è invece radicalmente contraria a qualsiasi forma di divinazione, quindi anche a quella "naturale" difesa da Aristotele. Una posizione cui Cicerone attribuisce evidentemente molta rilevanza, se lo porta a infrangere la regola accademica dell'imparziale *disputatio in utramque partem*, cui tributa un formale ma ininfluyente omaggio al termine dell'opera quando afferma di lasciare agli uditori il giudizio *integrum ac liberum*, senza far pesare la propria autorità (*ib. 2, 150*).

Una posizione analoga si trova nel *De fato*, breve e molto più filosoficamente serrato dialogo in cui pure Cicerone viene meno al suo probabilismo metodologico, per sostenere una tesi nettamente antifatalista, nonostante le dichiarazioni prudenti. Egli afferma infatti di mantenersi nelle vesti dell'oratore, che prende dall'Accademia la *subtilitas* dell'argomentazione rendendole in cambio *ubertatem orationis et ornamenta dicendi (De fato 3)*, e del romano, che si avvicina "timidamente" a questo *genus disputandi (ib. 4)*. Ma dopo aver esposto le varie ragioni a favore e contro il fato, prende netta

²¹ Cfr. Schofield [1986].

²² Cfr. Timpanaro [1988], pp. 273-74, n. 169.

²³ Cfr. Timpanaro [1988], pp. XXIX-XXX.

posizione a favore della tesi antifatalista di Carneade e considera inadeguata quella ambigua di Crisippo. Riassumendo, comunque, le varie posizioni degli antichi filosofi, Cicerone le divide in due gruppi, uno favorevole e uno contrario all'ammissione del fato. Nel primo gruppo, secondo il quale tutto accade per opera del fato e perciò con una *vis necessitatis*, egli pone Democrito, Eraclito, Empedocle e Aristotele (*ib.* 39). Non porta però alcuna motivazione di questa inclusione di Aristotele nel gruppo fatalista, da collegare forse alla sua posizione favorevole alla divinazione.

In realtà, Cicerone mostra qui di non conoscere il capitolo IX del *De interpretazione* aristotelico, la cui soluzione del problema dei futuri contingenti avrebbe sicuramente accettato. Infatti Cicerone è preoccupato di salvare la libertà e responsabilità delle azioni umane, ma non si accontenta del semplice argomento antistoico della *ignava ratio* (*De fato* 28), in base al quale se fosse vero il fatalismo non dovremmo preoccuparci delle nostre azioni, che accadrebbero appunto in ogni caso e secondo necessità. Da Carneade assume invece anche una soluzione logicamente stringente: gli eventi futuri possono essere pensati in anticipo come veri anche senza essere determinati da cause antecedenti e necessarie (*ib.* 32-40)²⁴. Qui dunque Cicerone critica Aristotele per ignoranza di un testo cruciale.

4. *Il primato dell'actio sulla contemplatio.*

Pur con qualche oscillazione legata a particolari situazioni, Cicerone insiste coerentemente sul primato della vita attiva, specialmente sotto l'influsso di Antioco. Egli "romanizza" l'insegnamento anticontemplativo del suo maestro, di cui valorizza inoltre la rilevante novità consistente nell'intendere la vita pratica in termini di vita politica²⁵, attribuendo al termine *otium* un significato non semplicemente riducibile a quello classico del *θεωρητικὸς βίος* e di fatto coltivando il *βίος σύνθετος* quale modello²⁶. Senza entrare nei dettagli della questione circa i *βίοι*, possiamo dire che per il nostro tema Cicerone pensa di mantenere l'ispirazione platonica e aristotelica, però si mette sulla linea di Antioco, accentuando così una insistenza sul primato della prassi politica non priva di significative distanze da Aristotele.

Una delle più esplicite dichiarazioni di Cicerone sul primato dell'azione si trova nel primo libro del *De officiis*, che svolge con insistenza e intensità il tema della doverosità di non trascurare, per amore dello studio disinteressato, la cura delle *res gerendae*, perché il merito della virtù sta nell'azione: *Virtutis enim laus omnis in actione consistit* (*off.* 1, 19). In esplicito dissenso da Panezio, la conclusione del primo libro non lascia dubbi sul fatto che l'*honestas*

²⁴ Cfr. Ioppolo [1988].

²⁵ Cfr. Grilli [1975], pp. 74-75.

²⁶ Cfr. Grilli [1971], pp. 89-118 e 201-23.

esiga, per sua natura, il primato della vita pratica. Sono infatti più conformi a natura i doveri che derivano dalla socialità (*ex communitate*) rispetto a quelli che derivano *ex cognitione*, quindi l'*actio* finalizzata a garantire i *commoda hominum* dev'essere anteposta alla conoscenza: *haec cognitioni anteponenda est* (ib. 153). Per questo principio dell'*utilitas*, quindi, praticare i doveri della giustizia vale di più che la numerazione delle stelle o la misurazione della grandezza della terra: gli *officia iustitiae* vanno sempre anteposti agli *officia scientiae* (ib. 155). L'eventuale conflitto tra valori e doveri, quindi, va risolto secondo il principio per cui l'*agere* consapevole è superiore al *cogitare* avveduto: *ita fit, ut agere considerate pluris sit quam cogitare prudenter* (ib. 160).

Naturalmente, questa dichiarazione di principio sulla superiorità dell'*actio* non implica alcuna svalutazione della contemplazione in sé, ma soltanto la sua collocazione in una posizione d'ordine. D'altra parte, se in linea di principio Cicerone dichiara di seguire sia Dicaerco sia Teofrasto come rappresentanti, rispettivamente, del *βίος πρακτικός* e del *βίος θεωρητικός*, in certe situazioni può anche volgere uno sguardo di preferenza a Teofrasto, che gli permette di godere la pace e di ritornare a quegli studi dai quali non avrebbe mai voluto prendere congedo (*Att.* 2, 16, 3). Accostando esplicitamente Aristotele a Teofrasto, poi, Cicerone si compiace che abbiano entrambi esaltato “la vita quieta, dedita alla contemplazione e alla conoscenza della realtà, del tutto degna del sapiente perché molto simile alla vita degli dei” e della quale hanno svolto una *splendida et illustris oratio* (*fin.* 5, 11). Secondo Cicerone, dunque, Aristotele è senz'altro sostenitore, al pari del suo seguace Teofrasto, del primato della vita contemplativa.

L'apparente contraddizione si spiega col fatto che l'aspirazione di Cicerone all'*otium* non va intesa come affermazione di un valore assoluto, ma come legittima e giusta ricompensa per il precedente *negotium*. Nel contesto del passo del *De finibus*, che valorizza la vita contemplativa, è infatti presente e viva l'ammonizione di Catone contro il *nihil agere* che produce comportamenti viziosi: *Nihil agendo homines male agere discunt*²⁷. La pratica dell'*otium* come ricompensa del *negotium* va intesa come il volo degli uccelli che, dopo aver duramente lavorato a costruire il nido, si alzano liberamente in cielo. Così l'animo dell'oratore, stanco per le fatiche del foro e della vita politica, aspira a *volitare* libero da ogni cura (*de or.* 2, 23). Ma rimane fermo che il sapiente che trascura l'impegno verso la comunità pecca nei confronti della giustizia: l'eccessivo amore per la vita solitaria non è mai virtuoso. Uno dei rarissimi luoghi in cui Cicerone dissente da Platone riguarda proprio l'idea che i filosofi siano “giusti” per il solo fatto che si occupano della ricerca del vero, trascurando così l'altro aspetto della giustizia, quello che impone di occuparsi del bene comune (*off.* 1, 28).

²⁷ Cfr. Grilli [1953], p. 193.

In sostanza, Cicerone vuole applicare il criterio della considerazione *in utramque partem* anche al rapporto tra *otium* e *negotium*, nel presupposto però della superiorità del βίος πρακτικός che si dedica alla vita pubblica e al bene della *res publica*. Nella sua visione, il saggio può aspirare al βίος θεωρητικός legittimamente, ma solo come premio e riposo dopo le fatiche della vita attiva, oppure in seconda istanza come costrizione dovuta o alla situazione politica (la dittatura di Cesare) o a sventure personali (la morte della figlia Tullia). Ma in ogni caso l'*otium* non è un valore in sé, assoluto e *simpliciter*. Il modello del saggio, per Cicerone, rimane sempre quello sintetizzato nella giustamente celebre formula dell'*otium cum dignitate*²⁸. Implica cioè che l'interesse orientato verso l'impegno etico-politico debba prevalere sempre, come valore, su quello meramente dottrinario e filosofico. La formula ha dunque un significato politico essenzialmente conservatore, in quanto l'*otium* riguarda la dimensione privata e la *dignitas* rivendica i valori tradizionali aristocratici²⁹, ma può indicare anche, in modo particolarmente felice, l'ideale filosofico della vita "mista" in generale.

Un'applicazione certamente notevole di questo ideale si può vedere in un altro passo del *De officiis*, dove si dice che il saggio dev'essere libero dai turbamenti delle passioni, per avere quella *tranquillitas animi* che assicura la *constantia* e la *dignitas*, ma che per ottenere questo non è giusto trascurare gli affari pubblici e ritirarsi a vita privata come hanno fatto *nobilissimi philosophi longeque principes* che, disgustati dagli eccessi del popolo e dei potenti, si sono rifugiati nel privato: *a negotiis publicis se removerint ad otiumque perfugerint* (1, 70). È possibile che tra i "nobilissimi e sommi filosofi" si debba includere anche Aristotele, che in celebri passi di *Ethica Nicomachea* X sostiene che felice e saggio è il contemplativo, mentre in *Politica* VII si esprime chiaramente, in modo forse "alquanto sconcertante"³⁰, per una difesa della vita contemplativa *contro* la vita politica. Infatti la vita migliore, secondo Aristotele, è certamente quella *attiva*, ma le azioni migliori non sono quelle che portano a relazioni con gli altri, bensì quelle che hanno il loro fine in se stesse, che sono cioè realizzate per sé e non per altro (*Pol.* VII 3, 1325b). In modo anche più significativo, egli dice che la vita intera si divide in attività e ozio (*ἀσχολία* e *σχολή*) in analogia col rapporto tra guerra e pace: come la guerra va fatta in vista della pace, così l'attività ha per fine l'ozio (*ib.* 14, 1333a).

Il discorso di Aristotele è naturalmente molto complesso, tuttavia ci appare essenzialmente ridicibile alla posizione dei "nobilissimi e sommi filosofi" criticati da Cicerone, se leggiamo in sequenza *Politica* VII e *Etica Nicomachea* X. Nel primo testo, Aristotele discute inizialmente se sia desiderabile la vita attiva e politica (*πολιτικός* e *πρακτικός βίος*), esponendo i due pareri e senza prendere chiaramente partito (*Pol.* VII 2, 1324a). Poi sottolinea la bellezza

²⁸ Su cui cfr. Boyancé [1970], pp. 114-34.

²⁹ Cfr. Perelli [1990], pp. 3-15.

³⁰ Natali [1989], p. 301.

dell'attività politica, se consiste nel governare i liberi, perché non può “star bene” (*εὖ πράττειν*), cioè non può essere felice, chi non fa niente (3, 1325a). Ma anche il pensiero dev'essere attività, altrimenti Dio non sarebbe felice perché la sua attività non è rivolta all'esterno (1325b). Parlando qui di una *πρᾶξις* che comprende la *θεωρία*, Aristotele mostra di ritenere che l'essenziale è l'attività in sé, non il suo esprimersi nell'azione *esterna*, quindi su questo punto c'è una chiara differenza rispetto a Cicerone³¹. Sviluppando questo discorso, Aristotele aggiunge che la felicità perfetta è sì una *attività*, ma quella più alta, nobile e divina: l'attività teoretica (*θεωρητικὴ ἐνέργεια*). Le sue caratteristiche includono varie qualificazioni: dev'essere continua, piacevole, autosufficiente, amata per se stessa e *lontana dagli affari*, ἐν τῇ σχολῇ (*Eth. Nic. X 7, 1177a-1178a*). La vita più alta e felice è dunque la vita secondo l'intelletto: ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος (*ib. 1178a 6-7*). Perfetti esempi di vita felice sono infatti gli dei, la cui attività non comprende il *ποιεῖν* e neppure il *πράττειν*, ma la pura *θεωρία*, quindi anche per l'uomo l'attività più adatta a rendere felici in modo perfetto è quella più vicina al divino *θεωρεῖν* (*ib. 1178b 5-11*). In conclusione, secondo Aristotele la vita migliore non consiste nella vita mista, ma “consiste nel contemplare, e nell'attuare insieme le virtù del carattere compatibili con il primato della contemplazione”³². Esaltando invece la vita mista teorico-pratica sul fondamento del primato della vita pratica, si può dire che, almeno implicitamente, Cicerone *critica* Aristotele.

Non mancano certo, in Cicerone, forti esaltazioni della vita contemplativa e disinteressata. Oltre all'*Hortensius*, che celebra la filosofia come stile di vita, si usa citare la famosa pagina del *De re publica* in cui viene ammirata la capacità di essere tanto più attivi quanto meno si agisce e di essere tanto meno soli quanto più si è soli (*rep. 1, 27: qui denique [...] numquam se plus agere, quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse, quam cum solus esset*; anche 3, 1: *numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset*). Certamente, lo studioso impegnato nelle sue meditazioni solitarie è meno solo di coloro che nel foro e in mezzo alla folla non hanno con chi parlare, e addirittura chi medita interiormente realtà sempiterni e divine disprezzando ciò che è umano (*despicientem omnia humana*) è superiore a chi esercita il comando e la magistratura (*ib. 1, 28*). Si tratta però di affermazioni da contestualizzare e comunque isolate, che non possono modificare l'idea fondamentale di Cicerone secondo cui l'attività contemplativa reca felicità, come dice Aristotele, ma l'attività politica è un dovere morale e quindi è superiore. Il valore più alto non va posto infatti sul piano del desiderio, ma su quello dei doveri: *in necessariis, non in expetendis rebus* (*ib. 27*). Si può concedere che l'attività contemplativa renda il saggio *beatior*, ma quella dedita all'attività politica lo rende *laudabilior* e *inlustrior* (*ib. 3, 6*). Cicerone, in generale, attacca duramente i filosofi puramente

³¹ Cfr. Grilli [1971], pp. 35-36.

³² Natali [1989], p. 307.

speculativi e, specialmente, l'*otium* coltivato dagli Epicurei e dalla scuola di Teofrasto. Ma forse non è da escludere un implicito riferimento agli aristotelici, nel celebre passo in cui afferma la superiorità dei legislatori e politici su quei filosofi che *in angulis personant* (*ib.* 1, 2).

In conclusione, si può dire che in Cicerone il primato dell'*actio* sulla *contemplatio* è una costante che va equilibrata non tanto con le affermazioni opposte, che difendono l'eccellenza della pura contemplazione, quanto con una visione d'insieme. La prospettiva di fondo, in Cicerone, è sintetica, il genere di vita veramente da perseguire è il *βίος σύνθετος*, dove però la sintesi non consiste nel tenere semplicemente insieme teoria e prassi perché irrinunciabili entrambe, ma in un tenere insieme ove la prassi ha il primato in un senso quasi kantiano: cioè in quanto la ragione pratica risolve nell'agire le antinomie della ragione, l'incondizionato imperativo morale supera e risolve le incertezze e le indeterminazioni del probabilismo gnoseologico. La virtù non è un'arte, che si possiede anche solo con la conoscenza, perché la si possiede solo applicandola: *virtus in usu sui tota posita est* (*rep.* 1, 2). E si può leggere in questo senso anche il valore dell'impegno filosofico: *omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam* (*nat. deor.* 1, 7).

5. Anima-corpo e passioni.

L'antropologia di Cicerone, fondata in buona parte sul dualismo platonico anima-corpo, contiene un'affermazione per noi rilevante, in quanto nettamente in contrasto con Aristotele. In un frammento del *De re publica* conservato da Agostino, il rapporto dell'anima con il corpo e con le passioni viene spiegato ricorrendo alle metafore del re, del padre e del padrone, con questa differenza: mentre l'anima *imperat* sul corpo come un re sui cittadini o un padre sui figli, il suo comando sulla *libido* si esercita come quella del *dominus* sugli schiavi e consiste nel *coercere* e *frangere* le parti "viziose e deboli" dell'anima, cioè le passioni (*rep.* 3, 37). Esattamente al contrario, Aristotele afferma che l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone (*ἀρχει δεσποτικήν ἀρχήν*), mentre l'intelletto domina la parte appetitiva (*ὄρεξις*) con l'autorità dell'uomo di stato o del re, *πολιτικήν καὶ βασιλικήν* (*Pol.* I 5, 1254b 4-6). L'accostamento del potere politico e di quello regale è forse dovuto al fatto che il politico e il re esercitano il potere su persone libere, che hanno cioè una volontà propria e quindi possono disobbedire. È anche probabile che *βασιλική* sia aggiunto per sottolineare la differenza tra *νοῦς* e *ὄρεξις* e quindi per escludere che tra di essi vi sia reciprocità e alternanza di potere, come invece accade nelle forme di potere politico. Quindi l'*ὄρεξις* non si rapporta al *νοῦς* come un puro e semplice *ὄργανον*, ma come un figlio nei confronti del padre (*Eth. Nic.* I 13, 1103a 1-3). Per spiegare la differenza, però, non è necessario supporre che

Cicerone “probabilmente con *libido* intende qualcosa di diverso da ὄρεξις”³³. In realtà, la differenza si spiega con la diversa valutazione del significato e del valore delle passioni.

Sul tema delle passioni Cicerone in parte segue Aristotele, quando ne valuta l'importanza nell'arte oratoria³⁴. Nel giudicarle eticamente, però, sente il richiamo stoico e le sottomette alle virtù. Così, mentre per Aristotele possono costituire il *contenuto* di un discorso, per Cicerone possono fornire soltanto la *forma*, proprio perché “Cicerone interpreta Aristotele in uno spirito stoico”, cioè le passioni hanno certamente un posto nella sua arte, ma “un posto sussidiario, come se volesse incatenarle”³⁵. In effetti, per trovare la soluzione più probabile al problema del rapporto tra sapiente e passioni, Cicerone cerca di sintetizzare i *vela orationis* dei Peripatetici, volti a curare l'anima, con i *remi dialecticorum* degli Stoici, preoccupati di classificare e definire (*Tusc.* 4, 9). Ma dalla cauta e preliminare navigazione a *remi* ottiene e approva la decisiva definizione di Zenone, che intende la passione come una *perturbatio* irrazionale e contro natura: *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio* (*ib.* 4, 11 e 47).

La successiva e conseguente navigazione a *vela* in mare aperto impone allora di sostenere che il saggio dev'essere libero da tutte le passioni, se vuole essere felice. Ma in questo senso la *ratio et oratio* peripatetica è inadeguata, perché ritiene che certe passioni siano inevitabili, cercando solo di porvi dei limiti. Ma un vizio non può avere limite e *modus*: cercare di porgli una misura sarebbe come pretendere di rallentare a volontà una caduta dalla rupe di Leucade (*Tusc.* 4, 38-41). In realtà, chi pensa di poter dare una misura ai vizi ne abbraccia la causa. Inoltre, i Peripatetici sostengono che le passioni non solo sono naturali ma anche utili e approvano specialmente l'ira: *multis verbis iracundiam laudant* (*ib.* 43). Secondo Aristotele, effettivamente, dev'essere lodato chi si adira nel modo giusto: “come, quando e con chi si deve” (*Eth. Nic.* IV 11, 1125b 31). I Peripatetici ritengono utile e naturale persino l'*aegritudo*, che per Cicerone in veste stoica è una “belva feroce”, nonché le passioni che ne derivano, come la misericordia e la gelosia; conseguentemente essi pensano che, in generale, le passioni vanno sì controllate ma che non si può né si deve estirparle completamente, il meglio essendo anche qui la *mediocritas* (*Tusc.* 4, 45-46). Ma anche Aristotele approva la compassione e l'indignazione (*Rhetor.* 1386b 8) e afferma che il giusto sdegno è il medio tra l'invidia e la malevolenza (*Eth. Nic.* II 7, 1108b 1).

In conclusione, la ricerca del *veri simile* circa le passioni porta Cicerone a mantenere come giusta la definizione stoica di Zenone, quindi a ritenerle in ogni caso malattie dell'anima che vanno completamente estirpate. Il virtuoso,

³³ Newman [1887-1902], II, p. 144.

³⁴ Sull'incidenza oratoria delle passioni, comunque, l'esatta relazione storica tra Cicerone e Aristotele non sembra chiara; cfr. Wisse [1989], p. 249, e Michel [1981], pp. 131-33.

³⁵ Michel [1960], pp. 242 e 44.

infatti, non ha mai bisogno di essere anche rabbioso e l'ira, come possiamo vedere nei casi di Achille, Aiace e Agamennone, o è simile alla pazzia o è un vizio vergognoso. Nelle passioni, può lodare la mediocrità soltanto il vizioso che sia bramoso e collerico, oppure angosciato e pauroso. Quindi, affinché si dia sapienza bisogna che le passioni siano estirpate completamente, non semplicemente amputate: *evellenda et extrahenda penitus, non circumcidenda nec amputanda sunt* (*Tusc.* 4, 57). E il principale rimedio contro di esse consiste nell'averne la giusta concezione, cioè nel ritenerle malattie dell'anima che sono *per sé* viziose e che non hanno perciò nulla di naturale o di inevitabile (*ib.* 60). D'altra parte, non sempre Cicerone condivide la concezione aristotelica della virtù come giusto mezzo tra i contrari. Talvolta, infatti, egli “insiste, viceversa, su una *diretta saldatura degli opposti*”³⁶, per esempio descrivendo il “personaggio paradossale” che è ammirevole in quanto riunisce in sé caratteri apparentemente incompatibili, come *gravitas* e *lepos* in Catone (*rep.* 2, 1: *et gravitate mixtus lepos*) o *gravitas* e *comitas* in Quinto Massimo (*Cato* 10: *erat enim in illo viro comitate condita gravitas*).

6. La natura utilitaria e contrattualistica dello Stato.

Non è possibile trattare qui adeguatamente la complessa concezione politica di Cicerone, se non per quegli aspetti particolari che la differenziano in modo considerevole dalla concezione aristotelica. Anche in questo caso non si tratta di critiche esplicite, ma ciò non toglie che siano molto significative. La differenza di fondo si riferisce in modo particolare alla natura e alla finalità dello Stato: rispettivamente naturale ed etica in Aristotele, contrattualistica e utilitaristica in alcuni testi molto rilevanti di Cicerone.

Il nucleo essenziale di questa differenza è chiaramente rilevabile a partire dalla celebre definizione della *res publica* come *res populi* e del *populus* come *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (*rep.* 1, 39). Si può parlare di concezione “contrattualistica” in quanto il *consensus iuris* non è da intendere come “diritto naturale”, ma come un accordo in vista della convivenza, garantita dall'utilità comune. Anche nella concezione politica di Aristotele si trova l'elemento della utilità alla base dello Stato, ma il vero motivo del suo costituirsi deriva dal fatto che gli uomini sono *per natura* animali socievoli e quindi “anche se non hanno bisogno d'aiuto reciproco, desiderano vivere insieme [...] per il semplice scopo di vivere” (*Pol.* III 6, 1278b). Cicerone ammette che alla base dell'associarsi umano vi sia un impulso naturale, ma nella definizione tecnica sottolinea l'utilità.

Stabilire in cosa consista questa *utilità* è compito complesso, tuttavia si può dire che essa implica almeno due elementi: la ricerca della felicità (*rep.* 4,

³⁶ Narducci [1993], p. 28.

3: la *causa coëundi* tra gli uomini consiste nel provvedere *ad illam civium beate et honeste vivendi societatem*) e la difesa della proprietà privata (*off.* 2, 73: *In primis [...] ut suum quisque teneat neque de bonis privatorum publice deminutio fiat*). Contro, evidentemente, la finalità essenzialmente etica dello Stato sostenuta da Platone e Aristotele. Collegabile forse a questa opposizione è la tesi che si riferisce alla legittimazione del governo aristocratico. Secondo Cicerone, se il popolo è libero di scegliere i propri governanti *sceglie* i migliori, perché la *natura* stessa esige che non solo i *summi virtute et animo* governino i più deboli, ma che questi *vogliano* essere governati da quelli (*rep.* 1, 51). Aristotele sostiene invece che l'inferiore per natura (barbaro, schiavo, donna) deve *obbedire* ai migliori, non che li sa scegliere (*Pol.* I 1, 1252a).

Specialmente per questo aspetto, Cicerone è convinto che i Romani siano superiori ai Greci perché trattano la questione del fondamento dello Stato in modo nuovo (*nova ratione*). Lo stesso *princeps* dei Greci, Platone, ha infatti pensato un modello di Stato ideale, ma “lontano dalla vita e dai costumi degli uomini”, mentre Aristotele ha dissertato sui vari tipi di costituzione senza riferirsi ad alcun modello sicuro di Stato: *sine ullo certo exemplari formaque rei publicae* (*rep.* 2, 21). Posto di fronte al modello forte ma astratto di Platone e a quello concreto ma debole di Aristotele, Cicerone ritiene di superarli prendendo il meglio da entrambi, ossia pensando a un modello che abbia la forza del primo e la concretezza del secondo.

Conclusione.

Per sintetizzare l'atteggiamento di Cicerone verso Aristotele, possiamo ribadire che si tratta di un rigoroso e profondo *rispetto critico*. Il che fa risaltare la differenza rispetto alla venerazione per Platone, che viene sempre al primo posto: *Aristoteles, longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia* (*Tusc.* 1, 22). Questo atteggiamento verso i grandi del passato, peraltro, costituisce esso stesso una differenza notevole nei confronti di Aristotele: questi considera se stesso come uno che può giudicare e perfezionare le ricerche svolte dai suoi predecessori, mentre Cicerone li assume quali modelli, contribuendo così a quel rinnovamento della filosofia che è proprio del suo tempo³⁷.

I momenti di vera e propria critica esplicita verso Aristotele sono molto scarsi e non si riferiscono alla prospettiva filosofica globale, per la quale egli viene anzi fortemente lodato (a parte l'accento critico alla dottrina platonica delle idee, che però non ha seguito), ma sempre e solo ad aspetti particolari. Anche per questi, naturalmente, va tenuto presente che “Cicero was not a purist in philosophy”³⁸ e che le sue vedute filosofiche sono condizionate, se non

³⁷ Cfr. Gigon [1955].

³⁸ Long [1995], p. 38.

determinate, dal suo status di romano, politico, oratore, difensore del *mos maiorum*. Tuttavia, nei suoi rilievi più o meno esplicitamente critici è possibile rilevare una posizione coerente, che risulta interessante non perché muova grandi obiezioni alla filosofia aristotelica, ma perché rappresenta con molta efficacia le esigenze del nuovo contesto sociale e storico.

Dal punto di vista propriamente filosofico, gli aspetti più rilevanti di questa critica rispettosa, prudente e moderata vanno certamente individuati nell'affermazione del primato della vita pratica su quella teoretica, nella negazione stoica delle passioni e nella concezione contrattualistico-utilitaristica dello Stato. Ma il primo aspetto rappresenta meglio il tratto forse più caratteristico dell'orientazione filosofica di Cicerone, in quanto accompagna un disimpegno che è mosso da una finalità superiore: la metafisica è tenuta a distanza, ma non disprezzata. E l'affermazione del primato della vita attiva corrisponde certo a un'esigenza aristotelica, per la quale è vita felice quella che non solo possiede ma anche esercita la virtù (*Eth. Nic.* X 10, 1179b 1-5); ad essa però Cicerone aggiunge il suo tratto personale, cioè che l'*usus maximus* della virtù si trova nella *civitatis gubernatio* (*rep.* 1, 2).

Andrea Falcon

SENARCO DI SELEUCIA E LA DOTTRINA ARISTOTELICA DELLA
QUINTA SOSTANZA

Non vi sono difficoltà per Aristotele,
a patto di accettare le sue ipotesi sul quinto corpo.
(Plot., II 1,2, 12-13)

Introduzione

Secondo una divisione che è tradizionale tanto in ambito greco che latino, e che risale almeno fino allo stoicismo (e con ogni probabilità a Crisippo), lo studio del mondo fisico può essere diviso in tre aree distinte: (1) *lo studio dell'universo*, (2) *lo studio degli elementi*, ed infine (3) *lo studio delle cause*¹. Il dibattito sugli elementi si protrae per tutta l'antichità, e sostanzialmente attorno a tre punti: (a) la *natura*, (b) il *numero* e (c) la *generazione* degli elementi. In questo dibattito il *De caelo* occupa un posto importante: è qui infatti che Aristotele si impegna a fondo sulla questione del *numero totale* degli elementi. Nel primo libro del *De caelo* (DC I, 2-4) sono in particolare raccolte le argomentazioni a favore della sua più importante (e più discussa) riforma delle teorie precedenti: l'introduzione di un quinto elemento accanto ai quattro della tradizione empedoclea e platonica. Dopo aver provato l'esistenza di un corpo semplice celeste non riducibile a terra, acqua, aria e fuoco di cui sono fatti la luna, il sole, i rimanenti pianeti ed il cielo delle stelle fisse (DC I, 2), Aristotele mostra come questo corpo non sia né generabile né corruttibile (DC I, 3). DC I, 4 è infine una sorta di appendice destinata a raccogliere alcune prove a sostegno di un'assunzione cruciale sia per le argomentazioni raccolte in DC I, 2 che in DC I, 3, vale a dire che non è dato un movimento contrario a quello circolare.

Che i cieli siano fatti di un quinto elemento diverso da (e non riducibile a) terra, acqua, aria e fuoco è tuttavia una tesi difficile da digerire, e non solo per noi ma anche per gli antichi. Nel suo commento al *Timeo*, per esempio, Proclo ci informa che alcuni Platonici persino indietreggiavano in orrore se qualcuno sosteneva una tesi così scandalosa. Dal loro punto di vista c'era qualcosa di barbaro in questa tesi². Questa testimonianza di Proclo è ovviamente un'esagerazione. Ma come tutte le esagerazioni, essa contiene qualcosa di vero.

¹ D.L. 7, 132.

² Procl., *In Tim.* II 42, 9-17.

In questo caso la verità è che la tenace influenza del *Timeo* di Platone ha giocato un ruolo decisivo nell'impedire la diffusione di una fra le più celebri tesi aristoteliche. Aristotele era consapevole di offrire delle soluzioni alternative a quelle avanzate da Platone. Il suo *De caelo* rappresentava una revisione di alcune delle tesi cosmologiche più importanti del *Timeo*, fra cui anche quella sul numero totale degli elementi. Una revisione che tuttavia non fu accettata. E non solo dai Platonici. La cosa per noi più sorprendente è scoprire che la tesi dell'esistenza di un quinto elemento fu messa in discussione persino all'interno della scuola di Aristotele. Se lo stato attuale delle fonti non ci consente di dare una risposta conclusiva sulla reale posizione di Teofrasto, il primo scolarca del Liceo dopo Aristotele, noi sappiamo che già Stratone di Lampsaco, il successore di Teofrasto, rinunciò alla dottrina aristotelica del quinto elemento per ritornare all'idea platonica che i cieli siano fatti, almeno in larga parte, di fuoco³.

In queste pagine non cercherò di ricostruire tutta la polemica antica e tardo-antica che si è sviluppata intorno al quinto elemento, ma mi limiterò a prendere in considerazione alcune delle obiezioni che Senarco sollevò contro le argomentazioni di Aristotele. Ma chi è Senarco? E che ruolo ha svolto nella polemica contro l'esistenza di un quinto elemento? Di Senarco sappiamo molto poco. Le informazioni sulla sua vita sono scarse e provengono quasi tutte dal geografo Strabone⁴. Da quest'ultimo sappiamo che Senarco era originario di Seleucia ma spese la maggior parte della sua vita insegnando filosofia, prima ad Alessandria, poi ad Atene, ed infine a Roma. E' a Roma tuttavia che Senarco raggiunse il culmine della sua carriera di filosofo: a Roma Senarco venne infatti introdotto a corte, dove egli conobbe il privilegio dell'amicizia di Augusto⁵. Sulla base delle poche informazioni raccolte da Strabone è possibile datare l'attività di Senarco nella seconda metà del I secolo a. C.⁶. Senarco è entrato nella storia della filosofia per un suo libro che la tradizione ci trasmette con un

³ Stob., *Ecl.* I, 200, 21-22 Wachsmuth (= Aezio, *Placita* II, 11, 4 = Wehrli, *Straton* 84) e I, 206, 7-8 Wachsmuth (= Aezio, *Placita* II, 17, 2 = Wehrli, *Straton* 85). Per una storia dell'ipotesi del quinto elemento nel mondo antico (dentro e fuori la scuola di Aristotele), si veda soprattutto Moraux [1963], in particolare le coll. 1231-1245. Per un discussione sulle ragioni che consigliano prudenza nei confronti delle testimonianze che farebbero pensare ad un atteggiamento critico di Teofrasto verso la tesi del quinto elemento si veda soprattutto Sharples [1985], pp. 577-593 e Sharples [1998], pp. 86-94.

⁴ Strab. XIV 5, 4, 670.

⁵ Da Strabone apprendiamo che Senarco era legato con un rapporto di amicizia ad Ario di Alessandria (amico, consigliere personale e probabilmente anche direttore spirituale di Augusto). Non si può escludere che proprio il loro rapporto di amicizia abbia giocato un ruolo importante per la carriera filosofica di Senarco: per come Strabone riferisce questa notizia, possiamo infatti congetturare che l'amicizia di Senarco con Augusto sia stata una conseguenza di quella con Ario. Cfr. anche Bowerstock [1965], p. 34.

⁶ Cfr. Moraux [1968], col. 1423, e Moraux [1984], p. 197.

titolo estremamente significativo: *Contro la quinta sostanza*⁷. Citazioni da questo libro sono giunte fino a noi grazie al commento al *De caelo* di Simplicio. L'intenzione di Senarco deve essere stata quella di offrire una lista di argomentazioni contro l'esistenza di un quinto elemento da giustapporre a quelle avanzate da Aristotele in favore della sua esistenza. Non è difficile capire perché Simplicio fosse interessato a Senarco e alle sue obiezioni al punto da conservarci ampie citazioni dal suo libro. Quando Simplicio scrisse il suo commento al *De caelo*, il dibattito sulla dottrina aristotelica del quinto elemento era ancora aperto. Simplicio stesso difende Aristotele e la sua dottrina anche da un altro, più recente (e oggi più noto) attacco: quello mosso da Giovanni Filopono nel *contra Aristotelem*. Anche questo libro è andato perduto ed è parzialmente conservato grazie alle testimonianze di Simplicio⁸. In particolare, discutendo gli argomenti di Filopono Simplicio suggerisce (velenosamente) di associare l'opera di Filopono a quella di Senarco⁹. Così facendo egli vuole polemicamente sottolineare come gli argomenti portati da Filopono non siano affatto originali, ma siano il risultato di una rielaborazione (se non addirittura di un plagio) di Senarco.

L'interesse di Simplicio per Senarco e per le sue obiezioni alla dottrina della quinta sostanza non è tuttavia occasionato solo dal fatto che Filopono si rifà ad esse nel suo *contra Aristotelem*. L'importanza di Senarco va ben oltre i confini della disputa tra Simplicio e Filopono. Una prova indiretta di ciò ci è offerta sempre da Simplicio, che ricorda alcune delle risposte alle obiezioni di Senarco avanzate da Alessandro di Afrodisia nel suo commento (anch'esso perduto) al *De caelo*¹⁰. Il fatto che già Alessandro prima di Simplicio abbia discusso le obiezioni di Senarco è una prova del rispetto e della stima di cui quest'ultimo godeva nel mondo antico. Non è improbabile che nel mondo antico lo studio delle argomentazioni di Aristotele a favore della tesi dell'esistenza di una quinta sostanza fosse accompagnato anche da quello delle obiezioni mosse contro questa tesi da Senarco.

⁷ Simpl., *In DC* 13, 2; 20, 12; 21, 33.

⁸ Per una conveniente introduzione alla figura di Giovanni Filopono cfr. soprattutto Sorabji [1987], pp. 1-40, e Verrycken [1990], pp. 233-274. Non disponiamo di una datazione precisa per il *contra Aristotelem* di Filopono: tuttavia se il *terminus post quem* è con ogni probabilità il *contra Proclum* (529 d.C.), il *terminus ante quem* è ovviamente il commento al *De caelo* di Simplicio (538 d.C.). Per questa datazione cfr. Wildberg [1990], in particolare pp. 200-202. I frammenti e le testimonianze sul *contra Aristotelem* trasmessi fino a noi da Simplicio sono stati raccolti, tradotti e presentati in Wildberg [1987]. Il libro di riferimento per una presentazione del *contra Aristotelem* è Wildberg [1988].

⁹ Simpl., *In DC* 26, 31-33 (= Philop., *contra Aristotelem* fr. 1 in parte) e 42, 19-20 (= Philop., *contra Aristotelem* fr. 18 in parte).

¹⁰ Sulla vita e sull'opera di Alessandro, ed in particolare sul suo commento al *De caelo* di Aristotele, cfr. soprattutto Sharples [1987], pp. 1176-1243.

Non prenderò in esame tutte le obiezioni mosse da Senarco e raccolte da Simplicio nel suo commento al *De caelo*, ma mi limiterò a far riferimento a quelle obiezioni che prendono di mira, direttamente o indirettamente, le nozioni aristoteliche di *movimento semplice*, *movimento naturale* e *movimento non naturale*. Questa strategia mi consentirà di valutare il grado di coerenza della dottrina dei movimenti offerta da Aristotele nel *De caelo*. La coerenza di questa dottrina è stata più volte messa in discussione (se non addirittura negata) a partire dall'antichità. Per parte mia cercherò di mostrare come l'accusa di incoerenza sia in questo caso infondata. Aristotele ci ha lasciato una dottrina dei movimenti coerente, anche se in taluni passaggi del *De caelo* egli si esprime in modo tutt'altro che chiaro ed inequivocabile. Procedendo in questo modo metterò inoltre a fuoco la figura e l'opera di Senarco di Seleucia, il quale, a dispetto dell'esiguità delle testimonianze in nostro possesso, è la fonte principale di una parte considerevole delle obiezioni utilizzate nella polemica antica contro la quinta sostanza di Aristotele. Concluderò questa analisi cercando di ricostruire la dottrina positiva di Senarco. Se ho ragione, il libro di Senarco non conteneva solo una critica della dottrina della quinta sostanza, ma anche una dottrina dei movimenti alternativa a quella raccolta nel *De caelo*. Questa particolare dottrina ha conosciuto un certo successo nell'antichità e, come mostrerò a tempo debito, fu adottata tra gli altri anche da Plotino.

Il corpo semplice celeste

Ho già sottolineato come le argomentazioni di Aristotele a favore dell'esistenza di un corpo semplice celeste ingenerato ed incorruttibile siano raccolte in *DC I*, 2-4. Di questi tre capitoli quello più importante e delicato è il primo (*DC I*, 2): qui Aristotele offre le sue argomentazioni a favore dell'esistenza di un corpo semplice celeste non riducibile a terra, acqua, aria e fuoco. La struttura del capitolo è relativamente trasparente. Dopo alcune linee di transizione (268b 11-14) il cui unico scopo sembra essere quello di rinviare l'esame della natura dell'universo atteso alla fine del prologo al *De caelo*, e rendere così più accettabile il passaggio dalla nozione di universo come corpo perfetto alle argomentazioni raccolte in *DC I*, 2, nella sezione immediatamente successiva (268b 14 - 269a 2) Aristotele richiama brevemente alcuni principi indispensabili per la costruzione delle sue argomentazioni. Egli ricorda in particolare come la natura sia principio di movimento, e come di conseguenza sia perfettamente legittimo descrivere i corpi fisici come per sé dotati della capacità di muoversi con movimento locale. Egli ricorda inoltre come i movimenti locali siano semplici o misti, e come i movimenti semplici siano solo due: il movimento rettilineo (ulteriormente distinto in movimento verso l'alto e verso il basso) ed il movimento circolare. Aristotele conclude questa sezione ricordando che non solo i movimenti ma anche i corpi sono semplici o

composti, e che i movimenti semplici sono movimenti propri dei corpi semplici e i movimenti composti dei corpi composti, e che tuttavia questi ultimi possono muoversi anche con il movimento semplice proprio del corpo semplice dominante. Sulla base di questi pochi principi Aristotele è in grado di formulare alcune argomentazioni a favore dell'esistenza di un corpo semplice celeste che si muove naturalmente in circolo e che non è ridicibile a nessuno dei corpi semplici del mondo sublunare. Qui di seguito proverò a ricostruire e discutere tre di queste argomentazioni, facendo ricorso alle abbreviazioni che qui riporto: CS = Corpo Semplice, MS = Movimento Semplice, MR = Movimento Rettilineo, MC = Movimento Circolare, MA = Movimento verso l'Alto, MB = Movimento verso il Basso, MN = Movimento Naturale, MNN = Movimento Non Naturale, T = Terra, Acq = Acqua, Ar = Aria, F = Fuoco.

La prima argomentazione di Aristotele (DC I, 2, 269a 2-9).

Aristotele ha appena stabilito che esistono due movimenti semplici: il movimento rettilineo (ulteriormente distinto in movimento verso l'alto e verso il basso) ed il movimento circolare. A questo punto egli offre una prima argomentazione per l'esistenza di un corpo semplice che si muove con il secondo tipo di movimento, vale a dire il movimento circolare. L'argomentazione può essere parafrasata in questo modo: se è dato un movimento semplice che è circolare, e vi è una correlazione tra movimenti semplici e corpi semplici, allora deve esserci un corpo semplice che si muove con moto circolare¹¹. In altre parole:

- (1) C'è il MS
- (2) C'è il MC
- (3) Il MC è un MS
- (4) Ogni MS è movimento di un CS¹²

¹¹ Arist., DC I, 2, 269a 2-9: *εἴπερ οὖν ἐστὶν ἀπλῆ κίνησις, ἀπλῆ δ' ἢ κύκλω κίνησις, καὶ τοῦ τε ἀπλοῦ σώματος ἀπλῆ ἢ κίνησις καὶ ἢ ἀπλῆ κίνησις ἀπλοῦ σώματος (καὶ γὰρ ἂν συνθέτου ἢ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἔσται), ἀναγκαῖον εἶναί τι σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλω κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· βίαι μὲν γὰρ ἐνδέχεται τὴν ἄλλου καὶ ἐτέρου, κατὰ φύσιν δὲ ἀδύνατον, εἴπερ μία ἐκάστου κίνησις ἢ κατὰ φύσιν τῶν ἀπλῶν*, "Se dunque esiste un movimento semplice, e se il movimento circolare è semplice, e se il movimento del corpo semplice è semplice e il movimento semplice è del corpo semplice (se infatti è del <corpo> composto, esso sarà secondo il <corpo semplice> dominante), è necessario che esista un corpo semplice che in virtù della sua natura si muove naturalmente con movimento circolare. <Solo> per effetto di una costrizione è possibile che il movimento di un corpo sia anche di un altro; per natura è impossibile, se di ciascuno dei corpi semplici il movimento per natura è unico".

¹² Ad essere precisi la premessa (4) dovrebbe esprimere la correlazione tra movimenti semplici e corpi semplici stabilita alle linee 269a 3-4. In realtà, Aristotele non ha bisogno di assumere che ad ogni corpo semplice corrisponda un movimento semplice e ad ogni movimento semplice un corpo semplice. Egli può raggiungere la conclusione desiderata anche solo assumendo che ad

∴ C'è un CS che si muove con MC.

La premessa cruciale in questa prima argomentazione è (4), vale a dire 'Ogni MS è movimento di un CS'. A prima vista questa premessa è discutibile. Dal fatto che qualcuno sta osservando un movimento semplice non segue che qualcuno sta osservando un *corpo semplice in movimento*, ma soltanto che qualcuno sta osservando un *corpo in movimento*. In altre parole, il semplice fatto che si dia un movimento (per esempio il movimento verso il basso) non è sufficiente per stabilire che tipo di corpo si stia muovendo verso il basso: il movimento verso il basso può infatti essere il movimento di un *corpo composto* (per esempio un sasso) oppure di un *corpo semplice* (per esempio una certa quantità di terra). La risposta a questa obiezione è tuttavia anticipata da Aristotele alle linee 269a 4-5¹³: il movimento semplice di un corpo composto è sempre riconducibile ad uno dei corpi semplici di cui il corpo composto è fatto. In altre parole, il sasso si muove verso il basso perché esso è una certa combinazione di terra, aria, acqua e fuoco, ed in questa combinazione la terra predomina al punto da impartire il proprio movimento (il movimento verso il basso) all'intero composto. Ma se le cose stanno così, Aristotele può concludere che un movimento semplice implica sempre un corpo semplice, vale a dire 'ogni MS è movimento di un CS' (premessa (4)).

La conclusione di questa prima argomentazione è dunque la seguente: ci deve essere un corpo semplice che si muove con moto circolare. Questa conclusione non è ancora sufficiente. Ed infatti l'argomentazione prova solo che ci deve essere un corpo semplice *x* che si muove con moto circolare. Chiunque sostenga la tesi che i pianeti e le stelle sono fatti di fuoco può ritenersi soddisfatto ed accettare questa conclusione. Per come l'ho presentata fino a questo momento, l'argomentazione consente infatti di identificare il corpo semplice *x* che si muove di moto circolare con il fuoco. Ma questo è esattamente quello che Aristotele non vuole. L'argomentazione deve essere dunque rivista al fine di prevenire l'identificazione del corpo che si muove di moto circolare con il fuoco. Aristotele procede come segue: prima introduce la nozione di movimento naturale, e poi sostiene che ogni corpo semplice ha il suo movimento naturale, e che il movimento naturale di un corpo semplice è solo uno. Le due premesse da aggiungere all'argomentazione sono dunque:

- (5) Ogni MS è MN di un CS
- (6) Il MN di un CS è unico.

ogni movimento semplice corrisponde un corpo semplice. È quello che ho cercato di sottolineare formulando (4).

¹³ Si tratta delle parole tra parentesi nel testo greco alla nota 11 (= Arist., *DC* I, 2, 269a 4-5). Cfr. anche Arist., *DC* I, 2, 269a 1-2.

Con queste ulteriori assunzioni Aristotele è in grado di concludere che ci deve essere un corpo semplice che non è nessuno dei quattro corpi semplici del mondo sublunare (vale a dire terra, acqua, aria e fuoco), e che il movimento circolare è il movimento naturale di questo corpo. A questo punto l'argomentazione diventa:

- (1) C'è il MS
 - (2) C'è il MC
 - (3) Il MC è un MS
 - (4) Ogni MS è movimento di un CS
 - (5) Ogni MS è MN di un CS
 - (6) Il MN di un CS è unico
- ∴ C'è un CS \neq T, Acq, Ar, F che si muove con MC, e MC è il suo MN.

La premessa cruciale nell'argomentazione così rivista è (6), vale a dire 'Il MN di un CS è unico'. L'idea che i movimenti non naturali di un corpo possono essere più di uno, ma che il movimento naturale di questo stesso corpo non può essere che uno solo, non è certo nuova. Aristotele fa riferimento a questa stessa idea anche altrove¹⁴. Sulla base di quanto si è finora visto non dovrebbe essere difficile capire perché dal punto di vista di Aristotele il movimento naturale di un corpo semplice deve essere uno solo. Se il movimento di un corpo semplice è quello impresso dalla sua particolare natura, e quest'ultima non può essere che semplice, è chiaro che anche il movimento naturale in questione non può essere che uno solo. Se dunque il movimento verso il basso è il movimento naturale della terra, vale a dire il movimento impresso alla terra dalla sua natura (pesante), ogni movimento che sia diverso dal movimento verso il basso non può essere considerato un movimento naturale della terra. Un principio generale (che d'ora in avanti chiamerò *Principio di Unicità del Movimento Naturale*, in breve **PUMN**) può essere estrapolato da quest'ultimo esempio. Utilizzando le abbreviazioni ormai consuete questo principio può essere formulato nel modo seguente:

PUMN: se F è il MN di un corpo semplice x , allora ogni movimento $G \neq F$ non può essere il MN di x .

Da Simplicio sappiamo che Senarco cercò di attaccare la premessa (6) e il **PUMN** su cui essa si appoggia¹⁵. Siccome l'argomentazione di Senarco vale tanto per l'acqua che per l'aria, mi limiterò a prendere in considerazione il caso dell'aria. Per Senarco è facile vedere come l'aria abbia due movimenti naturali,

¹⁴ Cfr. Arist., *DC* I, 2, 269a 7-9 con *DC* III, 2, 300a 25-27.

¹⁵ Simpl., *In DC* 23, 31 – 24, 7.

il movimento verso il basso e quello verso l'alto, e come di conseguenza, almeno nel caso dell'aria, il **PUMN** sia falso. Ed infatti, se mettiamo insieme una certa quantità di aria e di terra, l'aria in questione si muoverà verso l'alto; se invece quella stessa quantità di aria è messa insieme al fuoco, essa si muoverà verso il basso. L'obiezione di Senarco può essere illustrata immaginando di riuscire a mettere in un dato contenitore solo aria e fuoco. In questo caso il fuoco occuperà la parte superiore del contenitore, mentre quella inferiore sarà completamente occupata dall'aria. Se il fuoco presente nel contenitore fosse poi sostituito con della terra, in base alla dottrina di Aristotele il risultato sarebbe scontato: l'aria si muoverebbe verso l'alto andando ad occupare la parte superiore del contenitore precedentemente occupata dal fuoco, mentre la terra si muoverebbe verso il basso andando ad occupare la sua parte inferiore precedentemente occupata dall'aria.

Questa presentazione della dottrina degli elementi non potrebbe essere meno aristotelica. Mentre Senarco presenta il caso dell'acqua come quello di un elemento con due movimenti naturali (il movimento verso l'alto ed il movimento verso il basso), Aristotele offre lo stesso caso come quello di un elemento che condivide il suo movimento semplice con un altro elemento (in questo caso la terra). Il fatto che due elementi condividano lo stesso movimento semplice non è un problema nella prospettiva di Aristotele. Egli distingue il concetto di *movimento semplice* da quello di *movimento naturale*. Da osservazioni molto semplici, quali per esempio il costante movimento verso il basso di una certa quantità d'acqua, Aristotele conclude che il movimento verso il basso è il movimento semplice dell'acqua. Sfruttando l'intuizione che la natura sia principio non solo di movimento ma anche di quiete¹⁶, Aristotele è inoltre in grado di distinguere il movimento naturale dell'acqua da quello della terra. Se è infatti vero che sia la terra che l'acqua si muovono verso il basso, è vero anche che il movimento dell'acqua è sempre distinguibile da quello della terra. Quest'ultima ha un punto di arrivo che è sempre diverso da quello dell'acqua: mentre infatti una certa quantità di terra se non è ostacolata raggiunge il centro dell'universo, l'acqua si ferma prima di raggiungere il centro dell'universo, e dunque in qualche punto intermedio tra questo centro e l'estremità superiore dell'universo.

¹⁶ Arist., *Phys.* II, 1, 192b 14-14. L'idea che la natura sia principio di movimento è riaffermata da Aristotele con altrettanta solennità in *DC* III, 2, 301b 17-18. Ma se la natura è principio di movimento, essa deve essere anche principio di quiete. In particolare, se un corpo è naturalmente in quiete in un certo luogo, anche il movimento di questo corpo verso questo luogo è naturale. Cfr. Arist., *DC* III, 2, 300b 6-8.

La seconda e terza argomentazione di Aristotele (DC I, 2, 269a 9-15 e 269a 32 – 269b 2)

La prima argomentazione di Aristotele prova l'esistenza di un corpo semplice diverso da terra, acqua, aria e fuoco, che si muove con moto circolare *in modo naturale*. La seconda blocca invece un'obiezione che può essere sollevata da chi sostiene che i corpi degli oggetti celesti sono fatti principalmente di fuoco. L'obiezione è la seguente: il fatto che il fuoco sia un corpo semplice, e dunque non possa avere che un unico movimento naturale (il movimento verso l'alto), non esclude che il fuoco possa muoversi con moto circolare in modo *non naturale*. Ma se è davvero così, perché introdurre un altro corpo semplice da associare al movimento circolare? Perché il fuoco non può muoversi con moto circolare *in modo non naturale*?

L'argomentazione che blocca questa possibile obiezione è una *reductio ad absurdum*¹⁷. Supponiamo, dice Aristotele, che davvero il fuoco si muova con moto circolare in modo non naturale:

(7) Il MC è il MNN del F.

Dal momento che il movimento verso l'alto è il movimento naturale del fuoco, ed il contrario del movimento verso l'alto è il movimento verso il basso, si deve concludere che il fuoco si muove con movimento verso il basso solo in modo non naturale. In altre parole:

(8) Il MA è il MN del F

(9) *Contr*(MA, MB)

∴ Il MB è il MNN del F.

Se si aggrega questa conclusione con la premessa (7) si ottiene il risultato riportato al punto (10), vale a dire il fuoco si muove in modo non naturale con due movimenti diversi (il movimento circolare ed il movimento verso il basso):

(10) Il MC è il MNN del F & il MB è il MNN del F.

¹⁷ Arist., DC I, 2, 269a 9-15: ἔτι εἰ ἡ παρὰ φύσιν ἐναντία τῇ κατὰ φύσιν καὶ ἐν ἐνὶ ἐναντίον, ἀνάγκη, ἐπεὶ ἀπλή ἢ κύκλω, εἰ μὴ ἔσται κατὰ φύσιν τοῦ φερομένου σώματος, παρὰ φύσιν αὐτοῦ εἶναι. εἰ οὖν πῦρ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἐστὶ τὸ κύκλω φερόμενον, ἐναντία ἢ κατὰ φύσιν αὐτοῦ φορὰ ἔσται τῇ κύκλω. ἀλλ' ἐν ἐνὶ ἐναντίον· ἢ δ' ἄνω καὶ κάτω ἀλλήλαις ἐναντίαι, "Inoltre, se il movimento contro natura è contrario a quello per natura, e ad una cosa una <unica> cosa è contraria, è necessario, dal momento che il movimento circolare è semplice, che esso sia contro natura se non è per natura del corpo che si muove. Se dunque ciò che si muove circolarmente è fuoco o qualcos'altro di simile, il movimento per natura di questo sarà contrario a quello circolare. Ma ad una cosa una <unica> cosa è contraria, e il movimento verso l'alto e verso il basso sono <già> contrari l'uno all'altro".

Questa conclusione è tuttavia in conflitto con il principio generale che vi è un solo contrario per ciascuna cosa¹⁸, e dunque il fuoco non può muoversi con moto circolare né in modo naturale né in modo non naturale.

Da Simplicio sappiamo che Senarco attaccò ferocemente questa seconda argomentazione. Innanzi tutto, anche se la natura dell'elemento non prevede la possibilità di un movimento circolare, è un dato di fatto che è possibile costringere qualsiasi quantità di terra, acqua, aria o fuoco a muoversi in circolo¹⁹. In secondo luogo, Aristotele stesso offre dei controesempi al principio che vi è un solo contrario per ciascuna cosa. La dottrina aristotelica della virtù è da questo punto di vista esemplare. Se Aristotele ha ragione quanto afferma che la virtù è il giusto mezzo, allora ci sono due modi di sbagliarsi, e di conseguenza anche due vizi ben distinti, uno nella direzione dell'eccesso ed uno in quella del difetto. Se il coraggio è una virtù e consiste in un giusto mezzo, i vizi contrari del coraggio sono due e non uno: non solo la viltà o difetto di coraggio che ci porta a fuggire davanti al nemico, ma anche la temerarietà o eccesso di coraggio che ci spinge a sottovalutarlo²⁰. E' probabile che questa seconda obiezione, che prende spunto dalla dottrina etica di Aristotele, servisse a Senarco per sollevare una questione di carattere più generale: fino a che punto infatti le diverse parti del *corpus* aristotelico sono tra loro coerenti? Non si deve dimenticare che una delle strategie più (ab)usate nella polemica antica contro la tesi dell'esistenza di un quinto elemento consiste proprio nel portare alla luce quei frammenti di dottrina aristotelica che sembrano in aperta contraddizione con questa tesi. In questa prospettiva risulta piuttosto naturale collegare quest'ultima obiezione di Senarco con un'altra la cui fortuna è stata sicuramente maggiore, ma che ha con questa in comune la stessa origine. Senarco sembra essere stato il primo a contestare Aristotele anche per aver offerto delle dottrine dei movimenti dei corpi semplici contraddittorie nella *Meteorologia* e nel *De caelo*. Abbiamo appena visto come nel *De caelo* Aristotele esplicitamente affermi che il fuoco non può muoversi con moto circolare né in modo naturale né in modo non naturale. Nella *Meteorologia* Aristotele tuttavia sostiene che fenomeni quali le comete e le stelle cadenti hanno luogo nella parte superiore dell'atmosfera, la cui natura è prevalentemente ignea. Egli inoltre afferma che il fuoco e l'aria di questa parte dell'atmosfera sono mossi in circolo in seguito all'azione del corpo celeste immediatamente sovrastante²¹. Non vi sono

¹⁸ Arist., *DC* I, 2, 269a 10 e 269a 14.

¹⁹ Simpl., *In DC* 55, 27-28.

²⁰ Simpl., *In DC* 55, 28-31.

²¹ Per la presente discussione non è necessario addentrarsi nei dettagli della spiegazione offerta da Aristotele, ma è sufficiente ricordare che dal suo punto di vista comete e stelle cadenti sono fenomeni atmosferici (e non celesti), che accadono in quell'ultimo strato del mondo sublunare usualmente chiamato 'sfera di fuoco' ed immaginato come una riserva di combustibile altamente infiammabile (Arist., *Meteor.* I 4, 341b 13-35). Questa riserva di combustibile è una miscela di

particolari motivi per ritenere che quest'ultimo movimento debba sfuggire alla distinzioni concettuali introdotte nel *De caelo*. In altre parole, è del tutto legittimo chiedersi se questo movimento circolare sia naturale oppure non naturale. Dal momento che si tratta di un movimento imposto dalla sfera celeste immediatamente sovrastante, è chiaro che esso non può essere altro che un *movimento non naturale*. Ma allora si deve concludere che nella *Meteorologia* Aristotele ammette ben due movimenti non naturali per il fuoco e per l'aria, il movimento circolare e quello verso il basso, e conseguentemente rinuncia al principio che vi sia un solo contrario per ciascuna cosa²².

Con quest'ultima obiezione Senarco voleva probabilmente suggerire che il principio da cui dipende per intero la seconda argomentazione a favore dell'esistenza di un quinto elemento è disatteso da Aristotele non solo in ambito etico ma, cosa sicuramente più preoccupante, anche all'interno della sua stessa teoria fisica, là dove egli offre una spiegazione per fenomeni quali le comete e le stelle cadenti. Non è certo fuori luogo far notare come questa obiezione di Senarco possa essere estesa anche ad una terza argomentazione a favore dell'esistenza di un quinto elemento che naturalmente si muove in circolo. Anche in questa terza argomentazione Aristotele sembra dimenticarsi del principio che per ciascuna cosa vi sia un solo contrario. Una possibile parafrasi di questa argomentazione è la seguente: se è vero che ogni movimento è naturale oppure non naturale, ed è vero che il movimento che per un corpo semplice è non naturale è naturale per un altro corpo semplice, deve esistere un corpo semplice che non sia né terra né acqua né aria né fuoco, ed il movimento circolare deve essere il suo movimento naturale²³. In altre parole:

fuoco e di aria in contatto con il corpo celeste immediatamente sovrastante (Arist., *Meteor.* I 3, 340b 21-29). Dal momento che per Aristotele il vuoto non esiste (né dentro né fuori dell'universo), tra la superficie dell'ultima sfera celeste e quella della sfera di fuoco vi deve essere una qualche forma di continuità (Arist., *Meteor.* I 2, 339a 22-23). La principale conseguenza di questa continuità è proprio il fatto che in seguito all'azione del movimento circolare del corpo celeste anche la sfera di fuoco si muove in circolo, e di tanto in tanto, quando determinate circostanze si verificano, quest'ultima prende fuoco e fenomeni quali le comete o le stelle cadenti hanno luogo (Arist., *Meteor.* I 6, 344a 8-15).

²² Simpl., *In DC* 50, 21-24.

²³ Arist., *DC* I, 2, 269a 32 - 269b 2: *κᾶν εἴ τις ἔτι λάβοι πᾶσαν εἶναι κίνησιν ἢ κατὰ ἢ παρὰ φύσιν, καὶ τὴν ἄλλω παρὰ φύσιν ἐτέρω κατὰ φύσιν, οἷον ἢ ἄνω καὶ ἢ κάτω πέποιθεν· ἢ μὲν γὰρ τῷ πυρί, ἢ δὲ τῇ γῆ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν· ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ τὴν κύκλῳ κίνησιν, ἐπειδὴ τούτοις παρὰ φύσιν, ἐτέρου τινὸς εἶναι κατὰ φύσιν*, "Inoltre, <si giunge alla stessa conclusione> se si assume che ogni movimento sia per natura oppure contro natura, e il movimento contro natura per l'uno sia per natura per l'altro, come nel caso del movimento verso l'alto e di quello verso il basso: questi sono infatti contro natura e per natura, l'uno per il fuoco e l'altro per la terra; di conseguenza è necessario che anche il movimento circolare, dal momento che per questi è contro natura, sia per natura di qualcos'altro".

- (11) Ogni M è MN oppure MNN
 - (12) Se M è MNN di un corpo semplice x, allora c'è un corpo semplice y \neq x, e M è il MN di y
 - (13) Il MC è MNN della T
 - (14) Il MC è MNN dell'Acq
 - (15) Il MC è MNN dell'Ar
 - (16) Il MC è MNN del F
- \therefore C'è un corpo semplice \neq da T, Acq, Ar, F, ed il MC è il suo MN.

Simplicio in questo caso non ci aiuta a capire se Senarco abbia esteso la sua obiezione anche a questa argomentazione. Sembra tuttavia naturale, almeno a prima vista, ritenere che quest'ultima argomentazione non sia compatibile con la precedente. Ho già sottolineato come la seconda argomentazione funzioni solo se si accetta il principio che vi sia un solo contrario per ciascuna cosa. Solo così Aristotele riesce ad ottenere il risultato desiderato: provare che nessuno dei quattro corpi semplici del mondo sublunare può muoversi con moto circolare né in modo naturale né in modo non naturale. La nuova argomentazione assume invece che i corpi semplici del mondo sublunare possano muoversi con moto circolare in modo non naturale. Ma se essi possono muoversi con moto circolare in modo non naturale, è chiaro che il principio che una cosa ha un solo contrario deve essere abbandonato: ogni corpo semplice ha un movimento naturale e due movimenti non naturali. Per esempio, se il movimento naturale del fuoco è il movimento verso l'alto, i suoi movimenti non naturali sono sia il movimento verso il basso che quello circolare. Delle due dunque l'una: o Aristotele rinuncia al principio che ogni cosa ha un solo contrario, rinunciando così anche alla seconda argomentazione, oppure egli conferma questo principio ma rinuncia alla terza argomentazione.

Ma davvero Aristotele si contraddice offrendo due argomentazioni che sono tra loro incoerenti? La risposta è ovviamente no. Nella seconda e nella terza argomentazione Aristotele utilizza due diverse nozioni di movimento naturale. Cominciamo dall'ultima argomentazione. In questo caso il movimento circolare è un movimento non naturale perché esso non è il movimento naturale dell'elemento preso in esame. In altre parole, ogni movimento semplice è naturale oppure non naturale, e se il movimento circolare non è naturale allora deve essere non naturale. Ogni movimento che non si accorda con la natura del corpo semplice preso in esame è dunque un movimento non naturale. Facendo ricorso alle abbreviazioni ormai consuete possiamo dire che:

- (17) F è MNN di x se, e solo se, F non è il MN di x.

Questa prima nozione di movimento non naturale non fa riferimento alla nozione di contrarietà (e dunque nemmeno al principio in questione, vale a dire

che una cosa può avere un solo contrario). La nozione di movimento non naturale in questo caso presuppone quella di movimento naturale. Al contrario, il concetto di movimento non naturale utilizzato nella seconda argomentazione dipende in modo cruciale dalla nozione di contrarietà. In questo caso solo un particolare movimento può essere il movimento non naturale, e cioè il movimento che è contrario al movimento naturale del corpo semplice preso in esame. E dunque:

(18) Se F è MNN di x & G è MN di x, allora *Contr*(F,G)²⁴.

Se non si può accusare Aristotele di incoerenza, lo si può certo criticare per una oscurità che sembra assolutamente gratuita: è indubbio infatti che in poche righe egli passi da un concetto di movimento non naturale all'altro senza curarsi di sottolinearlo. Non si può escludere che ai suoi occhi la differenza fosse sufficientemente chiara da non dover essere espressamente sottolineata. Così facendo egli ha tuttavia lasciato la porta aperta ad una serie interminabile di critiche, le quali con sicurezza si possono far risalire almeno fino a Filopono²⁵. E' infine importante sottolineare come i risultati raggiunti nell'esame della nozione di movimento non naturale possano essere utilizzati anche per bloccare l'ultima obiezione di Senarco, e l'accusa mossa da quest'ultimo ad Aristotele di aver offerto delle teorie incoerenti nella *Meteorologia* e nel *De caelo*. Se infatti Aristotele fa davvero uso di due concetti di movimento non naturale ben distinti, e accanto al movimento che non è naturale perché è *contrario* a quello naturale egli contempla anche il movimento che non è naturale perché è *diverso* da quello naturale, allora è chiaro che il movimento del fuoco che occupa l'ultimo strato dell'atmosfera, e che secondo la dottrina della *Meteorologia* è trascinato in circolo in seguito all'azione della prima sfera celeste, può essere descritto come movimento non naturale senza per questo infrangere il principio che vi è un solo contrario per ogni cosa. Questo movimento circolare sarà un movimento non naturale nel senso che è un movimento *diverso* da quello con cui il fuoco si muoverebbe se esso potesse seguire la propria natura²⁶.

²⁴ Cfr. Simpl., *In DC* 52, 5-8. Anche S. Tommaso blocca l'obiezione di Filopono in modo non dissimile da quello di Simplicio. Cfr. S. Tommaso, *In DC et mundo* I, 4, 47. E' tuttavia interessante notare come S. Tommaso si sforzi di distinguere le due nozioni di movimento non naturale anche sul piano linguistico oltre che concettuale. In particolare, il movimento che non è naturale perché è *contrario* a quello naturale è un movimento *contra naturam*; il movimento che invece non è naturale perché è *diverso* da quello naturale è un movimento *non secundum naturam*.

²⁵ Simpl., *In DC* 56, 28 – 57, 8 (= Philop., *contra Aristotelem* fr. 33 Wildberg).

²⁶ Dopo Senarco il richiamo alla *Meteorologia* in funzione polemica contro l'ipotesi del quinto elemento divenne consueto. Una prova indiretta ci viene oltre che da Simplicio anche da Olimpiodoro. Cfr. Simpl., *In DC* 21, 1-25; 35, 12-20; 51, 14-28 e Olimp., *In Meteor.* 2, 21-29. Entrambi conservano la stessa testimonianza sul modo in cui nella tarda antichità era risolta l'apparente incoerenza tra la dottrina del *De caelo* e quella della *Meteorologia*. In particolare, il

Una dottrina dei movimenti alternativa a quella di Aristotele: Senarco e Plotino

È molto probabile che nel suo libro Senarco non si limitasse a criticare la dottrina dei movimenti raccolta nel *De caelo*, ma avanzasse anche una dottrina alternativa a quella qui offerta da Aristotele. Alcuni ingredienti di questa dottrina sono rintracciabili anche nelle obiezioni che Senarco muove ad Aristotele. Qui di seguito offro una breve ricostruzione di questa dottrina, sottolineando tuttavia una difficoltà che è sempre in agguato e che minaccia ogni operazione di questo tipo. La nostra conoscenza di Senarco deriva da Simplicio, che cita brani da un trattato il cui obiettivo è innanzi tutto polemico. Sulla base di questo obiettivo polemico è chiaro che Senarco può assumere delle premesse anche solo al fine di confutare Aristotele, senza impegnarsi rispetto alla verità di queste premesse. Con molta cautela mi pare tuttavia importante sottolineare come le obiezioni di Senarco sembrano poggiare su una dottrina dei movimenti alternativa a quella di Aristotele, il cui tratto distintivo è ovviamente la rinuncia alla tesi dell'esistenza di un quinto elemento non ridicibile ai quattro canonici.

movimento circolare della sfera di fuoco non può essere né *naturale* né *non naturale*, se ovviamente si è d'accordo con Aristotele quando egli afferma che il movimento naturale del fuoco è quello verso l'alto (e conseguentemente il movimento non naturale è quello verso il basso). Il movimento della sfera di fuoco deve essere dunque considerato un caso di *movimento soprannaturale*. Questo movimento è infatti causato dalla sfera celeste immediatamente in contatto con la sfera di fuoco, vale a dire da una sostanza la cui natura è decisamente di tipo superiore. Per capire perché i commentatori greci ritenessero necessario introdurre la nozione di movimento soprannaturale accanto a quelle di movimento naturale e non naturale, è indispensabile ricordare che secondo la più genuina dottrina aristotelica un movimento non naturale (o violento) che non abbia un momento iniziale e finale è inconcepibile. Ed infatti il movimento naturale precede sempre quello non naturale, e non solo concettualmente ma anche temporalmente: prima (e dopo) il movimento non naturale i corpi semplici esibiscono sempre quello conforme alla loro natura. Cfr. per esempio l'argomentazione riportata in *DC I*, 2, 269b 6-10. La dottrina della *Meteorologia* sembra tuttavia presupporre che il movimento circolare della parte alta dell'atmosfera sia un movimento eterno perché eterna è la sua causa: il movimento circolare del corpo immediatamente sovrastante. Proprio per questo motivo, vale a dire per la natura speciale della causa, è più opportuno descrivere questo movimento come movimento soprannaturale piuttosto che semplicemente come movimento non naturale. Ad ogni modo, la soluzione proposta da Simplicio e da Olimpiodoro non è poi così diversa da quella proposta in queste pagine. Al di là delle differenze terminologiche, in entrambi i casi la strada battuta è la stessa: cercare una terza nozione che sia in qualche modo intermedia tra quelle di movimento naturale e movimento non naturale perché contrario alla natura del corpo semplice in questione. Solo in questo modo è infatti possibile salvare Aristotele dall'accusa di aver avanzato dottrine palesemente incoerenti nel *De caelo* e nella *Meteorologia*.

Nel precedente paragrafo ho sottolineato come sia un'intuizione fondamentale di Aristotele che ciascun corpo semplice si muova naturalmente con un movimento semplice. Li ho inoltre mostrato come accanto alla tesi che ciascuno dei corpi semplici si muove naturalmente *o* verso l'alto *oppure* verso il basso (dove '*o ... oppure*' deve essere inteso in senso esclusivo, in virtù del **PUMN**), Aristotele introduca anche l'ipotesi di un corpo semplice celeste che si muove naturalmente con un movimento circolare. Dal momento che tanto il movimento verso il basso che quello verso l'alto sono specie del movimento rettilineo, quest'ultima intuizione può essere riformulata facendo ricorso alle usuali abbreviazioni nel modo seguente:

(I) se x è un CS, allora x naturalmente si muove con MC oppure x naturalmente si muove con MR.

Se dobbiamo credere a Simplicio, Senarco attaccò l'intuizione formulata in (I)²⁷. Per capire la strategia seguita in questo caso da Senarco occorre tuttavia soffermarsi sulla distinzione tra *essere un corpo semplice* ed *essere qualcosa che sta diventando un corpo semplice*. Sulla base di Simplicio sembra chiaro che Senarco poté fare uso di questa distinzione perché egli fece leva su una nozione di corpo semplice piuttosto particolare, la quale può essere caratterizzata nel modo seguente: x è un corpo semplice se, e solo se, x soddisfa tutte le condizioni poste da Aristotele per essere un corpo semplice ed in aggiunta a ciò x si trova nel proprio luogo naturale. In virtù di questa caratterizzazione, qualcosa che soddisfa tutte le condizioni poste da Aristotele per essere un corpo semplice, ma non ha ancora raggiunto il proprio luogo naturale perché sta percorrendo il tragitto che lo separa da questo luogo particolare non è, propriamente parlando, un corpo semplice. Per Senarco in questo caso è più opportuno parlare di qualcosa che sta diventando un corpo semplice. Supponiamo di avere qualcosa in mano, e supponiamo che questo qualcosa soddisfi tutte le condizioni per essere quel corpo semplice che Aristotele chiama terra. Supponiamo infine di aprire la nostra mano in modo tale che questo qualcosa possa cominciare a muoversi verso il basso. Ebbene, né quello che fino a qualche secondo prima stringevamo nella nostra mano né la cosa che ora sta muovendosi verso il basso sono, propriamente parlando, dei corpi semplici. La cosa che sta progressivamente allontanandosi dalla nostra mano e cadendo verso il basso meriterà il titolo onorifico di 'corpo semplice' solo quando essa avrà raggiunto il proprio luogo naturale (che in questo caso coincide con il suolo accanto ai nostri piedi).

A prima vista la distinzione così introdotta da Senarco non può che sembrare curiosa, se non addirittura arbitraria. In realtà, il suo obiettivo è

²⁷ Simpl., *In DC* 21, 35 – 22, 17.

sufficientemente trasparente. Con questa distinzione egli vuole suggerire che le affermazioni sulla natura dei corpi semplici vanno fatte solo a condizione di prendere a riferimento i corpi semplici nel proprio luogo naturale; e questo perché solo nel rispettivo luogo naturale la natura di ciascun corpo semplice è *pienamente realizzata*. Se tuttavia il punto di riferimento per le affermazioni sulla natura di ciascun corpo semplice è il corpo semplice nel proprio luogo naturale, alcune delle tesi più significative di Aristotele devono essere riviste. In particolare, è senz'altro da rivedere la tesi secondo cui la natura comanda a ciascun corpo semplice di muoversi con un movimento rettilineo oppure circolare. Se prendiamo come riferimento il corpo semplice nel proprio luogo naturale, è chiaro che né la terra né l'acqua né infine l'aria si muovono. Come del resto anche lo stesso Aristotele suggerisce, lo stato caratteristico di questi tre elementi nel rispettivo luogo naturale è quello di quiete. Il disaccordo fondamentale tra Aristotele e Senarco si manifesta tuttavia sul comportamento da attribuire al fuoco una volta che quest'ultimo ha raggiunto il proprio luogo naturale. A differenza di Aristotele, Senarco è convinto che il caso del fuoco sia significativamente diverso da quello degli altri corpi semplici. Una volta raggiunto il proprio luogo naturale il fuoco, almeno per Senarco, non si arresta ma continua a muoversi, non con moto rettilineo bensì con moto circolare. Ma allora Aristotele ha torto quando egli sostiene che ciascun corpo semplice si muove naturalmente con moto rettilineo o circolare; se prendiamo in considerazione il corpo semplice nel momento in cui la sua natura è pienamente realizzata, vale a dire nel proprio luogo naturale, dobbiamo correggere Aristotele e dire che la natura del corpo semplice comanda o la quiete oppure il movimento naturale. In altre parole:

(II) se x è un CS, allora x è naturalmente in quiete oppure x naturalmente si muove con MC,

dove 'essere un CS' è ovviamente da intendersi come equivalente a 'essere un CS nel proprio luogo naturale' (oppure 'essere un CS in senso proprio'). Senarco non si è limitato a rimpiazzare l'intuizione aristotelica formulata in (I) con (II). Egli ha infatti aggiunto una precisazione importante sul movimento rettilineo: i corpi semplici si muovono con movimento rettilineo quando essi si trovano lontani dai rispettivi luoghi naturali e, propriamente parlando, non sono ancora dei corpi semplici. Dal momento che il movimento rettilineo può essere articolato in movimento verso il basso e verso l'alto, quest'ultima tesi di Senarco può essere riformulata nel modo seguente:

(III) se x sta diventando un CS, allora x si muove con MB oppure x si muove con MA.

Le due ultime tesi prese in considerazione, vale a dire la tesi che il fuoco si muove verso l'alto solo quando è lontano dal suo luogo naturale, e che esso si muove con moto circolare una volta raggiunto questo luogo, sono parte integrante di una dottrina del movimento dei corpi semplici alternativa a quella presentata da Aristotele nel *De caelo*. Questa dottrina sembra offrire un valido sostegno alla tesi platonica che vuole i cieli fatti (per la maggior parte) di fuoco. Sulla base di questa dottrina Senarco avrebbe potuto utilizzare i suoi argomenti non solo contro l'ipotesi aristotelica che i cieli siano fatti di un corpo semplice celeste che non è riducibile ad alcuno dei corpi semplici del mondo sublunare, ma anche a favore della tesi platonica che la luna, il sole, i rimanenti pianeti e il cielo delle stelle fisse siano composti (per la maggior parte) di fuoco. Alla luce della tesi formulata in (II) l'ipotesi dell'esistenza di un quinto elemento accanto a terra, acqua, aria e fuoco diventa ridondante: i quattro corpi della tradizione empedoclea prima e platonica poi sono infatti sufficienti a spiegare il moto circolare dei corpi celesti. Anche se non vi sono testimonianze esplicite che attribuiscono a Senarco la tesi che i cieli sono fatti per la maggior parte di fuoco, sembra abbastanza probabile che il passo immediatamente successivo alla critica della dottrina aristotelica della quinta sostanza fosse per Senarco proprio l'accettazione di questa tesi di matrice platonica. E questo non certo perché non vi fossero possibilità teoriche intermedie tra quella platonica e quella aristotelica, ma perché alcune delle obiezioni di Senarco sembrano andare proprio nella direzione di una adesione alla dottrina platonica sulla composizione dei cieli.

La storia successiva di queste obiezioni, e in particolare le relazioni che si possono instaurare tra queste obiezioni e la polemica antica contro la quinta sostanza, confermano, se non altro indirettamente, come l'adesione alla tesi platonica che vuole i cieli fatti (per la maggior parte) di fuoco fosse per Senarco la scelta più naturale. In particolare, ci sono buoni motivi per pensare che Plotino abbia fatto propria la dottrina dei movimenti che ho appena attribuito a Senarco. Nel caso di Plotino il compito di questa dottrina è sicuramente quello di rendere accettabile la tesi platonica che i cieli sono fatti di fuoco (e di conseguenza che il fuoco si muove con moto circolare). La dottrina in questione è ricordata da Proclo nel suo commento al *Timeo*, in un contesto fortemente polemico contro la tesi aristotelica dell'esistenza di un quinto elemento accanto a terra, acqua, aria e fuoco. La cosa importante è che Proclo esplicitamente lega questa dottrina al nome di Plotino. In particolare, se è incontestabile che il fuoco si muova verso l'alto, non è tuttavia scontato che una volta raggiunta l'estremità dell'universo questo stesso fuoco rimanga in quiete, come prescrive la dottrina aristotelica dei movimenti semplici. Se infatti ogni corpo semplice ha un impulso al movimento verso il proprio luogo naturale, non è affatto detto che una volta raggiunto questo luogo il corpo riposi in quiete. Un corpo semplice può continuare ad occupare il proprio luogo naturale

anche muovendosi in circolo²⁸. Il movimento circolare consente infatti al fuoco di soddisfare la propria mobilità naturale senza abbandonare il proprio luogo naturale (l'estremità dell'universo). Ma se davvero il fuoco si muove con moto circolare una volta raggiunta l'estremità dell'universo, allora è necessario rivedere la tesi aristotelica secondo cui il movimento naturale del fuoco è il movimento verso l'alto: è infatti più ragionevole pensare che il movimento naturale del fuoco sia quello che esso compie una volta raggiunta l'estremità dell'universo, come prescritto dalla sua natura²⁹. Questa dottrina è attribuita a Plotino anche da Simplicio; ma accanto a Plotino Simplicio aggiunge anche i nomi dell'astronomo Claudio Tolomeo e del filosofo peripatetico Senarco³⁰. L'associazione di Tolomeo con questa dottrina non è inedita. In una testimonianza parallela a quella presa in esame in precedenza Proclo fa infatti il nome di Tolomeo accanto a quello di Plotino³¹. La novità della testimonianza di Simplicio sta dunque nel nome di Senarco, e nel fatto che questo nome è avvicinato a quello di Plotino.

L'unico testo a cui, almeno a mia conoscenza, Proclo e Simplicio possono fare riferimento per attribuire a Plotino la particolare dottrina che ho assegnato a Senarco è il breve (ma difficile) trattato che Porfirio ci ha trasmesso con il titolo piuttosto significativo di *Sul movimento circolare* [14]. Nella prima parte di questo trattato Plotino cerca di stabilire se il moto circolare appartenga al corpo oppure all'anima della luna, del sole, dei rimanenti pianeti e del cielo delle stelle fisse.³² In questa occasione è sufficiente ricordare come per Plotino il movimento di questi particolari esseri viventi debba essere spiegato facendo ricorso sia alla loro anima che al loro corpo³³. Esplorando il possibile contributo del corpo della luna, del sole, dei rimanenti pianeti e del cielo delle stelle fisse alla spiegazione del loro movimento circolare, Plotino fa tuttavia riferimento ad una dottrina del movimento dei corpi semplici che non è diversa da quella che gli attribuiscono Proclo e Simplicio. Come è possibile, si chiede qui Plotino, che il fuoco di cui sono fatti i corpi celesti contribuisca al loro moto circolare? Non è forse vero che il fuoco si muove con un movimento rettilineo verso l'alto? L'ipotesi che Plotino a questo punto avanza è quella già incontrata in Senarco: il fuoco si muove verso l'alto con movimento rettilineo solo finché esso non abbia raggiunto il luogo stabilito dalla sua natura³⁴. Dal momento che è caratteristico della natura del fuoco essere in continuo movimento, una volta raggiunto il proprio luogo naturale, che coincide con l'estremità dell'universo, il

²⁸ Procl., *In Tim.*, III 11, 24-31.

²⁹ Procl., *In Tim.*, III 12, 5-11.

³⁰ Simpl., *In DC* 20, 10-15.

³¹ Procl., *In Tim.* IV 113, 30-31.

³² Plot., II 2, 1, 1-2.

³³ Plot., II 2, 1, 14-19.

³⁴ Plot., II 2, 1, 19-23.

fuoco non può fermarsi ma deve continuare a muoversi³⁵. A questo punto il suo movimento non può tuttavia più essere rettilineo ma deve diventare circolare. Ed infatti, solo il movimento circolare garantisce che il fuoco possa continuare a muoversi senza per questo rischiare la dispersione (cosa inevitabile nel caso di un infinito movimento in linea retta)³⁶. A questa prima ipotesi, che fa implicitamente appello ad un principio teleologico, Plotino ne affianca una seconda di natura decisamente meccanicistica: una volta raggiunta l'estremità dell'universo il fuoco, pur mantenendo il suo impulso a muoversi in linea retta, deve curvare la sua traiettoria ed iniziare un movimento di tipo circolare. Se infatti è proprio della natura del fuoco essere in movimento, è tuttavia chiaro che l'estremità dell'universo rappresenta un limite invalicabile (non esiste un luogo al di fuori dell'universo che il fuoco possa occupare): il fuoco non può dunque far altro che modificare la sua traiettoria e soddisfare la propria natura continuando a muoversi con moto circolare³⁷.

Ho brevemente ricostruito una dottrina dei movimenti dei corpi semplici che ha tutta l'aria di essere una versione rivista della corrispondente dottrina esposta e discussa nel *De caelo*. L'idea che esistano dei luoghi verso cui gli elementi sono portati dalla loro natura è sicuramente aristotelica. Nulla di simile si trova infatti nel *Timeo*. In questo caso, come del resto in molti altri, Plotino ha attinto alla tradizione aristotelica, rielaborando e riutilizzando alcuni motivi di questa tradizione all'interno della sua personale interpretazione (o meglio reinterpretazione) della dottrina platonica. In questo caso siamo tuttavia abbastanza fortunati da poter individuare la fonte a cui egli fa riferimento per l'innesto della tradizione aristotelica in quella platonica. Se la ricostruzione che ho sin qui offerto è corretta, la fonte di Plotino è proprio Senarco. Ho esordito insistendo sul fatto che la tesi aristotelica dell'esistenza di un corpo semplice celeste non ha incontrato grande successo nel mondo antico. Senarco e Plotino documentano tuttavia in modo esemplare come nel mondo antico sia possibile rifiutare questa tesi ed allo stesso tempo appropriarsi di alcuni elementi di quella dottrina dei movimenti dei corpi semplici che nel *De caelo* sorregge questa tesi. Opportunamente rivista ed adattata per un mondo che contempla i canonici quattro elementi della tradizione empedoclea e platonica, questa dottrina (ed in particolare le nozioni di movimento semplice e movimento naturale, e l'idea che a ciascun elemento sia associato un determinato

³⁵ Plot., II 2, 1, 23-24; cfr. Procl., *In Tim.*, III 12, 13-14.

³⁶ Plot., II 2, 1, 24-27.

³⁷ Plot., II 2, 1, 27-31. Per l'analisi di questo testo di Plotino sono debitore delle riflessioni raccolte in Merlan [1943], pp. 179-91.

movimento che ha termine in un preciso luogo naturale) ha conosciuto una fortuna indipendente ed autonoma dalle altre tesi del *De caelo*.

Elisa Tetamo

L'ANTIARISTOTELISMO DI ATTICO
LA CRITICA ALLE TESI PERIPATETICHE SULLA PROVVIDENZA E
SULL'ETERNITÀ DEL COSMO

“L'ho già detto: nei confronti di quelli della nostra stessa scuola [...] saremo, poiché sono amici, amichevoli, cercando di comporre gli attriti con la calma e con argomenti concilianti: sembra infatti che Aristotele abbia convertito anche loro (καὶ τούτους Ἀριστοτέλης μεταθεῖναι)”¹.

La filosofia dei primi secoli dell'era cristiana è campo di duri scontri dottrinari fra scuole e insieme di audaci sincretismi, vive di commentari in cui il pensiero e gli scritti dei grandi maestri dell'età classica ed ellenistica vengono minuziosamente sviscerati, e di ripensamenti che, dietro l'apparenza della fedeltà scolastica, spesso nascondono sorprendenti novità e incrementi originali. In questo contesto si colloca la rinascita del pensiero platonico che gli storici della filosofia indicano genericamente come "medioplatonismo". La posizione di Attico, al suo interno, è quella di uno strenuo difensore della specificità dell'opera di Platone contro ogni tentativo di conciliazione e libera rilettura. Con questo spirito egli si rivolge all'opera aristotelica e alla scuola peripatetica, cercando di mostrarne insieme le difficoltà e i limiti intrinseci e l'antitetività rispetto al platonismo.

Sulla vita e sulla figura di Attico sappiamo, in verità, assai poco. La fonte principale, al riguardo, è rappresentata dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea², cui dobbiamo anche la trasmissione di numerosi stralci di un'opera di Attico rivolta contro "quanti pretendono di interpretare Platone attraverso Aristotele"³. Da tale opera prenderemo le mosse per la nostra analisi della

¹ Eus., *Praep. Ev.* 15, 6, 30.

² Un'altra fonte utile è la *Chronica* di Gerolamo (p. 207 ed. Helm). In base alle attestazioni di Eusebio e Gerolamo l'*acmè* di Attico si collocherebbe intorno al 176 d. C., verso la fine del regno di Marco Aurelio (161-180). Anche Sicelio (*Chronographia* 666, 11 ss. Dindorf) situa Attico "filosofo platonico" nella 239^o Olimpiade (176-180). La sua nascita, perciò, potrebbe risalire al 136 d.C. Proclo, nel suo commento al *Timeo*, lo cita più volte affermando che egli fu maestro del lessicografo Arpocrate (I, 305, 6 Diehl). Nella *Vita Plotini* (14, 72) di Porfirio si riferisce di come Plotino leggesse e commentasse, nel corso delle sue lezioni, autori platonici quali Severo, Numenio, Gaio e, appunto, Attico.

³ *Praep. Ev.* 11, 1, 2. L'indicazione di Eusebio allude probabilmente ad una sorta di "titolo" con cui l'opera era nota, poiché ritorna, identica, in Alessandro di Afrodisia *Quaestiones* II, 21; p. 70, 33-34 Bruns. Probabilmente si possono attribuire ad Attico anche un trattato sull'anima e alcuni commenti: al *Timeo*, al *Fedro* e alle *Categorie* aristoteliche, variamente citati in Proclo, Giamblico, Enea di Gaza e Giovanni Filopono.

posizione "antiaristotelica" di Attico. Occorre tuttavia premettere subito almeno due considerazioni utili a connotare meglio il discorso. Anzitutto la nostra fonte, Eusebio, è, per parte sua, espressamente interessato a mostrare la convergenza fra Platone, da una parte, e "Mosè con i profeti", dall'altra. In questa cornice "cristiana" si serve abbastanza strumentalmente del platonico Attico e delle sue critiche ad Aristotele⁴. In secondo luogo, Attico ha di mira principalmente la tendenza di certo platonismo dei suoi tempi a conciliare Platone e Aristotele⁵: la sua "demolizione" di Aristotele è perciò funzionale all'esaltazione agli occhi dei suoi "amici platonici", della filosofia del maestro, la cui lampante superiorità, per coerenza interna e dignità morale, dovrebbe di per sé, a suo parere, dissuadere chiunque dal lasciarsi sedurre da contaminazioni con altre scuole.

Veniamo dunque ai temi su cui Attico si sofferma nella sua polemica. Essi sono, nell'ordine: l'autosufficienza della virtù e la classificazione dei "beni" (*Praep. Ev.* 15, 4, 1-21); la dottrina della provvidenza (15, 5, 1-14); la questione della nascita del cosmo (15, 6, 1-17); la quinta essenza (15, 7, 1-7; 8, 1-12); la natura dell'anima e l'anima della natura (15, 9, 1-14; 12, 1-4); la teoria delle idee (15, 13, 1-6)⁶. Noi prenderemo in esame più determinatamente i due temi, peraltro congiunti, della provvidenza e della cosmogonia, fornendo solo qualche cenno sulle altre questioni.

Dopo un acceso attacco ad Aristotele, cui è attribuita la tesi per cui "la virtù non basta da sola alla felicità" - tesi definita dallo stesso Attico "meschina" e "volgare" (795, 65)⁷ - il discorso si sposta sulla fede nella provvidenza e sull'ambito e i limiti dell'azione divina nel cosmo. Secondo Aristotele - sostiene Attico- essa si arresterebbe al cielo della luna (*μέχρι σελήνης*). Invece, per attingere alla felicità, è necessario all'uomo aver fiducia nella presenza e nell'intervento del dio in ogni parte del cosmo. Attico, quale introduzione ai propri argomenti polemici, dopo aver citato un verso di Pindaro, riprende quasi alla lettera un brano della "creazione" del *Timeo* platonico (29e

⁴ *Praep. Ev.* 15, 4, 1-21.

⁵ Ierocle, ad esempio, sostiene la tesi dell'assoluta concordanza fra Platone e Aristotele sul tema della provvidenza (*Περὶ πρόνοιᾶς καὶ εἰμαρμένης* ap. Fozio, *Bibl.*, cod. 214, 171b 33 - 172a 2; 172a 12-13; 173a 25-32; cod. 251, 461a 24-32). Ad ogni modo Attico non è isolato: nella *Suda* si riporta di Tauro che "scrisse sulla differenza fra le dottrine di Platone e di Aristotele" (*ἔγραψε περὶ τῆς τῶν δογμάτων διαφορᾶς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους*).

⁶ L'edizione moderna di riferimento per i frammenti di Attico tratti dalla *Praeparatio* eusebiana e da Proclo è quella di E. des Places, Parigi, 1977, condotta su una precedente - meno estesa - raccolta di J. Baudry, 1931, a sua volta ispirata a F.G.A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, III, Parigi, 1879.

⁷ Moreschini [1985], p. 480, definisce il contenuto del primo frammento: "abbastanza ampio, ma povero, sostanzialmente, di pensiero [...] molta retorica, molto 'moto degli affetti', ma scarso approfondimento logico e sostanziale debolezza di ragionamento e di giudizio". Con lui Moraux [1984], II, p. 567, che vi scorge più "contrapposizione di *doxai*" che "discussione filosofica". In realtà forse qualche tentativo di articolazione argomentativa si può riscontrare (alle righe 74-82, 86-91, 99-105).

1-2). Il seguito del discorso è basato sull'accostamento fra le tesi aristoteliche e quelle di Epicuro. Il fondatore del Giardino è presentato da Attico come "complice dei malvagi" (799a 32-33) cui, con le proprie dottrine, egli garantirebbe in qualche modo l'impunità eliminando il timore degli dei nonché di possibili punizioni oltre la morte. Ma lo stesso vale per Aristotele (799, 49 e ss.): egli infatti lascia sì risiedere gli dei nel cosmo, però sottrae loro la cura delle cose terrestri. I suoi dei "indifferenti" non intimoriscono il malvagio. E' pur vero che per Aristotele gli dei si prendono cura indirettamente⁸ del mondo, ma la loro azione tocca indistintamente anche gli esseri privi di ragione e addirittura gli enti inanimati: anche Epicuro ammetterebbe senza difficoltà una simile "cura" divina! Noi invece cerchiamo una provvidenza che ci riguardi da vicino e chi nega la sopravvivenza di demoni, eroi e anime non può che escludere una simile provvidenza. Inoltre Aristotele fa reggere le cose umane da una "qualche natura" (*φύσει τι*, 800, 85), non dal *logos* divino. Si potrebbe dire di lui, come di Epicuro, che egli assegna agli dei una sorta di "posto a teatro" (*ὡσπερ ἐν θεάτρῳ*, 800, 89) per osservare da lontano le vicende dei mortali. Infine Aristotele affida alla "vista" il giudizio sull'esistenza degli dei, dopo averli allontanati dalla dimensione sublunare: così è come se dicesse che gli dei "devono pur esserci", più per una forma di pudore che perché vi creda effettivamente⁹.

I principali interpreti di Attico hanno rilevato, in questo come in altri passaggi della sua polemica antiaristotelica, una sostanziale povertà di argomenti, cui supplirebbe una certa *vis* retorica, l'uso di immagini efficaci e di vibranti esortazioni moralistiche. Ad esempio Moraux sottolinea come l'assalto confutatorio di Attico sia incentrato quasi esclusivamente sulla questione delle perniciose conseguenze morali delle tesi peripatetiche su Dio e sull'anima: esse indurrebbero l'uomo a comportarsi male e a lasciarsi guidare dai propri desideri senza temerne alcuna conseguenza. Se nessun dio si cura dell'uomo, questi, insomma, finisce con l'abbandonarsi senza riserve all'*adikia*¹⁰. Anche Bozonis sottolinea la valenza anzitutto morale dell'impostazione di Attico, da cui emergerebbe addirittura una sorta di "priorità" della "fede" o *pistis* sulla "ragione"¹¹. Inoltre, le tesi che Attico attribuisce ad Aristotele (Dio si cura solo dei cieli; non si preoccupa né del benessere, né della condotta dell'uomo; il mondo sublunare è dominato non da Dio, ma dalla "natura"), pur avendo

⁸ Attraverso le loro *migliori emanazioni* (*βελτίονας ἀπορροίας*) scrive Attico (800, 63).

⁹ Cfr. Arist., *Part. anim.* 645a 21.

¹⁰ Moraux [1984], II, p. 568.

¹¹ Bozonis [1976]. Attico ne viene dipinto come una specie di precursore del pensiero scolastico!

qualche antecedente nello stesso Aristotele¹², sembrano riconducibili, nella forma in cui sono riportate, piuttosto alla schiera dei dossografi¹³.

Se appare incontestabile il fatto che Attico privilegi l'arma della denuncia e dello scandalo morale rispetto alla dialettica degli argomenti razionali - e, per inciso, questo stile lo rende particolarmente consono a certo apologismo cristiano - più interessante può forse essere la questione della pertinenza delle sue accuse rispetto alle posizioni della scuola peripatetica. A tale "scuola" infatti, come dicevamo, pare rivolta la polemica, sia perché il tema della *pronoia* è, in realtà, scarsamente presente negli scritti del fondatore¹⁴ ed è, invece, ampiamente testimoniato nella successiva tradizione peripatetica - specialmente per il "contagio" di temi e categorie di matrice stoica - sia perché lo stesso Attico, nonché gli amici della scuola platonica cui Attico si rivolge, avevano plausibilmente maggiore familiarità con le tesi degli aristotelici contemporanei, che identificavano di fatto con quelle del loro capostipite.

Fra gli autori di questa tradizione più prossimi ad Attico non si può non pensare, in primo luogo, ad Alessandro di Afrodisia, il "Commentatore" di Aristotele a capo della scuola aristotelica ateniese sul finire del III secolo d.C.¹⁵, che al tema della provvidenza e del destino aveva dedicato rispettivamente due trattati¹⁶. Ebbene, è curioso osservare la coincidenza e, insieme, il perfetto rovesciamento degli argomenti di Attico in questo autore che, in entrambi i trattati, si fa paladino di una "concezione aristotelica" della provvidenza da contrapporre al platonismo, così come allo stoicismo e all'epicureismo¹⁷. Ad esempio, nel trattato *Sul destino* Alessandro utilizza la stessa associazione agli epicurei - sfruttata da Attico, come abbiamo visto,

¹² Il termine *pronoiein* compare, per il vero, in una sola occasione (*DC* II, 9, 291a 24-26) e il soggetto ne è la "natura". Per la divisione fra mondo sopralunare e sublunare cfr. *DC* I, 2-3; *Meteor.* I, 3, 340b 5; 4, 342a 30; *Metaph.* I, 1069a 30-33; VI, 1071b 3; *Gen. et corr.* II, 10-11.

¹³ Aët. II, 3, 4 (Dox. 330, 8-15); Epict., *Diss.* I, 12, 2; Tatian., *Or. ad Graecos*, p. 2, 23 e 3, 4-8 Schwartz; Atenag., *Lib. pro Christ.* 25, p. 33, 25 Schwartz; Hippol., *Refut.* VII 19, 2 e 4 Wendland; Iust., *Dial. cum Tryph.* I, 4; D.L. 5, 32; Ps. Galen., *Hist. Phil.* 46 (Dox. 621, 15-19); Epiph., *Adv. Haeres.* III 2, 9 (Dox. 592, 11-13); Clem. Al., *Protrept.* 5, 66, 4, p. 51, 2-5 Staehlin, *Strom.* 5, 14, p. 385, 19 ss. Staehlin; Orig., *Contra Cels.* I, 21, p. 72, 11-14, III 75, p. 266, 25 Koetschau; *Comm. in Epist. ad Rom.* III 1, 927 B Migne PG 14; Calc., *In Tim.* 250. Cfr. Festugière [1932], p. 221-62.

¹⁴ Cfr. Happ [1968]. Abbiamo già riportato (nota 11) l'unica occorrenza aristotelica del termine *pronoia*. Si può qui aggiungere che, in generale, il tema teleologico non è connesso, in Aristotele, ad alcuna forma di "volontà", la natura non "delibera" (cfr. *Phys.* II, 8, 199a 20-30, 199b 26-28). Se perciò di "provvidenza" si può parlare essa va intesa in un'accezione del tutto generica e impersonale.

¹⁵ Mras [1936] immaginava addirittura una polemica diretta di Attico contro Alessandro. Anche gli italiani Donini [1974] e Moreschini [1985] accolgono l'ipotesi di un "dialogo" a distanza fra i due, pur invertendone i termini.

¹⁶ Del trattato su *Il destino* è stata recentemente realizzata una traduzione italiana [1996], a cura di C. Natali ed E. Tetamo. Dell'opera *Sulla provvidenza*, giuntaci in versione araba, esistono due traduzioni inedite: Ruland [1976] e Thillet [1980].

¹⁷ È un tema che incontriamo anche nelle *Quaestiones* II, 21, 70, 24 - 71, 3 (ed. Bruns).

contro gli aristotelici - ma in funzione, stavolta, antistoica! Così, dopo aver mostrato le nefaste implicazioni del provvidenzialismo fatalistico dei pensatori del Portico, che rendono dio complice anche del male, egli esclama con altrettanto sdegno morale: "Chi, udendo queste cose, non direbbe che la negazione della provvidenza, sostenuta dai seguaci di Epicuro, è più pia di una tale provvidenza?"¹⁸. Questa coincidenza fa supporre quantomeno che Epicuro fosse un bersaglio tipico nelle polemiche di scuola dell'epoca: Attico accomuna l'indifferenza del dio aristotelico a quella degli dei di Epicuro, Alessandro dichiara per paradosso di preferire quell'indifferenza ad un coinvolgimento totale del divino nel cosmo quale propongono gli stoici¹⁹.

Ma Alessandro riserva parole e argomenti opportuni anche alla posizione dei "platonici". Lo fa in particolare nel trattato *Sulla provvidenza*, in cui difende una dottrina sufficientemente complessa ed elaborata, evidentemente posteriore ad Aristotele, ma oramai, a quanto pare, sicuramente assimilata dall'aristotelismo dei suoi tempi e di conseguenza attribuita senza riserve allo stesso Aristotele anche da parte dei "nemici" della scuola. È una dottrina per molti versi simile a quella che, in una testimonianza posteriore, ci riporta Epifanio (IV secolo d.C.), il quale a sua volta afferma di riferire alcune tesi di Critolao di Faselide sul tema della *pronoia*, non senza aver premesso che: *Κριτόλαος ὁ Φασηλίδης τὰ αὐτὰ τῷ Ἀριστοτέλει ἐδόξασε* ("Critolao di Faselide insegnava le stesse dottrine di Aristotele"). Ebbene, secondo Critolao: "vi sono due principi, il dio e la materia (*θεὸν καὶ ὕλην*), e le cose che sono al di sopra della luna (*ὑπεράνω τῆς σελήνης*) sono toccate dalla provvidenza divina (*θείας προνοίας τυγχάνειν*), quelle invece che si trovano al di sotto non conoscono provvidenza e sono trascinate da un moto irrazionale come capita (*ὡς ἔτυχειν*), e il mondo superiore è indistruttibile, mentre quello inferiore è soggetto a corruzione"²⁰. Rispetto a questa versione "forte", che pare combaciare perfettamente con l'interpretazione di Attico, Alessandro sceglie, in verità, una variante conciliativa: egli contesta che sia dia un'estraneità così radicale fra sfera "celeste" e sfera "terrena"²¹. Piuttosto occorre pensare ad una provvidenza propria dei cieli e ad una propria del mondo sotto la luna. I cieli posseggono in proprio una razionalità che poi esercitano, per influsso mediato, sull'intero universo: il movimento del corpo divino si trasmette, per contiguità,

¹⁸ 203,10-11.

¹⁹ I cristiani faranno proprio con entusiasmo questo ricorso "esemplare" all'empio Epicuro.

²⁰ Epiphani., *Adv. Haeres.* III 31, Dox. Gr. 592, 9-14. Per Moraux [1984], II, p. 715, Critolao (forse scolarca del Peripato intorno al 155 a.C.) sarebbe l'autentica fonte di questa dottrina. Ma Epifanio annovera anche Teofrasto fra i suoi sostenitori (*Adv. Haeres.* III 32, Dox. Gr. 592, 15). Pare perciò difficilmente difendibile la tesi di Moraux [1984], p. 569, che nega *tout court* l'aristotelicità di questa dottrina basandosi sulle differenze fra essa e quella difesa da Alessandro. In realtà, come cerchiamo di mostrare nel seguito del discorso, quella di Alessandro pare piuttosto una modulazione personale che muove da un'evidente conoscenza e da una sostanziale accettazione di quella stessa dottrina.

²¹ Alex., *De prov.*, Thillet [1980], pp. 26, 17 - 36, 14.

a tutto il corpo sublunare cui garantisce regolarità ed ordine, ma anche nascita e conservazione²². Questa reinterpretazione - che potremmo chiamare della "doppia provvidenza" - ha il pregio di consentire una difesa contro le critiche platoniche. Anzi, Alessandro può ribaltare tali critiche rimproverando a sua volta i platonici di "sminuire" la divinità chiamandola in causa in ogni minuzia dell'universo²³ con un argomento analogo a quello utilizzato contro gli stoici²⁴.

Al tema della provvidenza è connesso strettamente il tema della "creazione" del cosmo, con cui prosegue la testimonianza di Eusebio: un universo increato quale quello aristotelico non ha infatti, *costitutivamente*, bisogno di dio.

Il testo di Attico muove dalla rilettura puntuale di due brani del *Timeo* (30a e 41b) in cui si descrive l'ordinamento che il demiurgo dà al caos e il discorso agli dei con cui ne sancisce l'indissolubilità, *per effetto della sua volontà* (801, 19 - 802, 29) Platone "parla greco in modo nitido per i greci", osserva Attico in modo alquanto sibillino²⁵, aggiungendo che, sul tema della "generazione" del cosmo, egli non utilizza né enigmi, né semplificazioni "didascaliche", come alcuni "convertiti da Aristotele", pretenderebbero (801, 17 - 802, 35). Passa poi ad argomentare contro la tesi aristotelica per cui ciò che è nato deve perire e, viceversa, ciò che non è perituro non può esser nato. L'allusione è evidentemente al passo del *De coelo* (I, 10, 280a 28-34) in cui Aristotele critica Platone per aver affermato "nel *Timeo*" che il cielo, pur generato, "tuttavia sarà sempre, per tutto il tempo che resta a venire"²⁶ (802, 43-57). Ebbene, secondo Attico, la posizione aristotelica sminuisce la potenza del dio, come risulta evidente da tre argomenti - che potremmo definire *a fortiori* - che egli propone. Anzitutto: se un artigiano o uno scultore possono condurre all'esistenza oggetti

²² *Ibid.* pp. 26-28, 31, 38. Cfr. *Quaestiones* I, 25; 2, 19. Il "corpo celeste" cui qui si fa riferimento sarebbe, secondo Thillet, nient'altro che il sole, secondo Sharples [1982], p. 209, le sfere celesti mosse per attrazione dal motore immobile.

²³ Cfr. Alex., *De prov.*, Thillet [1980], p. 9, 12.

²⁴ Anche nel trattato *Sul destino* Alessandro presenta l'immagine di un cosmo retto da un ordine diffuso, ma non ferreo, da una logica del "perlopiù" che lascia ampi margini di approssimazione e di perfettibilità: "non è impossibile che talune cose accadano anche contro l'ordine del re, ma non basta questo per provocare la distruzione totale della monarchia, né, se qualcosa di simile accadesse nel cosmo, basterebbe a dissolverne totalmente la felice condizione, proprio come un'infrazione casuale dei domestici non può dissolvere quella della casa e del padrone" (196, 7-12). È comunque singolare come metafore simili appartengano anche alla stessa tradizione stoica, a riprova della profonda "contaminazione" fra le diverse scuole nella fase crepuscolare del pensiero antico. Già Cicerone infatti ammoniva: "Ma gli dei trascurano gli eventi di poco conto (*minora neglegunt*) né si occupano dei vigneti o dei campicelli dei singoli, né va attribuito a Zeus se l'incendio o la grandine hanno danneggiato qualcosa: neanche nei regni i re si occupano di ogni minuzia (*ne in regnis quidem reges omnia minima curant*)...", *nat. deor.* 3, 86 (SVF 2, 1179). E ancora: "Gli dei, come i re, non si accorgono di tutto ...", *ibid.* 90 (SVF 2 1180).

²⁵ Secondo alcuni critici l'allusione qui sarebbe al platonico Numenio, che era di origini non greche, e che Attico accusa implicitamente di aver frainteso il senso delle tesi del maestro.

²⁶ L'argomento è poi sviluppato in *DC* I, 12.

che prima non erano, negheremo forse questa capacità ad un artigiano divino (*παμβασιλεύς και ἀριστοτέχνης*), che è causa divina (*θεῖα αἰτία*)? Ma sappiamo che gli artigiani umani sono anche in grado di riparare e mantenere integri i loro manufatti. Perché allora il dio, che ha fatto il tutto, non potrà fare anche una parte e così conservare la sua bella opera (*τὸ καλὸν ἔργον πρὸς ἅπαν διασώζεσθαι*)? Infatti "voler dissolvere ciò che è ben generato è prova di malvagità"²⁷. Infine, se persistono nel tempo gli effetti della volontà umana (nazioni, città, opere ...) sopravvivendo alla scomparsa di chi li ha voluti, come potranno svanire gli effetti della volontà divina, laddove dio non viene meno? La volontà divina è infatti legame più forte di ogni altro²⁸ (803, 67-101).

D'altra parte al disegno di dio non possono opporre resistenza né ostacoli interni, né ostacoli esterni al cosmo generato: i primi sono stati domati da dio all'atto della genesi, i secondi o non esistono o non hanno la forza di opporsi al dio, se questi è realmente tale (803, 101 - 804, 109).

Al contrario di quanto si osservava riguardo alle tesi sulla *pronoia* - ossia che sarebbero di matrice peripatetica, ma non attribuibili al fondatore della scuola - la questione della cosmogonia è ben presente nell'opera di Aristotele²⁹ e diviene precocemente occasione di dibattito fra le due scuole, nonché di duri scontri all'interno della stessa Accademia. Attico, in questo caso, sembra conoscere abbastanza bene l'autentica posizione di Aristotele, probabilmente anche per effetto della lunga diatriba accademica sull'argomento, diatriba tutt'altro che esaurita nel II secolo d.C. Egli difende tenacemente la "lettera" del testo platonico, optando così per una interpretazione alquanto minoritaria entro la sua stessa scuola. Già Senocrate, infatti, sulla scia delle obiezioni aristoteliche, ma anche per le intrinseche difficoltà di una lettura troppo puntuale, aveva inteso il *γέγνε* di *Tim.* 27c in chiave allegorica, ossia come indicazione di un rapporto non tanto di anteriorità/posteriorità cronologica, quanto di dipendenza gerarchico/ontologica. E con lui si schiera gran parte della tradizione platonica successiva: da Crantore ad Alcino, a Eudoro, per non parlare dei neoplatonici³⁰. Solo Plutarco pare vicino ad Attico su questo tema. Egli, infatti, con l'analoga intenzione di difendere la provvidenza divina nel cosmo, propone una cosmogonia nel tempo e con ciò l'idea di una "creazione" in senso forte³¹. Tuttavia non si preoccupa, per parte sua, di ribattere all'argomento aristotelico che prevede la dissoluzione di tutto ciò che è generato, come invece fa Attico, attribuendo la persistenza eterna del mondo

²⁷ Citazione da Plat., *Tim.* 29e.

²⁸ Cfr. *Tim.* 41a ss.

²⁹ Naturalmente è poi anche ripresa dai peripatetici successivi: cfr. Alex., *Quaest.* I, 18.

³⁰ Proclo accuserà esplicitamente Attico di eccessiva fedeltà alla lettera del testo di Platone. Porfirio si rivolgeva forse a lui con il trattato - perduto - *Sull'unità delle scuole di Platone ed Aristotele*.

³¹ *De an. procr.* 1013e-f.

alla forza della volontà divina³². In generale, il confronto con Aristotele sembra stimolare Attico ad un'elaborazione più articolata e minuziosa del tema cosmogonico e ad un interessante sforzo per la soluzione originale di alcune aporie connesse ad esso. Ad esempio: perché dio avrebbe creato il mondo in un determinato momento piuttosto che in un altro? Cosa faceva dio prima della creazione? È ammissibile la nozione di una temporalità precosmica? A questi problemi, non tutti nuovi³³, Attico risponde cercando di attenersi ad una stretta "ortodossia" platonica. Tuttavia, proprio questo sforzo di fedeltà, lo costringe a comporre in modo inedito passi eterogenei dei dialoghi, giungendo a risultati spesso sorprendenti.

Così egli sostiene³⁴ che, in base al testo del *Timeo*, la *chora* prima dell'intervento demiurgico si muove "disarmonicamente e senz'ordine" (*πλημμελῶς καὶ ἄτακτως* 30a 4-5). Ora, è proprio per questa ragione che il demiurgo deve cogliere il *kairos*, l'irripetibile opportunità che dispone occasionalmente la materia, nell'infinito disordine dei suoi moti sconnessi, ad esser plasmata, avviando la sua opera. Prima di apprestarsi a tale opera il dio contempla il *paradeigma* ideale, ed in tale contemplazione nuovamente si sprofonda dopo averla ultimata ("rimase nel suo stato consueto", *ἔμεινεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἡθεῖ*, *Tim.* 42e)³⁵. Si intravede, fra l'altro, in questa breve indicazione la traccia di quella traduzione, tipicamente medioplatonica, delle idee in "pensieri divini" che si trasmetterà al pensiero teologico successivo.

Ma ancor più curiosa è la soluzione che Attico prospetta per giustificare l'ipotesi di un tempo precosmico. Se infatti vi è successione e movimento prima della creazione del cosmo, e se principio di ogni movimento è l'anima ("da dove infatti proverrà il movimento se non dall'anima?", *πόθεν γὰρ ἢ κίνησις ἢν ἢ ἀπὸ ψυχῆς*; ³⁶), allora vi sarà un'anima che precede la psicogonia cosmica. Ma poiché il movimento che essa genera è irrazionale, potrà essere solo un'anima malvagia ("deve preesistere anche un'anima malvagia che muove questa disarmonia", *προεῖναι δὲ καὶ τὴν κακέργετιν ψυχὴν τὴν τοῦτο κινούσαν τὸ πλημμελές*; "se il movimento è disordinato, proverrà da un'anima senz'ordine", *εἰ δ' ἄτακτος ἢ κίνησις, ἀπὸ ἀτάκτου ψυχῆς*³⁷).

³² Ciò ha indotto, ad esempio, Moreschini [1985], pp. 486-7, a concludere che "tale argomento è proprio, dunque, di Attico solamente". Egli giunge anche a sostenere che si tratterebbe dell'"aspetto più nuovo e 'rivoluzionario' della cosmologia di Attico". Ma se è vero, forse, che Attico è il solo a riprendere questo tema, è anche vero che esso è già presente in termini assolutamente espliciti nel *Timeo* platonico, nel passaggio in cui il demiurgo si rivolge agli dei creati (41b).

³³ Ad esempio, pare che il quesito su cosa facesse dio prima della creazione (poi ripreso nella patristica) debba esser fatto risalire già ai primi epicurei (cfr. Cic., *nat. deor.* 1, 21).

³⁴ In un frammento (*Procl.*, *Tim.* I, 394,17) che non compare nella raccolta di Des Places, ma che è stato individuato da Baltes [1976].

³⁵ *Procl.*, *Tim.* I 392,28.

³⁶ *Procl.*, *Tim.* I 381,31. Cfr. Plat., *Phaedr.* 245e "ciò che si muove da sé non può essere che anima".

³⁷ *Procl.*, *Tim.* I 381, 29-32.

Dell'esistenza di un'anima "malvagia" Platone scrive nelle *Leggi* (10, 897b 2-4), ma il collegamento fra questo passaggio e il *Timeo* è merito esclusivo di Attico.

Si è da più parti sottolineata l'"incompetenza" di Attico: non avrebbe letto direttamente Aristotele - tranne, forse, il *De coelo* -; le sue argomentazioni sarebbero dominate più dall'animosità che dall'approfondimento e dal confronto razionale; sembrerebbe attribuire ogni divergenza di Aristotele rispetto a Platone ad una acrimoniosa volontà di contendere (*philonikein*, fr. 7, 37), ad un'artificiosa pretesa di originalità (811, 88), ad un difetto di levatura spirituale ovvero alla sua predilezione per l'esistenza sensibile, la "terrestrità", l'esteriorità (795, 66-67), nonché ad una oscurità destinata a eludere possibili obiezioni ("sparge inchiostro attorno a sé come una seppia" 810, 80). Nella sua acritica adesione alle dottrine del maestro Attico rappresenterebbe, all'interno del movimento platonico, l'ala più chiusa e conservatrice, e forse la meno feconda. Eppure, nel leggere in controluce la sua puntigliosa polemica contro le scuole rivali, pare talvolta di poter cogliere una linea di pensiero vitale, contaminata dalle tematiche contemporanee e che, proprio nello sforzo di preservare la "lettera", trova una sua specificità e non di rado aperture interpretative sorprendenti.

Katerina Ierodiakonou

GALEN'S CRITICISM OF THE ARISTOTELIAN THEORY OF COLOUR
VISION

Among Galen's numerous writings there is no treatise which is specifically devoted to the topic of colour vision. We do, however, find in various Galenic works scattered remarks which may help us to reconstruct Galen's own views concerning the way human beings perceive colours. Few modern scholars, though, discuss Galen's position on this issue. To the extent that they do, they claim that Galen simply brings together previous theories of colour perception. In particular, they claim that he tries to reconcile Aristotle's doctrine with Platonic or Stoic elements; and in doing so, they also add, Galen raises no significant direct objection to the Aristotelian theory of colour vision¹.

It may well be the case that this is the overall picture we get, when we first come across the relevant Galenic passages. Nevertheless, a thorough study of Galen's dispersed comments brings into light interesting details which should not be overlooked, for they are capable of modifying our initial impression in an important way. That is to say, there are certain texts in Galen's writings which suggest that his views on colour vision are not mere compilations of previous theories, but quite different from and more sophisticated than those of his predecessors. Especially in connection with Aristotle's theory about what exactly happens when we see colours, Galen seems to have advanced his own thoughts on the subject by taking notice of the gaps in the Aristotelian doctrine and objecting to its drawbacks. For instance, there is a passage in Galen's work *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 470, 3-21 De Lacy), in which Aristotle and his followers are explicitly criticised on a particular point concerning colour perception, a point which under close consideration proves to be far from trivial. Let me cite this text in full, since its analysis is central to the purposes of our inquiry²:

The organ of sight, for example, since it had to discern colours, was made luminous, for only such bodies are by nature capable of being altered by colours. The surrounding air shows this: when it is especially clear, then it is altered by colours. Thus when a person reclines under a tree in such air as that, you can see the colour of the tree enveloping him. And often when bright air touches the colour of a wall, it receives the colour and transmits it to another body, especially

¹ Prantl [1849], p. 193; Siegel [1970], pp. 84-85.

² All translations of passages from Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis* are De Lacy's, with minor changes.

when the wall is blue or yellow or some bright hue. And just as at a mere touch all the air is assimilated all at once by the sunlight, in the same way it is immediately changed by colour. Here Aristotle was quite correct when he said about the sudden change of bodies thus altered, that it is very nearly instantaneous, and also, with regard to this alteration, that it is the nature of bright air, when altered by colours, to transmit the alteration all the way to the organ of sight. But Aristotle did not explain how we recognize the position or size or distance of each perceived object. Many of his followers, reasoning about his doctrine, are caught in error, since neither odours nor sounds bring with them an indication of their place of origin, as I pointed out in the fifth [book of my work] *De demonstratione*.³

To fully grasp Galen's critical remarks of the Aristotelian theory, two questions need to be raised in connection with the above text: First, is this a fair criticism of Aristotle and his followers? And second, what is Galen's own doctrine and which are Galen's reasons for holding it? These issues, of course, would be settled much more easily, if we were in possession of reliable information about the fifth book of Galen's lost treatise *De demonstratione*. But since our knowledge of it is extremely meagre⁴, and since Galen's comments here are very brief and elliptic, our task becomes quite complicated.

To start with, Galen clearly points out that Aristotle was right to argue that colour perception is possible due to an almost instantaneous alteration of the medium constituted by air. At the same time, though, he accuses Aristotle for not having explained how we come to know the position (*thesis*), the size (*megethos*), and the distance (*diastema*)⁵ of perceived objects. But is it true that Aristotle did not explain how we recognize the size, the position, and the

³ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 470, 3-21: *Αὐτίκα γέ τοι τὸ τῆς ὄψεως ὄργανον, ἐπειδὴ χρωμάτων ἐχρῆν αὐτὸ διαγνωστικὸν ὑπάρχειν, αὐγοειδὲς ἐγένετο μόνων τῶν τοιούτων σωμάτων ἀλλοιοῦσθαι πεφυκότων ὑπὸ χρωμάτων, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ περιέχων αἴηρ, ἠνίκα <ἀν> μάλιστα καθαρὸς ὑπάρχει, τηρικαῦθ' ὑπὸ χρωμάτων ἀλλοιούμενος. ἰδεῖν γοῦν ἔστιν ὅταν ἐν ἀέρι τοιούτῳ τις ὑπὸ δένδρῳ κατακείμενος ἦ, τὸ τοῦ δένδρου χρῶμα περιεχόμενον αὐτῷ. καὶ τὸ τοῦ τοίχου δὲ χρῶμα πολλάκις αἴηρ λαμπρὸς ψαύσας ἐδέξατό τε καὶ διεκόμισεν ἐφ' ἕτερον σῶμα, καὶ μάλισθ' ὅταν ἦ τὸ χρῶμα κυανοῦν ἢ ξανθὸν ἢ ὀπωσοῦν ἑτέρως εὐανθές. καὶ μὲν διὴ καὶ ὡσπερ ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς αὐγῆς αὐτῷ τῷ ψαῦσαι μόνον ὁ πᾶς αἴηρ ἀθρώως ὁμοιοῦται, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπὸ τοῦ χρώματος αὐτίκα μεταβάλλεται. ταυτὶ μὲν οὖν ὀρθότατα καὶ πρὸς Ἀριστοτέλους εἴρηται περὶ τε τῆς παραχρήμα μεταβολῆς τῶν οὕτως ἀλλοιουμένων, ὡς κινδυνεύειν ἄχρονον εἶναι, καὶ περὶ ταύτην καὶ διότι πέφυκεν ὑπὸ χρωμάτων ὁ λαμπρὸς αἴηρ ἀλλοιούμενος ἄχρι τοῦ τῆς ὄψεως ὄργανου διαπέμπειν τὴν ἀλλοίωσιν· οὐ μὴν ὅπως γε τὴν θέσιν ἢ τὸ διάστημα γνωρίζομεν ἐκάστου τῶν αἰσθητῶν εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης. ἀλλὰ καὶ συλλογιζόμενοι περὶ τὸ δόγμα πολλοὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ κατάφωροι γίνονται ψευδόμενοι μὴτ' ὁσμῶν μῆτε φωνῶν συνειδεικνυμένων τὸν τόπον ὅθεν ἤκουσιν, ὡς ἐν τῷ πέμπτῳ δέδεικται Περὶ ἀποδείξεως.*

⁴ Müller [1897], pp. 465-67.

⁵ Galen overlooks here the distinction between the term '*diastema*', which refers to the distance between two perceived objects, and the term '*apostema*', which refers to the distance between the perceiver and the perceived object; see [Alexander], *Mantissa* 146, 30-31.

distance of perceived objects? Furthermore, Galen indicates that the suggestion of Aristotle's followers, according to which we find out the place (*topos*) of perceived objects by smelling odours and by hearing sounds, is completely false. But who are these Aristotelians who claimed that odours and sounds are useful in recognizing the place where a perceived object is situated?

In the *De anima* II 6, 418a 7-25, Aristotle distinguishes three kinds of objects of perception (*aistheta*): (i) The objects of perception which are proper or special (*idia*), because they can only be perceived by one sense; for instance, colours are the proper objects of sight, odours are the proper objects of smelling, sounds are the proper objects of hearing. (ii) The objects of perception which are common (*koina*), because they can be perceived by all senses, or at least by sight and touch⁶; namely, movement, rest, number, shape, and size⁷. (iii) The objects of perception which are perceived incidentally (*kata sumbebekos*), in contrast with the proper and common objects which are both perceived in themselves (*kath' auta*); that is to say, perceiving the son of Diares is incidental to the perception of the white thing which happens to be the son of Diares⁸. Leaving aside the many difficulties which modern scholars face in interpreting this Aristotelian passage⁹, let us note that Aristotle here characterises size (*megethos*) as a common object of perception, but says nothing about the position and distance of perceived objects. In fact, the only occasion in which Aristotle seems to refer to the place of perceived objects is when he claims, in the same context (II 6, 418a 14-16), that it is impossible to be deceived about a proper object of perception, whereas it is possible to be deceived as to what or where (*pou*) the proper object is; for example, it is impossible to be deceived as to the fact that there is colour, but it is possible to be deceived as to what or where the coloured thing is.

Therefore, we may safely imply that the place where a perceived object is situated is not, according to Aristotle, either the proper object of any single sense or the common object of more than one sense. But as to whether Aristotle believed that the position and distance of perceived objects are perceived incidentally or known in some other way, we are completely in the dark. Even in the case of the size of perceived objects, to say that it is a common object of perception is just to say that it can be perceived by more than one sense, but provides no account of how any of these senses does allow us to perceive it. And it seems that this is exactly what Galen is interested in and why he objects to Aristotle's doctrine, when he states in our passage from the *De placitis Hippocratis et Platonis* that Aristotle did not explain how we actually come to

⁶ See Arist., *De sensu* 4, 442b 5-8.

⁷ The list of common objects differs from one passage to another, but it always includes size; see Arist., *De an.* III 1, 425a 16; b 6; 9.

⁸ See also Arist., *De an.* III 1, 425a 14 – b 11.

⁹ E.g. Cashdollar [1973], pp. 156-75; Modrak [1987], pp. 62 ff.; Wedin [1988], pp. 90 ff.; Everson [1997], 17 ff.

know the size, the position, and the distance of perceived objects. However, is it really the case that Aristotle nowhere talks about the perception of the size, the position, and the distance in more concrete terms?

There is a passage in Aristotle's *Meteorologica* (III 4, 374b 9-15), in which Aristotle explains how the colours of the rainbow are formed:

As it has been said, one should understand and assume the following: first, white reflected on black or passing through black produces red; second, our sight becomes weaker and is diminished when extended; third, black is a kind of negation, for it is because sight gives out that black appears. This is why objects seen at a distance all appear more black, because our sight fails to reach them¹⁰.

So Aristotle infers here that there is actually a relation between colour and distance; the further the distance of a perceived object, the dimmer its colour appears to the perceiver. And he attempts to ground this relation on empirical facts as well as on the basic concepts of his own colour theory; that is to say, Aristotle takes for granted that sight weakens with distance and that dark colours result from poor sight. The Aristotelian commentators who discuss this particular text, namely Alexander (*in Meteor.* 155, 1 – 156, 4) and Olympiodorus (*in Meteor.* 241, 13 – 242, 12), restate Aristotle's views without making any interesting addition. Also, Priscian (*in Theophr.* 14, 16-22; 15, 2-5) and Plotinus (*Enn.* II 8) seem to follow the same tradition, when they both remark that colours become dimmer with distance.

Galen presumably knows the text from Aristotle's *Meteorologica* well, but he is not at all satisfied with Aristotle's account of the relation between colour and distance. First, because this relation seems to suggest that sight is due to a visual ray emitted by the perceiver, and not to the alterations produced by the perceived object; for such a claim is not in line with the standard Aristotelian theory of vision, at least as Aristotle presents it in the *De anima* or in the *De sensu*¹¹. Alexander (*in Meteor.* 141, 3-32) tries to defend Aristotle, but Galen (*plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 472, 3-29) accuses him of being deliberately vague on this issue, when he discusses particular meteorological phenomena. That is to say, Galen clearly refers and criticizes the absurdity of Aristotle's statement in his *Meteorologica* (III 4, 374b 22-24), according to which it makes no

¹⁰ Arist., *Meteor.* III 4, 374b 9-15: δεῖ γὰρ νοήσαντας, ὡς περ εἴρηται, καὶ ὑποθεμένους πρῶτον μὲν ὅτι τὸ λαμπρὸν ἐν τῷ μέλανι ἢ διὰ τοῦ μέλανος χρῶμα ποιεῖ φοινικοῦν, δεύτερον δ' ὅτι ἡ ὄψις ἐκτεινομένη ἀσθενεστέρα γίνεται καὶ ἐλάττων, τρίτον δ' ὅτι τὸ μέλαν οἶον ἀπόφασίς ἐστίν· τῷ γὰρ ἐκλείπειν τὴν ὄψιν φαίνεται μέλαν· διὸ τὰ πόρρω πάντα μελάντερα φαίνεται, διὰ τὸ μὴ δικνεῖσθαι τὴν ὄψιν.

¹¹ The passages from Aristotle and his followers suggesting a theory of vision, according to which a visual ray is emitted by the perceiver, are collected and briefly discussed in Hahn [1978], pp. 63-64. An interesting case among them is the following passage from Theophrastus' short treatise *De vertigine* 8: Ἰλλυγιώσι δὲ καὶ οἱ τὰ ὑψηλά καὶ τὰ μεγάλα καὶ ἀπότομα ἀποβλέποντες, διὰ τὸ συμβαίνειν μακρὰν ἀποτεινομένην σείεσθαι καὶ κραδαίνεσθαι τὴν ὄψιν.

difference to suppose that what is reflected is either the visual ray emitted from the perceiver or the alterations produced by the perceived object¹².

Moreover, how could Aristotle propose that sight weakens with distance and claim, at the same time, that the alterations caused by colours are instantaneously transmitted through the medium of air? In other words, if colours are transmitted through a medium and we see them instantaneously, there is no reason why we would see them darker when the perceived object is far away; on the contrary, the colours should remain unchanged, whether the object is close by or at a great distance. Hence, since Galen himself praises the Aristotelian doctrine concerning the instantaneous propagation of colour, it is most likely that what Aristotle has to say about the way we may come to know the distance of the perceived object through the perception of its colour makes no sense to him. This must be, after all, the connection which is implied in our central passage between Galen's approval of Aristotle's theory of colour vision and his criticism of the gap in Aristotle's theory of perception; for what Galen wants to stress here is that, even if Aristotle's doctrine of colour transmission has its merits, it proves to be completely inadequate when it comes to the explanation of how we recognize the size, the position, and the distance of perceived objects.

Now Aristotle's followers, indeed according to Galen, many of Aristotle's followers made a further suggestion concerning the way human beings come to know the place of perceived objects. They seem to have claimed that we may find out where a perceived object is situated, for instance, by smelling its odour as well as by hearing its sound. Galen, however, does not give us any information about the arguments which these Aristotelians used in order to support their theory. He only states that the view that odours and sounds indicate the place of perceived objects is utterly false. And he makes the same statement, with no further elaboration, at an earlier passage of his work *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 460, 16-21):

This is not the time to say how those men err who try to give to smell and hearing also a share in the discernment of the position of the body emitting the odour or striking the air. For I spoke at length about all the things perceived by these two senses in the fifth [book of my work] *De demonstratione*, as I said¹³.

¹² There should be no doubt that Galen knows the Aristotelian text well:

Arist., *Meteor.* III.4, 374b 22-24: διαφέρει δ' οὐδέν τὸ ὀρώμενον μεταβάλλειν ἢ τὴν ὄψιν ἀμφοτέρως γὰρ ἔσται ταυτόν.

Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 472, 5-10: καὶ γὰρ ὅπως ἡ ἴρις γίγνεται καὶ ὅπως ἄλλως ἦτοι περὶ τὸν ἥλιον ἢ τὴν σελήνην οἱ τ' ἀνθήλιοι καὶ οἱ παρήλιοι καλούμενοι τά τε διὰ τῶν κατόπτρων ὀρώμενα διερχόμενος, εἰς ἀνάκλασιν ὄψεως ἀναφέρει πάντα, μηδὲν διαφέρειν λέγων ἢ τὴν ὄψιν ἀνακλᾶσθαι νομίζειν ἢ τὰς ἀπὸ τῶν ὀρωμένων ἀλλοιώσεις τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς ἀέρος.

¹³ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 460, 16-21: ὅσοι δ' ἐπιχειροῦσι καὶ ὀσφρήσει καὶ ἀκοῇ τῆς θέσεως τοῦ τὸν ἀτμὸν ἀποπέμποντος σώματος ἢ τοῦ πλήξαντος τὸν ἀέρα μεταδιδόναι τῆς διαγνώσεως ὅπως ἀμαρτάνουσιν οὐ νῦν καιρὸς ἐρεῖν. εἴρηται γὰρ

But is there any other textual evidence of the theories advocated by Aristotle's followers in connection with the size, the position, and the distance of perceived objects?

Among the few surviving texts of the Peripatetics and the more extensive *scholia* of the Aristotelian commentators, there are two remarks in passing about the perception of distance. Theophrastus argues in his work *De sensu* (36) against the view that sight is due to the reflection of perceived objects in the eyes, and one of the arguments which he uses is that movement, distance, and size are perceived visually without producing in the eyes any image whatsoever. Hence, it seems that, according to Theophrastus, distance is perceived by the sense of sight, but not only by sight; for since he lists distance together with the common objects of perception, namely movement and size, he presumably believes that it is also perceived by at least one more sense, even if he does not specify here which sense he has in mind. Moreover, in his commentary on Aristotle's *De sensu* (84, 11-13), Alexander explicitly adds distance to the standard Aristotelian list of common objects of perception, i.e. size, shape, number, movement, and rest. So, since he has also stressed, earlier in the same work (12, 16-29), that sight perceives all the common objects of perception, and indeed much better than any other sense, there is no reason to doubt that distance is also considered by Alexander as a common object of perception which is perceived at least by two senses of which one must be sight¹⁴.

More importantly, though, there is a passage in Alexander's commentary of Aristotle's *De anima* (50, 18 – 51, 6) which clearly corroborates Galen's evidence, since it explicitly states that not only sight but also smelling and hearing may indicate the distance of perceived objects:

Now the primary thing which perceives [i.e. the ears] coperceives also the distance, measuring it by the intensity and by the remission of the impact. For if on the one hand the impact from the thing outside in the air which is in the ears is intense, then it perceives the impact as having arisen close by; if on the other hand it is faint, it perceives it as having arisen far away. And the perception of distance by hearing comes about through the intense or faint impact in the air which is enclosed in the ears. Similarly to hearing, one should assume that sight too perceives distance. For the things which are seen more clearly appear to be closer to sight, whereas those which are seen more dimly appear to be further away. The painters having observed this characteristic of sight in the case of shapes which are in the same plane, bring it about that some of them will appear as being closer by and others as being further away. And they bring about this

ἐπὶ πλείστον ὑπὲρ ἀπάντων τῶν κατὰ τὰς δύο αἰσθήσεις φαινόμενων ἐν τῷ πέμπτῳ
Περὶ τῆς ἀποδείξεως, ὥσπερ γ' ἔφαμεν.

¹⁴ See also Sophonias, in *De anima* 77, 2-8.

sort of delusion for sight, by the positioning of the colours in relation to each other, of which some move more and some move less. For since sight sees those things which are closer more than the things from a further distance, it also imagines that those things which are seen more are closer, and thus is deluded because the conversion is not properly made. Similarly to these senses, smell too should be able to perceive the distance¹⁵.

In other words, Alexander claims here that distance is a common object of perception, since it can be perceived by the senses of sight, smelling, and hearing. In fact, these three senses are the only senses which may function at a distance, for in the case of touching as well as in the case of tasting the perceiver obviously needs to be in direct contact with the perceived object. But Alexander, just like Aristotle, does not provide us with concrete details as to how exactly we come to know the distance of a perceived object through sight, smelling, or hearing¹⁶. Interesting though it may be, even the reference to the painters' practice fails to explain the precise mechanism which allows us, in the case of sight, to perceive and measure the distance of a perceived object; for it describes only a useful rule of thumb for drawing objects in perspective¹⁷.

To summarize: Galen rightly criticises Aristotle for not giving a concrete explanation about the way we come to know the size, the position, and the distance of perceived objects. And it should now be clear that, when Galen objects to what Aristotle's followers have to say on the subject, namely that smelling and hearing also perceive the distance of perceived objects, it must be at least Alexander's views which he has in mind. But if the theory advocated by Aristotle and his followers is, according to Galen, deficient and false on this particular issue, what does Galen himself propose?

¹⁵ Alex., in *De anima* 50, 18 – 51, 6: συναισθάνεται δὲ τὸ πρῶτον αἰσθητὸν καὶ τοῦ διαστήματος μετροῦν αὐτὸ τῇ σφοδρότητί τε καὶ τῇ ἀνέσει τῆς πληγῆς. εἰ μὲν γὰρ σφοδρὰ ἢ ἐν τῷ ἀέρι τῷ ἐν τοῖς ὠσίν ἢ πληγῇ ὑπὸ τοῦ ἐκτὸς γίνοιτο, ὡς ἐγγύς που τῆς πληγῆς γεγονυίας συνήσθητο, εἰ δὲ ἡρεμαία, ὡς πόρρω. καὶ ἔστιν ἢ τοῦ διαστήματος ἀντίληψις τῇ ἀκοῇ γινομένη διὰ τῆς σφοδρᾶς ἢ ἡρεμαίας τοῦ ἐν τοῖς ὠσίν ἀπειλημμένου ἀέρος πληγῆς. ὁμοίως δὲ τῇ ἀκοῇ καὶ τὴν ὄψιν ὑποληπτέον τοῦ διαστήματος ἀντιλαμβάνεσθαι. τὰ μὲν γὰρ ἐναργέστερον ὁρώμενα ἐγγυτέρω αὐτῇ εἶναι φαίνεται, τὰ δὲ ἀμαυρότερον πορρωτέρω. ὁ πάθος τῆς ὄψεως τηρήσαντες οἱ γραφεῖς τῶν ἐν τῷ αὐτῷ ἐπιπέδῳ σχημάτων τὰ μὲν ὡς ἐγγυτέρω ὄντα φαίνεσθαι παρασκευάζουσιν αὐτῇ, τὰ δ' ὡς πορρωτέρω τῇ τῶν χρωμάτων παρ' ἄλληλα θέσει τῶν τε μᾶλλον κινούντων καὶ τῶν ἥττον τὴν τοιαύτην ἀπάτην παρασκευάζοντες αὐτῇ· ἐπεὶ γὰρ τὰ ἐγγυτέρω ὄντα μᾶλλον ὄρα τῶν ἀπὸ πλείονος διαστήματος, καὶ ἂ μᾶλλον ὄρα ταῦτα ἐγγυτέρω εἶναι φαντάζεται πρὸς τὴν ἀντιστροφὴν οὐ προσηκόντως γινομένην ἀπατωμένη. Ὅμοίως δὲ ταύταις καὶ ἢ ὄσφρησις ἀντιλαμβάνοιτ' ἂν τοῦ διαστήματος.

¹⁶ Although the geometrical method is mentioned in [Alexander], *Mantissa* 145, 32 – 147, 5, nothing is said concerning the exact discernment of distance (*apostema*) by sight.

¹⁷ See also Nem., *Nat. hom.* VII 187: ποτὲ μὲν οὖν ἢ ὄψις τῆς ἐπιμαρτυρίας χρήζει τῆς τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, ὅταν ἢ τὸ φαινόμενον ἐπιτετεχνημένον πρὸς ἀπάτην, ὡς ἐπὶ τῆς γραφῆς - γραφικῆς γὰρ ἔργον ἀπατήσαι τὴν ὄψιν ἐξοχαῖς οὐκ οὐσαις καὶ κοιλώμασιν, εἰ τὸ πρᾶγμα τοιαύτην ἔχει τὴν φύσιν.

It is again in his work *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 460, 1-33), in which Galen briefly presents his own doctrine concerning the way human beings recognize the size, the position, and the distance of perceived objects:

And it was reasonable, as I said, for the eye to be constructed in this way, since it had to use the surrounding air as its instrument. The air becomes for the eye the same kind of instrument for the proper discrimination of its sense objects, as the nerve is for the brain; therefore, as the brain is to the nerve, so the eye is to the air. And the proper object of sight, which I also called its primary sense object, is the class of colours. For colours are the first thing it perceives, and it perceives them by itself, and it alone of all sense organs perceives them, just as taste alone perceives flavours. Along with colour it discerns the coloured body, just as taste does the flavoured body; but taste, like all the other senses, waits for the sense object to come to the body of the animal, whereas sight reaches out through the intervening air to the coloured body. Therefore it alone can discern along with the colour of the thing seen its size and shape, which no other sense can perceive, except that sometimes touch does so incidentally. There is a detailed discussion of such matters in the fifth [book of my work] *De demonstratione*. In any case, sight can discern, in addition to other things, the position and distance of the coloured body, and none of the other can do this... If then sight alone of the senses, when it perceives the sense object that moves it, uses air as a medium, not as a kind of walking stick, but as a homogeneous part that forms one body with itself, and if sight alone has been given this exceptional ability, along with the ability to see by reflection, one may reasonably assert that it needed luminous pneuma flowing in from above which might encounter the surrounding air and strike it, as it were, and assimilate it to itself¹⁸.

Concise though it may be, this passage throws some light on Galen's views: The proper object of sight is colour, but in seeing colour sight

¹⁸ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 460, 1-33: *Εικότως δ' ὡς ἔφην οὕτω κατεσκευάσθη δεόμενος ὄργανῳ χρῆσθαι τῷ περίξ ἀέρι. καὶ γίνεταί δὲ τοιοῦτον ὄργανον αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν αἰσθητῶν οἰκείαν διάγνωσιν οἷον ἐγκεφάλῳ τὸ νεῦρον, ὡσθ' ὃν ἔχει λόγον ἐγκέφαλος πρὸς τὸ νεῦρον, τοιοῦτον ὄφθαλμὸς ἔχει πρὸς τὸν ἀέρα. τὸ δ' οἰκείον αἰσθητὸν ὄψεως, ὅπερ καὶ πρῶτον αὐτῆς αἰσθητὸν ὠνόμασα, τὸ τῶν χρωμάτων ἐστὶ γένος. ἐκείνου μὲν γὰρ πρῶτον τε καὶ καθ' αὐτὴν καὶ μόνῃ τῶν ἄλλων αἰσθάνεται, καθάπερ ἡ γεῦσις τῶν χυμῶν. συνδιαγιγνώσκει[ν] δ' αὐτῷ τὸ κεχρωσμένον σῶμα, καθάπερ ἡ γεῦσις τὸ τοῖς χυμοῖς ἔχον· ἀλλ' ἡ μὲν γεῦσις ὁμοίως ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν ἐπὶ τὸ τοῦ ζῴου σῶμα περιμένει παραγενέσθαι τὸ αἰσθητὸν, ἡ δ' ὄψις ἐκτείνεται διὰ μέσου τοῦ ἀέρος ἐπὶ τὸ κεχρωσμένον. ὅθεν αὐτῇ μόνῃ συνδιαγιγνώσκειν ὑπάρχει τῇ χροῖᾳ τοῦ βλεπομένου τό τε μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ σχῆμα μηδὲ τούτου δυναμένης αἰσθάνεσθαι αἰσθήσεως ἄλλης, ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἐνίοτε τῆς ἀφῆς. ἐξείργασται γοῦν τῶν τοιούτων ὁ λόγος ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ ἀποδείξεως. τῇ δ' οὖν ὄψει πρὸς τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ θέσιν καὶ διάστημα συνδιαγιγνώσκειν τοῦ κεχρωσμένου σώματος οὐδενὸς τῶν ἄλλων αἰσθῆσθαι δυναμένου ... εἴπερ οὖν ἡ ὄψις μόνῃ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων αἰσθάνεται τοῦ κινουμένου αὐτῆν αἰσθητοῦ διὰ μέσου τοῦ ἀέρος, οὐχ ὡς βακτηρίας τινός, ἀλλ' ὡς ὁμοειδοῦς τε καὶ συμφυοῦς ἑαυτῇ μορίου καὶ μόνῃ τούτ' ἐξείρετον αὐτῇ δέδοται μετὰ τοῦ καὶ δι' ἀνακλάσεως ὄραν, εικότως ἐδείθη πνεύματος ἄνωθεν ἐπιρρέοντος αὐγοειδοῦς, ὃ προσπίπτον τῷ περίξ ἀέρι καὶ οἷον ἐπιπλήττον αὐτὸν ἑαυτῷ συνεξομοιώσει.*

codiscerns the size, the position, and the distance of perceived objects. In particular, whereas size sometimes may be incidentally perceived also by touch, position and distance come to be known only by sight. This is due to the fact that sight alone, among the five senses, reaches out to its objects and does not wait for them to come into contact with it. But in order to better understand Galen's brief remarks on the subject, we need to investigate in more detail the following issues: How does Galen precisely explain the distinctive function of sight which allows it to discern, along with colour, the size, the position, and the distance of perceived objects? Moreover, which is the concrete method which Galen adopts for the discernment and measurement of the size, the position, and the distance of perceived objects?

To fully appreciate the characteristic elements of Galen's theory of vision, let us juxtapose it with the views of some of his predecessors; that is to say, let us discuss it in the light of the corresponding theories of Plato, Aristotle, the Epicureans, and the Stoics. But since it is not our main task to analyse the ancient theories of vision¹⁹, it partly suffices for our purposes to use a small passage from Nemesius' *De natura hominis* (VII 179-180)²⁰, in which he presents the very basics of the doctrines of Plato, Aristotle, and the Epicureans on vision. Interestingly enough, this brief summary immediately precedes Nemesius' selective reference to the Galenic passage just quoted, and more importantly, it seems to rely directly or indirectly on texts like Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 474, 15-17) and Aëtius' *De placitis* (IV 13, 11)²¹:

The Epicureans say that images of things apparent impinge upon the eyes. But Aristotle says that it is not a corporeal image, but a quality which comes to be from the visual objects to our sight through an alteration of the surrounding air. And Plato says that sight is by concurrence, on the one hand, of the light from the eyes which flows to a certain extent into the homogeneous air and, on the other hand, of the light which coming from the objects travels in the opposite direction, and which together with the firey rays of sight extends through the intervening air which easily admits of diffusion and is easily changed²².

¹⁹ On the ancient theories of vision, see e.g. Beare [1906]; Stratton [1917]; Hahm [1978], pp. 60-95; Dumont [1994]; Johansen [1997].

²⁰ See also Meletius, *Nat. hom.* 1176d-1177a Migne: Πολλά δὲ οἱ φιλόσοφοι περὶ τῆς ἐνεργείας ταύτης διενέχθησαν· οἱ μὲν Ἐπικούρειοι, εἰδῶλα τῶν φαινομένων προσπίπτειν τοῖς ὀφθαλμοῖς λέγουσι, καὶ τὴν ὄρασιν ποιεῖν. Ἀριστοτέλης δὲ οὐκ εἰδῶλον σωματικόν, ἀλλὰ ποιότητα δι' ἀλλοιώσεως τοῦ πέριξ ἀέρος, ἀπὸ τῶν ὀρατῶν ἄχρι τῆς ὀψεως παραγίνεσθαι. Πλάτων δὲ συμφώνως τῷ Γαληνῷ τὸν πέριξ ἀέρα λέγει ὄργανον γίνεσθαι τῷ ὀφθαλμῷ· καθ' ὃν ὀρώμεν χρόνον τοιοῦτον, οἷόν περ ἐγκεφάλῳ τὸ νεῦρον.

²¹ On Nemesius' sources, see Jaeger [1914].

²² *Nem., Nat. hom.* VII 179-180: οἱ δὲ Ἐπικούρειοι εἰδῶλα τῶν φαινομένων προσπίπτειν τοῖς ὀφθαλμοῖς. Ἀριστοτέλης δὲ οὐκ εἰδῶλον σωματικόν, ἀλλὰ ποιότητα δι' ἀλλοιώσεως τοῦ πέριξ ἀέρος ἀπὸ τῶν ὀρατῶν ἄχρι τῆς ὀψεως παραγίνεσθαι. Πλάτων δὲ κατὰ συναύγειαν τοῦ μὲν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν φωτὸς ἐπὶ ποσὸν ἀπορρέοντος εἰς τὸν

To this passage by Nemesius let us add another text from Aëtius' *De placitis* (IV 15, 3), which gives us in short some idea of the Stoic theory of vision:

Chrysippus says that we come to see in virtue of the cointensification of the intervening air which is pierced by the pneuma of sight which extends from the hegemonikon to the pupil, but when it impacts on the surrounding air intensifies it so as to form a cone, whenever the air is homogeneous²³.

Leaving aside on this occasion some interesting details in the above texts, like for example the attribution to Plato of a theory of concurrence (*sunaugeia*)²⁴, the brief account which we here get of the theories of vision before Galen seems to be fairly reliable and in general clear: Plato claimed that we see when particles of fire emanating from our eyes meet particles of fire emanating from the perceived object; Aristotle claimed that we see when a quality from the perceived object is transmitted to our eyes through the instantaneous alteration of the intervening air; the Epicureans claimed that we see when very fine corporeal images emitted from the perceived object impinge upon our eyes; finally, the Stoics claimed that we see when the pneuma from the hegemonikon intensifies the air between our eyes and the perceived object. Now Galen criticizes various aspects of these theories, but his own views on vision attest to the influence of his predecessors: For according to Galen, nothing material is emanated from the perceived object, no particles of fire and no fine corporeal images; also, we do not see because a quality is instantaneously transmitted from the perceived object to our eyes through the medium of air, or simply because the intervening air between our eyes and the perceived object is intensified due to the emission of the pneuma. Rather, Galen claims that we see when the pneuma flowing from our eyes meets the perceived object and instantaneously transmits every alteration caused by it back to our eyes, and from there to our brain²⁵.

So in the case of the proper object of sight, namely colours, Galen's theory of vision suggests that the pneuma from our eyes meets the coloured object and transmits its colour back to our eyes. But if this sketchy account is in line with the way Galen understands how we see colours, what does he mean when he

ὁμογενῆ ἀέρα, τοῦ δὲ ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀντιφερομένου, τοῦ δὲ περὶ τὸν μεταξὺ ἀέρα εὐδιάχυτον ὄντα καὶ εὐτρεπτον συνεκτεινομένου τῷ πυροειδεῖ τῆς ὀψεως.

²³ Aët., *plac.* IV 15, 3: Χρύσιππος κατὰ τὴν συνέντασιν τοῦ μεταξὺ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς, νυγέντος μὲν ὑπὸ τοῦ ὀρατικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν περικείμενον ἀέρα ἐπιβολὴν ἐντείνοντος αὐτὸν κωνοειδῶς, ὅταν ἡ ὁμογενῆς ὁ ἀήρ.

²⁴ Apart from Nemesius, only Aëtius (*plac.* IV 13, 11) and Michael Psellus (*De omnifaria doctrina* 81) attribute to Plato a theory of concurrence (*sunaugeia*).

²⁵ For a detailed discussion of Galen's theory of vision, see Siegel [1970].

says that in seeing colours we also discern the size, the position, and the distance of perceived objects? At first, though, we should try to clarify how Galen's theory makes it after all possible that size, position, and distance can be discerned by sight, and in the case of position and distance only by sight. To start with size, Galen himself stresses (*De placitis Hippocratis et Platonis* VII 7, 452, 30 – 454, 9) that his doctrine is an improvement on those of his predecessors, exactly because it can better explain how we discern by sight the size of perceived objects:

A body that is seen does one of two things: either it sends something from itself to us and thereby gives an indication of its peculiar character, or if it does not itself send something, it waits for some sensory power to come to us. Which of these alternatives is the more correct may best be judged in the following way. We see through the perforation at the pupil; if this perforation waited for some portion or power or image or quality of the external bodies underlying [our perception] to come to it, we would not discern the size of the object seen, which might be, for example, a very large mountain. An image the size of the mountain would have come from the mountain and entered our eyes, which is utterly absurd. It is also absurd that at one moment of time the image should reach every viewer, even though they are countless. And the optic pneuma cannot extend itself and acquire such a stream as to envelop the whole object viewed; for his is comparable to the Stoic drop that mixes with the whole sea. We are left, then, with the view that at the time when we look at something, the surrounding air becomes for us the kind of instrument that the nerve in the body is at all times²⁶.

Now the case of the position and distance of perceived objects is more complicated; for as we have already seen, Galen disagrees on this point with some Aristotelians who claimed that position and distance can also be recognized by smelling and hearing. So does Galen's theory adequately explain how we come to know by sight, and only by sight, the position and distance of perceived objects? Of course, Galen's reasoning in favour of the view that only sight recognizes the position and distance of perceived objects could not simply depend on the fact that sight may perceive its objects, even if they are situated

²⁶ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 452, 30 – 454, 9: τὸ βλέπομενον σῶμα δυοῖν θάτερον· ἢ πέμπτον τι πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ἑαυτοῦ σὺν ἐκείνῳ καὶ τὴν ἰδίαν ἐνδείκνυται διάγνωσιν, ἢ εἴπερ αὐτὸ μηδὲν πέμπει, περιμένει τινὰ παρ' ἡμῶν ἀφικέσθαι δύναμιν αἰσθητικὴν ἐφ' ἑαυτό. πότερον οὖν αὐτῶν ἐστὶν ἀληθέστερον ὡδ' ἂν μάλιστα κριθείη· διὰ τοῦ κατὰ τὴν κόρην τμήματος ὁρώμεν, ὅπερ εἰ περιέμενε πρὸς ἑαυτὸ παραγενέσθαι τινὰ μοῖραν ἢ δύναμιν ἢ εἶδωλον ἢ ποιότητα τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων σωμάτων, οὖν ἂν τοῦ βλεπομένου τὸ μέγεθος ἐγνώκειμεν, οἷον ὄρους εἰ τύχοι μεγίστου. τηλικούτων γὰρ εἶδωλον ἐνέπιπτεν <ἂν> ἀπ' αὐτοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἡλικόν ἐστὶν αὐτό, ὅπερ παντάπασιν ἄλογον, ἅμα τῷ καὶ κατὰ μίαν ῥοπήν καιροῦ πρὸς ἕκαστον τῶν ὁρώντων, εἰ καὶ μύριοι τύχοιεν ὄντες, ἀφικνεῖσθαι. τὸ δὲ ὀπτικὸν οὐχ οἷόν τε τοσαύτην ῥύσιν ἐκτεινόμενον λαμβάνειν ὡς περιχεῖσθαι παντὶ τῷ βλεπομένῳ σώματι· τοῦτο γὰρ ὁμοίον ἐστὶ τῷ τῶν Στωικῶν σταλαγμῷ κεραυννμένῳ τῇ πάσῃ θαλάττῃ. Λείπεται οὖν ἔτι τὸ περίξ' ἀέρα τοιοῦτον ὄργανον ἡμῖν γίγνεσθαι καθ' ὃν ὁρώμεν χρόνον, ὁποῖον ἐν τῷ σώματι τὸ νεῦρον ὑπάρχει διὰ παντός.

far away from the perceiver; for both smelling and hearing are also capable of perceiving their objects at a distance²⁷. Rather, Galen's statement that only sight recognises the position and distance of perceived objects is strongly supported by his theory, according to which sight is the only sense which reaches out to its objects and does not wait for them to come in contact with it²⁸. That is to say, since the pneuma from our eyes reaches out to its objects, it presumably carries back the information about the position and distance of the perceived objects relative to us; whereas if something was emitted from the object itself, or if the pneuma simply intensified the intervening air between us and the object, we would never find out its place, just like we would never find out its size.

Hence, Galen's theory of vision provides us in this way with some explanation of his view that the size, the position, and the distance of perceived objects come to be known by sight, and in the case of position and distance only by sight. What still remains to be understood, though, is Galen's claim that the size, the position, and the distance of perceived objects are discerned along with colour. In fact, the verb which Galen uses is 'to codiscern', i.e. '*sundiagnoskein*' (*plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 460, 7; 11; 15)²⁹, which is a compound verb from the prefix '*sun*' and the verb '*diagnoskein*'; similarly, the verb 'to coperceive', i.e. '*sunasthanesthai*', which is used by Alexander in the same context (*in De an.* 50, 18), is a compound verb from the prefix '*sun*' and the verb '*asthanesthai*'. There are, I think, two points which need to be made in connection with the use of these verbs: The prefix '*sun*' indicates, respectively, that we discern or perceive something at the same time that we discern or perceive something else. Hence, Galen repeatedly claims that in seeing the colours of perceived objects we discern their size, position, and distance, while Alexander notes that also in hearing the sounds of perceived objects we perceive their distance. Concerning next the difference in meaning between the verbs '*diagnoskein*' and '*asthanesthai*', the first seems to have a wider sense than the latter; for it means not only to perceive something with the senses, but it also means to recognize something both by using the senses and by some inferential procedure. Consequently, the Galenic use of the verb '*sundiagnoskein*' could indicate both that in seeing colours we may perceive just by using our sight the size, the position, and the distance of perceived objects, and also that in seeing colours we may recognize by sight as well as by reasoning the size, the position, and the distance of perceived objects.

Galen, presumably, believes that the size, the position, and the distance of perceived objects can be discerned along with colours, sometimes just by the use of sight and sometimes by the additional use of reasoning, depending on the

²⁷ Nem., *Nat. hom.* VII 184, seems to misunderstand Galen when he claims that we can perceive distance by sight alone, just because sight perceives its objects from far away.

²⁸ For Galen's account of smelling and hearing, see again Siegel [1970].

²⁹ Note also the use of the verb '*sunendeiknumenon*' (470, 20).

occasion. Let me first present the relevant textual evidence which shows that Galen suggests both these ways for the discernment of size, position, and distance. In Galen's criticism of the Stoic theory of vision, there is an interesting detail; namely, in the *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 474, 8-12), Galen strongly opposes to the Stoic view that the pneuma, which in the shape of a cone stretches between us and the perceived object, reports to us in the same way as the walking-stick does when it touches objects³⁰:

The Stoics, then, must not say that we see by means of the surrounding air as with a walking-stick. This latter kind of discernment is of resistant bodies, and it is besides more inferential than perceptive, whereas the perception of our eye is not perceptive of a thing as close packed, or of its hardness or softness, but of its colour, size, position, and none of these can be discerned by a walking-stick³¹.

Thus, Galen claims here that the discernment (*diagnosis*) of the size and position of perceived objects is not inferential (*kata sullogismon*). On the other hand, Galen himself accepts earlier in the same work (*plac. Hipp. et Plat.* VII, 7, 466, 25-29), that the size of perceived objects is not discerned only by sight and touch, but also by using memory and reasoning (*sullogismos*):

The first of these special characteristics [i.e. of resistant objects] pertains to sharpness and bluntness, the second to heat and cold. The rest are incidental: size, shape, motion, number; they require reasoning and memory, not merely sensation - at least, in the case of touch and sight, as I pointed out in my work *De demonstratione*³².

Inconsistent though they seem to be at first glance, these Galenic texts make perfect sense when we take into consideration the two meanings of the verb '*sundiagnoskein*'. For the fact that we may sometimes discern along with colour the size of a perceived object simply by using our sight, does not exclude the possibility that on some other occasion we may as well need to use our memory and reasoning.

³⁰ The use of the walking-stick (*bakteria*) metaphor in the Stoic theory of vision is reported by D. L. 7, 157 and by [Alexander], *Mantissa* 130, 14-17.

³¹ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 474, 8-12: Μὴ τοίνυν ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ περίξ ἀέρος ὄραν ἡμᾶς οἱ Στωϊκοὶ λεγέτωσαν. ἡ γὰρ τοιαύτη διάγνωσις ἀντιβαινόντων ἐστὶ σωμάτων, κατὰ συλλογισμὸν <δ' > ἔτι μᾶλλον· οὐ πλιητοῦ δ' αἰσθητικῆ ἢ τοῦ ὄμματος αἰσθησις ἡμῖν ἐστὶν οὔτε τῆς σκληρότητος ἢ μαλακότητος, ἀλλὰ χροᾶς καὶ μεγέθους καὶ θέσεως, ὧν οὐδὲν ἢ βακτηρία διαγνῶναι δύναται.

³² Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 466, 25-29: ἦν δ' αὐτῶν πρώτη μὲν ἢ κατ' ὀξύτητα καὶ ἀμβλύτητα, δευτέρα δ' ἢ κατὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα, κατὰ συμβεβηκὸς δ' αἰ λοιπαί, μέγεθος τε καὶ σχῆμα καὶ κίνησις καὶ ἀριθμός, αἱ καὶ μετὰ συλλογισμοῦ καὶ μνήμης, οὐ μόνης αἰσθήσεως ἐδείχθησαν γιγνόμεναι κατὰ γε τὴν ἀφήν καὶ τὴν ὄψιν ἐν τῇ Περὶ τῆς ἀποδείξεως πραγματείᾳ.

In fact, in his *De natura hominis* (VII 183-184), Nemesius uses the verb '*sundiagnoskein*' exactly like Galen³³, and he further discusses its two meanings with relation to the discernment of size; that is to say, he makes clear that when we discern size along with colour, it is possible that we recognize it by sight alone, but it is also possible that we may need in addition to use our memory and thought (*dianoia*):

Sight sees along straight lines, and in the first place it perceives colours. Along with colours it discerns the coloured object, its size, its shape, the place where it is, the distance, the number, the motion and the rest, the rough and the smooth, the even and the uneven, the sharp and the blunt; also its constitution, whether it is watery or earthy, moist or dry. So the proper object of sight is colour; for it is by sight alone that we recognize colours. But right along with colour we also recognize the coloured object, the place in which the object seen happens to be, and the distance between the perceiver and the object seen ... and sight alone discerns the size, provided that the object can be apprehended in a single glance. In those cases in which the object seen is greater than can be apprehended in a single glance, sight needs memory and thought. For in viewing the object piecemeal and not as one whole, sight necessarily travels from one part to another, and the perceived object is always that upon which it falls, as it travels, whereas memory keeps account of all that has been previously seen; thought, then, brings together what is perceived and what is retained in memory. Thus there are two ways in which sight recognizes size, sometimes alone and sometimes together with memory and thought³⁴.

Although it is difficult to specify the particular text which influences Nemesius here, there should be no doubt that he again relies directly or indirectly on Galen. Hence, we may conclude that the size of perceived objects

³³ Meletius, *Nat. hom.* 1177b, also uses the verb '*sundiagnoskein*' in the same context: *αἰσθάνεται* [i.e. ἡ ὄψις] γὰρ κατὰ μὲν πρῶτον λόγον τῶν χρωμάτων, συνδιαγιγνώσκει δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ κεχρωσμένον σῶμα, καὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ, καὶ τὴν χώραν ἔνθα ἐστὶ, καὶ τὸ διάστημα, καὶ τὸν ἀριθμὸν, κίνησιν, καὶ στάσιν.

³⁴ *Nem., Nat. hom.* VII 183-184: ὁρᾶ δὲ ἡ ὄψις κατ' εὐθείας γραμμᾶς, αἰσθάνεται δὲ κατὰ πρῶτον μὲν λόγον τῶν χρωμάτων, συνδιαγιγνώσκει δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ κεχρωσμένον σῶμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸν τόπον ἔνθα ἐστὶ καὶ τὸ διάστημα καὶ τὸν ἀριθμὸν, κίνησιν τε καὶ στάσιν καὶ τὸ τραχὺ καὶ λείον καὶ ὀμαλὸν καὶ ἀνώμαλον καὶ τὸ ὄξυ καὶ τὸ ἀμβλὺ καὶ τὴν σύστασιν, εἴτε ὕδατῶδες εἴτε γεωδές ἐστίν, οἷον ὑγρὸν ἢ ξηρὸν. τὸ μὲν οὖν ἴδιον αὐτῆς αἰσθητὸν ἐστὶ τὸ χρῶμα· διὰ μόνης γὰρ τῆς ὀψεως τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβανόμεθα· εὐθέως δὲ σὺν τῷ χρώματι καὶ τὸ κεχρωσμένον σῶμα καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ τυγχάνει τὸ ὁρώμενον, καὶ τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ τοῦ τε ὁρώμενος καὶ τοῦ ὁρωμένου ... τὸ δὲ μέγεθος τότε μόνη διαγιγνώσκει, ὅταν τὸ φαινόμενον δύνηται διὰ μιᾶς προσβολῆς περιλαμβάνεσθαι. ἐν οἷς δὲ μείζον ἐστὶ τὸ ὁρώμενον ἢ κατὰ μίαν προσβολὴν περιλαμβάνεσθαι, ἐν τούτοις ἡ ὄψις δεῖται καὶ τῆς μνήμης καὶ τῆς διανοίας. κατὰ μέρος γὰρ αὐτὸ θεωμένη καὶ οὐχ ὕφ' ἐν ὅλον, ἀναγκαίως εἰς ἕτερον ἀφ' ἑτέρου μεταβαίνει, καὶ τὸ μὲν ἐμπύπτον αἰεὶ κατὰ τὴν μετάβασιν αἰσθητὸν ἐστὶ, τὰ δὲ ἔμπροσθεν ἑωραμένα ἢ μνήμη διαφυλάττει, συνάγει δὲ ἀμφοτέρω, ἢ διάνοια τὸ τε αἰσθητὸν καὶ τὸ μνημονευτὸν. τοῦ μὲν οὖν μεγέθους διχῶς ἀντιλαμβάνεται, ποτὲ μὲν μόνη, ποτὲ δὲ μετὰ μνήμης καὶ διανοίας.

can be discerned, according to Galen's theory of perception, sometimes only by sight and sometimes by sight as well as by reasoning. But should we make the same inference concerning the case of the position and distance of perceived objects?

Again in Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 460, 22-28), we find a text which suggests two different ways of discerning the position and distance of perceived objects:

For I demonstrated in what was said there [i.e. in the fifth book of the *De demonstratione*] that everything supports the view that the observed body is seen in the place where it actually is. This is clearly revealed also through sense perception itself, and for that reason even the geometers give no proof of it but posit it as self-evident; and yet some proofs are offered that we see in straight lines and that sight, when it falls on something completely smooth and bright, is reflected at the same angle as the angle of incidence³⁵.

In other words, it seems that there are cases in which we immediately recognize the place where the perceived object is situated just by using our senses or, more specifically, by using our sight, and there are other cases in which it proves more complicated to come to know the position and distance of the perceived object. Galen refers, in particular, to those cases in which we perceive an object through its reflection on a smooth and bright surface, like for instance on a mirror, and we manage to discern its exact position and distance by making use of a geometrical method.

Galen, at this point, does not give us more information about this geometrical method. There are, however, other Galenic treatises which do elaborate on the geometers' views about vision. For instance, in his work *De usu partium* (III 812-841 Kühn), Galen devotes a long section to the presentation of the fundamental elements of a theory of vision based on the assumption of rectilinear rays (*grammike theoria*). After pointing out that most people are either ignorant or confused about this theory, Galen undertakes to show how the rules of optics are applied by the geometers to the understanding of vision. And it is important to note that in this text (13, 830, 5; 11), as well as on other occasions, Galen refers to Euclid and, obviously, makes use of his works. That is to say, the seven definitions which we find at the beginning of Euclid's *Optics* presumably are the ground on which Galen constructs his

³⁵ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 460. 22-28: ἐπιδέδεικται γὰρ ἐν ἐκείνοις ἅπαντα μαρτυροῦντα τῷ τὸ βλεπόμενον σῶμα καθ' ὃν ἂν ὑπάρχη τόπον ὁρᾶσθαι. φαίνεται δὲ τοῦτ' ἐναργῶς καὶ δι' αὐτῆς τῆς αἰσθήσεως· ὅθεν οὐδ' οἱ γεωμετρικοὶ μετ' ἀποδείξεως ἀλλ' αὐτόθεν ὡς ἐναργῆς αὐτὸ τιθέασιν, καίτοι τοῦ γε κατ' εὐθείας ὁρᾶν ἡμᾶς γραμμᾶς ἢ τοῦ τὴν ὄψιν, ἐπειδὴν ἀκριβῶς τιμὴ λείω καὶ στίλβοντι προσπέσει, κατὰ τὴν ἴσην ἀνακλᾶσθαι γωνίαν ἢ προσέπεσεν ἀποδείξεις φέρονται τινες.

account of the geometrical theory of vision; for example, Euclid's second definition³⁶:

Let it be assumed that the figure contained by a set of visual rays is a cone of which the vertex is at the eye and the base at the surface of the objects seen.

And since it is relevant to our inquiry, let us mention the fourth definition which deals with the relation between the size of the perceived object and the angle under which it is seen:

Let it be assumed that things seen under a larger angle appear larger, those under a smaller angle appear smaller, and those under equal angles appear equal.

Furthermore, the fifty-eight theorems which follow the seven definitions and are geometrically proved by Euclid, should also be considered as common knowledge in Galen's time. Among these the fifth proposition, for example, relates the size of the perceived object to the distance from which it is seen:

Equal magnitudes situated at different distances from the eye appear unequal, and the nearer always appears larger.

However, although in the *De usu partium* Galen presents the geometrical theory about how we see in straight lines, he does not discuss how we discern along with colour the position and distance of perceived objects, nor does he provide us with the geometrical proofs of how we perceive an object through its reflection in a mirror. So in order to find out more, at least about the way ancient geometers understood mirror reflection, we should again turn to the surviving texts of the geometers themselves. To start with the Galenic claim that the angle of reflection is equal to the angle of incidence, it seems that what Galen has in mind is a geometrical proof along the lines of the one found in Hero's *Catoptrics* 4. To get some idea of this geometrical proof, let me quote the passage which introduces it:

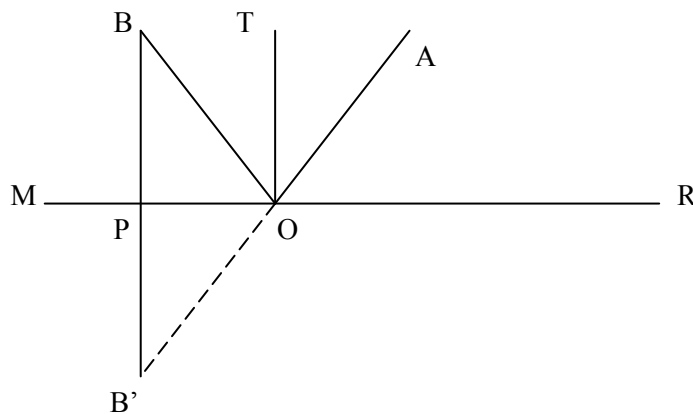
That rays incident upon polished bodies are reflected has, then, in our opinion, been adequately proved. Now by the same reasoning, that is, by a consideration of the speed of the incidence and the reflection, we shall prove that these rays are reflected at equal angles in the case of plane and spherical mirrors. For our proof must again make use of minimum lines. I say, therefore, that of all incident rays [from a given point] reflected to a given point by plane and spherical mirrors the shortest are those that are reflected at equal angles; and if this is the case the reflection at equal angles is in conformity with reason.

³⁶ All the following quotes from Euclid's *Optics*, Hero's *Catoptrics*, and Ptolemy's *Optics* come from Cohen - Drabkin [1948], pp. 257-71.

But if we want to clarify exactly how these two angles are formed, we certainly need to grasp the basic aspects of the theory of mirrors; and it is a piece of good luck that these basic aspects are found in what survives from Ptolemy's *Optics*³⁷:

Now the basic principles required for the study of mirrors are three in number, and they are matters of primary knowledge, knowable in and of themselves. They are as follows: (1) objects seen in mirrors are seen in the direction of the visual ray which is reflected from the mirror to the object, depending on the position of the eye; (2) images in mirrors appear to be on the perpendicular drawn from the object to the surface of the mirror...; (3) the position of the reflected ray, from the eye to the mirror and from the mirror to the object, is such that each of the two parts contains the point of reflection and makes equal angles with the perpendicular to the mirror and that point.

The following diagram might help to better understand these principles:



where MR is the mirror, A the eye, B the object, B' the reflection of the object, O the point at which the visual ray strikes the mirror, and TO the perpendicular to the mirror. Thus, according to Ptolemy's principles: (1) B' lies on AO; (2) B' lies on BP, which is perpendicular to the mirror; and (3) the angle TOA is equal to the angle TOB. And after the corroboration of these principles by some actual phenomena, Ptolemy adds a brief comment about the mechanism which human beings make use of, when they perceive an object through its reflection in a mirror:

Now it is the nature of a visual ray to proceed in a straight line from its source to all objects seen directly. A reflected ray, however, which proceeds from a mirror is not, in general collinear with the visual ray. Our senses, therefore, must have recourse to an action which is natural and customary, and so we join

³⁷ On Ptolemy's influence on Galen, see Siegel [1970], pp. 37 and 92.

the reflected ray to the first part of the visual ray, the part before reflection. Thus we have the impression that both parts constitute one straight ray, as if that were actually the case and nothing had happened to the ray. Hence the image of the object will be seen as if it were an object in the direct line of sight³⁸.

This is presumably the geometrical theory which Galen talks about in the *De placitis Hippocratis et Platonis*, when he discusses the two ways human beings come to know the position and distance of a perceived object. For it is either self-evident to them where the perceived object is actually situated, or in complicated cases like mirror reflection, some inferential procedure is said to be needed; and it is exactly this inferential procedure which makes use of the geometrical theory of vision. In fact, the theory of mirrors which we find in Ptolemy helps us to make better sense of another Galenic passage from the *De placitis Hippocratis et Platonis* (VII 7, 470, 21 – 472, 2), a passage which brings us back to our main concern, because Galen here continues and rounds off his criticism of Aristotle's theory of colour vision:

And further, the fact that we sometimes see ourselves in mirrors and other shining objects, and sometimes we see other persons to the side or behind us, contradicts Aristotle, as it does all others except Plato; for only colour, and not form or size, can come to our eyes by reflection from the objects seen. For as the variety of the shapes of the parts produces the form, it is not possible to conceive that they could have any contact with the mirror, or if they did, that the reflection would reach us undistorted. On this point the Epicurean images are more plausible. But it is even less possible for the size of an object to enter the pupil; yet this point, which refutes their views on all the rest, they pass by as a small matter. They try to devise verbal quibbles in regard to distance and position, but neglect to explain how size is discerned, even though it overturns their views completely. For it is not possible to perceive the magnitude of visible objects without seeing the place where the observed object is³⁹.

³⁸ Siegel [1970], p. 93, misinterprets Ptolemy, because he understands 'the reflected ray' as the ray between the object and the eyes and 'the part before reflection' as the ray between the eyes and the object; rather, 'the reflected ray' should be the ray between the mirror and the object, whereas 'the part before reflection' should be the ray between the eyes and the mirror.

³⁹ Gal., *plac. Hipp. et Plat.* VII 7, 470, 21 – 472, 2: καὶ μὲν δὴ καὶ τὸ διὰ τῶν κατόπτρων ὅσα τε ἄλλα στυλινὰ σώματα ποτὲ μὲν ἡμᾶς αὐτοὺς θεᾶσθαι, ποτὲ δὲ ἄλλους τινὰς ἐκ πλαγίων ἢ ὀπισθεν, ὡσπερ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν πλην Πλάτωνος, οὕτω καὶ Ἀριστοτέλει μάχεται, μόνου τοῦ χρώματος δυναμένου κατ' ἀνάκλασιν ἀπὸ τῶν ὁραμένων ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ὄψιν ἀφικέσθαι, μορφῆς δ' ἢ μεγέθους οὐκέτι. μορφήν μὲν γὰρ τῆς ποικιλίας τῶν περὶ τὰ μόρια σχημάτων ἐργαζομένης οὐτ' ἐπινοῆσαι δυνατόν ἀπ' αὐτῶν τινα γενέσθαι προσβολὴν τοῖς κατόπτροις οὐτ' εἰ καὶ γένοιτο, χωρὶς τοῦ κλασθῆναι τὴν ἀνάκλασιν ἐφ' ἡμᾶς ἀφικέσθαι· πιθανώτερα γὰρ ὅσον ἐπὶ τῷδε τὰ κατ' Ἐπίκουρον εἶδωλα. τὸ δὲ μέγεθος ἔτ' ἀδυνατώτερον ἐγκαταβαίνειν τῇ κόρῃ· καίτοι τοῦτό γε τὰς περὶ πάντων τῶν ἄλλων καταβάλλον δόξας ὡσπερ τι μικρὸν παρέχονται, περὶ μὲν τοῦ διαστήματός τε καὶ τῆς θέσεως ἐπιχειροῦντες σοφίζεσθαι, τὴν δὲ τοῦ μεγέθους διάγνωσιν ὅπως γίνεται παρερχόμενοι, καίπερ διαρρήδην αὐτῶν ἀνατρέπουσαν τὰς δόξας. ἀδύνατον γὰρ αἰσθῆσθαι τοῦ μεγέθους τῶν ὁρατῶν ἄνευ τοῦ θεωρεῖσθαι τὸ βλεπόμενον ἐν ᾧπερ ἂν ὑπάρχη τόπω.

Galen stresses that the phenomena which are related to mirror reflection contradict (*machetai*) Aristotle's theory of colour vision⁴⁰. But let us spell out the argument which he seems to suggest, and which is based on the geometrical theory: if, as Aristotle said, we see colour because it is a quality which is transmitted from the perceived object to our eyes, we would not be able to recognize the size of an object reflected in a mirror; for according to the geometer's account the rays from the object would not all converge at our eyes, and thus, we would be able to see only part of the body, but never a body which has a bigger size than that of the pupil of our eyes. Plato's theory, on the other hand, did not run into that problem, since it stated that we see because of the particles of fire which emanate from our eyes, then meet the particles of fire from the perceived object, and finally return to our eyes. Hence, only a theory of vision along the lines of Plato's may adequately explain how we discern along with colour the size, the position, and the distance of perceived objects, both in cases in which the perceived object is in front of us and in cases in which the perceived object is reflected in a mirror.

To conclude: Galen does not at all blindly follow Aristotle's theory of colour vision. On the contrary, he explicitly criticizes Aristotle and sometimes finds the Platonic theory more helpful in explaining the way human beings come to know the perceived objects and their qualities. That is why, I think, Galen's attitude towards Aristotle is more distanced and critical than often is assumed⁴¹. For even in areas where one thinks that Galen follows Aristotle, closer inspection again and again shows his anti-Aristotelian tendencies; especially, when Aristotle's position is in conflict with Plato's, as Galen understands it.

⁴⁰ Mirror reflection is also used to reject the Epicurean theory of vision in [Alexander], *Mantissa* 135, 26-32.

⁴¹ Galen's Aristotelianism is discussed by Moraux [1981].

Annamaria Schiaparelli

L'AMBIGUITÀ IN ARISTOTELE E IN GALENO

1. Introduzione

Nella lingua italiana il termine “ambiguità” si riferisce ad una condizione che implica la possibilità di una duplice interpretazione¹; in senso lato, pertanto, ambigui possono essere i significati, le situazioni e i sentimenti.

Nel presente articolo concentrerò la mia attenzione sull'ambiguità linguistica, e mi occuperò del fenomeno della molteplicità semantica. In tale accezione, l'ambiguità è nota, almeno intuitivamente, ai fruitori delle lingue conosciute, poiché è difficile immaginare un linguaggio talmente perfetto da essere costituito da un numero tale di vocaboli da coprire l'intero panorama delle cose nominabili. Già Aristotele negli *Elenchi Sofistici* notava la discrepanza tra il numero delle espressioni verbali e quello dei πράγματα, osservando che mentre le prime sono di numero finito, i secondi sono infiniti². Anche nel Medioevo ci si lamentava di una *penuria nominum*, ed in effetti, aspettarsi una perfetta corrispondenza tra parole e cose sarebbe inadeguato per le caratteristiche del linguaggio ordinario.

Alla nozione di ambiguità è legata, generalmente, una valenza negativa. Una parola è ambigua quando significa più cose; a noi resta l'imbarazzo di scegliere il senso più adatto, e perciò si dà la possibilità di fraintendere ciò che l'interlocutore dice. D'altro lato l'ambiguità possiede una dimensione positiva, poiché testimonia la ricchezza insita nella capacità di comunicare attraverso una stessa espressione, e riflette una certa imprecisione connaturata al linguaggio ordinario, grazie alla quale si possono cogliere le caratteristiche intuitive ed emotive presenti nella comunicazione quotidiana.

Occuparsi del tema dell'ambiguità è filosoficamente interessante per due motivi, e cioè da un lato perché permette di analizzare un fenomeno linguistico che incide sul modo di procedere del ragionamento, dall'altro perché conduce ad una serie di riflessioni riguardanti il linguaggio e l'immagine che ne possediamo.

Il primo filosofo ad occuparsi sistematicamente del fenomeno dell'ambiguità fu Aristotele negli *Elenchi Sofistici*, trattato in cui, accanto all'ambiguità, troviamo classificate altri dodici tipi di fallacie. Dopo Aristotele, fu Galeno nel *de Captionibus* ad affrontare tale tema, apportando significative integrazioni e non risparmiando qualche critica allo Stagirita.

¹ Questa è la definizione di ambiguità che troviamo in Devoto-Oli [1971].

² *Aristotelis Sophistici Elenchi* = Aristotele [1958], 1, 165b 6-8.

Nel presente articolo mi occuperò dell'ambiguità così come venne descritta da Aristotele, e, in seguito, affronterò il libello di Galeno, cercando di enuclearne le tesi di fondo, e anticipando fin d'ora che il fine della ricerca di Galeno sull'ambiguità è trovare una classificazione ordinata ed esaustiva di tale fenomeno linguistico a partire dall'eredità concettuale lasciata dallo Stagirita³.

Inoltre cercherò di individuare quali siano le proprietà e la funzione che i due autori attribuiscono al linguaggio ordinario, poiché l'analisi delle fallacie, e in particolare dell'ambiguità, utilizza e talora approfondisce alcune intuizioni che emergono dallo studio delle caratteristiche del sistema linguistico nel suo complesso⁴.

Infine la scelta di trattare l'ambiguità è motivata anche dal fatto che lo studio del linguaggio è una parte della filosofia che suscita a tutt'oggi interesse. Si può dire che negli ultimi anni le problematiche di tipo logico-linguistico siano state oggetto di indagine sempre crescente da parte dei filosofi analitici e degli storici della filosofia. Questi ultimi si rivolgono spesso ad opere di autori del passato, interrogando i testi e indicando nuove direzioni di ricerca⁵.

Prima di entrare in *medias res* affronterò alcune questioni terminologiche. Con ambiguità noi non intendiamo un fenomeno tecnico particolare, ma ci riferiamo alla possibilità di un'espressione di avere più significati⁶. Negli autori da me considerati, *ὁμωνυμία* e *ἀμφιβολία* indicano rispettivamente l'ambiguità lessicale e quella sintattica, anche se, come vedremo in seguito, la distinzione non è esaustiva. Il prefisso *ἀμφί* significa “le due cose” o anche “doppio” ed è reso bene dal latino *ambi*⁷. Segue la frequente traduzione di *ἀμφιβολία* con ambiguità, sebbene i due termini non siano coestensivi, poiché l'ambiguità *tout court* è un fenomeno più generale che comprende i casi di omonimia e di anfibia.

Aristotele negli *Elenchi* ricorre all'espressione *ἢ ὁ λόγος ἢ τοῦνομα σημαίνει πλείω*, “o il termine o l'espressione significano più cose”⁸; altrettanto frequente è *τὸ διττόν* che indica propriamente una duplicità e si addice meglio a descrivere l'omonimia e l'anfibolia intese come possibilità di un'espressione di avere come minimo due significati. A designare il complesso fenomeno della

³ S. Ebbesen si è occupato dell'ambiguità in modo più generale, cioè nell'ambito esteso al mondo greco, in Ebbesen [1988].

⁴ Ho già affrontato il tema delle fallacie del linguaggio nella filosofia antica in Schiaparelli [1997].

⁵ La relazione tra alcuni risultati dell'indagine antica e le tematiche logico-linguistiche sviluppate nella filosofia contemporanea si ritrova, ad esempio, in Hamblin [1970]. Più specificamente, il rapporto tra certe parti del pensiero aristotelico e la filosofia analitica contemporanea è presente in Berti [1992] e in Sadun Bordoni [1994]. Inoltre, un esempio di applicazione del metodo logico-analitico a questioni logiche ed ontologiche si ha in Mignucci [1985].

⁶ In questo articolo parlerò di significato e di senso interscambiabilmente, senza considerare la ben nota distinzione fregeana.

⁷ Chantraine [1984-1990]

⁸ Arist., *S.E.* 4, 166a 15-16. La traduzione italiana più recente degli *Elenchi Sofistici* è presente in Aristotele [1995].

multivocità ricorre, negli *Elenchi*, anche l'espressione *πολλαχῶς λέγεσθαι*. Galeno, da parte sua, si serve di *ὁμωνυμία* e *ἀμφιβολία* per indicare rispettivamente l'ambiguità lessicale e quella sintattica, mentre quando parla più in generale del fenomeno dell'ambiguità si serve di *τὸ διττόν*.

2. La fallacia dell'ambiguità negli *Elenchi* Sofistici di Aristotele.

È noto come lo scopo di Aristotele negli *Elenchi* sia di parlare delle confutazioni sofistiche, cioè delle confutazioni che sembrano tali, ma in realtà sono solo confutazioni apparenti⁹. L'apparenza è indotta da una serie di fallacie presenti o nei modi di espressione, o nella maniera di condurre il ragionamento. Individuare tali fallacie per smascherare l'apparenza della confutazione è il filo conduttore dell'intero trattato aristotelico.

Le fallacie sono ripartite in due gruppi principali, precisamente quelle *παρὰ τὴν λέξιν*, cioè dipendenti dal modo di esprimersi, e quelle *ἔξω τῆς λέξεως*, cioè non riguardanti il modo di espressione¹⁰. Dunque, il criterio principale che permette la divisione in due grandi gruppi è l'essere alcune espressioni dipendenti dalla *λέξις* (*in dictione*) ed altre indipendenti da essa (*extra dictionem*). Non va passato sotto silenzio il fatto che la distinzione tra fallacie dipendenti dal modo di esprimersi e quelle indipendenti da esso non è sempre ferrea. Si apre già fin d'ora il problema di capire se la presentazione e la classificazione delle fallacie siano effettivamente esaustive, e se sia lecito pretendere tale esaustività.

In questo articolo si prenderà in considerazione solo il primo gruppo di fallacie, perché è in esso che Aristotele fa rientrare l'ambiguità e perché anche nella trattazione di Galeno sono analizzati proprio quei "bisticci linguistici" che riguardano la *λέξις*.

Negli *Elenchi* Aristotele individua, dapprima, le fallacie (1) dell'omonimia (*οἱ λόγοι παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν*) e (2) quelle dell'anfibolia (*οἱ λόγοι παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν*)¹¹. L'omonimia si verifica quando si ha una parola *w* con un duplice, o molteplice, significato *s'* e *s''*; nel caso dell'anfibolia,

⁹ Arist., *S.E.* 1, 164a 20-23.

¹⁰ Arist., *S.E.* 4.

¹¹ Aristotele si occupa dell'ambiguità in vari luoghi delle sue opere, intendendola come un fenomeno generale che comprende l'omonimia e l'anfibolia: si veda *Categorie* 1a 1-2, che è l'unico passo in cui Aristotele attribuisce alle cose e non ai nomi la proprietà di essere omonimi. Nei *Topici* Aristotele osserva che bisogna riferirsi alle definizioni per vedere in quanti sensi una parola è usata; ad ogni definizione corrisponde un senso in cui il termine in questione viene impiegato. Infine, la trattazione del fenomeno dell'ambiguità presente in *Retorica* ed in *Poetica* è finalizzata all'individuazione di regole o principi, l'osservanza dei quali possa migliorare rispettivamente il discorso retorico o il linguaggio poetico (*Rhetor.* 1404b 37; *Poet.* 25). Nei *S.E.* le fallacie dell'omonimia e dell'anfibolia sono introdotte nel cap. 4, rispettivamente a 165b 31 ss. e 166a 6 ss.

invece, è una stessa proposizione q ad avere come minimo due sensi p' e p'' fra loro diversi, a causa della struttura sintattica ambigua, tale cioè da prestarsi a più di una costruzione. In altri termini, Aristotele distingue tra un'ambiguità lessicale, come nel caso di MOSCA che può indicare tanto l'insetto quanto la città capitale della Russia, e un'ambiguità sintattica, come nel caso di “uccide l'assassino”, dove “l'assassino” può fungere da soggetto dell'azione espressa dal verbo, cioè è l'assassino che uccide, oppure può stare in posizione di complemento oggetto, e allora l'intera proposizione sta a significare che qualcuno uccide l'assassino.

Nel seguito, Aristotele riconosce altre fallacie, cioè quelle (4) della composizione (*παρὰ τὴν σύνθεσιν*) e (5) della divisione (*παρὰ τὴν διάρρῃσιν*) che sono una il converso dell'altra¹². Più precisamente, l'espressione RITMIDIVERSI¹³ può stare per “ritmi diversi” oppure per “ritmi di versi”; e nel primo caso avremo una composizione di elementi divisi, mentre nel secondo caso ci sarà una divisione di elementi congiunti.

Lo Stagirita indica i casi di (6) fallacia dovuta all'accento (*παρὰ τὴν προσωδίαν*)¹⁴ quando un'espressione scritta può venire confusa con una ad essa simile ma con significato diverso, come il caso di ANCORA che sta per ancora e per ancòra. Infine, si ha (7) la fallacia dovuta alla forma dell'espressione verbale (*παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως*)¹⁵, che si dà ogni qual volta si confondano categorie morfologiche e categorie semantiche, cioè qualora si presuma che ad una determinata forma espressiva corrisponda uniformità di significato. Seguendo gli esempi aristotelici, si dirà che “stare bene”, “tagliare” ed “edificare” sono espressi dalla stessa categoria morfologica, ma “stare bene” non indica un'azione, mentre “tagliare” ed “edificare” si riferiscono propriamente ad un'attività¹⁶.

Dopo aver accertato che per Aristotele il carattere distintivo delle sei fallacie descritte negli *Elenchi* è l'attinenza con il modo di esprimersi, ci si chiede se vi sia un altro principio, interno al gruppo stesso, a cui ricondurle. In altri termini, è possibile rintracciare un criterio in base al quale spiegare tutti i casi sopra descritti? Se così fosse, saremmo in possesso di un unico strumento concettuale atto a spiegare una pluralità di fenomeni, e raggiungeremmo

¹² Arist., *S.E.* 4, 166a 23 ss., e 166a 33 ss.

¹³ Immaginiamo di avere a disposizione solo la possibilità di usare una *scriptura continua*. Generalmente si pensa, infatti, che al tempo di Aristotele si scrivesse in *scriptura continua*, cioè senza segni diacritici, punteggiatura e spaziatura tra le parole; come testimoniano i codici, fino al 9° secolo si usò la scrittura onciale di per sé piuttosto imprecisa. Sebbene gli spiriti e gli accenti fossero stati introdotti già in epoca ellenistica, essi furono usati rigorosamente solo a partire dal Medioevo; Hecquet-Devienne [1995], p. 89 e Reynolds-Wilson [1968].

¹⁴ Arist., *S.E.* 4, 166b 1 ss.

¹⁵ Arist., *S.E.* 4, 166b 10 ss.

¹⁶ Una discussione dettagliata della forma dell'espressione si trova in Tabarroni [1991].

l'obiettivo aristotelico, che è quello di fornire una classificazione giustificata ed esaustiva delle confutazioni *in dictione*¹⁷.

La lettura di quei passi degli *Elenchi* dove si dà una soluzione per le fallacie della composizione e della divisione dimostra che le nostre aspettative vanno disattese; in effetti, osserva lo Stagirita: “tali espressioni [*sc.* quelle in cui i termini possono essere congiunti o disgiunti] hanno una certa affinità con le domande ambigue, ma qui il paralogismo si fonda sulla congiunzione di termini divisi. In realtà, l'espressione in cui si dividono i termini congiunti non è ambigua. Risulta altresì evidente che *le confutazioni non si fondano tutte sull'ambiguità* come vorrebbero alcuni”¹⁸.

Il principio comune a cui ricondurre tutte le fallacie *in dictione* non è, dunque, l'ambiguità, che è adatta a spiegare solamente i fenomeni dell'omonimia, dell'anfibolia e della forma dell'espressione. Per gli altri casi Aristotele si serve della nozione generica di “confusione linguistica”, rigorosamente distinta dall'ambiguità, con cui sembra voler indicare non tanto la possibilità di equivocare tra due o più significati di un'espressione, quanto lo scambio linguistico di un lemma con un altro ad esso identico nella grafia¹⁹. In altre parole, seguendo la ripartizione aristotelica, nella nozione di “confusione linguistica” sono compresi tutti quei “bisticci”, o fraintendimenti, in cui non si danno casi di ambiguità, la quale, come si è visto, è trattata come un fenomeno a sé stante.

Per giungere ad una caratterizzazione più completa delle nozioni di ambiguità e di “confusione linguistica” così come sono state usate negli *Elenchi*, è indispensabile dapprima chiarire quali siano le assunzioni di base di Aristotele riguardo il linguaggio ordinario, ed è altresì utile capire a quale immagine generale di linguaggio lo Stagirita si riferisca per confrontarla, in seguito, con la posizione di Galeno.

In secondo luogo, poiché, nell'interpretazione data, l'ambiguità descrive il fenomeno della doppia significazione di una stessa espressione, e poiché nella nozione di confusione linguistica non si distingue tra frasi apparentemente identiche, dovremo stabilire a quali condizioni si può parlare di identità di $\lambda\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma$.

In altre parole, si tratta non solo di mostrare che Aristotele ci invita a fare un *uso avvertito del linguaggio* così da non cadere in confutazioni apparenti, ma si dovrà anche dire come, sia la caratterizzazione dell'ambiguità e delle conseguenze sulla comunità dei parlanti, sia la nozione di “confusione linguistica” ci facciano riflettere sui requisiti attribuiti al linguaggio ordinario e

¹⁷ Arist., *S.E.* 4, 165b 27-30.

¹⁸ Arist., *S.E.* 20, 177b 7-9. Il corsivo è mio.

¹⁹ Arist., *S.E.* 7, 169a 23-29: "L'errore delle [confutazioni] dovute all'omonimia e al discorso ha luogo per il fatto di non esser capaci di distinguere ciò che si dice in molti sensi (alcune cose, infatti, non è agevole distinguere: per esempio, l'uno, l'essere, l'identico); delle [confutazioni] dovute alla composizione e alla divisione per il fatto di credere che non fa alcuna differenza il discorso composto o separato, come nella massima parte dei casi".

richiedano che si dia un criterio per stabilire quando due espressioni si dicono identiche in modo da essere tra loro fallacemente confuse.

Si inizierà dal primo punto, osservando che nella classificazione aristotelica delle fallacie vengono esplicitate alcune intuizioni sulla ricerca di una forma espressiva in cui non si dia la possibilità di incorrere in fraintendimenti; il blocco dei fenomeni atti a viziare la trasmissione dell'informazione viene fatto rigorizzando le regole semantiche e sintattiche che i parlanti, consapevolmente o meno, usano nella comunicazione quotidiana.

Ne segue che un carattere necessario per ottimizzare la funzione che il *λόγος* svolge nello scambio dialettico e nell'indagine logico-scientifica sia rispettare il rigore espressivo. Nella prospettiva aristotelica, secondo cui si ripone molta fiducia nelle forme della razionalità, il *λόγος* in quanto significativo deve possedere *chiarezza semantica* (requisito n° 1), e offrirci gli strumenti atti a disambiguare quei contesti che si prestano a dubbie interpretazioni. Potremmo dire che Aristotele intuisce il valore della esuberanza espressiva del linguaggio ordinario, ne avverte la preziosità per le sfere della poesia o della preghiera, ma, soprattutto negli *Elenchi*, tende a ricondurre tale esuberanza ad un *rigore espositivo e sintattico* (requisito n° 2), rigore che conoscerà la sua più alta espressione nei trattati strettamente logici come gli *Analitici*²⁰. Inoltre, la ricerca della chiarezza e del rigore si svolge nel rispetto di una regola accettata implicitamente dalla comunità dei parlanti, ovvero la *costanza di significato* (requisito n° 3). Ogni volta che si vorrà indicare come una parola *p* abbia sempre un determinato significato *s*, si dirà che il linguaggio possiede costanza di significato. Quando un parlante usa la parola *p*, egli presume che venga intesa ad esprimere *s*. Se vi sono variazioni di senso la comunità linguistica ne deve venire informata. Accettare che le parole abbiano un significato costante non comporta l'eliminazione a priori di ogni caso di equivocità, bensì implica che si faccia un uso avvertito delle espressioni ambigue: la parola "cane" può significare tanto l'animale quanto la costellazione, ma non potrà essere arbitrariamente usata per indicare trireme. In questo caso, infatti, tale incostanza nel significato violerebbe le nostre regole di sensatezza e diverrebbe incompatibile con le leggi logiche proprie dell'argomentare.

D'altra parte può accadere che la parola *p* significhi *s* ed anche *s'*, e qualora i due sensi siano entrambi accettati e riconosciuti, al parlante e al suo interlocutore rimarrà il compito di scegliere quale dei due sia più adatto al contesto del discorso. Le incomprensioni e i fraintendimenti nascono quando si costruisce un'argomentazione che faccia un uso indebito della parola o della proposizione equivoca, cioè quando si giunga indebitamente alla conclusione di un ragionamento per mezzo di un'espressione ambigua, ovvero non dotata di

²⁰ Per quanto riguarda il *rigore sintattico*, si pensi alla trattazione delle fallacie che non dipendono dall'espressione, ma nelle quali vengono commessi degli errori in alcune delle più elementari, ma non per questo più semplici, leggi logiche.

significato costante. In quest'ultimo caso diventa necessario riconoscere quale sia il termine o l'espressione responsabile dell'ambiguità e correggerne l'uso improprio.

Si può tentare, allora, di interpretare l'intuizione di Aristotele, secondo cui bisognerebbe distinguere tra ambiguità e confusione linguistica, dicendo che nel primo caso c'è una sola parola che viene messa in relazione con più di un significato, mentre nel secondo caso due espressioni linguistiche apparentemente identiche vengono confuse o scambiate una con l'altra.

Per vedere se l'interpretazione proposta è difendibile, è necessario capire quale criterio di identità per le espressioni sia stato adottato, e completare così il discorso iniziale. Riprendendo un esempio già introdotto, si vede come la locuzione RITMIDIVERSI può venire sdoppiata in (a) RITMI DIVERSI e (b) RITMI DI VERSI. Tale sdoppiamento, che a noi è consentito di cogliere graficamente poiché non facciamo uso della *scriptura continua*, dimostra che l'identità grafica, e talvolta fonetica, non è sufficiente a determinare l'identità di due espressioni. Affinché due proposizioni siano identiche, esse devono esprimere lo stesso senso; serve cioè qualcosa di più profondo del semplice isomorfismo fonetico tra parole o tra proposizioni.

Qualora ci si sposti sul piano del *significatum*, cioè sul piano del contenuto che si vuole esprimere, i proferimenti ad esso corrispondenti cessano di essere ambigui. Nella visione di Aristotele l'identità è da riscontrarsi tra le λέξεις, cioè tra le espressioni, siano esse parole o frasi; le fallacie che si dicono παρά τὴν λέξιν si servono della equivocazione che dipende dal modo di esprimersi. La confutazione apparente è possibile a livello di λέξεις, ma per ottenere il sillogismo realmente confutatorio bisogna riferirsi non al nome, bensì al πράγμα, cioè al contenuto non linguistico di un'espressione.

Potremmo, allora, formulare il criterio di identità per espressioni dato da Aristotele nel modo seguente:

I.E.: due parole o proposizioni p e p' sono propriamente identiche se sono composte dalla medesima stringa di suoni o di lettere, e se il significato loro associato è il medesimo.

Ci si chiede, ora, se *I.E.* sia una condizione sufficiente a prevenire la confusione linguistica. La risposta è affermativa, ma i criteri di identità ivi esposti richiedono un forte impegno nell'analisi delle espressioni linguistiche. In effetti, due espressioni si dicono identiche solo quando sono due *tokens* del medesimo *type*, cioè quando sono due proferimenti distinti di un'unica parola. Il referente extralinguistico dei due proferimenti sarà *a fortiori* lo stesso, poiché corrisponde al riferimento della parola di cui i *tokens* sono un'occorrenza.

In questo modo, per quanto possa sembrare strano, risulta che il significato diventa parte integrante della λέξις, per cui si dirà che, secondo la prospettiva aristotelica, non è sufficiente avere due stringhe di lettere uguali per stabilire l'identità delle espressioni. Ma, d'altra parte, nemmeno il fatto che due

espressioni si riferiscano al medesimo *πρᾶγμα* è condizione sufficiente. Si considerino i seguenti esempi:

- (1) τὸ λῶπιον ἐστὶ μέγα
 (2) τὸ ἱμάτιον ἐστὶ μέγα

Le espressioni τὸ λῶπιον e τὸ ἱμάτιον sono sinonime; esse sono due termini che servono ad indicare il medesimo oggetto (*πρᾶγμα ἓν*): nonostante ci siano due nomi diversi, l'oggetto che essi indicano è il medesimo, poiché la definizione è la stessa in entrambi i casi²¹. Alla luce del criterio di identità per le espressioni (*I.E.*), pur essendoci uniformità di riferimento extra linguistico tra λῶπιον e ἱμάτιον, tali espressioni non sono identiche poiché non rispettano la prima delle condizioni poste in *I.E.* Tale criterio di identità si rivela, dunque, una tesi impegnativa che richiede di analizzare sempre la parola in relazione al significato.

Quanto si è detto a proposito del criterio di identità per le espressioni vale nel caso della “confusione linguistica”, e tale criterio ci ha permesso di analizzare alcuni aspetti che non sono ricavabili immediatamente dalla nozione di “confusione linguistica”.

È opportuno riflettere ora sul modo in cui stanno le cose per l'ambiguità. Intuitivamente, si dice che il fenomeno dell'ambiguità si presenta quando c'è una medesima parola, la quale possiede significati distinti; si ha ambiguità se una stessa λέξις si riferisce a due πράγματα diversi. Nel caso dell'ambiguità linguistica si osserva che le due λέξεις MOSCA – MOSCA non sono due tokens del medesimo type; piuttosto tali tokens sono da intendersi come occorrenze di types di λέξεις tra loro diverse, ma graficamente (in questo caso anche foneticamente) isomorfe. La prima λέξις ha come referente extra linguistico la città, mentre la seconda sta per l'insetto. La parola sembra essere una rispetto alla λέξις, mentre sono due rispetto al significato, sia esso un contenuto concettuale o un qualsiasi altro tipo di entità extra linguistica.

Se facciamo valere *I.E.*, che abbiamo visto essere imprescindibile per i casi di “confusione linguistica”, e se rispettiamo la seconda delle condizioni in esso poste, allora dobbiamo considerare le due occorrenze della parola ambigua come due espressioni distinte, poiché si riferiscono a due contenuti diversi. Se ci si pone dalla parte del πρᾶγμα, non esisterebbe una λέξις ambigua, ma ci sarebbero diversi types di λέξεις identiche solo graficamente.

L'interpretazione proposta nelle pagine precedenti, secondo cui nel caso di ambiguità la parola è la stessa, mentre nella confusione linguistica vi sono due parole che presentano caratteri di identità ma che non rispettano *I.E.*, appare intuitivamente plausibile e tuttavia, al tempo stesso, problematica in base alle implicazioni che derivano dal criterio di identità di cui si ha bisogno. Inoltre, le fallacie παρά τὴν λέξιν (dipendenti dall'espressione linguistica) potranno

²¹ Arist., *Top.* I 7.

essere “disambiguate” o risolte solamente facendo riferimento al livello extra linguistico a cui il significato appartiene.

In effetti, qualora non si chiarissero tali implicazioni, le conseguenze di *I.E.* risulterebbero poco intuitive, rispetto alla definizione iniziale di ambiguità. Perciò è importante sottolineare ancora una volta come non vi sia contraddizione nel ritenere che l'espressione ambigua sia una sola quando è vista come stringa di lettere, e che vi sia uno sdoppiamento qualora ci si riferisca alla relazione semantica tra la stringa di lettere e il significato ad essa associato, proprio come avviene nella prospettiva aristotelica.

Se si accetta l'interpretazione ora proposta e se si applica *I.E.* nei casi di fallacie che dipendono dalla λέξις, il linguaggio non verrà privato completamente della sua ricchezza espressiva. In effetti, l'ambiguità e gli altri “bisticci linguistici” vanno disambiguati o risolti solo quando essi risultino problematici, cioè quando impediscono il procedere del ragionamento logico e della comunicazione quotidiana. Là dove non disturba, la vaghezza può essere lasciata. L'applicazione di *I.E.* consente di disambiguare e di evitare le confusioni linguistiche attraverso la reduplicazione della λέξις e in riferimento al livello extra linguistico, qualunque esso sia, a cui il significato appartiene.

In conclusione, si può affermare che *I.E.* è un criterio necessario per arginare le indesiderate conseguenze che si generano quando si è vittime delle fallacie linguistiche, ma richiede anche un forte impegno nell'analisi delle espressioni, poiché si rivela come una tesi impegnativa che richiede di analizzare sempre la parola in relazione al significato.

Nel paragrafo seguente si vedrà quale sia la posizione di Galeno rispetto ai temi fino ad ora analizzati, e si sottolineeranno le integrazioni dell'autore del *de Captionibus* alla sistemazione aristotelica delle fallacie per capire come funzionano le cose qualora i principi classificatori siano diversi.

3. *L'ambiguità nel de Captionibus di Galeno.*

Dopo gli *Elenchi Sofistici* la prima trattazione sulle fallacie pervenutaci è lo scritto di Galeno intitolato *Περὶ τῶν παρὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων* (= *de Captionibus*). Questo trattato è una breve monografia sull'argomento di cui si era occupato Aristotele negli *Elenchi*, ma l'attenzione è rivolta esclusivamente al gruppo di fallacie che dipendono dall'espressione linguistica²².

²² Vi sono due edizioni critiche del libello di Galeno, rispettivamente Gabler [1903], e Ebbesen [1981], vol. III. Ebbesen fu spinto a pubblicare una nuova edizione critica all'interno della sua opera sui commenti e commentatori degli *Elenchi*, in quanto rinvenne alcuni *excerpta* in codici bizantini sconosciuti a Gabler. Questo permise a Ebbesen di proporre nuove congetture per risolvere alcuni problemi testuali meglio di quanto non lo fossero nell'edizione di Gabler. Tutte le citazioni del testo di Galeno presenti in questo articolo si riferiscono all'edizione critica data da Gabler e adottata in Edlow [1977], ma nell'interpretazione sono state considerate le proposte

Rispetto alla tradizione filosofica precedente, il *de Captionibus* è un significativo contributo, poiché vi sono testimoniati la dottrina aristotelica assieme ai maggiori risultati della scuola stoica sullo studio dei fenomeni dell'ambiguità; pertanto la sua importanza accresce qualora lo si consideri la sede degli sviluppi teorici della dottrina aristotelica e il luogo del confronto fra tale posizione e quella propria di Galeno. Non si conosce la diffusione che il trattato di Galeno ebbe al momento della stesura, mentre si sa con più precisione che doveva essere un testo utilizzato dall'autore stesso nello studio della logica. Con logica si intendeva, nel mondo post-aristotelico, non solo la teoria formale della deduzione, ma anche lo studio della parte informale della logica, cioè quella disciplina che oggi chiamiamo filosofia del linguaggio e teoria del significato.

Il *de Captionibus*, e più specificamente l'interpretazione delle fallacie data da Galeno, esercitò una grande influenza in tutta la tarda antichità, a tal punto che intorno al 900 tale testo venne inserito in una serie di *scolia* agli *Elenchi*, e nel 12° secolo fu tradotto in latino²³. Ci è pervenuta la collezione di *scolia* agli *Elenchi* che risale alla tarda antichità ed al medioevo, mentre non è rimasta traccia, se non nel trattato di Galeno, di commenti agli *Elenchi* anteriori al *de Captionibus*²⁴.

Leggendo il *de Captionibus* risulta evidente che il fine della ricerca di Galeno sull'ambiguità è una classificazione ordinata ed esaustiva di tale fenomeno linguistico, a partire dall'esposizione fatta da Aristotele negli *Elenchi*. Il merito di Galeno, che lo differenzia da alcuni dei commentatori dello Stagirita, come ad esempio Michele di Efeso, consiste nell'autonomia di giudizio con cui egli tratta la materia in oggetto²⁵. In effetti, Galeno non solo approfondisce le posizioni già presenti negli *Elenchi*, ma anche introduce nuovi elementi sia nella classificazione delle fallacie *in dictione*, sia nella riflessione sulle proprietà del linguaggio.

Galeno, nel capitolo II del *de Captionibus*, sostiene le seguenti tesi: (1) tutte le fallacie dovute all'espressione linguistica sono fallacie causate dall'ambiguità, e (2) le fallacie dovute all'ambiguità sono in numero uguale a

di Ebbesen. La traduzione inglese del testo di Galeno è presente in Edlow [1977]; recentemente è stata pubblicata la traduzione francese del *de Captionibus* in Galeno [1998].

²³ Ebbesen [1981], vol. I, cap. V; vol.III, app. 1.

²⁴ Ebbesen [1981], vol. II, p. 429.

²⁵ Michele di Efeso appartenne al circolo di Anna Comnena, la quale, presso la corte di Costantinopoli durante la seconda metà del 12° secolo, commissionò la stesura dei commenti alle opere di Aristotele. In quell'occasione Michele di Efeso scrisse un commento agli *Elenchi*, e tale lavoro fu attribuito per lungo tempo ad Alessandro di Afrodisia e raccolto nella serie dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* con l'indicazione di pseudo-Alessandro di Afrodisia (ed. Wallis [1898]). Per informazioni più dettagliate sull'attività di Michele di Efeso si rimanda a Ebbesen [1981], I, pp. 268-85.

quello riconosciuto da Aristotele²⁶. Secondo tale prospettiva, dunque, non si deve ricorrere a due diversi principi che spieghino tutte le fallacie *in dictione*, bensì la sola nozione di ambiguità diventa il principio tecnico preposto all'intera classificazione dei “bisticci linguistici”, e viene lasciato cadere il concetto di “confusione linguistica”.

In secondo luogo, Galeno introduce un concetto di cruciale importanza non solo per la classificazione delle fallacie, ma anche per la tesi filosofica più generale riguardo le caratteristiche del linguaggio. Egli dice che *la sola funzione del linguaggio è quella di significare*²⁷, e aggiunge che l'essenza stessa del linguaggio è significare²⁸. È attraverso tali argomentazioni che Galeno stabilisce la tesi di fondo, secondo cui *il solo vizio del linguaggio è l'ambiguità*, unica responsabile dell'oscurità espressiva. Ne segue che, se l'ambiguità è ciò che consente il generarsi di fallacie linguistiche, allora si dirà che *tutte le fallacie linguistiche sono dovute all'ambiguità*.

Risulta difficile mediare tra le posizioni iniziali, in cui si dice che se la funzione del linguaggio è quella di significare allora l'unico suo vizio sarà l'ambiguità, e la tesi finale secondo cui il principio a cui ricondurre tutte le fallacie linguistiche è l'ambiguità. In realtà, proprio questa tesi si rivela concettualmente più impegnativa dell'assunzione iniziale, che può essere un'opinione condivisa in modo intuitivo e non problematico.

Mentre nella classificazione aristotelica la nozione di ambiguità era introdotta per descrivere i fenomeni linguistici dell'omonimia, dell'anfibolia e della forma dell'espressione, nella prospettiva di Galeno la stessa nozione assume un ruolo più ampio; essa, infatti, non solo funge da principio tecnico in base al quale classificare esaustivamente tutte le fallacie *in dictione*, ma è anche un concetto filosofico strettamente connesso all'immagine del linguaggio ordinario che i parlanti intuitivamente possiedono.

In effetti, le tesi di Galeno rimandano all'ideale di un linguaggio estremamente rigoroso, la cui funzione primaria è quella di significare²⁹. Egli dice che il significare è la virtù essenziale del linguaggio, mentre le altre qualità come armoniosità e calligrafia (nel caso tale linguaggio venga espresso non solo foneticamente, ma anche graficamente) sono accidentali ed esteriori al linguaggio stesso. Se una sola è la virtù, anche il vizio sarà unico; rispettivamente, se la sola virtù è quella di significare, allora il vizio sarà quello di significare male o di non significare affatto. Ma se le espressioni linguistiche non sono affatto significanti, esse non appartengono al linguaggio; pertanto l'unico vizio del linguaggio è quello di significare male³⁰.

²⁶ Gal., *de Capt.* 92, 8-13.

²⁷ Gal., *de Capt.* 92, 22; 94, 9-10.

²⁸ Gal., *de Capt.* 94, 16.

²⁹ Gal., *de Capt.* 92, 22.

³⁰ Gal., *de Capt.* 94, 1 ss.

Non significare bene, o propriamente, equivale a significare in modo duplice o polisemico, cioè a contenere un'ambiguità. Tale ambiguità è responsabile della corruzione o degenerazione del linguaggio, poiché conduce all'oscurità espressiva, cioè alla completa distruzione del linguaggio³¹. A tal proposito, Galeno si chiede se effettivamente un linguaggio insignificante oppure oscuro potrebbe venire proposto ed accettato. La domanda è retorica, e la risposta che ci si aspetta è negativa. L'opzione filosofica di Galeno è, quindi, considerare il linguaggio nel suo complesso, cioè sia quello ordinario che quello scientifico, come la sede della coerenza logica.

Naturalmente, una nozione di ambiguità non articolata e opportunamente distinta non è sufficiente a svolgere il ruolo che Galeno le affida. Si dovrà perciò vedere come essa venga presentata nel *de Captionibus*.

Galeno è deciso sul fatto che l'ambiguità sia un fenomeno presente nei termini o nelle proposizioni in quanto composte di più termini³², e propone la tesi secondo cui l'ambiguità è attuale, potenziale oppure apparente (*ἢ ἐνεργεία ἢ δυνάμει ἢ φαντασίᾳ*)³³.

L'omonimia e l'anfibolia sono ambiguità attuali, in quanto ad una parola corrispondono effettivamente due sensi diversi. Esse si differenziano per il fatto che la prima è ambiguità di una sola parola, cioè lessicale, mentre la seconda è un'ambiguità nella costruzione di una proposizione³⁴.

Le fallacie che si generano a causa dell'accento e della composizione o divisione sono casi di ambiguità potenziale. In altre parole, le proposizioni di un'argomentazione, che si presta a degenerare in paralogismo per uno degli errori detti, hanno un solo significato, anche se vi possono essere due o più letture della stessa espressione. Si distinguerà tra ambiguità lessicale e sintattica; la fallacia dovuta all'accento si genera per l'ambiguità di un solo termine, mentre nella fallacia della composizione e della divisione, l'ambiguità riguarda un'espressione composta di più parole³⁵.

³¹ Gal., *de Capt.* cap. 2, in partic. 94, 1-96, 21.

³² Gal., *de Capt.* 98, 7-8: ἀνάγκη τὸ διπλὸν ἢ ἔν τιμι τούτων εἶναι τῶν ὀνομάτων ἢ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ.

³³ Gal., *de Capt.* 98, 10. Wehrli [VIII], pp. 20-21, propone la tesi secondo cui la triplice ripartizione, a cui farebbe riferimento Galeno, fu una innovazione che Eudemo introdusse sulla scia dei concetti aristotelici di potenza, atto e rappresentazione. Prantl [1927], p. 398, n. 92, suggerisce che il riferimento esplicito ad Eudemo nel *de Captionibus* proprio quando Galeno parla di ambiguità apparente, unito al fatto che Galeno non si dilunghi nella spiegazione di che cosa sia tale ambiguità apparente, fa pensare che l'innovazione fosse proprio di Eudemo. Infine, Edlow [1977], p. 55, nota che, seppure la nozione di ambiguità apparente possa risalire ad Eudemo, la sua applicazione per spiegare i casi di fallacia dovuta all'accento o alla forma dell'espressione è un contributo specifico di Galeno. Ma Ebbesen [1981], I, p. 15, è di parere diverso e sostiene che nel *de Capt.* 102, 13-16, Galeno non stia citando Eudemo, bensì l'*Eutidemo* di Platone, cioè il dialogo in cui si affronta non sistematicamente il tema dei sofismi. La stessa congettura è accettata da Atherton [1993]. Ringrazio il dott. Paolo Fait che mi ha segnalato la presente questione.

³⁴ Gal., *de Capt.* 98, 33.

³⁵ Gal., *de Capt.* 98, 16; 100, 11.

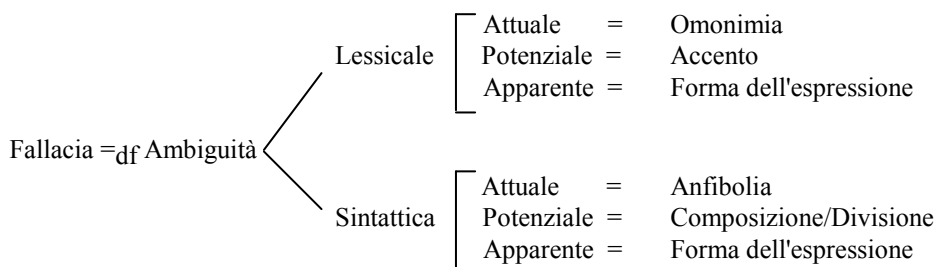
L'ambiguità è apparente nei casi di fallacia dovuta alla forma dell'espressione. In questi casi uno solo è il significato, ma in virtù della forma espressiva sembra che qualcosa d'altro possa venire inteso. Qualora l'ambiguità appaia da un solo termine avremo un caso di ambiguità lessicale apparente, qualora, invece, l'ambiguità sia di tutta una proposizione si avrà un'ambiguità sintattica apparente³⁶.

Riassumendo, si vede come i principi classificatori delle fallacie *in dictione* sono cinque, e precisamente: (1) ambiguità in atto, (2) in potenza, (3) apparente; mentre in riferimento all'unità minima ambigua si avranno (4) ambiguità lessicale, (5) ambiguità sintattica.

Ciò che rende interessante l'analisi di Galeno, e la differenza da quella aristotelica, è l'aver individuato nel fenomeno dell'ambiguità la presenza di principi classificatori, i quali permettono di enumerare e spiegare i tipi di fallacie linguistiche riconosciute, senza ricorrere a strumenti concettuali diversi per ogni singolo caso. Ogni tipo di fallacia, infatti, possiede i cinque principi classificatori differentemente combinati tra loro. Galeno si ritiene convinto di fornire una classificazione totalmente esaustiva, oltre che sistematica, di tutte le fallacie *in dictione*. Certo, la sua posizione presenta dei vantaggi rispetto a quella di Aristotele, ma per dire se i "bisticci linguistici" siano stati catalogati con esaustività bisogna analizzare meglio la posizione di Galeno. Inoltre bisognerà chiarire se l'ideale di completezza a cui si vuole arrivare aiuti effettivamente nella piena comprensione dei fenomeni linguistici in esame.

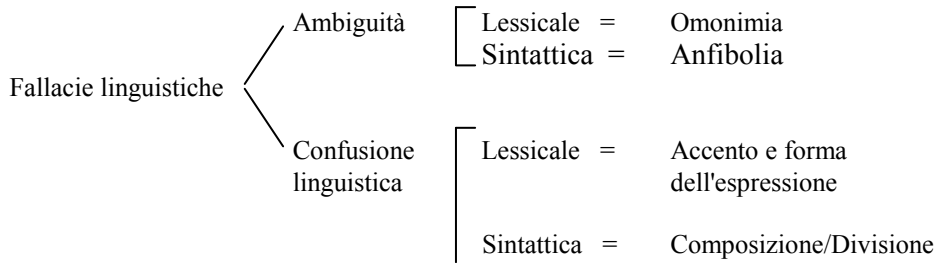
Per riassumere e confrontare le classificazioni di Galeno e di Aristotele, si veda il seguente schema:

i) classificazione di Galeno delle fallacie *παρὰ τὴν λέξιν*.



³⁶ Gal., *de Capt.* 102, 11-16.

ii) classificazione di Aristotele delle fallacie *παρὰ τὴν λέξιν*.



Dopo aver introdotto le spiegazioni teoriche dei principi classificatori dei tipi di fallacie dovute all'espressione linguistica, cerchiamo di parlare delle ambiguità attuali, potenziali e apparenti in relazione ad alcuni esempi, per vedere come effettivamente tali principi funzionino.

Si è detto che l'*ambiguità attuale* si ha quando ad un'espressione, sia essa un solo termine o sia composta da più parole, corrispondono effettivamente due o più significati. L'esempio di Galeno è simile a quello che si trova negli *Elenchi* aristotelici, ed è il seguente:

(A) γένοιτο καταλαβεῖν τὸν ἴν ἐμέ³⁷

La proposizione (A) presenta una struttura grammaticale effettivamente (*ἐνεργεία* = attualmente) ambigua, poiché sono possibili, a pari titolo, due analisi grammaticali. In effetti, il soggetto grammaticale della proposizione (A) può essere sia *ἐμέ* sia *τὸν ἴν*, in quanto (A) è una proposizione infinitiva il cui soggetto è espresso in caso accusativo, cioè avremo rispettivamente:

(A') potrebbe accadere che io prenda il cinghiale

(A'') potrebbe accadere che il cinghiale prenda me

L'*ambiguità sintattica attuale* di (A) è data dalla sua struttura grammaticale in virtù della quale il senso della frase non è chiaro, cioè il contenuto concettuale della proposizione non è comunicato in modo distinto ed inequivocabile. In altre parole, quando il parlante proferisce (A), l'interlocutore a pari titolo può intendere tanto (A') quanto (A''). In effetti lo stesso Galeno nota che attraverso una medesima espressione vengono intesi due significati (*ὅτι τῷ ὄντι δύο σημαίνουσι*)³⁸.

³⁷ Gal., *de Capt.* 89, 11.

³⁸ Gal., *de Capt.* 98, 15-16.

Si dirà allora che, in caso di anfibolia, l'ambiguità riguarda la struttura sintattica della proposizione proferita in relazione al suo significato. La duplicità di senso è parallela alla duplicità della funzione logica svolta dai complementi diretti, cioè è possibile scambiare fra di loro il soggetto ed il complemento oggetto della frase, esprimendo, in questo modo, due stati di cose o due contenuti di pensiero tra loro completamente diversi. In un caso l'azione di *καταλαβεῖν* è compiuta da *ἐμέ*, nell'altro è svolta da *τὸν ἦν*. È indispensabile sottolineare che nessun segno di interpunzione può concorrere alla comunicazione di un contenuto di pensiero privilegiato; il proferimento di (A) rinvia necessariamente a due *significata*. Adottando una moderna terminologia, si dirà che la proposizione (A) deve venire disambiguata per assumere un valore di verità determinato; qualora si distingua (A') da (A''), si avranno le descrizioni di due stati di cose fra loro distinti.

Ciò che si è detto riguardo l'anfibolia vale anche per l'omonimia, cioè per l'*ambiguità lessicale attuale*; più precisamente, la parola "cane" può significare sia l'animale, sia la costellazione, sia il filosofo cinico. Anche in questo caso, attraverso una sola espressione, che di per sé non indica niente di preciso, vengono intesi più significati³⁹.

Lo stesso principio di spiegazione serve per gli esempi da me introdotti nel paragrafo precedente ad illustrazione dei fenomeni di omonimia e di anfibolia. Nel primo caso un solo termine, quale MOSCA, indica nel nostro sistema linguistico effettivamente l'insetto e la città russa (*ambiguità attuale lessicale*); nel secondo caso la proposizione "uccide l'assassino" può significare "qualcuno uccide l'assassino", oppure "l'assassino uccide qualcuno" (*ambiguità attuale sintattica*), dove entrambe le interpretazioni sono ugualmente plausibili.

In secondo luogo, si considerino le proposizioni *potenzialmente ambigue*; si avrà un'ambiguità potenziale sintattica, nel caso in cui si tratti di proposizioni, oppure ci sarà un'ambiguità potenziale lessicale, quando vi sia una sola parola potenzialmente ambigua.

Per distinguere questo caso dal precedente, Galeno dice che le proposizioni o i termini *potenzialmente ambigui* hanno le seguenti caratteristiche:

- “(a) non significano più di una cosa, ma hanno un solo significato,
- (b) tuttavia è possibile che significhino una delle due cose, allora sono ambigui”⁴⁰.

Per capire meglio la distinzione proposta, si consideri l'esempio seguente:

(B) Πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος Ἀχιλλεύς⁴¹

³⁹ Gal., *de Capt.* 96, 9-10.

⁴⁰ Gal., *de Capt.* 98, 17 - 99, 2.

Più precisamente, il proferimento della proposizione (B) rinvia alla possibilità di equivocare sull'espressione *πεντήκοντα ἀνδρῶν ἑκατὸν*. In effetti, (B) potrà venire intesa come segue:

- (B') Cinquanta dei cento uomini lasciò il divino Achille
 (B'') Cento dei cinquanta uomini lasciò il divino Achille⁴².

La duplice lettura di (B) si dà per il fatto che sono possibili diversi legami tra le parole usate, e ad ogni legame corrisponde una possibile interpretazione della medesima frase. In effetti, la lettura di (B) dipende da come si intende *πεντήκοντα* che in (B') è il complemento oggetto del verbo *λείπω*, mentre l'espressione *ἀνδρῶν ἑκατὸν* è partitiva. D'altra parte, in (B'') *πεντήκοντα* si lega con *ἀνδρῶν* nella funzione partitiva, e il complemento oggetto di *λείπω* è *ἑκατὸν*⁴³.

Si dirà che qualora (B) sia scritta senza che in essa compaiano segni diacritici e di interpunzione, non possiede ancora un significato, ma è potenzialmente passibile di due letture. Qualora si adotti per (B) un tipo di scrittura che evidenzi le pause o la si pronunci con una inflessione della voce tale da evidenziare il legame prescelto, si darà alla proposizione uno solo dei sensi possibili. In altre parole, solo quando ho in qualche modo determinato il raggruppamento, allora l'intera espressione, in cui sono potenzialmente ammessi più legami, diventerà significante, ed avrà un solo significato.

Analogamente, il caso di *ambiguità potenziale lessicale* si dà in assenza dell'accento o dei segni diacritici che sono necessari per la comprensione del senso della parola stessa. Galeno considera l'esempio di (C) *ΟΡΟΣΕΣΤΗΚΕΝ* che può indicare sia (C') *ὄρος ἔστηκεν* che (C'') *ὄρος ἔστηκεν*, cioè rispettivamente "c'è una collina" e "c'è un confine". Anche in questo caso, come nell'espressione (B) sopra analizzata, non è possibile dare un significato a (C), senza che la parola venga pronunciata.

Adottando il criterio di *ambiguità potenziale* per quei casi che Aristotele aveva indicato come fallacie della composizione e della divisione, e che aveva tenuto distinte dall'omonimia e dall'anfibolia, Galeno approfondisce in una

⁴¹ Gal., *de Capt.* 89, 18 e Arist., *S.E.* 166a 37-38. Lo stesso esempio si trova, seppure in forma leggermente diversa anche in Quint., *inst.* 7, 9; ivi si dice: *quingenta ubi erant centum inde occidit Achilles*.

⁴² La traduzione è problematica fin dal suo primo apparire negli *Elenchi Sofistici*, per una analisi del passo in Aristotele, si veda il commento di Dorion al capitolo 4 di tale opera (Aristotele [1995]_b).

⁴³ Si veda Edlow [1977], p. 119. Il fatto che si ottenga una lettura grammaticalmente possibile, ma assurda nel senso, non ha alcuna importanza ai fini dell'esempio stesso; Aristotele e Galeno vogliono semplicemente sottolineare come sia possibile legare diversamente le parole all'interno di una stessa proposizione.

direzione interessante l'intuizione presente negli *Elenchi Sofistici*, al punto che qualcuno ha voluto vedere in questa operazione qualcosa di simile ad un'anticipazione dell'*ambiguità di raggruppamento* di cui parlò Quine⁴⁴.

Si concluderà questa analisi dell'ambiguità attuale e potenziale con un'osservazione di carattere generale sul metodo di Galeno, osservazione che verrà ripresa ancora nel corso di questo articolo, in quanto ne costituisce una delle tesi di fondo. Rispetto alla trattazione offerta da Aristotele negli *Elenchi*, Galeno fa dell'ambiguità un uso più tecnico, cogliendo alcune sfumature teoriche che forse erano sfuggite allo Stagirita e che, per certi aspetti, consentono di vedere nelle intuizioni di Galeno un'analogia con l'approccio dei contemporanei alle tematiche del linguaggio ordinario nel suo complesso ed ai fenomeni che ivi si generano.

Resta da affrontare il caso dell'*ambiguità apparente*; essa si dà qualora un'espressione, che abbia un significato *s*, sembri indicare anche qualcos'altro (*p*) per la forma in cui viene espressa; in realtà tale secondo significato è implausibile e quindi erroneamente attribuito all'espressione in esame. L'ambiguità non è reale, perché l'espressione non può che avere il proprio significato *s*. Si consideri, dice Galeno, il verbo *ἀκύω* che indica un patire, ma è espresso in forma attiva, cioè nella stessa forma in cui si ha il verbo *τρέχω*. Il sofista, volendo condurre l'oppositore ad una posizione contraddittoria, avrebbe apparentemente buon gioco nel farsi concedere che *ἀκύω* è un verbo attivo, per concludere che ciò che si indica è un patire. In realtà, la contraddizione è solo apparente, poiché la forma in cui è espresso *ἀκύω* non ha niente a che vedere con il suo significato univoco e per niente ambiguo.

Il vantaggio dell'interpretazione dei "bisticci linguistici" data da Galeno sta nel ricondurre all'ambiguità sintattica potenziale quelle fallacie che Aristotele aveva classificato come fallacie della composizione e della divisione, il cui errore risiedeva, secondo lo Stagirita nella "confusione linguistica". Tale nozione viene abbandonata, o meglio il concetto di "confusione linguistica" viene assorbito da quello più generale di ambiguità e si dimostra come tutte le fallacie dipendenti dall'espressione linguistica possano dirsi, seppur a diverso titolo, ambigue. La differenza nella classificazione delle fallacie linguistiche è un ripensamento di Galeno a partire dal materiale presente negli *Elenchi*.

A questo punto è facile vedere quali siano le differenze tra la trattazione aristotelica delle fallacie e la sistemazione proposta da Galeno. Sebbene entrambi i filosofi studiassero l'ambiguità per riconoscerla e bloccare gli spiacevoli fenomeni di "oscura significazione", causa di incomprensioni fra i parlanti, Aristotele, riducendo l'ambiguità all'omonimia ed all'anfibolia, sembra suggerirci un uso avvertito delle fallacie *παρά τὴν λέξιν*, e si preoccupa di indicare le strategie per non cadere nei tranelli linguistici dei sofisti.

⁴⁴ Si veda Edlow, [1977], p. 42 e Quine [1960], p. 137.

D'altra parte, Galeno tratta la materia delle fallacie in maniera più scolastica, cioè lontana dal linguaggio ordinario. In effetti, parlare di ambiguità attuale, potenziale ed apparente è un'operazione teorica a partire da un'immagine di comunicazione linguistica idealizzata. Ma si noti come Galeno si muova in un doppio fronte, cioè egli impoverisce semanticamente la definizione generale di ambiguità, per cui qualsiasi difetto del linguaggio si riconduce in qualche modo alla nozione di ambiguità, e ciò nonostante ne accresce le sfumature teoriche e la rende tecnicamente più ricca suddividendola tra i cinque principi classificatori sopra esaminati, cioè (1) ambiguità lessicale, (2) sintattica, (3) attuale, (4) potenziale e (5) apparente.

Nell'accezione più teorica la nozione di ambiguità implica, per Galeno come per lo Stagirita, una duplicità di significato determinata dall'occorrere di espressioni che a livello grafico sono identiche. Così come nell'esposizione della teoria aristotelica sulle fallacie si è reso necessario individuare un criterio di identità per le espressioni, si cercheranno le condizioni secondo cui, per Galeno, due parole si possano dire a pieno titolo identiche.

Anche nel *de Capt.* per riconoscere l'identità non è sufficiente constatare che le parole o le frasi sono composte dalla medesima sequenza di lettere, bensì è necessario riferirsi al significato di tali espressioni. In base all'analisi precedente, si potrà formulare il criterio di identità per le espressioni presente nelle riflessioni filosofiche del *de Capt.* nel modo seguente:

I.E.: due parole o proposizioni p e p' sono propriamente identiche se sono composte dalla medesima stringa di suoni e di lettere in rispetto delle regole di correttezza formale, e se il significato loro associato è il medesimo.*

In sostanza, Galeno fa del criterio aristotelico un uso più tecnico, proprio perché introduce esplicitamente le condizioni di correttezza formale, quasi anticipando parte delle intuizioni contemporanee riguardo al linguaggio idealmente privo di oscurità e composto, nella parte di formalizzazione logica, dalle cosiddette "formule ben formate"⁴⁵. In altri termini, il tratto distintivo di *I.E.*, così come viene adottato da Galeno, è che in esso si chiede esplicitamente che vengano rispettate le condizioni di correttezza formale, pena l'insignificanza del discorso stesso. In altre parole, se l'espressione (B) Πεντήκοντ ἄνδρων ἑκατὸν λίπε δίος Ἀχιλλεύς non viene scritta o pronunciata in modo da assegnare ad essa un'interpretazione, non avrà alcun significato poiché non sarà formalmente corretta.

Riassumendo, l'ambiguità nel suo aspetto più generale si dà quando due espressioni sono identiche rispetto alla loro sequenza grafica o fonetica. L'ambiguità attuale si dà quando due o più occorrenze (*tokens*) della medesima λέξις ($\lambda^1, \lambda^2, \dots, \lambda^n$) possiedono due o più significati distinti (s^1, s^2, \dots, s^n), entrambi possibili sia grammaticalmente che logicamente; nessun segno di interpunzione consente di disambiguare l'espressione. L'ambiguità potenziale si dà quando a

⁴⁵ Per il rapporto tra Galeno ed alcuni filoni del pensiero contemporaneo si veda la conclusione del presente articolo, e in particolare la nota 48.

livello di $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ due occorrenze della stessa espressione possono indicare due significati diversi, ma la punteggiatura della frase o il modo di pronunciare le parole ne determina il senso. L'ambiguità apparente, infine, sorge nei casi in cui la forma logica o grammaticale dell'espressione pare rinviare ad un'equivocazione, ma la parvenza di ambiguità è frutto di una superficiale somiglianza, e non di una identità, sul piano della $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$.

Soffermiamoci ora sulla fallacia della composizione e della divisione, esemplificate dalla proposizione (B), per analizzare la nozione di “espressione composta”. Più in particolare, Galeno osserva che dividere e combinare espressioni può sortire la formazione sia di una sola parola che di una frase, e l'esempio è (D) ΑΥΛΗΤΡΙΣΠΕΠΟΥΣΑ che può stare per (D') ΑΥΛΗΤΡΙΣ ΠΕΠΟΥΣΑ , “una flautista cadde”, e per (D'') ΑΥΛΗ ΤΡΙΣ ΠΕΠΟΥΣΑ , “una casa cadde tre volte”. Si dà anche il caso di (E) ΝΕΑΠΟΛΙΣ , che può stare per (E') ΝΕΑΠΟΛΙΣ , Napoli, e per (E'') ΝΕΑ ΠΟΛΙΣ , “città nuova”⁴⁶.

In effetti, questo modo di vedere la fallacia della composizione e della divisione come *ambiguità potenziale* fa intuire che siamo di fronte ad un fenomeno linguistico particolare. Né (D') né (D'') sono ambigue, in esse non risiede la possibilità di equivocazione. Infatti solo l'espressione (D) si presta ad una doppia lettura a livello di $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$.

Quando Aristotele illustra le fallacie della composizione si serve della seguente proposizione:

(F) $\tau\acute{o} \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota \mu\grave{\eta} \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\tau\alpha \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ ⁴⁷

Il significato di (F) potrà essere uno dei seguenti:

(F') è possibile scrivere non scrivendo
(F'') per chi non scrive è possibile lo scrivere.

In (F') si esprime la possibilità che il medesimo individuo possa insieme compiere l'azione di scrivere e quella di non scrivere, il che è manifestamente assurdo, mentre in (F'') si intende che un individuo che non scrive mantenga comunque la sua capacità di scrivere. L'espressione $\mu\grave{\eta} \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\tau\alpha \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ non va intesa come se fosse interamente governata dall'operatore modale. In effetti, qualora si facesse dipendere $\mu\grave{\eta} \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\tau\alpha \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ da $\tau\acute{o} \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, (F) si potrebbe parafrasare con (F') è possibile che colui che scrive non scriva. Si parlerebbe, dunque, di fraintendimento nell'ambito di applicazione dell'operatore modale, il quale può essere *unito* a tutta l'espressione oppure ad una sua parte.

⁴⁶Gal., *de Capt.*, 100, 6-11.

⁴⁷Arist., *S.E.* 4, 166a 23-24.

La differenza tra (D) o (E) ed (F) è che nel primo caso siamo di fronte ad un'ambiguità che riguarda il raggruppamento di alcune parole, mentre nel secondo caso l'ambiguità riguarda anche la struttura sintattica.

Cercherò di spiegarmi meglio dicendo che in (D) o in (E) non solo è presente una doppia possibilità di lettura nella struttura sintattica, ma l'ambiguità riguarda anche il potenziale raggruppamento di alcune parole all'interno della proposizione considerata. Graficamente le stringhe di lettere sono assolutamente identiche, e rispettano le condizioni di correttezza formale, ma il diverso modo di raggrupparle consente più letture con significati differenti, proprio come il caso di RITMIDIVERSI.

Con l'aiuto delle osservazioni e degli esempi presenti nel *de Capt.*, nonché mediante il confronto con il testo aristotelico, è emersa una forma particolare di ambiguità, e cioè quella che si dà nel raggruppamento di certe espressioni linguistiche. Tale ambiguità è diversa dall'anfibolia, che riguarda la struttura grammaticale, e si distingue anche dalle fallacie della composizione e della divisione aristotelicamente intese, cioè dai casi di "confusione linguistica". Piuttosto, si dirà che in espressioni quali *ΑΥΛΗΤΡΙΣ*, *ΝΕΑΠΟΛΙΣ*, come anche in RITMIDIVERSI, è presente un'opacità nella costruzione di alcuni composti, proprio perché non si può decidere *a priori* come tali composti vadano raggruppati.

Galeno cita il caso di *ΑΥΛΗΤΡΙΣ* poiché aveva avuto accesso al materiale stoico in tema di ambiguità, come ampiamente testimoniato nell'ultimo capitolo del *de Capt.*, e classifica queste espressioni come ambiguità potenziali. Ma sappiamo dalla teoria stoica che solo attraverso la contestualizzazione, cioè servendosi del senso dell'intera frase, si potrà capire quale sia il significato plausibile.

Dunque, Galeno si serve di esempi che derivano dalla tradizione stoica, a cui è sottesa una peculiare nozione di ambiguità, e li inserisce in una classificazione di origine aristotelica rispettando quel criterio di identità per le espressioni posto implicitamente negli *Elenchi*.

Tuttavia, per capire pienamente il senso di esempi quali *ΑΥΛΗΤΡΙΣ* e *ΝΕΑΠΟΛΙΣ* è necessario adottare un apparato concettuale diverso da quello aristotelico; bisognerà far riferimento a nozioni quali la mancanza di autonomia delle parole e la necessità di contestualizzare ogni singolo termine. Tali sono le tesi attribuite a Crisippo, secondo il quale *omne verbum natura ambiguum esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*⁴⁸. L'ambiguità diventa

⁴⁸Gell. 11, 12, 1-3. La pluralità di significato è una proprietà delle espressioni linguistiche, e tale fenomeno è visto dagli Stoici come parte della natura e della costituzione del linguaggio stesso. La mancanza di un significato autonomo delle singole espressioni porta alla necessità di una contestualizzazione. Questa tesi denota l'originalità della posizione stoica e si differenzia dalle posizioni della dottrina peripatetica, secondo cui l'equivocità si genera poiché limitato è il numero dei nomi, ed altrettanto limitata è la quantità dei discorsi, mentre i *πράγματα* sono numericamente infiniti.

una caratteristica intrinseca al linguaggio stesso, cioè la pluralità di significato è vista come una proprietà che caratterizza espressioni linguistiche.

In questa sede è impossibile esporre per intero la concezione stoica dell'ambiguità, ciò nonostante il riferimento ad una tradizione diversa da quella fino ad ora considerata permetterà di fare qualche riflessione conclusiva riguardo lo sviluppo della nozione di ambiguità e il linguaggio nel suo complesso⁴⁹.

4. Conclusione

L'ideale che si proponeva Galeno al momento della stesura del *de Capt.* è sicuramente molto alto. In effetti, proprio a partire dalla lettura del capitolo II, è evidente l'opzione di fondo di considerare il linguaggio come sede della coerenza logica, e il conseguente intento di dare al sistema linguistico nel suo complesso il massimo rigore mediante un blocco dei fenomeni che producono l'oscurità espressiva. Lungi dal tematizzare i motivi che conducono all'oscurità linguistica posseduta da alcuni oggetti e riflessa nel nostro modo di parlare di essi, come ad esempio la vaghezza, Galeno ha l'obiettivo di fornire dei criteri attraverso i quali comunicare pensieri chiari o riferire stati di cose distinti.

Data l'altezza dell'ideale, il compito risulta estremamente arduo: il linguaggio contiene effettivamente degli aspetti emozionali che i parlanti si comunicano al di là delle espressioni usate. Galeno non prende in considerazione tali aspetti, bensì, assumendo un atteggiamento che riflette una profonda fiducia nel rigore della logica e negli strumenti di analisi propri di tale disciplina, assegna al linguaggio la sola funzione di trasmissione dell'informazione⁵⁰.

Mentre si era visto che per Aristotele i requisiti del linguaggio potevano ricondursi a tre nozioni principali che sono *chiarezza semantica*, *rigore espositivo e sintattico*, e *costanza di significato*, secondo l'accezione chiarita, nella prospettiva di Galeno l'unico requisito del linguaggio è quello di significare, e il principio intorno al quale gravita la funzione di significare è il *principio di chiarezza*. La degenerazione o l'inutilità del linguaggio si ha qualora una forma di comunicazione linguistica non sia in grado di significare

⁴⁹ Per chi volesse approfondire la teoria stoica dell'ambiguità si consiglia, in particolare, il volume della Atherton [1993] che discute le testimonianze e ripercorre i maggiori studi sull'argomento; si veda anche Edlow [1975].

⁵⁰ Galeno ripone così tanta fiducia nel rigore proprio della logica, a tal punto da raccomandarne l'uso anche nella pratica medica. La logica, infatti, fornendo gli strumenti con cui discernere il vero dal falso, essendo cioè in grado di svelare le falsità e le scorrettezze, si configura come un metodo adeguato per le scoperte scientifiche. Né l'apprendimento mnemonico, né l'esperienza possono arrivare alla formulazione di nuove teorie, o ad una corretta applicazione dei principi già noti senza l'aiuto della logica. Dei rapporti tra logica e medicina si occupa Jonathan Barnes in Barnes [1982]_b e Barnes [1991].

appropriatamente; in altre parole, l'opposto della chiarezza espressiva non risiede nella totale incapacità di significare, poiché in tal caso non si avrebbe alcun linguaggio, bensì nell'esprimere impropriamente, cioè ambiguamente, i contenuti di pensiero.

In altre parole, nel contesto del pensiero di Galeno, l'ambiguità non si presenta solamente come una delle tante fallacie, ma diventa il vizio principale a cui può essere soggetto l'intero linguaggio e non solo le singole espressioni. L'ambiguità è un fenomeno molto grave, poiché è tale da poter determinare la completa distruzione del linguaggio, cioè la sua insignificanza.

La tesi di fondo che Galeno eredita da Aristotele consiste, dunque, in una condanna di quei fenomeni che non permettono una comunicazione libera dalla possibilità di fraintendimenti. La valutazione generale data alle fallacie, e all'ambiguità in particolare, è certamente negativa: esse vanno studiate al solo fine di saperle riconoscere ed evitarle. Da un lato tale tesi presenta dei vantaggi, e cioè la sua dimostrazione ha condotto sia Aristotele che Galeno ad un'analisi certamente efficace di alcuni fenomeni legati alla natura del linguaggio; infatti, gli *Elenchi* e il *de Capt.* costituiscono quanto di meglio ci sia rimasto in materia di classificazione delle fallacie linguistiche.

D'altro lato questa tradizione aristotelica presenta anche dei limiti, poiché il fatto di relegare le fallacie a semplici fenomeni da evitare svaluta una parte importante del *logos*, e con *logos* si intende il linguaggio non solo come insieme di parole e di regole che permettono la comunicazione interpersonale, ma comprendente anche quel contenuto intuitivo che viene sempre trasmesso dal parlante a colui che ascolta. Tali limiti sono evidenziati da un certo "antiaristolismo" generale degli Stoici, i quali, come si accennato, affrontano il tema delle fallacie partendo dall'assunzione che l'ambiguità sia una caratteristica ineliminabile del modo di espressione. In questo senso, l'ambiguità diventa indice della ricchezza semantica di uno stesso termine, e cessa di essere la principale causa della "significazione oscura". Non ci si stancherà, allora, di sottolineare come il linguaggio sia dotato di una serie di aspetti emozionali ed intuitivi che non vengono cancellati rigorizzando l'espressione verbale, come esplicitamente suggerito dall'opzione filosofica di Galeno. Qualora si cancellassero tutti questi aspetti, il linguaggio stesso perderebbe gran parte della sua ricchezza e potenzialità.

Si è visto, comunque, che Galeno nel *de Capt.* non si limita ad ereditare le posizioni aristoteliche, ma se ne serve come punto di partenza per introdurre le proprie riflessioni. Ci si chiede, ora, se tale linea concettuale, intrapresa in autonomia di giudizio, porti a conseguenze compatibili con l'immagine del linguaggio presente negli *Elenchi*. In altre parole, si cercherà di vedere se e come è possibile parlare di un "antiaristolismo" di Galeno.

Nella propria analisi delle fallacie linguistiche Aristotele resta aderente ad un'immagine di linguaggio ordinario sufficientemente intuitiva, egli teorizza l'ambiguità e gli altri bisticci linguistici con lo scopo sia di renderci consapevoli

delle insidie dei discorsi sofistici, sia di aumentare la padronanza dei nostri mezzi espressivi. Rispetto al contenuto del *de Capt.*, ampio spazio è dedicato alla *λύσις* delle fallacie stesse e molte sfumature teoriche restano implicite. Galeno, invece, è più scolastico, cioè più meticoloso nel proporre una classificazione sistematica delle fallacie, riuscendo così a teorizzarle meglio. Ma in questa alta teorizzazione egli si allontana da quel linguaggio comunemente parlato, che Aristotele prende come riferimento negli *Elenchi*.

Si può dire che l'approccio di Galeno e la sua fiducia nella logica sono, per certi versi, più simili all'atteggiamento di alcuni filosofi contemporanei, i quali vogliono fornire un sistema linguistico totalmente disambiguato, riconducibile per intero ad una serie di formalizzazioni e governato da un numero preciso di leggi logiche che assicurino la validità del ragionamento⁵¹.

L'“antiaristotelismo” di Galeno sta nel portare alle estreme conseguenze le esigenze di razionalizzazione dell'espressione linguistica presente nei trattati dello Stagirita. In effetti, questa direzione teorica contrasta con l'innegabile sensibilità di Aristotele verso i problemi linguistici com'è ampiamente testimoniato dal libro Δ della *Metafisica* e dalla separazione tra le sfere del linguaggio proprie della poesia e della retorica rispetto alla teoria dell'argomentazione presente negli *Analitici*.

Nello specifico, la differenza tra i due autori si concretizza in un livello più esplicito, che è quello della diversa ricognizione e sistemazione delle fallacie *παρὰ τὴν λέξιν*, e in un livello più implicito, in cui si fa uso del criterio di identità. Per Aristotele *I.E.* serve a rigorizzare il rapporto semantico tra parola e

⁵¹L'accostamento tra Galeno ed alcuni filoni del pensiero contemporaneo necessita un chiarimento. Come si è detto, l'atteggiamento di Galeno nei confronti della logica e il suo approccio alle tematiche linguistiche viene in qualche modo riproposto nel corso della storia della filosofia. Più precisamente, tra la fine del secolo scorso e l'inizio di quello presente, si svilupparono posizioni che riconoscevano nelle scienze gli strumenti adatti all'acquisizione di conoscenze, e che circoscrivevano la loro funzione teorica alla chiarificazione concettuale e all'analisi logico-linguistica. Tali teorie furono destinate ad avere una grossa influenza sulle ricerche filosofiche, logiche e linguistiche di tutto il '900. Ma per ottenere la giusta prospettiva storica è necessario procedere cautamente nell'accostamento tra le tesi antiche e quelle contemporanee. Quello che si vuol fare in questa sede è dare maggior rilievo a quegli aspetti che permettono di parlare di continuità nello sviluppo della storia delle idee. Non vanno, comunque, dimenticate le differenze presenti tra le varie dottrine filosofiche. Si può, infatti, osservare che i progetti ideati da Aristotele e da Galeno nello studio della logica non prevedono un atteggiamento di tipo riduzionista come quello che caratterizzò il lavoro di alcuni logici contemporanei. In effetti, mentre i primi riconobbero l'esistenza di un linguaggio argomentativo all'interno di un'indagine scientifica, e ne individuarono alcuni moduli, i filosofi come Frege e Russell si impegnarono nello studio della logica, poiché erano convinti che ad essa potessero ricondursi l'intera matematica, e si spinsero verso la creazione di un linguaggio artificiale. Nonostante la distanza storica e culturale posta tra gli antichi e filosofi quali Frege, Russell e il primo Wittgenstein, la funzione e i requisiti attribuiti al linguaggio restano patrimonio comune. Secondo questa opzione filosofica, la chiarezza dell'espressione, il rigore nell'uso dei termini, e l'eliminazione dei possibili fraintendimenti sono considerate delle caratteristiche imprescindibili per il linguaggio ordinario, per il linguaggio argomentativo proprio dell'indagine scientifica, ed anche per un linguaggio artificiale.

significato, mentre Galeno in *I.E.** sottolinea la necessità di rispettare anche il piano formale e sintattico.

Infine, l'analisi delle fallacie *in dictione* consente di concludere con una tesi riguardo il linguaggio in generale. Si è visto che, per quanto una classificazione dei “bisticci linguistici” voglia essere esaustiva, rimangono pur sempre dei casi che non si lasciano inquadrare da un unico principio di spiegazione; proprio i principi tecnici con cui Galeno affronta casi specifici di ambiguità rinviano a distinzioni sottili e talvolta poco intuitive nella loro applicazione. Si ricordi, in proposito, la differenza tra ambiguità attuale e potenziale, oppure il caso dell'ambiguità di raggruppamento, intuiva in parte da Galeno quando portò l'esempio di *ΑΥΑΗΤΡΙΣ*, ma non esplicitamente formulata.

Ciò dipende dalle nostre assunzioni di base riguardo il linguaggio ordinario; in altre parole, l'etichetta di ambiguità che noi assegneremo varierà a seconda se si attribuisce o meno piena autonomia di significato alle espressioni. Nel primo caso sarà sufficiente un buon dizionario per capire il senso delle proposizioni proferite, nel secondo caso sarà sempre necessaria la contestualizzazione. Inoltre, il fatto di poter classificare una stessa fallacia mediante più principi non comporta che vi sia una ridondanza nella formulazione di tali principi, e neppure implica una mancanza di esaustività. Pretendere che il linguaggio si lasci razionalizzare in ogni sua parte, e volere che tale razionalizzazione riesca a descrivere in modo lineare i fenomeni propri del sistema linguistico è una richiesta molto complessa, che abbiamo poche speranze di soddisfare *in toto*.

Mediante l'uso del linguaggio ordinario vengono portati alla luce alcuni aspetti, sia del nostro modo di comunicare, sia della realtà che si vuole esprimere, i quali non si lasciano inquadrare rigidamente. Allora si dirà che la ricchezza del linguaggio starà anche nella sua potenza espressiva, dove è insita l'opportunità di cogliere un medesimo fenomeno attraverso diverse interpretazioni, mettendone così in luce tutte le peculiarità. Per avere un quadro complessivo ed esauriente dei fenomeni che si generano dall'uso del linguaggio, si deve sottoporre la medesima fallacia a più di un'analisi, cioè la si deve osservare secondo più prospettive.

L'ambiguità, di cui si è parlato fino ad ora, non risulta essere sinonimo solamente di anfibia, come negli *Elenchi* di Aristotele, ma diventa, nel *de Capt.*, un principio filosofico più generale che riflette le caratteristiche del nostro modo di comunicare, e ciò non resta circoscritto al periodo storico esaminato, ma è presente anche a tutt'oggi nel linguaggio ordinario di cui ci serviamo. Dunque, l'atteggiamento più equilibrato consiste, forse, nell'imparare a riconoscere l'ambiguità e le altre fallacie non per demonizzarle, bensì con lo scopo di studiarle quando compaiono, cercando così di migliorare la nostra comprensione logica ed intuitiva del messaggio che ci viene affidato, nonché consolidare la padronanza dei mezzi espressivi in nostro potere.

Marina Da Ponte Orvieto

L'ANTIARISTOTELISMO DI SESTO EMPIRICO:
QUALCHE OSSERVAZIONE SUL CRITERIO DI VERITÀ

1. *Premessa*

Le oggettive difficoltà di reperire agganci certi fra Sesto e i testi di Aristotele

L'analisi dei rapporti fra Sesto e Aristotele può forse condurre ad un accettabile grado di chiarezza solo componendo le varie prospettive della critica, dato che, nelle opere di Sesto, la scarsità di citazioni, che mostrino di provenire direttamente dai testi di Aristotele, rende impossibile un confronto diretto fra i due filosofi¹.

Quanto viene riportato da Sesto su Aristotele è sempre in forma critica; inoltre Sesto non accorda ad Aristotele maggiore attenzione di quanta ne assegna a tutti i filosofi precedenti, fatta eccezione per Platone, il solo filosofo che emerge con una statura diversa tra tutti gli altri. Infatti se, per quell'avventura che spesso ci rende difficile ricostruire completamente le filosofie del passato e che forse ci ha negato grandi testimonianze, la filosofia di Aristotele fosse giunta a noi solo attraverso le opere di Sesto, noi non potremmo sapere che Aristotele è, assieme a Platone, il più grande filosofo del mondo antico - e non solo del mondo antico.

Pertanto, il *primo* approccio ai due filosofi, consistente nel ricostruire il rapporto fra Aristotele e Sesto *utilizzando le citazioni dirette*, produce risultati modesti; gli studi recenti, come vedremo, hanno definito con chiarezza che, per questa via, non è possibile mostrare quanto in effetti Sesto avesse letto degli scritti di Aristotele.

¹ Per questa ragione si è costretti a dare importanza ad una frase, di per sé banale, come questa: "Aristotele racconta di un tale di Taso a cui pareva di essere continuamente preceduto dall'ombra di un uomo" (*PH* 1, 84): essa si riferisce ad Arist., *Meteor.* III 4, 373b 4, in cui Aristotele parla della riflessione della luce e racconta di un caso analogo senza tuttavia precisare - come fa Sesto - la provenienza dell'uomo. Così, a dire il vero, neppure questa citazione di Sesto è del tutto riconducibile al testo aristotelico.

Tale frase viene discussa da Annas-Barnes [1985], p. 61; a loro parere non risulterebbe chiara la provenienza di questa citazione poiché in Sesto gli esempi che precedono quello dell'uomo di Taso hanno senso solo se riferiti al luogo di provenienza. Proprio come avviene quando si dice che "una vecchia attica beveva trenta dramme di cicuta senza pericolo" e che "Androne di Argo pativa così poco la sete da viaggiare attraverso la Libia senza bere": notizia che Diogene attribuisce ad Aristotele. Annas [1992], pp. 210-11, nel ridiscutere dell'uomo di Taso, conclude che probabilmente Sesto aveva accesso ai trattati cosiddetti "essoterici" - evidentemente ancora in circolazione pur dopo l'edizione di Andronico - e forse anche ad altre fonti.

Un *secondo* modo di analizzare il problema, anch'esso approfondito in recenti studi, riguarda la convinzione che l'Aristotele cui Sesto si oppone (sul fatto che egli sia un antiaristotelico non esistono dubbi) sia da questi considerato quasi come il *responsabile della filosofia stoica*, e quindi risulti sempre presente in quella tradizione filosofica i cui autori sono per Sesto i maggiori nemici. Gli studi di questo orientamento individuano le connessioni fra la logica aristotelica e quella stoica, alla quale Sesto si oppone, per poi indagare sul rapporto fra Sesto e quanto di Aristotele è presente nella logica stoica. Questi studi sono preziosi anche per portare qualche luce ad un problema di non facile soluzione: non è chiaro se i numerosi riferimenti di Sesto ai Peripatetici e agli Aristotelici comprendano anche Aristotele o se si debbano individuare delle differenze².

Il problema non ha soluzioni sicure, per cui è utile citare anche un *terzo* orientamento critico, molto diffuso fra gli studiosi meno recenti, consistente nell'affrontare la questione in modo *allargato*, senza soffermarsi a stabilire quali testi Sesto conoscesse e come li considerasse rispetto alla filosofia espressa nelle opere scritte sicuramente da Aristotele³: forse neppure Sesto si poneva il problema di distinguere fra le fonti, e il suo obiettivo era piuttosto quello di distanziarsi da tutto quel corpo di testi - allora certo comprendente un numero maggiore di opere rispetto a quelle oggi conosciute - che trattavano della filosofia di Aristotele espressamente scritta dal filosofo o riportata dagli aristotelici del Peripato.

Se si assume questa dimensione della questione e si preferisce accettare l'idea che Sesto non era un filologo sempre attento, si considereranno allora importanti quelle connessioni con le opere di Aristotele che, alla lettura del testo di Sesto, sorgono intuitivamente e che rammentano puntualmente testi di Aristotele. Ecco, ad esempio, che tali riferimenti⁴ vengono riportati in nota da

² Sono fondamentali al riguardo gli studi di Annas, Barnes, Long citati nella presente ricerca. Repici Cambiano [1981], pp. 709-11, discute sul rapporto fra Sesto, i Peripatetici in generale e i singoli filosofi peripatetici. Dal confronto emerge che "il procedimento di Sesto esaspera l'opposizione dei pensatori peripatetici al blocco compatto degli stoici e/o alla stessa tradizione aristotelico-peripatetica". Ma, dato che "lo stoicismo, come scuola dogmatica per eccellenza, è il naturale obiettivo della polemica di Sesto" e che non vi è fra gli scopi che Sesto si propone quello della fedeltà dossografica, risulta "impossibile determinare dove finiscano le tesi dei Peripatetici e dove comincino le tesi stoiche". Annas [1992], p. 204, conferma la difficoltà di distinguere le fonti delle citazioni, dato che la scarsa accuratezza nel presentare le teorie è determinata appunto dalle intenzioni critiche di Sesto, convinto com'è che non meriti confutare ogni teoria singolarmente ma che sia preferibile abatterle tutte in un unico colpo.

³ Ci si riferisce a scritti di Adorno, Dal Pra, Russo ed altri che in seguito verranno citati.

⁴ Sembra utile a questo proposito discutere almeno qualcuno dei moltissimi riferimenti presenti nella traduzione delle opere di Russo. In *PH* 1, 105 Sesto tratta delle *διαθέσεις* (disposizioni) che nelle varie situazioni differiscono rispetto ad una serie di affezioni quali le passioni o i caratteri specifici di ogni età dell'uomo: "Secondo l'età, anche, differiscono le rappresentazioni sensibili. Infatti la stessa aria sembra fredda ai vecchi", il colore appare sbiadito e gli appetiti sfumati. Russo annota: "Per analoghi rilievi cfr. *Rhetor.* II, 12 ss." E difatti, in questo luogo,

Russo alla sua traduzione integrale: certo non sono tali da dimostrare la diretta conoscenza di Sesto dei testi aristotelici, ma una discussione su queste connessioni, anche se non produce novità sul piano filologico, può aiutare a comprendere il senso generale dell'antiaristotelismo di Sesto Empirico .

Rimane un *quarto* tipo di prospettiva per trattare del rapporto fra Sesto e Aristotele, ed è proprio su questo argomento che si diffonde maggiormente la critica recente: la posizione filosofica di Sesto si svilupperebbe in tutta l'opera, con coerente e uniforme senso critico applicato a tutti i filosofi a lui noti, con l'obiettivo di mostrare la totale originalità del pensiero scettico. Ciò finisce per escludere dalla "giusta filosofia" la quasi totalità dei filosofi, descritti in funzione dei loro errori e, dunque, senza una grande attenzione al senso più autentico del loro pensiero. Sesto insomma contrappone le altre filosofie alla propria mettendo in luce solo la maggiore o minore distanza dallo scetticismo, l'unica vera filosofia che assicura all'uomo la felicità.

L'esame delle filosofie criticate da Sesto comporta quindi una valutazione del tutto personale dei filosofi trattati, per cui, andando alla ricerca del rapporto fra Sesto e Aristotele, è utile un confronto fra l'Aristotele che noi conosciamo e l'Aristotele descritto da Sesto: da tale *confronto* emerge una questione che comprende due aspetti. Il *primo* evidenzia come il significato che Sesto

Aristotele dice: "...Trattiamo dei caratteri relativamente alle passioni, alle disposizioni d'animo e all'età", e parla a lungo dei caratteri dei vecchi "temperanti e vili". Orbene: affermare una vera connessione fra i due passi sarebbe impossibile, ma consigliare una lettura contigua è utilissimo poiché l'accuratezza delle analisi aristoteliche è anche superiore a quella pur pregevole di Sesto. Ciò induce ad immaginare che la formazione dell'empirismo di Sesto provenga da un addestramento a vedere le cose secondo quel tipo di "osservazione sensibile" che è parte della dialettica, programmata allo scopo di "salvare" le esperienze che, per il metafisico, sono il vero primo momento della filosofia (Natali [1991], p. 30). Questo metodo, pur appreso da Platone, venne condotto da Aristotele a livelli tali da rappresentare un modello per tutti i filosofi del futuro; anche Sesto lo adopera con il medesimo scrupolo, pur raggiungendo per questa via le conclusioni del pensare scettico, opposto appunto a quello di Aristotele. Ed ancora: in *adv. Math.* 7, 270, dopo la citazione "alcuni filosofi hanno dato questa definizione: 'uomo è animale ragionevole mortale ricettivo-di-intelletto-e-di-scienza'", Sesto dice che questi sono solo attributi-proprietà (*τὰ συμβεβηκότα*) dell'uomo, ma che c'è differenza fra una cosa e le proprietà che le si attribuiscono: una cosa altrimenti sarebbe identica alle sue proprietà. Al riguardo Russo consiglia di riferirsi ad Arist., *anal. post.* I, 75a 10 ss.; *Top.* I, 102b 3 ss. Infatti nel primo passo Aristotele dice che "le determinazioni non sono per sé oggetto di scienza dimostrativa" eppure, anche se accidentali, devono mostrare la loro appartenenza all'oggetto. Nei *Topici* Aristotele segnala che la miglior definizione di accidente è quella che sottolinea come esso possa "appartenere o non appartenere ad un solo medesimo oggetto". Tale connessione serve a capire che, per Sesto, il termine attributo è estensibile ad ogni tipo di qualificazione e quindi corrisponde all'accidente, mentre per Aristotele i predicati immanenti all'essenza sono proprietà, non accidenti: discutere dell'estensione di attributo rispetto a quella di accidente è penetrare nella dialettica di Aristotele e il confronto fra questi testi di Aristotele e di Sesto aiuta a capire le connessioni critiche per cui, come dice Repici Cambiano [1981] p. 693, vi sono prove che Sesto attinga a materiale di derivazione aristotelico-peripatetica sia in importanti contenuti che nella terminologia.

attribuisce all'esperienza sia tanto carico di sospetto da rendere già compiuta una forma di rifiuto della possibilità che la conoscenza ci mostri la realtà delle cose. Tale posizione è estranea al significato aristotelico di esperienza - ignorato da Sesto - il quale addirittura discute con Aristotele come se Aristotele condividesse una perplessità di tipo scettico riguardo alle possibilità della esperienza: ovviamente il confronto risulterà infondato per l'assenza di un assunto comune.

Il *secondo*, connesso con il significato di esperienza, mostra come Sesto, impegnato in acutissime analisi epistemologiche sui nostri poteri cognitivi, possa essere l'ispiratore di molte filosofie successive, tanto dell'empirismo inglese che della fenomenologia, oppure di Cartesio ed anche di Kant: filosofi tutti autenticamente antiaristotelici, perché decisi a negare che l'esperienza sensibile ci consente di giungere a conoscenze vere. In altre parole, tutti nemici della metafisica aristotelica⁵.

Allo scopo di fornire una sintesi fra le prospettive critiche indicate, questo studio sceglie di occuparsi del percorso della conoscenza che conduce, a parere di Sesto, a trattare del "criterio di verità", questione fondamentale per evidenziare le radici antiaristoteliche della filosofia di Sesto.

Infatti proprio la nozione del "criterio di verità" apre e conclude l'analisi del percorso gnoseologico relativo ai momenti della conoscenza sensibile, percettiva, intellettuale e logica; e su tutti questi momenti Sesto si diffonde trattando delle filosofie che lo hanno preceduto per constatare la maggiore o minore distanza dal pensare scettico.

Il "criterio di verità", argomento fondamentale per tutta la filosofia ellenistica, è stato oggetto di molti studi, proprio perché mostra l'impulso di rinnovamento che caratterizza questa filosofia, talvolta considerata ingiustamente una filosofia minore; al contrario oggi - come si è detto - si è portati a

⁵ Natali [1997], pp. 266-68, trattando dell'etica di Aristotele, dice che gli *endoxa* ed anche i modelli di comportamento sono da vedere come fondamenti dell'etica, e non come semplici curiosità storiche, poiché il sapere teorico è distinto dal sapere pratico: mentre "il primo procede secondo una sua logica, il secondo è quella mescolanza di intelligenza e desiderio che determina l'agire". Questa considerazione induce ad osservare che gli esempi di Sesto sono di pari importanza di quelli di Aristotele, sono vere analisi fenomenologiche, acute sintesi di sorprendente profondità non solo utili a capire lo stato della conoscenza della natura cui era pervenuto, ma anche gli originali espedienti metodologici per giungere a conoscenze incredibilmente precise: veri supporti del metodo empirico, così utile in medicina, tanto che nessun epistemologo moderno dovrebbe trascurare di studiarli. Dice Annas [1992], pp. 207-08, che mentre Sesto è molto confuso nel riferire sull'etica di Aristotele - per la quale sembra non provare alcun interesse, ed anzi è quasi certo che non la conoscesse, dati i vistosi errori di interpretazione che sono presenti in *PH* 3 e in *adv. Math.* 11 -, per quanto riguarda invece il problema della conoscenza ed anche della fisica, Sesto ha delle nozioni abbastanza precise su Aristotele, anche se le fonti sono indirette, cioè provengono dalla dossografia ellenistica. Cfr. anche Repici Cambiano [1981], pp. 694-96. Sembra chiaro che Sesto si confronta con le altre filosofie riguardo all'etica solo allo scopo di illustrare con esempi il valore della propria teoria: ed è in realtà questa la forte motivazione di tutta la pratica filosofica di Sesto ed anche di tutta la filosofia dell'Ellenismo.

leggerla come un'anticipazione originale del pensiero moderno e addirittura contemporaneo.

Ci si propone ora di dimostrare che la fermezza nel proporre il modo scettico non avrebbe potuto essere così assoluta se non vi fosse stata sullo sfondo una grande teoria, presente come una fortezza da espugnare: proprio questo fu il ruolo di Aristotele che, con il suo pensiero, progettò la filosofia dei secoli futuri.

2. Le fasi della conoscenza.

Confronto fra Aristotele e Sesto sull'argomento del conoscere

La ricerca delle possibilità di stabilire il criterio di verità è una ricerca sulla struttura del conoscere.

In Sesto il modo di esaminare la genesi della conoscenza richiama i testi aristotelici anche se i riferimenti, come si è detto, rimangono allo stato di congetture: è un confronto comunque utile perché ci consente di aggiungere qualche precisazione nei confronti della distanza che separa il pensiero di Sesto dalla concezione aristotelica dell'esperienza.

Va ripetuto, come dice Long⁶, che Aristotele risolve "semplicemente" la conoscenza nella percezione sensibile e in quelle facoltà mentali che forniscono tutto il nostro comprendere le cose. In particolare confermano ciò Sedley (secondo il quale, per Aristotele, il senso è "virtualmente infallibile" riguardo ai suoi propri oggetti⁷) e Hamlyn⁸ (secondo il quale, per Aristotele, la conoscenza è "garantita" purché nelle condizioni ottimali del suo esercizio, cioè là dove esso non sia adulterato dalla malattia, dal sonno, dai disturbi tipici dell'età avanzata).

Al contrario, Sesto considera che il rapporto fra le diverse disposizioni dell'osservatore, nell'atto del percepire un preciso fenomeno (*διάθεσις*), e le circostanze esterne, offerte dal fenomeno stesso (*περιστάσεις*), fornisce esperienze talmente differenti da negare la possibilità di un qualsiasi criterio di verità della conoscenza.

Per questa ragione rimane solo la possibilità di descrivere minuziosamente ciò che avviene agli individui nelle infinite circostanze. Va così riconosciuto a Sesto il pregio di esercitare una "grandissima influenza ... sullo scetticismo successivo e su tutta l'epistemologia della filosofia occidentale", in quanto Sesto ha trattato "i temi centrali della filosofia della conoscenza in modo tale che ogni epistemologo deve conoscere"⁹.

⁶ Long [1989], p. 156.

⁷ Sedley [1989], p. 124.

⁸ Hamlyn [1989], p. 97.

⁹ Barnes [1990], p. IX

Si può concludere, con Annas e Barnes, che per Sesto la possibilità di conoscere è assai limitata: "possiamo dire quali cose appaiono a noi ma non possiamo dire cosa realmente sono". A ciò si può opporre una definizione del concetto di natura di questo tipo: "supponiamo che i sensi siano stati fatti da una natura benevola che abbia fatto corrispondere agli oggetti le sensazioni. Ci sono allora cinque sensi e cinque classi di qualità sensibili. Non ci sono qualità sensibili che possano sfuggire a queste facoltà, ... la natura ha proporzionato a se stessa i nostri sensi". La replica di Sesto è sorprendente: "Quale natura? i dogmatici non fanno che disputare su questo concetto e non sanno concludere nulla"¹⁰.

Infatti Sesto dice: "La natura - dirà qualcuno - ha commisurato i sensi ai sensibili" (*PH* 1, 98-104). "Dirà qualcuno": si potrebbe congetturare che Sesto voglia contrapporsi proprio ad Aristotele quando afferma: "del fatto che non vi sia altro senso oltre i cinque ... ci si potrà convincere con le seguenti considerazioni: ... a meno che non esista un altro corpo o qualità che non appartiene a nessuno dei corpi del nostro mondo, di nessun senso si sentirebbe la mancanza": insomma i sensi ci bastano a conoscere tutti i sensibili (*De an.* 3, 424b-425a). Tuttavia, mentre Aristotele fonda il suo modo di giustificare la sensazione sulla sua concezione della natura, ed ha quindi una idea precisa già precedentemente dimostrata cui uniformarsi, Sesto dice che bisognerebbe almeno sapere con certezza cosa è la natura. Al contrario fioriscono abbondanti le discussioni proprio su questo tema: tutte inutili, dato che chi discute è pur parte della natura¹¹. Questa discussione è ovviamente oziosa e interminabile,

¹⁰Annas-Barnes [1985], p. 74.

¹¹Eppure una qualche positività del termine *φύσις* deve pur esserci in Sesto il quale, come medico, non poteva sottrarsi a determinare il significato di una parola che di significati ne ha molti. In senso morale non è comunque possibile stabilire né ciò che è bene né ciò che è male "per natura", e neppure ciò che è preferibile: *φύσει ἀγαθόν* e *φύσει κακόν* (*adv. Math.* 11, 71). Piuttosto "ciascuno accetta il proprio giudizio e ritiene errato quello di chi opina il contrario" (*adv. Math.* 11, 94). Infatti, l'unica *φύσις* che conta sarà quella che si conquista mediante l'*epoché* che produce l'atarassia; ciò perché essa si allinea con la *φύσις* cui dobbiamo attribuire la colpa e la causa di imporre tutto ciò che accade (*ἀνάγκη*), data l'indifferenza con la quale la natura ci colpisce (*adv. Math.* 11, 156) e dato che lei stessa ci ha dotati di una seria capacità di ragionamento. In forza di quest'ultima, risultiamo astuti nell'evitare il dogmatismo e nello schivare - di volta in volta - ciò che produce dolore, pronti e abituati a sopportare turbamenti misurati più che non spaventosi e continui, anche se con molti momenti di sollievo (*adv. Math.* 11, 155). La parola "natura" viene ad avere due significati: uno palese da evitare (quello cioè di una determinazione teorica, sia riguardo alle leggi della natura sia riguardo alle leggi morali); uno vero (consistente nel chiamare "natura" la una meta da perseguire): bisogna, secondo Sesto, essere così come è la natura stessa, che colpisce con indifferenza, e cercare di difendersi, come dicevano Amleto o Leopardi o Schopenhauer. Essere cioè contemporaneamente indifferenti e pronti a difendersi, esercitati a uno spirito critico che progressivamente ma sistematicamente elimina ogni punto fisso di riferimento. Per il suo legame con lo scetticismo, il filosofo forse più giustamente ricordato nella letteratura critica su Sesto è Cartesio: sia per il *cogito*, che include un'analisi dei poteri conoscitivi, sia per

così com'è da ultimo inconcludente la discussione se sia possibile che "nella mela stiano sole quelle qualità che a noi pare di percepire, ed anche più di quelle, oppure inversamente, che nemmeno quelle che cadono sotto i nostri sensi esistano: restando quindi per noi oscuro quale sia la mela" (*PH* 1, 100-104).

Seguendo la dimostrazione condotta da Sesto con notevole accanimento contro coloro che credono di definire il termine "natura", mediante una raffinata analisi delle situazioni soggettive e oggettive, osserviamo che Sesto raggiunge la conclusione per cui "nulla è per natura disposto a essere recepito per sé, ma tutte le cose vengono recepite mercé un'affezione (*ἐκ πάθους*)" (*adv. Math.* 7, 365).

I Peripatetici invece, affermando che talune affezioni (*πάθη*) sono vere, per il fatto che il senso e il pensiero sono in grado di fornirci delle conoscenze vere, testimoniano "la realtà delle cose" con un ragionamento che è capovolto, "dal momento che ciò che sembra essere conosciuto (il pensiero) riceve una convalida da ciò che non è conosciuto (le cose non evidenti)" (*adv. Math.* 7, 368-369).

Al riguardo il riferimento al "gusto" è un utile esempio¹², dato che le argomentazioni in proposito sono estensibili *a tutti i sensi*; essi, per Sesto, non possono verificare il valore di verità di ciò che ricevono. I sensi infatti sono apparati stabili come struttura ma impossibili da determinare esattamente, poiché le sensazioni che ricevono dovrebbero essere verificate mediante i medesimi sensi con cui sono state recepite.

la morale provvisoria, che teorizza l'allineamento alla morale dei più e che implica scelte meno impegnative (cfr. anche Annas-Barnes [1985], p. 6).

¹² Nell'analisi di Aristotele sulla sensazione *prevale l'interesse per la struttura degli organi di senso*, pensata in funzione della loro attività e della necessaria presenza degli oggetti esterni; ciò poiché "la facoltà sensitiva non è in atto ma in potenza" (*De an.* 2, 417a) e *il senso riceve le forme sensibili senza materia mediante intermediari* (*De an.* 2, 424a). Ad esempio anche il gusto, come gli altri sensi, ha bisogno di un corpo intermediario in cui è contenuto il sapore che è immerso in un liquido, che ne è la materia, e che è il liquido che viene a contatto con la lingua: per questo il sapore si sente attraverso un corpo intermedio, l'umido, quel corpo in cui si trova il sapore, il gustabile. L'organo del gusto non è umido, ma riceve il potabile in dosi diverse mischiato al sapore: esso ha - come gli altri sensi - una soglia di percezione poiché avverte solo fino ad un certo livello, così come la vista ha bisogno di una luce adatta all'organo visivo (*De an.* 422b). Gli "intermediari" sono corpi semplici, sono l'aria e l'acqua (terra e fuoco si possono dire sempre presenti, poiché un grado di calore e di solidità deve essere sempre presente), e sono costitutivi anche della cosa tangibile o gustabile che esercita la sensazione portando il sensorio dalla potenza all'atto.

Sesto tratta del gusto (*PH* 1, 50-54) dopo aver avviato, come fa Aristotele, il discorso su tutti i sensi partendo dalla vista, e dopo aver detto che "lo stesso ragionamento si può fare intorno agli altri sensi": "Altrettanto si dica del gusto considerando che alcuni animali hanno la lingua aspra e secca, e che noi stessi durante la febbre abbiamo la lingua asciutta", per cui si può dire che *la percezione differente dipende dai differenti umori che compongono l'organo del gusto*, secondo la diversa conformazione di soggetti.

Della sensibilità Aristotele aveva trattato in modo nettamente opposto: egli aveva descritto i processi sensibili mettendo sempre in luce la simmetria fra i cinque sensi e le qualità degli oggetti, dal momento che, a suo parere, la sensazione subisce (patisce) alterazione da parte della facoltà sensitiva che è in potenza, e per mezzo di un agente esterno dal quale è portata in atto. Ma, oltre alle cinque classi di sensazioni, ognuna propria di ogni senso, c'è un senso costituito dai caratteri comuni a tutte le cose, quali "movimento, numero, figura, grandezza".

Aristotele tratta dei cinque sensi considerandoli singolarmente; seguendo un analogo stile di trattazione, sembra che Sesto pensi di dover confrontarsi proprio con questa teoria.

Per Sesto infatti i sensi non possono essere cinque, anche se così molti sostengono, poiché gli oggetti sensibili non forniscono segnali precisi che appartengano a quelle cinque classi precise: ogni sensazione diventa assolutamente diversa se la si associa alle diverse disposizioni o modi di essere (*διαθέσεις*), ai diversi stati mentali o fisici che accompagnano le percezioni (*PH* 1, 100).

L'incontro fra le particolari circostanze esterne e la struttura dell'osservatore soggetta anch'essa a circostanze, è molto complesso; tale complessità impedisce di analizzare il conoscere. Sesto insomma rifiuta di determinare il soggetto conoscente in senso formale, come accade invece in Aristotele; egli dice che il conoscere per i dogmatici è un fatto che riguarda un unico tipo di uomo, il "sapiente che essi sognano" (*PH* 1, 91), il quale "non si trova in nessuna disposizione, non è né sano né malato, né in moto né in quiete né possiede un'età, e si trova fuori dagli altri modi di essere: il che è assolutamente assurdo" (*PH* 1, 112).

Il conoscere riguarderà di volta in volta invece solo proprio uno degli infiniti modi di essere che scaturiscono da questo incontro complicato fra un uomo e un'affezione: modi infiniti poiché, se potessimo determinarli, avremmo un concetto di natura tale da discriminare ciò che è appunto nella dimensione della natura e ciò che ne è fuori. Non avendo questo concetto, potremo solo osservare e descrivere all'infinito i modi in cui si verifica la sensazione, senza mai raggiungere la determinazione del concetto¹³.

Questo confronto fra i testi di Aristotele e quelli di Sesto sulla sensazione vorrebbe consentire di fare il punto su alcune tesi della critica recente su Sesto.

In particolare, come vedremo, il torto commesso da Sesto sarebbe quello di aver pianificato i fondamenti dell'esperienza così da attribuire a tutti i filosofi cui si rifaceva lo specifico progetto teorico che lo interessava: stabilire l'esistenza del "criterio di verità". Diversamente, la filosofia fino ad Aristotele

¹³A proposito della "descrizione all'infinito": dall'esame dettagliato svolto da Sesto risulta, tra l'altro, che "le locuzioni del linguaggio ordinario sono infinite" e che "dell'infinito non c'è conoscenza" (*adv. Math.* 4, 86). Lo stesso diceva anche Aristotele, *Metaph.* II (*α*), 2, 994b, per giungere però a conclusioni contrarie.

non aveva cercato il "criterio" ma la "verità", con la convinzione che fosse questo il vero compito della filosofia (Metaph. II α, 1, 993b).

Abbiamo già detto che in Sesto lo spirito polemico prevale sull'interesse storico: ovvio quindi che l'avvio alla ricerca punti a stabilire qualcosa sul criterio.

3. Il criterio

Le critiche dirette di Sesto ad Aristotele.

Dopo aver analizzato gli aspetti fondamentali della conoscenza sensibile e dopo aver escluso ogni possibilità che i sensi ci dicano qualcosa di certo intorno alle cose che inviano messaggi ai sensi, Sesto parla del criterio di verità: "Si chiama criterio quello per il quale si giudica della esistenza o inesistenza e quello al quale, attenendoci, viviamo" (*PH 2, 14*)¹⁴.

Infatti, "se si vuol cercare il vero, prima di ogni altra cosa dobbiamo essere in possesso di principi e di metodi, per il riconoscimento della verità, che siano degni di fiducia" (*adv. Math. 7, 24*) e questa ricerca appartiene al settore logico, quello che comprende lo studio dei criteri e delle dimostrazioni, sul quale i dommatici pensano di possedere sicuri criteri. Infatti i dommatici, Aristotelici, Epicurei, Stoici ed altri, ritengono di aver trovato la verità (*PH 2, 3*) mentre gli Scettici sentono la necessità di sospendere il giudizio (*adv. Math. 7, 26*)¹⁵.

Si osservi che la ricerca intorno al criterio di verità è già dal suo inizio determinata dalle sue conclusioni negative, che sono in qualche modo anticipate. Infatti Sesto, prima di iniziarla, aveva già chiarito il suo punto di vista sia con la definizione di "dogmatici", rivolta a coloro che ritengono erroneamente di aver trovato il criterio della verità, sia con la definizione di criterio dell'indirizzo scettico: quest'ultimo è "il fenomeno, vale a dire la rappresen-

¹⁴ Sesto conduce un'accurata analisi per mostrare che sia nel parlare che nel valutare la bellezza di un discorso non esiste alcun criterio, per cui la cosiddetta "arte dell'Ellenismo" non ha altro valore da quello che le si attribuisce per generale consenso: "l'uso comune risulta essere il criterio per stabilire che cosa è conforme e che cosa non è conforme all'Ellenismo" (*adv. Math. 1, 181*). Il criterio viene assunto come qualcosa di "non tecnico" (*adv. Math. 1, 183*). Si badi: la parola criterio viene qui usata in senso comunque positivo, come un tipo di convenienza alle norme dei più, come per l'etica. Dice Striker [1974], p. 94, nel commento a Sesto in *adv. Math. 7, 70*, che seppure la fantasia logica è, in quanto espressa con parole e cioè con segni concreti, qualcosa che rappresenta contenuti precisi, tuttavia le stesse peculiarità caratterizzano la *fantasia vera* e la *fantasia falsa*. Ma ciò non consente di pervenire ad alcun criterio.

¹⁵ "A chi non conosce il cavallo resta sconosciuto anche il nitrire che è appunto una proprietà accidentale del cavallo" (*adv. Math. 11, 39*). Sesto dice, a proposito del concetto di bene, che il bene deve essere immediatamente riconoscibile dalla felicità che produce, e che non dev'essere difficile stabilirne l'essenza. Nemmeno lo scettico si deve preoccupare dell'accusa di essere uno che per evitare ogni dolore rinuncia ad ogni gioia: sarà sempre il suo un turbamento misurato che non farà rimpiangere l'estenuante alternarsi delle emozioni cui è soggetto chi si fida delle valutazioni nette che dividono il bene dal male (*adv. Math. 11, 151-160*).

tazione sensibile (*φαντασία*)¹⁶ che si appoggia alla persuasione e all'affezione involontaria, eventi che si verificano effettivamente ma che nessuno può controllare dato che vengono recepiti prima che intervenga qualsiasi presa di coscienza degli stessi. In forza di ciò la rappresentazione sensibile "non può essere oggetto di investigazione" (*PH* 1, 22): quindi il criterio di verità non è per nulla criterio e tutta la trattazione sull'argomento, nello stile di Sesto, è fondata su di un'opposizione polemica.

In ogni passo si nota che Sesto segnala con puntigliosa insistenza quanto sono superficiali le dimostrazioni con cui i dogmatici ritengono di aver assicurato che esiste un criterio di verità. Le argomentazioni critiche, molto articolate, si possono ricondurre alla distinzione che Sesto fa notare fra i due sensi della parola "è": *esiste* e *appare* (*adv. Math.* 11, 18). Per esempio, le distanze fra gli astri "sono" individuate dai matematici, ma "appaiono" al vedere del tutto diverse, a causa della distanza da cui osserviamo. Ovvio che l'uso di "è" sia da ridursi onestamente ad un "appare" che non vuol confondersi con alcuna pretesa di dimostrazione.

Come dice Dal Pra, per Sesto "l'intenzionalità ontologica diviene il suo incubo, la sua ossessione a rovescio" e "lo scetticismo è un momento essenziale nella stessa costruzione della filosofia" per mostrare "l'impossibilità della conoscenza, la liberazione dal presupposto realistico" e per delineare una filosofia dell'esperienza che coincide con la ricerca perenne della medicina empirica¹⁷: lo scettico avrebbe insomma un'esigenza di verità così assoluta che non gli consentirebbe di accettare una verità ottenuta per via dialettica. Per Sesto l'essere non si dice in molti modi ma, qualora lo si potesse affermare, lo si direbbe in modo unico, assolutamente chiaro a tutti: non a caso l'epoca di Sesto è ormai quella dominata dalle verità religiose e per questo oggi si indaga sui legami di Sesto con la filosofia orientale¹⁸. Come si è detto, si è alla ricerca di una certezza, per così dire, cartesiana, che si concluderà però nella cartesiana "morale provvisoria".

¹⁶ È importante l'analisi di Dumont [1972], pp. 164-79. Il modo oppositorio di Sesto interessa sia i fenomeni che i noumeni, gli intelligibili: ma è vuoto il confronto di un relativo con un relativo: se non sono a loro volta relativi a "una potenza superiore", non possono neppure essere considerati opposti. Striker [1974], pp. 88-89, spiega come il criterio in Sesto debba essere considerato simile a quelle "condizioni di verità" che assegnano una serie di valori a quello "stato di cose" che ha senso considerare preferibile rispetto a qualcos'altro, ed esemplifica quest'accezione riferendosi al criterio valutativo con il quale un antiquario stabilisce l'autenticità di un mobile antico: egli produce anche gli elementi che ha considerato per la sua valutazione..

¹⁷ Dal Pra [1975], pp. 385, 536.

¹⁸ Ad esempio, Kjellberg [1996], pp. 1-8, nota che la provvisorietà del giudizio e la rinuncia alla verità sono argomentate in Sesto in modo simile al taoista Zhuangzi, IV a.C.; Grenier [1970], pp. 88-89, dice che vi sono alcune somiglianze fra la relatività buddista e il fenomenismo di Sesto, soprattutto nel metodo di indagine. Tuttavia la distanza fra le due filosofie si concentra su ciò che è al di là del fenomeno: per il Buddismo è un vuoto che viene concepito solo attraverso illusioni suggerite dallo spirito; per Sesto è una realtà profonda, una sostanza che non possiamo sapere se e quanto si manifesti nei fenomeni.

A dire il vero, il modo di esporre la catena dei dubbi fa pensare anche allo stile di Platone il quale preferisce mettere in bocca agli avversari quasi sempre obiezioni abbastanza superficiali e facilmente risolvibili: infatti le teorie filosofiche, come Sesto le presenta e alle quali intende contrapporsi, sono talmente semplificate da far sì che la loro confutazione risulti automatica, se non implicita.

Anche per la trattazione del criterio di verità Sesto rivolge la maggior attenzione, e conduce l'esame più esteso e approfondito, alla filosofia stoica¹⁹: inoltre ha in mente la logica stoica e non cita Aristotele trattando di logica.

È del resto frequente che una polemica, la quale si proponga di affermare una tesi contro le tesi opposte, non risparmi l'uso di argomenti anche forzati e di poco conto sul piano filologico. Sono rarissimi i filosofi dai quali si possono ricavare critiche attente e prudenti sul pensiero degli altri filosofi ai quali intendevano opporsi con lo scopo di affermare il valore della propria teoria; e credo si possa con sicurezza affermare che anche Aristotele considerò le altre filosofie in rapporto con la sua teoria ormai verificata, determinando per i posteri un modo pregiudicato di interpretare i suoi predecessori. Ciò segnò decisamente le linee critiche della storia della filosofia, data sia l'autorità che Aristotele ha sempre rappresentato sia la scarsità di documenti che potevano mostrare come il pensiero autentico di quei filosofi potesse essere diverso²⁰.

Del resto il confronto diretto con Aristotele poteva anche, per Sesto Empirico, essere considerato superfluo dato che sicuramente - attraverso l'interpretazione stoica - le filosofie di Platone e di Aristotele erano diventate "un sistema di sfondo", "il parere dei più, di una cultura, di un comune modo di pensare"²¹ che poteva meritarsi pure quel titolo di "dogmatico" nel quale Sesto decide di includere tutti gli altri.

¹⁹ Cfr. Repici Cambiano [1981], pp. 708-10, dove si conclude che lo stoicismo, come obiettivo naturale della polemica di Sesto, viene accomunato ai peripatetici e agli accademici e inserito in una *Koinè* dogmatica "che poteva essere sconfitta in blocco"

²⁰ Come dice Striker [1980], p. 58, "Sesto chiarisce l'attitudine scettica alla *ἰσοσθένεια*, o 'ugual forza', di proposizioni contraddittorie sia nel campo delle percezioni sensibili che delle teorie ... questo argomento sospende il giudizio quando non si può dar ragione ad una delle parti in disputa ed è un avvio alla *epoché* che è il consiglio di non prendere decisioni senza una positiva ragione per credere"; ciò perché questa "strategia scettica" fa anche bene alla vita, aiuta a raggiungere la felicità. Per Barnes [1988], p. 233, è evidente l'incoerenza interna dell'*isostenia* che implica il concetto di parti e di tutto: Sesto ha a lungo argomentato per dimostrare che le parti e il tutto non esistono (*adv. Math.* 9, 331 ss.), conducendo un'argomentazione contemporaneamente ossessionante e ammirevole, anche se infondata.

²¹ Adorno [1981], pp. 462-72, ricorda che dopo la metà del II sec. a.C. si arresta la ricerca scientifica e le discipline si trasformano "in sistemi chiusi", "nella quiete della immobilità filosofica dello stoicismo" e dell'Accademia: infatti Sesto non dice che sono dogmatici Aristotele ed Epicuro, ma i loro seguaci.

Secondo Annas-Barnes [1985], p. 5, dogmatico in senso antico non ha un significato peggiorativo: ma per Sesto sembra invece che lo abbia: i dogmatici vengono trattati come "chiacchieroni", "faciloni" e con altri non lusinghieri attributi. Annas [1992], p. 208, dice che la polemica di Sesto contro Aristotele è un esempio di come si interpreta una filosofia partendo da

Nel trattare del criterio (*adv. Math. 7, 31 ss., PH 2, 14 ss.*), Sesto distingue il criterio del fare o del banale affermare (*significato debole* da accettare per la prassi normale), dal criterio del determinare l'esistenza della realtà: quest'ultimo lo chiama criterio logico ed ha un *significato forte*.

I "criteri logici, sui quali i dogmatici fanno un gran chiacchierare", hanno la pretesa di garantire il valore di verità dei giudizi formulati sulla base sia dei sensi sia anche di quegli strumenti, come il regolo e la bilancia, che rendono i sensi più precisi e potenti. Ma dei sensi si è già detta l'inattendibilità; e gli strumenti, poiché si riferiscono comunque sempre alle medesime testimonianze sensibili, sono stati costruiti unicamente per migliorare la potenza della sensibilità. Perciò, quel pensiero che ricavasse i concetti dalle conoscenze sensibili abuserebbe del suo potere: esso può solo limitarsi a dire qualcosa intorno alla realtà, non deve assumere la condizione di chi crede, come gli Stoici, di trasformare la verità nel vero, di mirare alle conoscenze universali.

Nell'elencare le filosofie in rapporto con il criterio di verità, Sesto ne distingue tre tipi: a) quelle che hanno soppresso il criterio; b) quelle che l'hanno conservato collocandolo o nella ragione o negli irrazionali accadimenti dell'evidenza offerti alla sensazione; c) quelle che hanno fatto l'una e l'altra cosa. Aristotele è in questo terzo gruppo (*adv. Math. 7, 46-282*).

Il tipo di analisi che Sesto conduce sulle filosofie che l'hanno preceduto è ben sintetizzato in questa metafora: "Infatti, come abbattendo il fondamento di un muro si abbatte anche tutto ciò che vi sta sopra, così, sconvolgendo le basi del vero, sono compresi nello sconvolgimento anche i discorsi di quei faciloni dei dogmatici" (*PH 2, 85*). Inoltre egli dice che la ricerca della verità somiglia a quel cercare l'oro in una casa oscura in cui si pensa che ce ne possa essere: anche se lo prendi in mano, non sai se è oro o no (*adv. Math. 7, 52*); ed ancora, chi pensasse di dire il vero delle cose sarebbe come uno che fa il tiro a segno al buio: saprà mai se ha colpito il bersaglio? (*adv. Math. 7, 325*)²².

Tuttavia, fra una battuta di spirito e una ironica osservazione, Sesto non manca di far pensare alle analisi che conduce Aristotele sugli Scettici; e viene spontaneo congetturare che su quelle pagine Sesto si sia addestrato, anche se non vi è modo di dimostrare una reale connessione. Sembra necessario far riferimento, come dice Berti²³, al libro IV 6 della *Metafisica*, dove Aristotele si

ciò che è assente o marginale, anche se il materiale usato da Sesto sembra provenire da Aristotele.

²² Ed ancora: "Una cosa ammessa per ipotesi (...) se è falsa rimane falsa, poiché se noi ammettiamo una tal cosa per ipotesi diecimila volte, da fondamenta marce non consegue una conclusione vera dato che i principi sono inesistenti" (*adv. Math. 3, 11*). La forma di questo tipo di dimostrazione è sillogistica poiché fa derivare da una premessa negativa le conseguenze negative; si usa infatti il vero come premessa ipotetica, per poi negarlo e far precipitare tutto ciò che ad esso si collegava: questo è un po' in contrasto con tante critiche sulla possibilità della logica che Sesto semina in tutte le sue opere.

²³ Berti [1981], p. 71.

rivolge ai Cinici non solo con argomentazioni, ma anche con quella ironia che si giustifica data l'assenza di premesse comuni e, dunque, l'impossibilità di un confronto dialettico: Aristotele non può infatti discutere sul principio che aveva già dimostrato non essere discutibile, in quanto premessa a ogni altra spiegazione. Tuttavia bisogna riflettere su quanto osserva Barnes²⁴ il quale distingue gli Scettici "rustici" - quelli antichi, dei quali parla Aristotele e sui quali non vale la pena argomentare data la rigidità del loro diniego totale - dagli scettici "urbani": costoro, come Sesto, distinguono i vari aspetti del conoscere e su questi dissertano, costringendo alla riflessione e suscitando quel dibattito sul valore dell'esperienza che è la chiave della contrapposizione di Sesto ad Aristotele.

La discussione che Sesto svolge in *adv. Math.* 7, 283-446 e in *PH* 2, 29-33, è molto articolata. Essa esamina in primo luogo il concetto di uomo, "che non è a portata di mano", dal quale il criterio prende l'avvio. Non è possibile infatti determinare cos'è l'uomo dato che è l'uomo a determinare il criterio mediante la sensazione; ma è proprio la sensazione che fonda se stessa, è la stessa vista che vede: e allora come può vedere ciò che vede? e come può stabilire l'udito che cosa è vero di ciò che sente, dato che è lui che sente (*adv. Math.* 7, 301)? Inoltre, la connessione fra le sensazioni - il risultato della quale è la conoscenza delle cose - altro non è che un prodotto dell'intelletto che pensa: ma come può pensare criticamente al valore di ciò che pensa se è lui stesso, intelletto, che lo pensa?

Sesto dice che Aristotele (*PH* 2, 26, in un luogo in cui lo nomina come "Altri" ma sembra che tra gli "Altri" ci sia anche lui) afferma che l'uomo è "un animale ragionevole mortale, capace di intelligenza e di scienza". A ciò fa seguire una discussione intorno ai termini della definizione, assurdi sia se affermano una situazione conseguita dall'uomo, cioè "in atto": impossibile poiché nessun uomo in quanto soggetto al divenire può dire di aver ultimato il suo processo di conoscenza, a meno che non sia sul punto di morire; sia se affermano la validità di una situazione in corso, quindi "in potenza": impossibile poiché sarebbe come negare lo status di uomo a chi sta ancora per apprendere²⁵.

"La conclusione è che la comprensione risulta priva di principio sia perché si scopre l'inesistenza di ciascun soggetto che per primo produca l'apprensione, sia perché viene annientato ciò che potrà essere appreso" (*adv. Math.* 7, 312). Il criterio risulta insomma inesistente perché potrebbe esistere solo se vi fosse un criterio in grado di renderlo valido. È questo il tropo del diallelo: "dal momento che da una parte il criterio attende una conferma mediante la dimostrazione, dall'altra parte la dimostrazione attende di essere convalidata dal criterio" (*adv. Math.* 7, 342). Ed ancora: "se l'uomo come intero cercasse se stesso interamente

²⁴ Barnes [1980], p. 161.

²⁵ Anche Sesto però dice che "l'uomo è per natura un animale amante della verità" (*adv. Math.* 7, 27): per non conoscerla e accettare coraggiosamente di sospendere il giudizio.

e venisse concepito per mezzo di ciò (ossia del fatto che esso come intero concepisce se stesso interamente), allora non esisterà più alcun oggetto appreso" (*adv. Math.* 7, 285).

Dice Long che Sesto sembra convinto che il modo migliore di scrivere la storia della filosofia Greca sia quello di confrontare tutte le filosofie con il suo concetto di "criterio di verità", il quale del resto "è un nome e un argomento dominante nelle discussioni del periodo ellenistico" ²⁶.

Nome e significato sono chiari nelle filosofie degli Epicurei e degli Stoici, nelle quali ha senso poi parlare di "fenomeni"; non ci sono invece analogie fra questi significati e le dottrine degli antichi filosofi greci, per cui è un anacronismo di Sesto quello di decidere, per esempio, il tipo di rapporto esistente fra "il criterio di verità" e Aristotele.

Aristotele dice: "Noi consideriamo la scienza e la sensazione come misura degli oggetti per la medesima ragione, cioè perché per mezzo di esse noi conosciamo qualcosa" (*Metaph.* X 1, 1053a 32-33: Aristotele si sta contrapponendo a Protagora), convinto, da un lato, che tutti coloro che sono dotati di un apparato sensibile "normale", sano, sveglio e maturo, non provino incertezza sulla realtà delle qualità degli oggetti così come li percepiscono; dall'altro, che coloro che sostengono affermazioni a ciò contrapposte non sono sinceri e parlano solo "per amor di disputa", non perché nutrano seri dubbi (*Metaph.* IV 5, 1010b 6 - 1011b).

Le pagine dedicate ad Aristotele, a Teofrasto e in genere ai Peripatetici (*adv. Math.* 7, 217-227) parlano di un criterio duplice: il senso per le cose sensibili e l'intelletto per quelle intelligibili. Sono pagine che descrivono, diligentemente e senza valutazioni critiche, i passaggi necessari per giungere alla formulazione del concetto da intendersi come "sussunzione delle cose particolari nell'universale". Ma è chiaro che l'errore dei Peripatetici è, per Sesto, quello di aver attribuito valore di verità ad ognuna delle fasi del conoscere. L'intelletto viene trascinato nel medesimo errore che è proprio della sensazione, poiché l'intelletto, "ove prescinda dalla sensazione, non è in grado di esaminare le cose" (*adv. Math.* 7, 226)²⁷.

4. Sulla accezione di criterio.

Gli studi recenti sul "criterio" in Sesto Empirico

A seguito di questa sintesi si possono proporre alcune osservazioni.

J. Annas sostiene che in Sesto la filosofia aristotelica è presente come un lontano punto di riferimento del quale egli conosce, più che i testi per noi fondamentali, altri scritti essoterici che circolavano anche dopo l'edizione di

²⁶ Long [1989], p. 154.

²⁷ Il problema dell'errore è approfondito da Stefano Maso in questo medesimo volume, pp. 195-203.

Andronico; infatti anche dove le citazioni di Aristotele sono abbastanza vicine ai testi, si nota che alcune parole non coincidono: ciò può far pensare che egli avesse di fronte scritti che non conosciamo, ma non incrina la convinzione che, specialmente per la gnoseologia e per la fisica, egli dovesse avere adeguate conoscenze del pensiero di Aristotele²⁸. Queste conoscenze non gli impediscono tuttavia un improprio uso analogico dei termini che impedisce il confronto diretto e autorizza solo supposizioni.

Come dice Hamlyn²⁹, non vi è posto nell'opera di Aristotele per la nozione di "criterio di verità": nel trattare della conoscenza Aristotele parla di *κανών* (Hamlyn traduce "standards") che significa piuttosto un procedimento di pensiero e non il giudizio formulato da una persona³⁰. Aristotele non ha dubbi che di tale "canone = standard" siano normalmente dotati tutti coloro che sono provvisti di sensi "normali" (cfr. *Metaph.* IV 1010b, 1 ss.), i quali producono sensazioni pur diverse nei vari individui secondo diverse circostanze, ma non al punto di dover necessariamente presupporre l'esistenza di qualcosa di anteriore alla sensazione. Quindi, per Aristotele, la conoscenza della verità non è solo una tecnica, ma è qualcosa che ha a che fare con la verità in se stessa.

L'impostazione di Sesto è invece opposta: egli fa derivare la critica ad Aristotele direttamente dal confronto con la propria definizione di scetticismo: "Lo scetticismo esplica il suo valore (*δύναμις*) nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito alla ugual forza di fatti e di opinioni contrapposte, arriviamo anzitutto alla sospensione di giudizio e quindi all'atarassia" (*PH* 1, 8).

Il richiamo alla contrapposizione di base, già presentato come necessariamente preliminare, deve valere in tutte le trattazioni di storia della filosofia di Sesto; in particolare, però, la separazione fra i due momenti del conoscere, senso e intelletto, è lontanissima dalla normale interpretazione dei testi aristotelici sulla conoscenza: in essi mai si può concepire questa separazione ma, al contrario, è sottolineata l'unità dinamica dello scambievole collegamento nel passaggio potenza-atto. Il contrario avviene in Sesto, dove la sensazione

²⁸ Annas [1992], p. 210.

²⁹ Hamlyn [1989] p. 94.

³⁰ Aristotele usa *κριτήριον* una volta sola in *Metaph.* K 6, 1063a 3: "È da ingenui attenersi ugualmente alle opinioni e alle immaginazioni di quelli che sono in disaccordo tra loro giacché gli uni e gli altri sono necessariamente caduti in errore. E ciò risulta con evidenza da ciò che si riscontra nell'ambito della sensazione, giacché non è affatto vero che la medesima cosa ad alcuni sembra dolce mentre ad altri il contrario, a meno che uno di questi due gruppi non abbia corrotto e in cattive condizioni l'organo che percepisce e giudica i suddetti sapori. Se così stanno le cose, bisogna prendere come criterio soltanto uno dei due gruppi e non già l'altro. E intendo dire la stessa cosa a proposito del bene e del male, del bello e del brutto e delle altre determinazioni di tal genere. In verità sostenere siffatte teorie non differisce affatto dal ritenere che ciò che ci appare quando premiamo col dito la parte inferiore dell'occhio e facciamo in modo che un solo oggetto sembri doppio, questo oggetto debba essere realmente doppio perché così ci appare, e poi di nuovo debba essere un solo oggetto, per il fatto che noi teniamo fermo l'occhio".

mostra all'intelletto tutta la sua contraddittoria incertezza, mentre l'intelletto non possiede alcun criterio per stabilire una scelta che conduca alla verità. "Se Aristotele risulta essere il primo filosofo che ha teorizzato, come struttura dell'autentico sapere, la forma del sistema assiomatico"³¹, Sesto è il filosofo che ha ritenuto giusto demolire ogni fase del conoscere che conduce all'*epistème*, al "capire perché le cose stanno in un certo modo", cioè al "conoscere la causa o spiegazione"³².

La concezione di Aristotele non ha niente a che fare con gli assunti moderni che teorizzano la giustificazione di un fondamento della conoscenza corrispondente al criterio di verità, poiché questi negano un tipo di conoscenza primitiva che vada direttamente al vero: il dubbio riguardo alla possibilità del conoscere il perché delle cose è tipico dello scetticismo ed è diffuso in tutta la filosofia ellenistica³³.

Non solo: gli studiosi recenti sono concordi nel notare che lo scetticismo di Sesto apre una via che sarà percorsa nei secoli successivi da molta filosofia occidentale: questa analisi epistemologica anticiperebbe quella divisione fra la cosa e la conoscenza della cosa - propria dell'empirismo inglese³⁴ - che porta a Locke e ai suoi "vigorosi attacchi al sillogismo"³⁵ che fa pensare anche alla distinzione hegeliana fra gli scettici antichi greci e gli scettici recenti i quali accettano la sensazione e dubitano del pensiero chiedendo giustificazione non sul conoscere ma sul fondamento di una possibile conoscenza della verità³⁶.

Dal confronto quindi di Sesto con Aristotele emerge soprattutto un atteggiamento scettico impegnato unicamente nel demolire ogni possibilità di conoscere il vero; anzi, la forza della polemica sembra proprio derivare dalla necessità di eliminare, dalla filosofia di Aristotele che era ancora dominante, quella forte e convincente fiducia nella filosofia come conoscenza della verità.

5. Conclusioni

Si può concludere che Sesto conosce bene Aristotele poiché la filosofia di Aristotele domina lo sfondo della filosofia dall'Ellenismo in poi: è quindi proprio Aristotele il punto di riferimento ultimo del processo critico, anche se il riferimento prossimo del pensiero di Sesto rimane la filosofia stoica.

Il nucleo della questione sul criterio consiste proprio sia nella contrapposizione fra la certezza aristotelica del valore di verità del processo dinamico che va dalla sensazione alla intuizione che nella totale infondatezza, rilevata

³¹ Berti [1997], p. 35.

³² Hamlyn [1989], p. 95.

³³ Hamlyn [1989], pp. 95-98.

³⁴ Annas [1980], pp. 89, 101.

³⁵ Barnes [1980], pp. 161, 182.

³⁶ Hamlyn [1989], p. 97.

invece da Sesto, dell'esperienza in ogni sua fase. Ne consegue che lo scopo stesso della filosofia risulta opposto: per Aristotele il pensiero è gratificato dalla propria possibilità di conoscere l'essere, e questa capacità consente all'uomo di vivere felicemente nella pratica della verità; per Sesto, negare ogni criterio è la condizione unica possibile per giungere alla felice *epoché*.

Per queste ragioni la critica recente ha giustamente dimostrato che l'Ellenismo in generale, e in particolare Sesto Empirico, hanno fondato l'epistemologia come disciplina filosofica, che, dai tempi di Cartesio ad oggi, è alla ricerca di stabilire quale grado di verità ottiene la conoscenza e quali strumenti del conoscere siano i più affidabili, rinunciando quasi sempre ad occuparsi della verità della cosa in sé.

È comunque decisivo ricordare che questo processo di destabilizzazione di ogni possibile "dogmatismo", che sta proseguendo da secoli, non sarebbe stato così accurato e impegnato se non ci fosse sullo sfondo la filosofia di Aristotele e il suo ottimismo sulle possibilità della conoscenza: una concezione che nessun filosofo si è mai permesso di ignorare, cosicché molta della filosofia occidentale pare ricevere impulso da una specie di rivalsa nei confronti dello Stagirita.

Naturalmente è così anche per la filosofia di Sesto Empirico.

Viene in mente la frase di Nietzsche: "È forse prossimo il tempo in cui si riconoscerà, con sempre maggior chiarezza, quanto siano state meschine le basi di quegli edifici sublimi e apparentemente incrollabili eretti dai filosofi dogmatici ... caricature mostruose e spaventevoli..."; tuttavia "siamo noi gli eredi di tutta quella forza via via accumulata nella lotta contro l'errore"³⁷.

Come dire: solo da una filosofia quale quella di Aristotele Sesto Empirico poteva ricavare l'imponente forza argomentativa della sua critica.

³⁷ Nietzsche [1977], pp. 25-26.

Stefano Maso

DOVE STA L'ERRORE?
SESTO EMPIRICO CONFRONTA EPICURO E ARISTOTELE

1. *La privilegiata angolatura dello scetticismo strategico*

Che esista differenza dottrinale tra il sistema di Aristotele e quello di Epicuro è difficile contestare, nonostante molte delle *indubitabili conclusioni* cui giunsero Bignone, Walzer, Festugière (per citare gli studiosi un tempo più convinti e impegnati a delineare i tratti di una polemica esplicita) siano state ridimensionate o quantomeno criticate¹. È anzitutto la fisica atomistico-materialista che risulta irriducibile alla concezione aristotelica; di qui poi ne risentono – come a tutti è noto – le alternative strategie gnoseologiche e i distinti quadri etici di riferimento.

Ma quanto Epicuro fu consapevole della propria opposizione all'aristotelica concezione della realtà? quanto intenzionalmente si mosse per accentuarne i tratti? Infine, quanto la valutazione dipende più dal tipo e dalla qualità dei testi in nostro possesso che ci tramandano il pensiero dei due filosofi

¹ La tesi centrale cui pervenne Bignone, il quale sulla scia dell'interpretazione jaegeriana di Aristotele studiò in prospettiva storico-evolutiva la formazione del pensiero epicureo, fu che Epicuro avesse polemizzato non tanto con lo stoicismo, ma con l'Aristotele dei dialoghi essoterici. Sarebbero state cioè stigmatizzate le tesi giovanili fortemente influenzate da Platone ed esposte nell'*Eudemo*, nel *Protrettico*, nel *De philosophia*; d'altra parte Epicuro non avrebbe potuto affrontare le più tarde opere acroamatiche, le sole a noi oggi integralmente disponibili: piuttosto avrebbe usufruito solo di quanto allora era stato reso pubblico e che fu successivamente perduto (cfr. Bignone [1973], I, pp. 1-139). Tra i sostenitori di Bignone, R. Walzer fu il curatore degli *Aristotelis dialogorum fragmenta* (= Aristotele [1934]), raccolta che mostra di seguire da vicino le ipotesi di Jaeger e Bignone; Festugière [1985], pp. 101-09, si concentrò invece sulla polemica sottesa alla concezione religiosa. Dal fronte degli oppositori fu contestata essenzialmente la tesi secondo cui Epicuro non avrebbe conosciuto i trattati aristotelici della maturità: cfr. Diano [1974], pp. 129-281; Merlan [1960]; Schmid [1984], pp. 61-64; Furley [1967], pp. 111-30 e 159-237, in partic. pp. 164-68. Misurato il giudizio di Sedley [1976], il quale sostiene l'importanza di cominciare a «reveal an Epicurus acquainted with some portions of Aristotle's school treatises, and sometimes making constructive use of their arguments in formulating his own doctrines» (p. 126); un Epicuro che «while as content as any Greek philosopher to engage in polemical skirmishes, recognised many merits in his professional competitors, and was not ashamed to learn from them» (p. 148). Per quanto attiene direttamente ad Aristotele, è Düring [1976], pp. 43-44 e 623-26, il critico più acerrimo della tesi Jaeger-Bignone secondo cui lo Stagirita, fino alla morte di Platone, avrebbe seguito la dottrina del maestro al punto da professare, nei dialoghi, una filosofia diversa rispetto a quella delle opere sistematiche. Dopo Berti [1962] e Chroust [1973], I, pp. 92-116, in Natali [1991], pp. 23-35, si trova la più attendibile ricostruzione del periodo trascorso da Aristotele presso l'Accademia.

(insieme alla congiunta risistemazione storica del pensiero antico oggi perfezionata) che non da un'effettiva e obiettivamente documentata rivalità?

Di sicuro ancora oggi Aristotele costituisce l'imprescindibile punto di riferimento per la ricostruzione/comprendimento del pensiero teoretico greco²; ma quel che è più importante osservare è che ciò indubbiamente accadde già nell'antichità, al punto che il dopo-Aristotele si caratterizzò sempre – e nell'Occidente continua a caratterizzarsi – quasi come un misurarsi con lui, come un tentativo di mettere a punto autonomie anche radicali ancorate però al suo modello logico-argomentativo intenzionato al «dare senso». (Non è possibile infatti prendere le distanze da Aristotele se il significato di tale operazione vuole essere appunto inequivoco, come Aristotele medesimo esige³). Possiamo perciò immaginare che anche Epicuro si sia collocato in modo critico nei confronti di Aristotele, proprio perché intenzionato a definire una propria autonomia di ricerca e di esperienza umana.

Non siamo tuttavia in possesso di ben argomentate e dirette prese di posizione di Epicuro contro Aristotele; se anche lo Stagirita risulta sullo sfondo, le citazioni sono in pratica assenti⁴. È dunque per questo interessante controllare un passo di Sesto Empirico: dalla privilegiata angolatura del proprio

² Per quanto ci si sforzi di indagare «obiettivamente» l'origine storica della filosofia teoretica occidentale, ci si imbatte sempre in Aristotele e nella sua strategia metodologica. Certo la tesi di Cherniss [1935], secondo cui è impossibile pervenire a un'attendibile ricostruzione della filosofia delle origini sfruttando unicamente i richiami e le citazioni di Aristotele, rappresenta una necessaria delimitazione di orizzonte e insieme un incentivo all'apertura di campi di ricerca alternativi; tuttavia le esperienze che hanno tentato di muoversi in quest'ultima direzione (tra le più stimolanti sono da citare Gigon [1945], Cornford [1952], Colli [1977-1980] e Havelock [1996]) si sono alla fine rivelate nulla più che importanti integrazioni prospettiche. Il modo insomma in cui Aristotele ha definito il senso della filosofia e della metafisica, insieme all'analisi della logica argomentativa, ha *determinato* qualsiasi successivo approccio: cfr. Guthrie [1957], pp. 35-41. Ciò vale anche nel caso di chi, come Hadot P. [1998], sostiene che la filosofia sia stata intesa dagli antichi essenzialmente come «modo di vivere».

³ L'unica possibilità di non soggiacere al linguaggio e al suo significare è da Aristotele confinata oltre la condizione umana: solo la pianta – chi cioè non è uomo – è da questo punto di vista sicuramente «antiaristotelica»; invece tutti gli avversari di Aristotele sono per definizione aristotelici, non fosse altro che per il fatto di voler *significativamente* contestare il suo dire: «volendo distruggere il discorso si sostiene un discorso», ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον (*Metaph.* 4, 1006a 26). Cfr. Cassin-Narcy [1997], pp. 17-23.

⁴ Si suole citare un passo dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, [101] 19-21 Arr., dove Aristotele è detto «un dissoluto che, dopo aver dissipato le sostanze paterne, aveva fatto il militare e il venditore di prodotti medicamentosi»; cfr. anche D.L. 10, 8; Athen. 8, 354a-b; Euseb., *praep. ev.* 15, 2, 1; Ael., *var. hist.* 5, 9. Un'altra citazione si ottiene dal frammento filodemeo [127] Arr. che, con Crönert [1906], p. 174, e Sbordone (*περὶ τοῦς* 1³), andrà considerato appartenente a un'altra lettera: da esso si ricava la conferma che Epicuro aveva conoscenza degli *Analitici* e della *Fisica* di Aristotele. Qualcos'altro ancora forse si può ottenere dal testo papiraceo della *Retorica* di Filodemo, cfr. l'ed. Sudhaus II, p. 50-64, col. XLVIII, Cap. 35, 21 – col. LVIII (= *Arist.*, fr. 132 *τεχνῶν συναγωγῆ* Gigon), badando però che si tratta di materiale polemico/propagandistico di scuola, calibrato più che altro sul registro retorico. Al riguardo si vedano, nel presente volume, pp. 67-73, le precisazioni di E. Berti.

scetticismo strategico⁵, e dopo aver passato in rassegna le posizioni di diverse scuole e di diversi maestri intorno alla classica questione del *criterio di verità*, Sesto contrappone la tesi di Epicuro a quella di Aristotele. *Adv. log.* 1, 203-26 costituisce così un'occasione ghiotta per misurare, su testimonianze esplicite relative a un punto centrale della questione gnoseologica, la distanza altrimenti presupposta tra Aristotele ed Epicuro; si badi, però, che senso e portata di essa saranno ricostruibili solo una volta che si saranno definiti i contorni di come e di quanto Sesto conosca o interpreti i due antichi pensatori. Insomma l'Epicuro e l'Aristotele di Sesto, che questi conobbe in modo sensibilmente differente dal nostro, sono contrapposti: fino a che punto tale contrapposizione è configurabile in forma corretta al di là di simile lente interpretativa?

Interrogarsi sul *criterio di verità* significa, quantomeno, mettere a fuoco il significato di verità una volta che sia stata determinata la strategia per giungervi: di conseguenza è lecito confrontare sulla questione la posizione di Epicuro con quella di Aristotele, poiché quest'ultimo – nonostante non avesse adoperato l'espressione *κριτήριον τῆς ἀληθείας* o qualcosa di analogo⁶ – certamente al problema della verità dedicò gran parte del proprio impegno teoretico. D'altro canto è decisivo non dimenticare che per lo scetticismo non è data la sicurezza di poter stabilire un qualche criterio di verità⁷, e quindi lo stesso confronto tra Aristotele ed Epicuro, che Sesto organizza, risponde a

⁵ Su Sesto Empirico si sa molto poco; cfr. comunque House [1980], pp. 227-38. Sulle peculiarità dello scetticismo di Sesto sono da tenere presenti almeno Brochard [1969], pp. 331-80, Dal Pra, [1975], pp. 461-534, in partic. pp. 523-33. Janáček [1972], ha studiato dal punto di vista filologico alcuni connettivi linguistici peculiari sul piano della strategia filosofica scettica. Barnes [1990], ha affrontato, in Sesto, quelle forme e quelle strutture che costituiscono l'anima dell'argomentazione scettica di stampo pirroniano, ma che ancor oggi rimangono tra gli esiti privilegiati nel campo della teoria della conoscenza. Per il rapporto epicureismo / scetticismo è da vedere Gigante [1981], soprattutto pp. 25-49.

⁶ In *Metaph.* K 6, 1063a 3 leggiamo: *μη̄ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἐτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν*, «a meno che questi altri (= sia coloro che giudicano dolce una cosa sia coloro che la giudicano amara) non abbiano rovinato o compromesso l'organo che consente di percepire e di giudicare i sapori di cui si diceva». Sembra dunque che *κριτήριον* vada ricondotto a *κρίνειν* inteso come «giudicare», «decidere», «scegliere». Cfr. il documentato studio di Striker [1974]; a pp. 52-59 la studiosa mette il luce come fin dalle origini il vocabolo rinvii ad *αἴσθησις* e a *διάνοια*, cioè al versante della sensazione/percezione e a quello del giudicare. Il problema è ora ripreso, nel presente volume pp. 180-82, da M. Da Ponte Orvieto.

⁷ A proposito dell'esistenza o meno del criterio, per parte sua Sesto sospende il giudizio, *PH* 2, 18: *ἤμεις δ' ἐπέσχομεν, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. Nei successivi §§ 19-20 è abilmente esposta l'impossibilità di uscire dal dialele: la dimostrazione dell'esistenza di un criterio necessita di un criterio, ma il criterio a sua volta necessita di una dimostrazione. La rete dell'argomentazione scettica, come illustra Barnes [1990], pp. 113-44, sembra avvolgere tutto. Tuttavia sui limiti teorici che comunque affliggono lo scetticismo, e sull'inevitabilità di impostazioni pratiche di tipo dogmatico, si veda ora Kaplan [1998], pp. 107-15. Cfr. anche Hadot P. [1998], pp. 139-42.

un'esigenza strategico-teorica di segno opposto all'ispirazione fondativa dei due «rivali».

Ma veniamo a Epicuro: questi affianca «criterio» a «principio» e a «canone» in un frammento dove, nel linguaggio razionale, si individua ciò che spinge alla loro ricerca e al loro progressivo chiarimento: *ὑπεστήσατο φωναῖς διανοήσεων ... τὴν αἰτίαν τοῦ θηρεῦειν τὴν ἀρχὴν καὶ κανόνα καὶ κριτήριον* («collocò nelle parole che esprimono i pensieri ... la causa del ricercare il principio, il canone, il criterio»), fr. [34] 32. 1-8 Arr. Dunque il «criterio» è un autentico, indispensabile strumento gnoseologico: va considerato in accoppiata al «canone» (inteso come stabile oggetto di riferimento, «regolo») perché – facendo appunto riferimento al «canone» e dunque non identificandosi con esso⁸ – consente di intravedere il «principio/causa» di una data serie di accadimenti. Per di più sappiamo che la *Canonica* è assunta a parte dogmatica della dottrina epicurea⁹ in quanto si presenta quasi come propedeutica (*ἔφοδος*) a qualsiasi sapere: irrinunciabile e logicamente strutturata, a essa ci si riferisce nell'atto di giudicare la realtà circostante; ha senso però solo se collocata nel medesimo frangente della sensazione. Si deduce da ciò la centralità del concetto di «percezione», ed è del tutto prevedibile l'attenzione specifica che vi dedica Sesto.

2.1. L'Epicuro di Sesto

A parere di Sesto, Epicuro sostiene che c'è congiunzione (*συζυγεῖν / συζυγία*) di rappresentazione (*φαντασία*) e opinione (*δόξα*), ma che solo le rappresentazioni sono sempre vere (*πάσαι αἱ φαντασῖαι ἀληθεῖς*, § 204), mentre non tutte le opinioni lo sarebbero: *Ἐπίκουρος δὲ δυνεῖν ὄντων τῶν συζυγούντων ἀλλήλοις πραγμάτων, φαντασίας καὶ [τῆς] δόξης, τούτων τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντός ἀληθῆ φησιν ὑπάρχειν*, § 203¹⁰. L'«esser sempre vera» della rappresentazione ne fa addirittura l'autentica evidenza (*ἐνάργεια*); esplicitamente l'attenzione di Sesto

⁸ Opportuni i rilievi di Taylor [1980], pp. 108-09, che mettono in luce lo squilibrio in cui ci si può trovare se si identifica immediatamente «canone» con «criterio» (p.e. Striker [1974], pp. 59 e 61-62). Equivoca è l'indicazione di Hamlyn [1989], pp. 95-98, che esclude l'identità di *kanon* e *kriterion* per Aristotele, mentre la riscontrerebbe in Epicuro.

⁹ D.L. 10, 29-30. Cfr. Striker [1974], pp. 61-63.

¹⁰ «Epicuro, essendovi due cose tra di loro *congiunte - rappresentazione e opinione* - dice che di esse solo la rappresentazione, che chiama anche *evidenza*, in ogni caso è vera». Fuorvia – come invece accade a Everson [1990b], pp. 161-83, partic. pp. 166-67, in un peraltro importante articolo sulle percezioni e sulla loro verità – intendere *φαντασία* come «perception»; ciò impedisce di capire, da un lato, il concetto di *αἴσθησις / κατάληψις*; dall'altro quello di *ἐπιβολή / φανταστική ἐπιβολή*. Più sorvegliato Taylor [1980], p. 107, che almeno precisa: «...strictly *aistheta* are a species of *phantasiai*, differentiated by their causation via the sense-organs». La migliore indagine sull'interpretazione sestana del criterio Epicuro è comunque quella di Gigante [1981], pp. 122-48.

scivola dall'*ἐνάργεια* intesa come oggettivo dato di fatto - cioè come l'esibirsi di una struttura atomica dalla quale dipendono piacere e dolore¹¹ - all'*ἐνάργεια* che gioca sullo stretto rapporto di somiglianza tra la rappresentazione e ciò che la procura: «accade così anche per le rappresentazioni, le quali sono per noi delle affezioni: ciò che le produce (ποιητικόν) una per una è sempre e comunque rappresentato (φανταστόν); e non è possibile che, in quanto rappresentato, non sia davvero tale quale appare», § 203¹². Come dire: non è possibile che la rappresentazione (φαντασία) non sia evidente, non sia – da ultimo - l'evidenza (*ἐνάργεια*). Stando a Sesto, insomma, accanto alle affezioni primarie di piacere e dolore (τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, § 203) sono da collocare senza alcuna soluzione di continuità le rappresentazioni (φαντασίαι).

Il problema piuttosto si pone per le opinioni: non tutte potranno essere di per sé ritenute vere; di qui l'introduzione di un criterio. Eccone i tratti: «Le une sono vere, le altre false. Sono vere le opinioni attestate e non contestate dall'evidenza (ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας); false quelle contestate e non attestate dall'evidenza (ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας)», § 211¹³. Indubbiamente ἐπιμαρτύρησις / ἀντιμαρτύρησις sono vocaboli tecnici usati da Epicuro¹⁴ proprio per decidere della bontà delle opinioni congetturali (ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις, R.S. 24, 6 Arr.), ma Sesto si preoccupa di configurarne il valore d'accapo in riferimento all'evidenza: «È attestazione un apprendimento dovuto all'evidenza (κατάληψις δι' ἐναργείας) di ciò che è

¹¹ Proprio questa mi sembra essere invece la posizione originale di Epicuro: in *Herod.* 48 il filosofo sta spiegando il meccanismo della visione e osserva che «niente di quanto esaminato sarà in contrasto con le sensazioni, qualora si consideri come le evidenze (τὰς ἐναργείας) e come le affinità (τὰς συμπαθείας) potranno essere ricondotte dalla realtà esterna a noi medesimi (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει)». Il passaggio è dall'esterno all'interno, dall'oggettivo al soggettivo: l'«evidenza» appartiene all'esperienza sensibile, è il suo emergere e qualificarsi come dato di fatto; in questa direzione si comprende R.S. 22: «Bisogna riflettere sul fine propostoci e su tutti i dati di fatto emergenti (πᾶσαν τὴν ἐνάργειαν) ai quali ricondurre le nostre opinioni (ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν): altrimenti tutto sarà carico di confusione e di insicurezza». In *Herod.* 50, trattando la situazione nell'ambito della dottrina fisica, Epicuro usa vocaboli quali «forma» (μορφή) e «simulacro» (εἶδωλον).

¹² οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἐκάστης αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φανταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται, ὃν φανταστόν, μὴ ὑπάρχειν κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἶον φαίνεται.

¹³ Cfr. § 216: «Di qui ecco che l'attestazione e la non contestazione (= la mancanza di attestazione contraria) sono un criterio di verità, mentre la mancanza di attestazione e l'attestazione contraria sono un criterio di falsità», ὅθεν ἡ μὲν ἐπιμαρτύρησις καὶ οὐκ ἀντιμαρτύρησις τοῦ ἀληθὲς εἶναι τι ἐστὶ κριτήριον, ἡ δὲ οὐκ ἐπιμαρτύρησις καὶ ἀντιμαρτύρησις τοῦ ψεῦδος εἶναι. Sul significato puramente strumentale che in questo caso assume il «criterio», cfr. Dal Pra [1975], pp. 487-88.

¹⁴ Cfr. anzitutto R.S. 24. Troviamo l'accoppiata nel *frg.* [31] 8 Arr. (= Pap. Herc. 1479/1417, 15 II); è citata in D.L. 10, 34. Da vedere Diano [1974], pp. 165-68; Gigante [1981], pp. 140-48; Dumont [1982], pp. 273-304.

pensato, il quale corrisponde proprio a ciò che si pensava», *adv. log.* 1, 212¹⁵. Dunque le «opinioni», per il fatto di essere attestate / non contestate oppure non attestate / contestate, soggiacciono al principio dell'evidenza analogamente alle «rappresentazioni».

Tuttavia Epicuro non impiega mai l'espressione *κατάληψις δι' ἐναργείας* («apprendimento dovuto all'evidenza»); d'altra parte, non la si riscontra nemmeno in Aristotele. Probabilmente si può supporre, in Sesto, una contaminazione con il concetto stoico di *φαντασία καταληπτική*, per il quale Sandbach propone il significato di «cognitive presentation», cioè di un «farsi avanti (apparire) che consente di capire (l'apprendimento)», nel quale rimane vago se questo farsi avanti sia applicabile a ciò che «*appeared through the senses and to what appeared to the mind*»¹⁶.

Epicuro si limita in un unico luogo a usare *κατάληψις* (apprendimento), e solo per chiarire il significato di *πρόληψις* (prolessi, anticipazione, preconcuzione); a dire il vero anche questo passaggio è delicato, poiché è frutto dell'elaborazione di Diogene Laerzio: «Dicono (gli Epicurei) che la prolessi (*πρόληψις*) è come un apprendimento (*κατάληψιν*) o retta opinione (*δόξαν ὀρθήν*) o pensiero (*ἔννοιαν*) o conoscenza universale (*καθολικὴν νόησιν*) giacente internamente: cioè la memoria (*μνήμην*) di ciò che spesso si è presentato dall'esterno (*ἔξωθεν φανέντος*): quale per esempio quella 'tale cosa' che corrisponde a uomo», 10, 33.

Attendibile o meno¹⁷ nella sua interpretazione, il pensiero di Diogene consente al massimo di ricondurre la *κατάληψις* epicurea al territorio della *πρόληψις* e di vederne il valore solo nel caso essa si presenti con il carattere di *δόξα ὀρθή*, di «retta/corretta opinione»; ma con ciò si è esattamente sulla stessa linea dell'esegesi di Sesto a proposito di *φαντασία*, dato che anche in quel caso c'era l'accostamento alla «retta/corretta opinione», a quella cioè attestata e non contestata dall'evidenza. Un altro indizio di scarto rispetto all'autentico Epicuro, il quale invece sembrerebbe con più immediatezza ricondurre la *κατάληψις* ai sensi quando accenna «alle infinite forme che sono state rese

¹⁵ Ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο.

¹⁶ Sandbach [1971], pp. 12; la discussione di *cognitive presentation* è alle pp. 9-21, dove è rivalutata un'ipotesi di Christensen [1962], p. 59. Preferisce parlare di «cognitive impressions» Frede M. [1983], pp. 71-81.

¹⁷ Si osservi che il passo costituisce una sorta di approssimazione interpretativa mediante termini di varia matrice che Diogene Laerzio ha a disposizione; per lo più sono termini di scuola stoica, come *ἐννοια* e *πρόληψις*, cfr. Sandbach [1971b], pp. 22-37. Quanto l'interpretazione di Diogene possa rendere discutibile l'attendibilità dei contenuti appare evidente già nel § 31, dove sono presentati i criteri di verità epicurei: «Nel *Canone* Epicuro dice che i criteri di verità sono le sensazioni (*αἰσθήσεις*), le prolessi (*προλήψεις*) e le affezioni (*τὰ πάθη*); gli Epicurei [e quindi non Epicuro!] aggiungono anche i coglimenti della mente che producono rappresentazione (*τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας*)». Ma ciò è smentito da Epicuro in persona, *R.S.* 24, dove al posto di *πρόληψις* è già lui a nominare proprio la *πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας*.

Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele

percepibili per via sensoriale», τ[ὰ μυ]ρία [τῶ]ν σχη[μά]τω[ν] [κατάληπ]τα [γ]εγε[νη]μέν[α δι'] [αἰσθήσε]ων¹⁸.

2.2. Epicuro

Ora però è necessario affrontare il passo centrale in cui Epicuro presenta la *φαντασία* in stretta connessione con il dato sensibile e, da ultimo, pone la questione dell'errore.

Herod. 50-51:

[τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἐστὶν <ἐπὶ τοῦ προσμένουτος> ἐπιμαρτυρηθῆσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῆσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου <ἢ ἀντιμαρτυρουμένου> κατὰ τινα κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται.] ἢ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἰοεὶ ἐν εἰκόσι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχη τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ <ἐπι>βάλλομεν· τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν <τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ>, διάληψιν δὲ ἔχουσαν.

[«La falsità e l'errore stanno sempre in ciò che pensiamo al di là di ciò che ci sta davanti in attesa di conferma o per assenza di attestazione contraria – e che invece non è confermato o riceve attestazione contraria in forza di un moto che sorge in noi congiunto all'atto di coglimento rappresentativo, pur essendone ben distinto, e a causa del quale ha origine la falsità.] Inoltre l'uguaglianza delle rappresentazioni - che cogliamo come in una pittura o che accadono nel sonno o negli altri atti di coglimento della mente oppure in riferimento ai rimanenti criteri - non potrebbe costituirsi con le cose reali e che diciamo esser vere, a meno che non esista proprio questa realtà cui noi poniamo mente quale oggetto degli atti di coglimento (πρὸς ἃ ἐπιβάλλομεν). L'errore quindi non potrebbe sorgere se noi non cogliessimo in noi medesimi anche un certo altro moto congiunto all'atto di coglimento rappresentativo, pur essendone ben distinto.

Il passo crea qualche difficoltà di lettura perché il problema della falsità e dell'errore è presentato in forma ripetitiva (per questo Arrighetti [1973], p. 500, cassa la prima formulazione); tuttavia il significato è del tutto chiaro: le «rappresentazioni» (*φαντασίαι*) non coincidono con l'«atto di coglimento

¹⁸ Frg. [29] 26, 17-18 Arr. Una certa cautela va serbata nel riferirsi a questo frammento, dato il marcato intervento ricostruttivo/divinatorio. A proposito del modo in cui Sesto riporta il pensiero epicureo: Gigante [1981], pp. 136 e 140, è il più convinto sostenitore dell'assoluta fedeltà.

rappresentativo della mente» (ἐπιβολὴ φανταστικῆ τῆς διανοίας)¹⁹ ma ne dipendono. Lì, nel moto di passaggio (κίνησις) ben individuabile, si annida l'errore. Il che, immediatamente di seguito, è ribadito: «È a causa di ciò (= di questo moto), nel caso non ci sia attestazione o ci sia contestazione, che si genera l'errore; se invece c'è attestazione o assenza di contestazione, ecco la verità»²⁰. Epicuro non si accontentava di definire le caratteristiche del criterio, ma ne identificava l'elemento determinante, proprio quello di cui in Sesto non c'è traccia²¹. Per questi, al contrario, vale solo il richiamo all'«evidenza» (ἐνάργεια, § 215) o alla «non-evidenza» (ἄδηλος, § 215), e tale semplificazione è conseguenza sintomatica della forzata contiguità «rappresentazione» / «opinione» enunciata in apertura del passo (§ 203).

A questo punto, dal confronto tra Epicuro e l'Epicuro di Sesto è lecito concludere:

a) c'è vicinanza, ma sembra che l'«evidenza» (ἐνάργεια) sia tenuta fuori da Epicuro nel momento più soggettivo, nel momento del «coglimento» (ἐπιβολή). Un esempio è dato da *Herod.* 70-71, dove *prima* si ammette che è possibile predicare le qualità accidentali dell'atomo, *quindi* si rileva che ciò sarà fattibile solo se esse saranno ricondotte al momento specifico del «coglimento» (κατ' ἐπιβολάς) da parte del soggetto e se saranno poste in connessione con l'insieme (παρακολουθούντος τοῦ ἀθρόου): ma proprio per ciò tali qualità accidentali non arriveranno a possedere né l'«evidenza» di per se stessa tipica di un «corpo» (σῶμα) né quella che potrebbe conferir loro arbitrariamente l'osservatore (οὐδ' αὖ καθ' αὐτὰ νομιστέον). Insomma la loro particolare «evidenza» *si fa avanti* (infatti «non è possibile privare la realtà di questo tipo di evidenza», οὐκ ἐξελατέον ἐκ τοῦ ὄντος ταύτην τὴν ἐνάργειαν), ma solo a patto che la si ancori nel luogo della «sensazione»: «come sembra, dobbiamo pensare che tutte queste cose siano sintomi, che non siano eternamente congiunte e nemmeno aventi uno stato di natura di per sé: piuttosto che ci appaiono in quel modo che la sensazione medesima (αὐτὴ ἢ αἴσθησις) le precisa nella loro particolarità»²². Si potrebbe dire che *faticano ad essere evidenti* nel loro essere accidentalmente pertinenti ai corpi; se vi riescono, lo sono a causa della sensazione che le fa apparire tali.

¹⁹ Diano [1974], pp. 156-58, rileva la differenza tra ἐπιβολὴ τῆς διανοίας (= l'attenzione della mente) ed ἐπιβολὴ φανταστικῆ τῆς διανοίας (= l'atto di coglimento rappresentativo della mente).

²⁰ Epic., *Herod.* 51: κατὰ δὲ ταύτην ... ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ἀληθές.

²¹ S.E., *adv. log.* 1, 216: «Di qui ecco che l'attestazione e la mancanza di contestazione sono un criterio di verità (τοῦ ἀληθές εἶναι τι ἐστὶ κριτήριον), mentre la mancanza di attestazione e la contestazione sono un criterio di falsità (τοῦ ψεῦδος εἶναι)». Assente il richiamo alla κίνησις.

²² Epic., *Herod.* 71: ἀλλ' ὅπερ καὶ φαίνεται, συμπτώματα πάντα τὰ τοιαῦτα νομιστέον, καὶ οὐκ αἰδίων παρακολουθούντα οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὄν τρόπον αὐτὴ ἢ αἴσθησις τὴν ιδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται.

b) Il movimento provocato dall'oggetto che si presenta a un certo organo di senso è, da Sesto, appena accennato; per di più esso risulta riferito solo alla natura dell'atomo in rapporto al vuoto e al contatto con altri atomi. La sensazione sarebbe l'esito di tale contatto e, quindi, di tale agitarsi corpuscolare: «È proprio della sensazione cogliere la specifica cosa che gli si fa innanzi e che la muove»²³. Secondo Epicuro, in realtà, il «movimento» è assolutamente centrale anche nella complessiva teoria della conoscenza e non è confinato nel luogo della sensazione (cfr. il passo in esame di *Herod.* 50-51), per cui ne dipende «quella rappresentazione che noi riceviamo sia rivolgendoci con la mente sia a causa dei sensi ... (e che è) la forma dell'oggetto solido», ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις ..., μορφή ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεομένου (§ 50). Significativamente questo moto (κίνησιν) che a tale rappresentazione conduce è ben distinto (διάληψιν ἔχουσιν) dalla rappresentazione medesima e dalla sensazione.

In definitiva, la situazione che ricostruiamo – grazie al confronto tra l'Epicuro di Sesto e quanto di Epicuro medesimo direttamente possediamo – si presta alle seguenti osservazioni:

1. Il meccanismo per l'applicazione del criterio è *rigido*: poiché in prima battuta l'ένάργεια dipende dalle sensazioni (πρῶτα πάθη e αἴσθησις coincidono), si avrà inevitabilmente a che fare con φαντασία (comunque vera) e con δόξα (dipendente da attestazione / non attestazione). Nel luogo dove si incontrano sensazione e rappresentazione - e dove si può aprire un margine d'intervento per la δόξα - il criterio per la determinazione della verità è irrinunciabile.

2. Di tale criterio Epicuro ha consapevolezza: lo prova la cura estrema nel definire le procedure di verifica sul piano gnoseologico²⁴ e, se bene inteso, ne dà conferma quanto si legge nel Frg. [34] 32. 11 Arr.: ταῦτά τε γὰρ εἰς τὸν ἐπιλογισμὸν τοῦ κριτηρίου ἦγεν κ[αὶ ἐκ τοῦ] κριτηρίου αὐ[κα]τεμανθά[νομεν ἐ]πιλογίσεις, «E queste cose portarono alla consapevolezza (apprezzamento?) del criterio, e dal criterio apprendemmo il come ragionare (apprezzare? / esser consapevoli?)»²⁵.

3. La verità c'è quando c'è connessione (ἀκολουθία) tra «sensazione» **S** e «rappresentazione» **R**: quando sono cioè poste le premesse per la verifica dell'«opinione» **D**. In pratica, **S** (sempre vera) \supset **R**; a sua volta **R** \supset **D** (sempre vera nel senso che è vera anche la falsità, cioè che è davvero falsa la falsità); tra

²³ S.E., *adv. log.* 1, 210: αἰσθήσεως δὲ ἴδιον ὑπῆρχε τὸ τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινούντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι.

²⁴ Cfr. Epic., *Herod.* 47-48, 62; *Pyth.* 88. S.E., *adv. log.* 1, 213; 215-16.

²⁵ Sul significato di ἐπιλογισμός si veda Diano [1974], pp. 167-68, e Schofield [1966], pp. 221-37, che lo mette in relazione a συλλογισμός.

S - implicante **R** - e **D** entra però in campo il *movimento*, cioè la struttura cui afferisce il criterio. Il rischio d'errore va collocato a questo punto: sorge nel momento in cui si introduce la discrezionalità della ragione, nel momento in cui **D** a sua volta in qualche modo vien fatto inerire a **S**.

La situazione $[(S \supset R) \dots \supset D]$ – o, meglio, $[(R \subset S) \dots \supset D]$ - vuole segnalare che la possibilità dell'errore sta al confine di **D**, nel momento in cui si verifica la sua specifica appartenenza al mondo dove $S \supset R$.

Così conclude Sesto Empirico, § 210: «Dunque per questo motivo le rappresentazioni (*αἱ φαντασίαι*) sono tutte vere, le opinioni (*αἱ δὲ δόξαι*) invece non erano tutte vere, ma fornite di una qualche differenza (*τινα διαφοράν*). Tra queste alcune sono risultate vere, altre false, poiché esse sono nostri giudizi (*κρίσεις*) fissati a proposito delle rappresentazioni, e noi giudichiamo alcune cose correttamente, altre scorrettamente sia perché aggiungiamo qualcosa (*τὸ προστιθέναι τι*) e l'attribuiamo alle rappresentazioni, sia perché sottraiamo a esse qualcosa (*τὸ ἀφαιρῆν τι*), e per cui in modo comune risultiamo falsare (*καταψεύδεσθαι*) la sensazione di per sé irrazionale (*ἀλόγου*)»²⁶.

Ma già aveva concluso Epicuro, *R.S.* 24: «Se nelle tue congetture (*δοξαστικαῖς ἐννοίαις*) confermerai sia ciò che sta in attesa sia ciò che non ha attestazione, non fuggirai l'errore (*οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον*) dato che avrai mantenuto estrema l'ambiguità (*ἀμφισβήτησιν*) in ogni giudizio concernente il vero o il non vero»²⁷.

Come dire: l'errore sta nell'assunzione *simpliciter* dell'opinione svincolata dall'eventuale attestazione / non contestazione, e ciò – più che utile strumento di conoscenza - è fallace presunzione; addirittura se ne riscontrano oggettive e gravi conseguenze nell'atto del giudicare, allorché la stessa evidenza della percezione risulta inficiata da tale assunzione²⁸.

²⁶ Διόπερ αἱ μὲν φαντασίαι διὰ ταῦτα πᾶσαι εἰσιν ἀληθεῖς, αἱ δὲ δόξαι οὐ πᾶσαι ἦσαν ἀληθεῖς, ἀλλ' εἶχόν τινα διαφοράν. τούτων γὰρ αἱ μὲν ἦσαν ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδεῖς, ἐπεὶπερ κρίσεις καθεστᾶσιν ἡμῶν ἐπὶ ταῖς φαντασίαις, κρίνομεν δὲ τὰ μὲν ὀρθῶς, τὰ δὲ μοχθηρῶς ἤτοι παρὰ τὸ προστιθέναι τι καὶ προσνέμειν ταῖς φαντασίαις ἢ παρὰ τὸ ἀφαιρῆν τι τούτων καὶ κοινῶς καταψεύδεσθαι τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως.

²⁷ Εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις, καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν ἔχον, οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον, ὡς τετηρηκῶς ἔση πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς.

²⁸ Secondo Diano [1974], pp. 164-66, si potrà effettivamente parlare di due tipi d'errore: ciò che aggiungiamo nell'atto del giudizio (*τὸ προσδοξαζόμενον*, Epic., *Herod.*, 50) e che è relativo a quanto attende conferma (*τὸ προσμένον*, D.L. 10, 38); ciò che pure aggiungiamo nell'atto di giudizio ma che non cade sotto il dominio dei sensi (*τὸ ἄδηλον*, D.L. *ibid.*), per cui è solo frutto di congettura. L'esemplificazione di Sesto Empirico è essenzialmente relativa al primo caso, là dove è presentato Platone lontano che sarà riconosciuto come tale di fatto solo all'atto del suo avvicinarsi (S.E., *adv. log.* 1, 212), oppure quando si cita l'esempio della torre piccola e rotonda da lontano, grande e quadrata da vicino (§ 208); a proposito di ciò che non è evidente (*τὸ ἄδηλον*), l'esempio tipico è quello del vuoto (*τὸ κενόν*, §§ 213-14), per il quale si invoca un vero e proprio meccanismo inferenziale (*ἐπιλογισμός*).

3.1. L'Aristotele di Sesto

Venendo ora ad Aristotele - o, più precisamente, all'aristotelismo in generale - Sesto Empirico con molto puntiglio vi rileva la separazione e l'autonomia di *sensazione* (αἴσθησις) e *intelletto* (νοῦς) per cui non esita a definire duplice il criterio (διττὸν τὸ κριτήριον) attivabile ambito per ambito (αἰσθητά / νοητά): οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ Θεόφραστον καὶ κοινῶς οἱ Περιπατητικοί, διττῆς οὔσης κατὰ τὸ ἀνωτάτω τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, ἐπεὶ τὰ μὲν, καθὼς προείπον, αἰσθητά ἐστὶ τὰ δὲ νοητά, διττὸν καὶ αὐτοὶ τὸ κριτήριον ἀπολείπουσιν, αἴσθησιν μὲν τῶν αἰσθητῶν, νόησιν δὲ τῶν νοητῶν, S.E., *adv. log.* 1, 217²⁹.

Certamente la distinzione tra i due ambiti è di autentica matrice aristotelica³⁰, ma, una volta stabilito ciò, a parere di Sesto il problema vero è capire come possano essere tenuti insieme appunto tali distinti ambiti e, dunque, come di fatto agisca tale duplice criterio.

Se la loro unità è evidente³¹, ci si deve render conto che essa dipende da un gioco dell'anima attraverso i luoghi della *memoria*, della *rappresentazione*, della *rappresentazione razionale*. Μνήμη è infatti la memoria determinata da ciò che si percepisce in relazione alla sensibilità (§ 219: μνήμη μὲν τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους). Φαντασία è la rappresentazione di quanto si è avvertito e che ha provocato la percezione nella nostra sensibilità (§ 219: φαντασία δὲ τοῦ ἐμπολήσαντος τῇ αἰσθήσει τὸ πάθος αἰσθητοῦ). Λογικὴ φαντασία infine sarebbe³² un altro tipo di rappresentazione, razionale appunto in quanto conforme al nostro giudizio e alla nostra capacità di scelta (§ 221: κατὰ κρίσιν λοιπὸν καὶ προαίρεσιν τὴν ἡμετέραν συμβαῖνον).

Con chiarezza Sesto (§§ 220-222) esemplifica il *movimento* - κίνημα - che si svolge nel processo conoscitivo: la pressione del piede di Dione determina l'orma e l'orma conserva traccia (= μνήμη) del piede; il piede a sua volta - cioè

²⁹ «Quelli della cerchia di Aristotele e Teofrasto, e in generale i Peripatetici, ritenendo da ultimo duplice la natura delle cose (come ho già detto prima, esse sono sensibili e intelligibili), confermano anch'essi che il criterio è duplice: la sensazione in riferimento alle cose sensibili, l'intelletto in riferimento a quelle intelligibili». Per l'accezione sestana di «criterio» in questo caso, cfr. Dal Pra, [1975], pp. 486-87.

³⁰ «Ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτόν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν, «Che avvertire e comprendere non sia lo stesso, è chiaro», *de an.* 427b 6-7; ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθής, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τάναντία τούτων - οὐδὲ τοῦτό ἐστὶ ταυτό τῷ αἰσθάνεσθαι, «Il pensare, che può essere corretto o scorretto (corretta è la saggezza, la scienza e la opinione vera; scorretto il contrario di ciò), non è la stessa cosa dell'aver sensazioni», *de an.* 427b, 8-11.

³¹ S.E., *adv. log.* 1, 217: «Comune a entrambi, come diceva Teofrasto, è ciò che è evidente», κοινὸν δὲ ἀμφοτέρων, ὡς ἔλεγεν ὁ Θεόφραστος, τὸ ἐναργές.

³² In *adv. log.* 2, 70, Sesto attribuisce però la λογικὴ φαντασία agli Stoici; cfr. Long [1971]_b, pp. 82-85. Anche in questo caso dunque c'è contaminazione tra terminologie di scuola differenti.

l'oggetto sensibile che ha determinato l'affezione sensibile - in qualche modo può essere rappresentato (*φαντασία*). Da ultimo, colui che osservasse l'orma del piede e ne rimanesse impressionato, potrebbe perfino ricostruire razionalmente (*λογική φαντασία*) l'uomo, cioè Dione. Dione / piede / pressione del piede / orma / percezione: sono uniti da un rapporto di causa effetto; un movimento a ritroso dell'anima in colui che percepisce produce la conoscenza. Se il movimento che si gioca tra *μνήμη* e *φαντασία* è immediato, l'ulteriore movimento che porta alla *λογική φαντασία* è definito pensiero (*διάνοια*) oppure intelletto (*νοῦς*): pensiero se in potenza, intelletto se in atto (*κατὰ μὲν τὸ δύνασθαι διάνοιαν, κατὰ δὲ ἐνέργειαν νοῦν*, § 222).

Che il movimento sia questione centrale per la conoscenza in Aristotele è fuori di dubbio: basta considerare *De an.* 428b 11-13: «La rappresentazione sembra consistere in una sorta di movimento, e non sorge senza sensazione: anzi, si verifica in chi ha la possibilità di percepire la sensazione e ha a che fare con ciò che alla sensazione appartiene»³³. Ma ancor più importante appare – per l'Aristotele di Sesto – il momento e il modo in cui le rappresentazioni sono gestite dalla mente, il fatto che esse siano ricondotte dal particolare all'universale: siano cioè concettualizzate. Questo il passaggio chiave, § 224: *ἀλλ' ὁ μὲν ἀθροισμὸς τῶν τοιούτων τοῦ νοῦ φαντασμάτων καὶ ἡ συγκεφαλαίωσις τῶν ἐπὶ μέρους εἰς τὸ καθόλου ἔννοια καλεῖται, ἐν δὲ τῷ ἀθροισμῷ τούτῳ καὶ τῇ συγκεφαλαίωσει τελευταῖον ὑφίσταται ἢ τε ἐπιστήμη καὶ τέχνη*, «Ma l'insieme di tali rappresentazioni della mente e la sussunzione delle cose particolari nell'universale è detto 'concetto', e in tale insieme e in funzione di tale sussunzione da ultimo trovano fondamento la scienza e l'arte».

Sussunzione (*συγκεφαλαίωσις*) è indubbiamente parola tecnica: allude alla procedura mediante la quale la ragione fa rientrare in un quadro generalizzato specifici dati dell'esperienza. Come tale il vocabolo è però sconosciuto ad Epicuro e adoperato con significato completamente diverso (per giunta solo tre volte) da Aristotele³⁴. Ne consegue che proprio a questo punto ci si deve interrogare sul significato e sul valore della precisazione sestana, dato che essa si configura come il momento culminante del «movimento» conoscitivo, centrale rispetto addirittura alle rappresentazioni (*φαντασίαι*) e alle opinioni (*δόξαι*). Secondo Sesto infatti l'aristotelica rappresentazione razionale (*λογική φαντασία*) è frutto di sussunzione delle cose particolari nell'universale (*συγκεφαλαίωσις τῶν ἐπὶ μέρους εἰς τὸ καθόλου*) a partire da un insieme di immagini/rappresentazioni (*ἀθροισμὸς φαντασμάτων*); di fronte a queste rappresentazioni, l'anima è cedevole, indietreggia e dà il proprio assenso a ciò che di esse appare, per cui queste

³³ Ἡ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν.

³⁴ Significa «ricapitolare» in *De an.* 431b 20, in *Pol.* 1322b 30-31; significa «riassumere» in *Metaph.* 1052a 17.

rappresentazioni - in prima istanza oggettive – finiscono per confondersi con soggettive opinioni: *ὅταν γὰρ εἴξη ἡ ψυχὴ τῇ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγενομένη φαντασίᾳ καὶ τῷ φανέντι πρόσθεται καὶ συγκατάθεται, λέγεται δόξα* (§ 225)³⁵. Dunque sarebbe la *sussunzione* il vero momento critico, il luogo dell'eventuale errore. Di essa la sensazione (*αἴσθησις*) è mero strumento (*ὄργανον*), mentre l'intelletto (*νοῦς*) è l'artefice (*τεχνίτης*, § 226).

Non sfugga come l'*assenso* richiesto e dato dalla ragione rinvii a un quadro di riferimento eminentemente stoico³⁶; solo in funzione di questo quadro – cioè in vista dell'*assenso* – *αἴσθησις* e *νοῦς* sono intese come «i principali criteri della conoscenza delle cose», *πρῶτα κριτήρια τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως*, § 226.

Non sfugga qual è a tutti gli effetti il ruolo dell'intelletto: come si è appena visto sopra (§ 222) esso è l'origine del *movimento conoscitivo in atto*: un movimento aperto a tutte le imprevedibili soluzioni dell'«arte / artigianalità» (§ 224). Ma siccome l'intelletto non è nelle cose prima che esse siano pensate – anzi, da esse è ben distinto³⁷ - dobbiamo assolutamente cogliere in esso non solo il versante passivo/percettivo, ma anche una tensione attiva, quella in pratica di produrre le «forme a priori», come direbbe Kant: *ὅταν δὲ ἐνεργητικῶς ἤδη ποιῇ* [scil. *τὸν ἀναπλασμόν*], *νοῦς ὀνομάζεται*, «quando già in atto produce [la forma/immagine], lo si chiama intelletto», (§ 223).

La *sussunzione* dunque non allude solo a una procedura logica di tipo inferenziale, ma consente di mettere a fuoco l'intero quadro di riferimento gnoseologico aristotelico e di intuirne l'impianto: per cui la possibilità d'errore si anniderà sia nell'operazione della *sussunzione* medesima sia già nell'«arte» intellettuale di produrre le forme/immagini.

3.2. Aristotele

Nel *De anima* Aristotele parte da un rilievo decisivo: non è possibile giungere alla conoscenza se, per ciascun dato sensoriale, si mantengono separati i sensi (*κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα*) e se, per distinti momenti conoscitivi (*ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ*), si mantengono isolate occasioni di percezione³⁸. Di qui segue la necessità logica e insieme metafisica

³⁵ «Quando l'anima è cedevole nei confronti della rappresentazione che proviene dalla sensazione e a ciò che appare si applica e dà il proprio assenso: questa è detta l'opinione».

³⁶ Per il ruolo della *συγκατάθεσις* stoica nell'agire di conseguenza a rappresentazioni sia vere sia false, SVF 2, 67 (= S.E., *adv log.* 1, 405); cfr. Pohlenz [1978], I, pp. 180-83 e 348-49. A proposito della sua funzione in campo linguistico/gnoseologico, cfr. Long [1971]b, pp. 76-78.

³⁷ Arist., *De an.* 430a 17-18: «Quest'intelletto, ben distinto e indifferente e non mescolato affatto, è ciò che in atto costituisce la sostanza della realtà», *οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια*.

³⁸ *De an.* 426b 22-24.

di individuare un principio che insieme intenda (*νοεῖν*) e avverta (*αἰσθάνεσθαι*) nella loro unità le differenze. Ma in che consistono la sensazione e l'intellezione?

A proposito del 'bianco' e del 'nero' - contrari e inaccoglibili contemporaneamente, ma non perciò impensabili - Aristotele dice che «la sensazione e l'intellezione consistono nella ricezione delle loro forme», *τὰ εἶδη πάσχειν αὐτῶν, εἰ τοιοῦτον ἢ αἴσθησις καὶ ἢ νόησις* (427a 8-9). Si presuppone cioè un momento anzitutto passivo e non si trova traccia alcuna d'implicazione tra sensazione e intellezione. Anzi: tra l'avvertire e il comprendere la distinzione è così netta (427b 6-7: *ὅτι μὲν οὖν οὐ ταῦτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν*) da essere invocata in opposizione a chi pensa:

- a) che tutto quel che appare ai sensi sia vero (*πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ*, 427b 3);
- b) che, se c'è errore, si tratti semplicemente di contatto tra qualcosa di dissimile (*τὴν τοῦ ἀνομοίου θίσειν ἀπάτην εἶναι*, 427b 4).

Come dire: non si può, diversamente dai materialisti in genere³⁹, pervenire a un risultato gnoseologicamente attendibile (vero/falso) solo basandosi sulla sensazione. Quest'ultima non può che costituire un primo ambito di riferimento all'interno del quale ci si regola secondo specifici criteri; l'altro ambito è quello dell'intellezione e delle sue procedure.

A tutto questo Aristotele aggiunge un'importante serie di precisazioni: non solo sentire (*αἰσθάνεσθαι*) e comprendere (*φρονεῖν*) sono ambiti distinti, ma:

1) né il pensare (*τὸ νοεῖν*) - cioè il ragionare e il rendersi conto di ciò che accade - è accostabile alla sensazione (427b 11: *οὐδὲ τοῦτο ἐστι ταῦτό τῳ αἰσθάνεσθαι*);

2) né la rappresentazione coincide con la sensazione o con la riflessione (427b 14-15: *φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας*);

3) né c'è identità tra rappresentazione e opinione: la prima infatti, che consegue alla sensazione, dipende da noi, trova cioè in noi la sua autenticità⁴⁰; la seconda invece, più che dipendere da noi, già di per sé si colloca nel vero o nel falso (427b 20-21: *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῶν ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν*). Precisando altrimenti Aristotele dirà che «rappresentarsi qualcosa è immaginare il contenuto della sensazione in modo non accidentale», *τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔσται τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται*,

³⁹ I materialisti sono, per Aristotele, «tutti coloro che sostengono che il pensare sia corporeo al pari dell'avvertire (*τὸ νοεῖν σωματικὸν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι*), e che il simile avverta e comprenda tramite il simile», *De an.* 427a 26-28.

⁴⁰ Come già rilevò Rodier [1900], pp. 408-13, non c'è dubbio che il passo a prima vista risulti un poco confuso, anche perché in alcune asserzioni - p.e. 427b 17 e 432a 11 - contraddittorio. Peralto evidentemente con l'una (*φαντασία*) Aristotele intende riferirsi alla volontà soggettiva e quindi a «un certo margine di arbitrio» (Movia [1979], *ad loc.* n. 2), con l'altra (*δόξα* quale specie del genere *ὑπόληψις*) si commisura in un qualche modo ai fatti.

μη κατὰ συμβεβηκός (428b 1-3): nella non-accidentalità sta il nostro contributo;

4) né sembra si possa identificare la rappresentazione (*φαντασία*) o l'opinione (*δόξα*) con «il fatto di sostenere una tesi», con il «supporre qualcosa» (*ὑπόληψις*): *περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις κτλ.*, 427b 27-28: «Riguardo al pensare, poiché è diverso dalla sensazione e, invece, gli appartengono rappresentazione e supposizione ...». Sembra si possa anzi così concludere: nel territorio del pensiero da un lato sta la rappresentazione (*φαντασία*), dall'altro la supposizione (*ὑπόληψις*); quest'ultima si suddivide in tre specie: scienza (*ἐπιστήμη*), opinione (*δόξα*), saggezza / intelligenza pratica (*φρόνησις*), 427b 24-25. Non per nulla la supposizione (*ὑπόληψις*)⁴¹ può applicarsi anche contro ciò che appare in modo falso e di cui si aveva peraltro un'opinione vera (*ἀληθῆ δόξα*). Si consideri l'osservazione del sole, come esemplifica Aristotele: «Esso appare nella misura di un piede, eppure si ha la convinzione (*πιστεύεται*) che sia più grande della terra» (428b 3-5); ricapitolando: *φαίνεται δὲ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει*, «Si ha l'apparire anche di cose false, rispetto alle quali si sostiene tuttavia una tesi vera» (428b 2-3).

È dunque sostenuta nel modo più esauriente - tenendo cioè conto delle implicazioni che ne derivano - l'antitesi tra l'ambito del sentire (*αἰσθάνεσθαι*) e quello del comprendere (*φρονεῖν*), anche se poi non è possibile escludere il ruolo specifico della capacità rappresentativa (*φαντασία*) nel gettare un ponte in direzione (o in virtù) della sensazione⁴². Questo «gettare un ponte» non è solo una funzione che consegue all'autonomia e alla distinzione dei due ambiti (addirittura li garantisce nella loro separatezza), ma anche ne manifesta inevitabilmente l'interazione sotterranea: è ciò che produce il movimento della conoscenza e, insieme, dell'errore.

Dice Aristotele: «Ecco che quando una data cosa è in movimento, un'altra è mossa da essa; la rappresentazione sembra essere una sorta di movimento e non sorge senza sensazione: anzi, si verifica in chi ha la possibilità di percepire

⁴¹ Molti critici, anche recenti, hanno finito per considerare in pratica *δόξα* e *ὑπόληψις* dei sinonimi, cercando di arrangiare di volta in volta la traduzione: la cosa non è corretta e merita più attenzione. Lo studio più serio, a mio parere dirimente, è il capitolo *The relation between thought and imagination*, in Wedin [1988]; da vedere in partic. pp. 100-09. Cfr. quindi Schofield [1992], pp. 271-76.

⁴² Di ciò è particolarmente convinta Frede D. [1992], che osserva, p. 288: «As a closer look at the text shows, the function of the intellect in the *De anima* is not limited to the contemplation of essences, whatever that may mean ... The intellect's activity includes discursive thinking about concrete sensible item. And this is the point where imagination comes in. It establishes the connection between the intellect and its sensible objects».

la sensazione (*αἰσθανόμενοις*) e ha a che fare con ciò che alla sensazione appartiene (*ὧν αἴσθησις ἔστιν*)», *De an.* 428b 10-13⁴³.

Il rapporto causa/effetto è colto - com'era del resto facilmente prevedibile - alla base della relazione sensazione/rappresentazione e sembra, questo, essere un dato qualificante gli esseri animati, quanti cioè sono in grado di agire e di subire. Eppure il movimento generato su tali basi può essere vero o falso (*ἀληθῆ καὶ ψευδῆ*, 428b 17), può cioè essere motivo di errore. Addirittura Aristotele presenta tre scenari per l'errore:

1) (428b 18-19): la sensazione è relativa a ciò che le è proprio, avviene cioè negli specifici sensi: essa è vera, al massimo può comportare un ristrettissimo margine di errore (*ἢ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίῳ ἀληθῆς ἔστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος*);

2) (428b 19-21): la sensazione accade a proposito di ciò che accidentalmente accade a quanto si percepisce: l'errore sta nel non decidere con esattezza caratteristiche e limiti di ciò che si percepisce (*δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι <ταῦτα ἃ συμβέβηκε> τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι*)⁴⁴;

3) (428b 22-25): la sensazione è relativa a quanto risulta comune e accompagna ciò che accade accidentalmente ed è determinato rispetto al movimento e alla grandezza; ebbene, l'errore è molto probabile proprio quando si ritiene di identificare questi «sensibili comuni» (*τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια - λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος - ... περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν*).

Com'è evidente, tale tassonomia è costruita in riferimento alla dottrina della sostanza e degli accidenti in modo da rispettare la proporzionalità inversa tra il relazionarsi alla sostanza e il margine d'errore:

- a) *αἴσθησις τῶν ἰδίῳ* → *ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος*
 b) *ταῦτα ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς* → *ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι*
 c) *ἐπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν* → *μάλιστα ἔστιν ἀπατηθῆναι*

Inoltre essa consente di caratterizzare in modo preciso due tipi di movimento conoscitivo: il primo dipende *immediatamente* dalla sensazione in atto e si candida ad essere veritativo, almeno finché appunto dura la sen-

⁴³ ἄλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τοῦδὲ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἄλλ' αἰσθανόμενοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν.

⁴⁴ Aristotele esemplifica: non ci si può sbagliare sul fatto di percepire il bianco; l'errore si può manifestare qualora di tenti di stabilire se un certo oggetto è bianco o di un altro colore (428b 21-22).

Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele

sazione⁴⁵. Esso produce infatti l'autentica rappresentazione: *ἡ φαντασία ἀν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη* (429a 1-2).

Il secondo si lega *indirettamente* alla sensazione: questa può essere presente o assente (*παρούσης καὶ ἀπούσης*) in situazioni che vedono variare dal minimo all'estremo la lontananza dell'oggetto sensibile. Qui starebbe una delle forme d'errore: *εἶεν ἀν ψευδεῖς* (428b 29).

Dai testi aristotelici, e principalmente dal *De anima*, si può dunque ricavare che l'errore non c'è *solo se* la sensazione (*αἴσθησις*) dei sensibili propri è in atto.

Altrimenti:

- il ragionare (*διανοεῖσθαι*) può darsi in modo vero e falso⁴⁶;
- la rappresentazione (*φαντασία*), che è altro da sensazione e pensiero, può essere vera o falsa⁴⁷;
- la supposizione (*ὑπόληψις*), che pur pretendendo di esser vera può essere vera o falsa, è indipendente dalla verità/falsità delle apparenze sensibili⁴⁸;
- il sapere scientifico (*ἐπιστήμη*), in teoria vero, in realtà dipende dalle premesse su cui è fondato e dalla procedura logica che lo sostiene⁴⁹;

⁴⁵ Si noti che Aristotele è molto preciso: il primo scenario prevede l'assenza di errore solo in presenza in atto di sensazione propria (*ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων*, 428b 18); altrimenti preferisce parlare di margine ridottissimo d'errore (*ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος*, 428b 19).

⁴⁶ *De an.* 427b 11-14: «La sensazione dei sensi propri è sempre vera e si trova in tutti gli esseri animati, il ragionare può darsi anche in modo falso e non appartiene a nessuno che non sia anche razionale», *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσι ὑπάρχει τοῖς ζώοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος*. Sulla necessità, per il ragionare, di avere alle spalle rappresentazioni le quali - a loro volta - abbiano a che fare con sensazioni, cfr. Wedin [1988], pp. 109-16.

⁴⁷ *De an.* 428a 16-18: «Ma essa non sarà niente di quanto è sempre vero, come ad esempio la scienza o l'intelletto: la rappresentazione è anche falsa», *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευουσῶν οὐδεμίᾳ ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς· ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής*.

⁴⁸ *De an.* 428b 2-3: «Si ha l'apparire anche di cose false, rispetto alle quali si sostiene tuttavia una tesi vera», *φαίνεται δὲ γὰρ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει*. Più radicalmente, in *Eth. Nic.* 1139b 17-18 leggiamo che «alla supposizione e all'opinione appartiene l'errore», *ὑπόληψι γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι*. D'altro canto se Aristotele, in *De an.* 427b 14-16, rimarca che la supposizione (*ὑπόληψις*) non si dà senza rappresentazione (*φαντασία*), ne consegue che della rappresentazione la supposizione conserva la possibilità di vero/falso.

⁴⁹ Certamente «tutti sosteniamo che ciò che scientificamente conosciamo non può essere altro da quello che è», *πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ἃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν* (*Eth. Nic.* 1139b 19-21), per cui la scienza è, da questo punto di vista, sempre vera (*anal. post.* 100b 5-9); tuttavia è pur sempre vero che tale verità si fonda su principi assiomatici: «La scienza si presenta in forma apodittica, con tutti quei tratti che abbiamo specificato negli analitici», *ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* (*Eth. Nic.* 1139b 31-34). Se dunque, al di là della struttura logica del giudicare, ci si riferisse alle premesse fondamentali dell'argomentazione apodittica, ecco che ci si imbatte nuovamente nell'eventualità di veridico/errato: *ἐπιστήμη* (insieme ad *αἴσθησις*,

- l'opinione (*δόξα*) può essere vera o falsa, può anche cambiare a nostra insaputa⁵⁰;

- l'intelligenza pratica (*φρόνησις*) dipende dalla verità/errore del campo di applicazione⁵¹.

Insomma, da un lato la sensazione nella sua absolutezza, dall'altro ciò che comunque attiene all'ambito della ragione: il ragionare e quindi il giudicare argomentando anche in relazione al percepire o all'agire, il rappresentare / immaginare, l'opinare, il supporre / sostenere una tesi.

Questo risultato non contrasta con quanto si è ricavato dai paragrafi 217-226 di Sesto Empirico da cui si è partiti. Infatti:

1) se l'Aristotele di Sesto non sembra aver ben chiara la distinzione tra rappresentazione (*φαντασία*) e opinione (*δόξα*), nemmeno le pagine del *De anima*, pur risultando in fin dei conti esplicite, permettono di risolvere definitivamente il problema, dato che *φαντασία* permane in una relazione molto complessa con il versante di *αἴσθησις* e con quello di *δόξα*: significativamente sarà solo in vista del corretto giudicare che l'imbarazzo fondativo tenderà a risolversi;

2) c'è un generale richiamo alla *κίνησις*: più specifico e strutturato appare nel *De anima*, ma con nettezza è presente pure in Sesto;

3) l'Aristotele di Sesto punta essenzialmente sulla *sussunzione* (*συγκεφαλαίωσις*); ciò è un segnale della via che rimane da percorrere per tenere insieme i distinti ambiti di *αἴσθησις* e di *νοῦς*. Tale particolare accentuazione dà l'opportunità di calibrare la questione dell'errore: per l'Aristotele di Sesto esso si annida essenzialmente nella fase di *sussunzione*; per l'Aristotele del *De anima* esso risulta più che altro legato al momento del giudicare, intendendo quest'ultimo come l'attività costruttiva della ragione (l'errore è cioè escluso dalle corrette sensazioni o dalle opinioni che, per loro natura, debbono appartenere impregiudicatamente alla verità o all'errore).

Alla «sensazione» **S** si oppone l'«intelletto» **N**; eppure la «rappresentazione universale» **Ru** - dove è attiva nel suo strutturarsi l'attività di *sussunzione* e la *cedevolezza*⁵² dell'anima nel gioco delle supposizioni -

δόξα, νοῦς) allora è facoltà o atteggiamento mediante il quale, oltre a giudicare, «siamo nel vero o nel falso», *ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα* (*De an.* 428a 3-4). Cfr. Rodier [1900], pp. 411-13.

⁵⁰ *De an.* 428b 8-9: «Ma l'opinione diventa falsa allorché l'oggetto cui si riferisce muta di nascosto», *ἀλλὰ ψευδῆς ἐγένετο ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πράγμα.*

⁵¹ Non c'è dubbio che *φρόνησις* - ma anche *δόξα* - si muove in direzione del particolare e del sensibile (*Eth. Nic.* 1141b 14-16); essa dunque acquisisce la verità/validità oppure la falsità/errore del proprio deliberare: «l'errore si verifica nel deliberare o sull'universale o sul particolare», *ἢ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον* (*Eth. Nic.* 1142a 21-22).

⁵² Come si è già visto (cfr. p. 197, nota 35, la citazione di *adv. log.* 1, 225), Sesto parla esplicitamente di «anima cedevole nei confronti della rappresentazione che proviene dalla sensazione»; in *De an.* 430a 10-25, Aristotele teorizza da un lato un intelletto impassibile e non mescolato (*ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς*) che è atto per essenza (*τῇ οὐσίᾳ ὡν*

Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele

consente sia alla sensazione sia all'intelletto di avere i propri ambiti di azione. Addirittura la «rappresentazione» stessa **R** vive del gioco e dell'azione di quest'opposizione di fatto: in pratica $[R_u \supset (S \neq N)] \rightarrow R$.

4. Gestire l'esistente vs cogliere l'esistente

L'antiaristotelismo di Epicuro consiste, alla luce della precedente disamina, nell'aver posto al centro la sensazione e quindi nell'aver individuato solo in riferimento a essa il criterio di verità

Aristotele invece aveva collocato in opposizione sul medesimo piano *sensazione e intelletto*; di qui - poiché ne conseguivano due criteri, afferenti appunto a due distinti ambiti - il problema nuovo finiva per essere la tenuta organica di entrambi.

Dietro a Epicuro sta la fisica atomistica, in particolare il movimento atomico e il gioco di attestazione / non attestazione rispetto alle opinioni che via via emergono. La sensazione è vera sempre e include anche la rappresentazione, sempre vera; le rappresentazioni *tendono* a loro volta a includere le varie *δόξαι*, sempre vere in quanto tali, e quindi inevitabilmente «vere» anche in quanto erronee. Perciò, nel processo conoscitivo, l'accento è posto sulla *φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας*, sull'«atto di coglimento rappresentativo della mente», su quello che dovrebbe essere il luogo dove l'evidenza consente l'apprendimento, *κατάληψις δ'ἐναργείας*.

Al contrario, Aristotele si concentra sul luogo del *διανοεῖσθαι*, là dove la rappresentazione non è staccata dalla razionalità. Lì infatti è elaborata la strategia della *sussunzione* o, quanto meno, si concretizza l'*assenso* nei confronti della materia. La centralità del *sillogismo* dipende perciò dal bisogno di stabilire un contatto tra le «procedure» che afferiscono alla logica e l'«essenza» che è riconducibile alla realtà materiale. Ecco dunque che l'*anima* può essere proprio il «luogo» dove accade tutto questo, dove avviene la conoscenza.

Per Epicuro il sillogismo è fondamentalmente inutile: *ἀλλ[ὰ] μὰ Δία τῶν μὲν καθ' [ἐ]καστ[α] οὐκ ἂν φήσαι[μεν οἶόν] τέ γε συλλογισμὸν ἐ[φ' ᾧ] λαμβάνομέν[τι] εἰδέναι*, «Ma, per Zeus, a proposito delle singole cose, non diremmo che il sillogismo sia tale per cui possiamo dire di sapere

ἐνέργεια); dall'altro, la conoscenza in atto che invece si identifica con l'oggetto e soprattutto dipende dal rapportarsi dell'intelletto alla sua materia (*πρὸς τὴν ἕλην πέποιθεν*): una sorta di passibilità che lo rende corruttibile (*ὁ παθητικὸς νοῦς φαρτός*). In questa direzione, lungo la quale l'intelletto si accosta alla materia e finisce per sopportarla (*πάσχειν*), si può rintracciare la «cedevolezza» (*εἴκειν*) cui alludeva Sesto.

qualcosa» (fr. [31] 11.7 Arr.)⁵³, e il «venditore di farmaci»⁵⁴ merita il ridicolo cosicché anche la sua influenza sul piano dell'etica potrà essere contestata⁵⁵.

Al centro del conoscere Epicuro rinviene la fisicità dell'essere e il suo rapportarsi alle affezioni; i moti dell'anima - e il criterio dell'attestazione / non attestazione - ne sono il riflesso: l'anima si riduce perciò a semplice strumento di verifica. È ovvio allora che, per tale forma di materialismo sensista, la *φαντασία* sarà sempre vera in quanto connessa alla sensazione⁵⁶; invece la *φαντασία* di Aristotele - «vera» in quanto facoltà di giudicare - nel concreto serve solo a determinare il vero e il falso, ma non per questo il vero e il falso potranno risultare sempre «veri».

In questo contesto, per Epicuro l'errore sarà legato al gioco di *φαντασία* / *δόξα* in attesa di riscontro; per lo Stagirita l'errore rinvierà alla *cedevolezza* che consegue all'esistenza di due criteri opposti: criteri necessariamente da coniugare, dato che andranno poi «assunti» razionalmente.

Dunque due diverse tipologie di errore che riflettono distinte priorità nelle strategie del conoscere e del vivere: per Epicuro si tratta di autentica *gestione* dell'esistente; per Aristotele il problema è piuttosto quello di *cogliere* l'esistente.

Di qui trova conferma il prevalente giudizio della critica intorno a Epicuro: egli risulta *di fatto* antiaristotelico, più che polemicamente o provocatoriamente suo avversario. La contrapposizione cioè non avviene sul piano di un'invettiva esasperata⁵⁷ o sul rifiuto del confronto: piuttosto osserviamo una proposta teoretica differente la quale in più parti presume la conoscenza della dottrina

⁵³ Forse per questo al *συλλογίζεσθαι* è sostituito l'*ἐπιλογίζεσθαι*: quasi a segnalare, se non proprio una tecnica filosofica di inferenza, almeno un atteggiamento empirico fondato su una procedura di tipo comparativo. Cfr. Schofield [1966], pp. 226-30.

⁵⁴ *Φαρμακοπώλης*, Athen. 8, 354b; cfr. D.L. 10, 8.

⁵⁵ Si suole riconoscere Aristotele quale soggetto del fr. [10] 4 Arr.: «In assoluto, secondo Epicuro, fu (Aristotele?) l'avversario più pericoloso (*χαλεπώτερος ἀνταγωνιστής*) per la salvezza della vita di coloro che si preparano senza tergiversare alla lotta politica».

⁵⁶ Aristotele con nettezza aveva già preso le distanze da Democrito e dal materialismo, da quelli che: «in generale, siccome sostengono che è la sensazione ad essere pensiero e che essa - del resto - è alterazione, possono affermare che quanto appare nella sensazione è di necessità vero», *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν*, *Metaph.* 1009b 12-15. Costoro infatti rinunciano ad adottare come criterio di verità qualcosa di logico o di razionalmente empirico: «Analogamente è a partire da cose sensibili che alcuni giunsero a stabilire la verità di ciò che appare. Infatti credono non conveniente che la verità abbia per criterio la maggioranza e la minoranza», *ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι*, *Metaph.* 1009b 1-2.

⁵⁷ È chiaro che le esplicite e aggressive affermazioni cui si è rinvitato più sopra (n. 4 e 54) sono da ritenersi puri e semplici materiali retorici; non su di esse si può basare una seria accusa di antiaristotelismo. Per altro, a fronte di una lettura più costruttiva dell'atteggiamento epicureo (cfr. in partic. Diano [1974], Furley [1967], Sedley [1976]), si può in fin dei conti rimarcare con stupore l'assenza di rinvii diretti allo Stagirita: in pratica, un silenzio perentorio e ostinato.

Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele

avversaria; finanche la ripresa sestana delle due opposte concezioni riafferma da un lato la reciproca inconciliabilità, dall'altro l'inevitabile - ma non per questo meno appassionante e seria - rivalità.

Il tutto, si badi, all'insegna dell'apertura di senso aristotelica che si è definitivamente imposta.

Franco Ferrari

SESTO EMPIRICO vs ARISTOTELE.

Adversus logicos I, 263 ss.: UN FRAINTENDIMENTO RICERCATO*

Sesto Empirico, nel primo libro *Contro i Logici* (§§ 263 ss.), attacca i “dommatici aristotelici”, non direttamente il pensiero aristotelico (forse se ne era perduta la distinzione), sul modo di intendere il concetto di uomo.

“Fino ai nostri giorni si è riscontrato che dell’uomo non si può dar concetto, *perché* l’uomo non è affatto apprensibile [οὐκ ἄρα καταληπτός]; dal che consegue che la conoscenza della verità è introvabile, giacché è risultato non apprensibile il soggetto conoscente”, *adv. log.* 263-4¹.

Sesto si fa forte della tesi socratica (*Phaedr.* 230a) in base alla quale il filosofo ateniese diceva di ignorare cosa fosse lui stesso e in quale relazione si trovasse con l’universo. Perciò per Sesto il “Conosci te stesso” del dio Pitico costituisce il problema più grave per l’uomo; di rimando è criticato Democrito che rozzamente aveva detto: “Uomo è ciò che tutti sappiamo” (68 B 165 D-K). Ma poi anche Epicuro, secondo Sesto, sbagliò quando credette di poter stabilire il concetto di uomo per mera ostensione²: “Uomo è questa forma qui [τοιοῦτον ἰμόρφωμα], congiunta ad animazione” (*fr.* 310 Usener).

Al paragrafo 269 Sesto entra nel vivo della polemica antiaristotelica, sostenendo che ci furono alcuni filosofi i quali, con procedimento logico, pretesero di definire l’uomo come genere: “Uomo è animale ragionevole mortale ricettivo di intelletto e di scienza”³.

Nei loro confronti l’obiezione di Sesto si appunta su una dato fondamentale: avrebbero offerto gli attributi dell’uomo, non la sua definizione.

Aristotele invece, nel corrispondente passo dei *Topici*, era stato molto chiaro, allorché distingueva tra (a) ciò che è proprio dell’uomo, (b) ciò che all’uomo può essere attribuito ma non è proprio dell’uomo:

(a) “Poiché l’essere l’animale che può accogliere il sapere si predica secondo verità di ogni uomo, in quanto è uomo, allora l’essere l’animale che può accogliere il sapere risulterà proprio dell’uomo”, *Top.* 132b 1-3;

* La presente nota nasce in margine all’articolo su Sesto di Stefano Maso (pp. 185-205) e si avvale di alcune sollecitazioni da lì emerse.

¹ La traduzione italiana è quella di Antonio Russo in Sesto [1975]. I passi tratti dai *Topici* di Aristotele sono tradotti da G. Colli, in Aristotele [1973], vol. 2.

² Sull’ostensione in ambito semiotico cfr. Eco [1975], pp. 294-97.

³ Tale questione è affrontata da Aristotele nel capitolo 4 del quinto libro dei *Topici*.

(b) “Chi abbia sostenuto come proprio dell’uomo l’essere ciò che è terrestre bipede, ha fornito il proprio basandosi su predicati di cui partecipa l’oggetto, e di conseguenza, l’essere ciò che è terrestre bipede non risulterà proprio dell’uomo” (133a 3-5).

Da ciò segue che solo il fatto di ”essere l’animale che può accogliere il sapere – una determinazione che non è né definizione né differenza – apparterrà sempre, necessariamente, ad un qualcosa nel medesimo tempo in cui vi appartiene il nome di uomo” (133a 21-23).

Evidentemente Aristotele aveva cercato di prevedere tutte le possibili obiezioni, anche se, almeno in un caso, poteva rimanere qualche perplessità: riprendendo i *Topici* (133b 15-17), “Poiché l’identità e l’alterità hanno parecchi significati, sarà difficile presentare il proprio di un unico e solo oggetto, di fronte a chi assume la discussione sofisticamente”. Sarà cioè in pratica impossibile esimersi, di fronte al sofista, da un confronto sul relativismo della definizione e del proprio.

Tornando a Sesto, questi ammette che alcuni attributi sono inseparabili dagli oggetti ai quali appartengono (cfr. la distinzione tra attributi essenziali e attributi accidentali in Arist. *Top.* 1, 101b 37 ss.), ma, a suo parere, “non approdano a nulla neanche quelli che definiscono l’uomo animale ragionevole mortale, perché non ci hanno dato la definizione di uomo, ma ne hanno enumerato solamente gli attributi” (§ 272).

Controlliamo cosa aveva in realtà scritto Aristotele nei *Topici* citati.

“Occorre poi dire che cosa sia definizione, che cosa sia proprio, che cosa sia accidente” (101b 37).

“La definizione è un discorso che esprime l’essenza individuale oggettiva” (101b 38).

“Proprio è poi ciò che, pur non rivelando l’essenza individuale oggettiva, appartiene tuttavia a quell’unico oggetto, e sta rispetto ad esso in un rapporto convertibile di predicazione” (102a 18-19).

Seguono le definizioni di genere e di accidente. La questione insomma, per Aristotele, era ben più complessa e con cautela impostata.

A fronte di questo, Sesto Empirico, semplificando, è molto abile a dimostrare come tutte le cose che vengono predicate di uomo *siano tutte suoi attributi* (animale, ragionevole, mortale), e che per questo non ci possono fornire la definizione di uomo.

Per di più egli cerca poi di confutare anche alcuni seguaci dell’indirizzo dommatico (“aristotelici”) i quali affermavano esplicitamente che tutti gli attributi, combinati assieme, costituiscono “uomo”. A costoro obietta che il termine *mortale* (§ 279: τὸ θνητόν) viene assunto *per associazione mnemonica* (§ 279: κατὰ συμνημόνευσιν); così pure il termine *ragionevole* (§ 280: τὸ λογίζεσθαι) caratterizza e non caratterizza l’uomo.

Di qui eccolo dedurre che neppure il *generale assembramento* di tutti tali attributi s'identificherà con "uomo": *λεκτέον οὐκ μηδὲ τὴν κοινήν τούτων σύνοδον ἀνθρώπων εἶναι*, 280.

Anche per questo, alla fine, Sesto potrà ribadire che, almeno in base alle nozioni che ne hanno dato i dommatici, l'uomo è inconcepibile (§ 283: *ἀνεπινώτος*), quindi è anche inapprensibile (§ 283 *ἀκατάληπτος*).

Nel paragrafo 284 Sesto affronta il problema fondamentale già citato del "Conosci te stesso" da un altro punto di vista, comunque in chiave antiaristotelica.

Può l'oggetto della ricerca identificarsi col soggetto, cosicché la vista possa vedere se stessa?

Questo è forse uno dei momenti più originali dell'indagine di Sesto: verrà ripreso e ampiamente dibattuto dalla psicologia scientifica contemporanea, che postula la necessità della netta separazione tra soggetto e oggetto per garantire la validità della ricerca.

Volendo ora concludere: si possono avanzare tre ipotesi generali sui rapporti tra Sesto e il pensiero aristotelico:

1. poiché conosceva direttamente le fonti aristoteliche, Sesto ha operato un voluto fraintendimento nei confronti di Aristotele;
2. poiché non conosceva i testi originali aristotelici, e quindi, al massimo, criticava la tradizione aristotelica, Sesto è caduto in un equivoco reale;
3. Sesto Empirico attacca e critica ferocemente gli aristotelici che nelle loro elaborazioni teoriche avevano perduto la differenza/distinzione tra definizione (che cos'è l'uomo) e determinazione (che cos'è proprio dell'uomo) aristoteliche.

Ma forse, tenendo insieme la terza e la prima ipotesi (con tutta evidenza queste non sono tra loro alternative), si può ricavare che Sesto, con il proposito di attaccare con più efficacia gli aristotelici, non esita a interpretare pregiudicatamente – e quindi a fraintendere – Aristotele in persona.

Carlo Natali

LA CRITICA DI PLOTINO AI CONCETTI DI ATTUALITÀ E MOVIMENTO IN ARISTOTELE

I.

Nel trattato conosciuto dagli antichi col titolo *Sull'essere* o *Sui generi dell'essere*¹ Plotino si propone, *more aristotelico*, di esaminare le opinioni dei filosofi più antichi su questo problema. Egli non prende in considerazione i più antichi, *hoi panu palaioi*, ma le tesi dei loro successori: “dobbiamo esaminare le posizioni di coloro che, dopo aver discusso le tesi dei più antichi, posero l'essere in generi limitati di numero” (VI 1, 1, 6-7), cioè Aristotele, gli Stoici e Platone. Essi infatti rifiutarono di considerare l'essere come uno, o come composto di infiniti generi; ma lo distinsero, alcuni in dieci generi, altri in un numero minore, altri addirittura in numero maggiore (di questi ultimi viene fatto solo un cenno)².

Dopo questo prologo, il primo trattato (VI 1) si divide in due parti. La prima parte, che inizia a VI 1, 1, 15 e va fino a VI 1, 24, è dedicata all'esame delle *Categorie* di Aristotele:

“Per prima cosa quindi si deve esaminare la dottrina che divide in dieci tipi gli enti” (VI 1, 1, 15-16).

Segue l'esame della dottrina stoica delle categorie, che va da VI 1, 25 a VI 1, 30 e si inizia con le parole:

“Contro coloro che pongono quattro generi e una quadruplica divisione (...) si potrebbero dire molte cose” (VI 1, 25, 1-5).

Il secondo trattato (VI 2) riprende la discussione, ma in senso costruttivo:

“Dopo aver esaminato i cosiddetti dieci generi, e dopo aver parlato di coloro che riducono tutto a un genere solo, per poi porre quattro specie al di sotto di quest'uno, di seguito ci tocca di dire come si presentano a noi le cose, a noi che ci sforziamo di riportare la nostra dottrina (*doxa*) sotto la guida della dottrina di Platone” (VI 2, 1, 1-5).

¹ Sul titolo del trattato, cfr. Cilento [1947-1949], III/2, pp. 109-11.

² Sulla frase in questione, cfr. l'analisi concettuale e sintattica di Wurm [1973], pp. 144-48 e n. 22.

Viene cioè indagato il numero dei generi dell'essere e la loro natura: essi sono cinque, cioè essere, movimento, quiete, identico e diverso e sono degli autentici generi, non semplicemente delle categorie (VI 2, 2-8). Nella parte finale del trattato poi vengono esclusi vari candidati al ruolo di "genere dell'essere" (VI 2, 9-18), si esamina la relazione tra generi e specie (VI 2, 19) e si descrive il ruolo del *nous* (VI 2, 20-22).

Con questo però la trattazione non è ancora finita. Già nel primo trattato, discutendo le categorie aristoteliche, Plotino aveva posto il problema se il sensibile e il sovrasensibile abbiano gli stessi generi, o i generi del sensibile siano più numerosi dei generi dell'intelligibile:

"Ma soprattutto ci si deve chiedere questo, se i dieci generi siano allo stesso mondo nelle cose sensibili e in quelle intelligibili, oppure se nelle cose sensibili vi siano tutti, e in quelle intelligibili alcuni sì, ed altri no. Infatti è impossibile il contrario" (VI 1, 1, 19-22).

Nel terzo trattato (VI 3) si pone un problema analogo:

"Abbiamo parlato di quale sia la nostra posizione sulla sostanza [intelligibile] e di come questa si trovi in accordo con la dottrina di Platone. Ma si deve prendere in esame anche l'altra natura, e indagare se si devono porre gli stessi generi che abbiamo posto lassù, o se qui sono più numerosi, sia perché oltre a quelli se ne aggiungono altri, sia perché ve ne sono di completamente diversi, sia perché alcuni sono come quelli lassù e altri sono diversi" (VI 3, 1, 1-6).

Si inizia quindi l'esame dei generi della sostanza sensibile, e Plotino discute varie possibilità: nove generi, sette, cinque, o solo due. Il trattato non ha una conclusione vera e propria, ma termina con una breve frase di congedo, relativa solo al contenuto del terzo trattato: "E questo è quanto c'è da dire su questi generi" (VI 3, 28, 12).

L'esame della posizione di Aristotele³ non è pregiudizialmente ostile, come è quello della posizione stoica. Ciò risulta chiaro se si confrontano le critiche ad Aristotele con l'esame delle tesi degli Stoici. Nella sezione sugli Stoici abbondano espressioni come *ἀσύνετον καὶ ἄλογον* "incomprensibile e irrazionale", (VI 1, 25, 6), *οὐχ οἶον* "non è possibile" (16), *μᾶλλον δ' ἂν βέλτιον αὐτοῖς ἐλέγετο* "avrebbero piuttosto fatto meglio a dire" (27-28 e 32-33), *ἐχρήν δὴ λογίσασθαι ὡς οὐκ ἔστι δυνατόν* "si sarebbe dovuto

³ Sul rapporto tra Plotino e le categorie di Aristotele la bibliografia è vastissima: per un primo approfondimento si possono vedere Ruten [1961], Wurm [1973], Strange [1981] e [1987], Aubenque [1985], Evangeliou [1987], Lloyd [1990], Isnardi Parente [1994], Santa Cruz [1994], Horn [1995], Wagner [1996], Gerson [1996]. Ringrazio Riccardo Chiaradonna e Cristina D'Ancona per avermi dato molti utili suggerimenti per orientarmi nella sterminata letteratura plotiniana.

tenere conto del fatto che non è possibile” (VI 1, 26, 28) eccetera eccetera. Il tono è aspramente critico e simile a quello delle opere antistoiche di Alessandro d’Afrodisia e Plutarco⁴. La discussione dei generi dell’essere secondo Aristotele invece mescola critiche e apprezzamenti, accuse di contraddizione e parziali riconoscimenti di essere sulla giusta strada⁵.

L’Aristotele criticato da Plotino non è il nostro Aristotele, aporetico e dialettico, e nemmeno - ovviamente - l’Aristotele della critica della prima metà del secolo ventesimo, in progressiva evoluzione e conquista di una sua autonomia da Platone; è l’Aristotele sistematizzato dei commentatori peripatetici del II e III secolo⁶. Plotino mostra di avere una vasta conoscenza di tutto il *corpus* delle opere esoteriche di Aristotele, le stesse che noi leggiamo, nonché dell’opera dei commentatori⁷; ma egli usa questo vasto sapere a scopo critico, contrapponendo gli uni agli altri passi di diverse opere di Aristotele, per denunciarne le incoerenze. In questo, egli perviene a risultati critici importanti, e, a volte, riesce a mettere in luce reali difficoltà e importanti aporie nel pensiero aristotelico, anticipando dibattiti e perplessità della critica moderna. Ovviamente, un aristotelico incallito potrebbe obiettare che si tratta di un modo poco caritatevole di leggere Aristotele, e che, sottoposti allo stesso procedimento, i dialoghi di Platone presenterebbero aporie, inconsistenze e problemi ben più gravi e numerosi...

II.

I capitoli 15-22 dell’Enneade VI 1 trattano delle categorie aristoteliche del “fare” e del “subire” (*ποιεῖν καὶ πάσχειν*). Tali categorie sono citate da

⁴ Sul rapporto tra Plotino e gli Stoici, cfr. A. Graeser [1972]; in particolare pp. 87-111, su questa parte di VI 1.

⁵ Aubenque [1985], pp. 8-10 dell’estratto, insiste giustamente su questo punto, ed attira l’attenzione del lettore sul passo di VI 1, 1, 18-19: “*Ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὄν ἐν ἅπασιν, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι*” “Sostengono, e lo fanno a buon diritto, che non in tutti i casi l’essere si dice in molti sensi”. Vedi anche Horn [1995], pp. 35-36. Sulla natura estremamente articolata dell’antiaristotelismo di Plotino delle osservazioni molto equilibrate si trovano nelle pagine conclusive di Gerson [1994], pp. 225-26, e in Santa Cruz [1994].

⁶ Cfr. Donini [1994], p. 5033: “Ai tempi di Galeno ... l’aristotelismo andava ... costituendosi in quel maestoso edificio sistematicamente pensato che ci è illustrato dalle opere del grande commentatore Alessandro” e p. 5036 “il sistema filosofico di Aristotele fu costituito essenzialmente mediante le opere di scuola”. Un buon commentatore di Aristotele doveva avere presente tutto il *corpus* degli scritti di Aristotele, saper collegare una data proposizione del testo a tutto quanto, nel *corpus*, potesse servire a chiarirla, tendere ad una spiegazione unificata e coerente del pensiero di Aristotele, conoscere le interpretazioni precedenti e saper scegliere tra di esse, come saper inventare una nuova esegesi (p. 5041). Plotino mostra di possedere gli stessi strumenti tecnici, ma di volgerli ad uno scopo parzialmente critico.

⁷ Porph., *Plot.* 14, ci narra che Plotino mescolava nel suo insegnamento tesi stoiche e peripatetiche, che si serviva frequentemente della *Metafisica* di Aristotele, e che leggeva i commentatori di Platone e quelli di Aristotele (Aspasio, Alessandro, Adrasto e i rimanenti).

Aristotele soltanto nelle *Categorie* (4, 1b 27 e 9, 11b 1-9) e in un passo dei *Topici* (1 9, 102b 23); di esse egli parla pochissimo, e i commenti antichi alle *Categorie* ancora meno⁸. Dexippo non ne discute, Porfirio, per un approfondimento di questi concetti, non sa fare altro che rinviare al *De generatione et corruptione*; dal canto suo Ammonio pone “fare” e “subire” nella serie delle categorie meno importanti e cerca di dividerle in specie; ugualmente sintetici sono i commenti di Olimpiodoro ed Elia (David)⁹. Le sole discussioni veramente approfondite di queste due categorie sono quella che troviamo in Plotino, e, in opposizione ad essa, l’ampia sezione - quaranta pagine - che, nel commentario di Simplicio alle *Categorie*, viene dedicata al capitolo 9. Simplicio riporta ampi brani di Porfirio e, soprattutto, di Giamblico che cercano di ribattere alle critiche di Plotino e di restaurare la scansione aristotelica delle dieci categorie¹⁰. È probabile quindi che le critiche plotiniane abbiano dato vita ad un’ampia discussione nella tarda antichità su questi concetti; ma questa discussione non ha coinvolto tutti i commentatori e, specie nei commenti più brevi e diretti a lettori ancora principianti, venne trascurata.

È difficile dare una scansione precisa dell’argomentazione svolta da Plotino nei capitoli VI 1, 15-22, ma, in generale, si può dire che egli discute due punti principali. Egli si chiede se esistano davvero due categorie distinte dell’essere, chiamate *poiein* e *paschein*, e poi se, al posto del *poiein* non si debba porre un’altra categoria, chiamata *energeia* o meglio *kinesis*, ed eliminare del tutto il *paschein* dalla serie delle categorie. La sostituzione della *kinesis* al *poiein* viene proposta in VI 1, 15; subito dopo egli esamina delle possibili obiezioni alla sua tesi (VI 1, 16 - VI 1, 19, 8 circa). Successivamente Plotino critica la categoria del *paschein*, allo scopo di stabilire che esso non è un genere distinto ed opposto alla *kinesis*, ma è riducibile a un tipo particolare di *kinesis* (VI 1, 19, 22 circa - VI 1, 22, 22). A questa discussione seguono una serie di brevi osservazioni sulla nozione di “provvidenza”, sul “pensare” etc. che a noi paiono un po’ slegate tra loro e non ben connesse a quanto precede (VI 1, 22, 22-34). La sezione sul *poiein* e *paschein* si interrompe in modo repentino, senza una vera e propria conclusione: “Ma di questo si è parlato

⁸ Simpl., *In Cat.* 300, 9-15 osserva: “Alcuni rimproverano Aristotele perché ha detto poco sulle sei [ultime] categorie, perché non ha descritto la loro natura né le ha divise in specie, sebbene ciò fosse possibile, come abbiamo detto anche noi (...) E che ha parlato in modo insufficiente, è chiaro anche dal fatto che Archita sa dare maggiori insegnamenti su di esse, infatti comunica al lettore le caratteristiche proprie di ciascuna di esse, allo stesso modo delle precedenti”. Il riferimento è ai *Katholikai logoi deka* dello Ps. Archita, p. 7, 24-35 Thesleff. Una nuova edizione è quella di Szlezak [1972]. In Archita il “fare” è distinto in “attività, discorso, pensiero” e il “subire” in “anima, corpo e tutto il resto”.

⁹ C.A.G. IV 1: 141, 11-15; IV 3: 92, 5 - 93, 1; XII 1: 131, 12 - 132, 12; XVIII 1: 239, 13 - 241, 12. Ai tempi nostri le cose non cambiano: Ackrill [1963], p. 109, semplicemente rifiuta di commentare il capitolo 9 delle *Categorie*.

¹⁰ Sul commentario di Simplicio a *Cat.* 9 si può vedere Vamvoukakis [1980]; Taormina [1999], in partic. il capitolo IV dedicato a *Jamblique contre Plotin et Porphyre. Le débat sur l’acte et le mouvement*, in cui è discussa una parte delle critiche di Giamblico ad *Enn.* VI 1, 15-22.

abbastanza” (VI 1, 22, 34). Come abbiamo visto, anche qui, come nella fine dell’intero trattato *Sui generi dell’essere* non si trova una vera e propria sezione finale, che concluda il discorso riassumendo i risultati raggiunti.

Le difficoltà interpretative cui si faceva cenno sopra derivano dalle caratteristiche dell’argomentare plotiniano, molto ellittico e spesso involuto. In particolare, è difficile determinare esattamente in che punto l’analisi concettuale passa dall’esame della nozione di *poiein* a quella di *paschein*: nel capitolo 19 si discute di atto e passione insieme, ma progressivamente il punto focale della discussione passa da una nozione all’altra. Noi abbiamo posto il punto di passaggio da un tema all’altro alla linea VI 1, 19, 8 (*καὶ, εἰ βούλει*), ma l’indicazione è soggetta a cauzione¹¹. Comunque, è evidente che i capitoli da 15 a 18 sono dedicati alla prima delle due nozioni, e i capitoli da 20 a 22 alla seconda. Inoltre spesso Plotino usa esporre le sue tesi sotto forma di un dialogo con se stesso, fatto di domande e risposte brevissime, e frequentemente egli afferma una tesi solo per confutarla immediatamente dopo, mostrandone le conseguenze contraddittorie o inaccettabili. Ciò rende spesso difficile stabilire quali tesi siano affermate da lui solo provvisoriamente, e quali siano accettate in modo definitivo.

Vediamo ora l’argomentazione, o meglio, una parte di essa, nel dettaglio. Il paragrafo che segue contiene un tentativo di analisi dell’argomentazione che troviamo in *Enn.* VI 1, 15-22; per comodità del lettore ne diamo qui un riassunto in breve. Plotino accetta l’idea che una delle categorie esprima l’aspetto dinamico dell’essere, ma propone notevoli cambiamenti allo schema aristotelico. In primo luogo (VI 1, 15) modifica la denominazione della categoria, da *poiein* a *kinesis* o *energeia*. Poi analizza la concezione aristotelica, secondo cui i due termini, *kinesis* ed *energeia*, non sono sinonimi dato che gli oggetti cui si applicano sono differenti, e la critica. Infatti, egli sostiene, la *kinesis* non è una *energeia* incompleta, ma è completa (VI 1, 16): nessuno dei criteri che Aristotele propone per distinguere la *kinesis* dall’*energeia* è davvero valido (VI 1, 18 - 19, 8). A mo’ di parentesi il capitolo VI 1, 17 sostiene che non è possibile ridurre la categoria del movimento alla categoria della relazione. Da VI 1, 19, 12, Plotino si occupa della categoria del *paschein* ed afferma che esso è riducibile ad un tipo di *kinesis*. In conclusione, la *kinesis* o *energeia* risulta essere una categoria unitaria dell’essere. Questa critica è particolarmente interessante per un lettore moderno, perché si appunta su una distinzione, quella di *energeia* e *kinesis*, che la critica aristotelica contemporanea ha discusso molto a lungo, specie riguardo al concetto di *praxis* o azione umana, e alcune osservazioni di Plotino paiono anticipare di secoli e secoli le obiezioni dei critici più recenti.

¹¹ La divisione in capitoli del testo greco non è antica, infatti risale a Marsilio Ficino; quindi non può servire come guida sicura per la scansione dell’argomentazione. Essa vale solo come un’interpretazione, molto autorevole, ma posteriore.

III.

Plotino affronta subito un argomento in base al quale alcuni peripatetici, nell'intento di sistematizzare la scansione aristotelica delle categorie, avevano cercato di stabilire la necessità di porre il "fare" e il "subire" come due generi distinti dell'essere. L'argomento, che evidentemente è anteriore a Plotino, ci è conservato da Simplicio:

"Come abbiamo detto che insieme alla sostanza vi è la quantità, e per questo abbiamo posto la quantità come genere, e poi di nuovo che insieme alla sostanza, e relativa ad essa, vi è la qualità, e la qualità è stata posta come un altro genere, così anche l'attività e il fare vanno insieme alla sostanza, ed è necessario porre un genere relativo ad esse, secondo l'esserci dell'attività e della passività ad essa connessa, o del 'subire'. Ma allora si devono porre come genere il 'fare' (*poiein*) o 'colui che fa' (*to poion*) o l'azione"¹² (*ten poiesin*), allo stesso modo in cui si era detto che la qualità (*poiotes*) era il genere e ciò che ne derivava era il quale (*poion*)? Oppure i tre termini sono coordinati, e si hanno qui: 'fare', 'colui che fa' e 'azione'. Ma 'colui che fa' comprende in sé anche il soggetto, e fa venire alla mente la nozione complessiva che deriva dalla somma dell'agente e dell'attività, mentre l'azione e il fare sono nozioni più semplici cui non si perviene per sintesi, di modo che esse sono più adatte, rispetto a 'colui che fa', a denominare il genere" (*In Cat.* 301, 21-33)¹³.

Plotino ripete l'argomento e si chiede:

"Allora il fare, da cui deriva l'azione, è come la qualità, da cui deriva il quale? Oppure [sono coordinati] qui 'azione', 'fare', 'colui che fa'? Oppure il 'fare' e l'azione sono da considerare come una cosa sola?" (VI 1, 15, 5-8).

A questo punto egli inizia ad esporre le sue critiche a questo argomento:

1) "fare" esprime chiaramente anche l'idea di "colui che fa", mentre "azione" non lo esprime, quindi non è vero che "fare" sia un termine più semplice di "colui che fa", dato che è sintetico anch'esso (VI 1, 15, 8-9).

2) "fare" significa "essere in corso di compiere qualche azione", quindi il termine "azione" è più semplice del termine "fare".

¹² In termini correnti, negli studi aristotelici si usa "azione" per tradurre *praxis*, e "produzione" per tradurre *poiesis*. Negli studi plotiniani, a quanto pare, il termine *poiesis* è tradotto con "azione", ed a buon diritto: infatti nel contesto delle categorie esso indica l'operare umano in generale, al di là della distinzione fra prassi e produzione. Anche noi ci adegueremo a quest'uso, avvertendo che con "azione" qui non si deve intendere l'agire valutabile in senso morale o politico, cioè la *praxis* vera e propria, ma ogni attività umana; "azione" quindi diviene il nome corrispettivo al verbo "fare" che noi intendiamo nel senso più generale possibile (per un'opinione diversa, cfr. Casaglia et al. [1997], p. 861, n. 45).

¹³ La stretta connessione tra il testo di Plotino e quello di Simplicio era già stata notata da Bréhier [1924-1938], VI/1, p. 79, e da Theiler [1956-1971], p. 445.

3) In base al principio che il termine più semplice è quello più adatto a denominare il genere, il nome della categoria dovrebbe essere *poiesis*, che è il termine più semplice, e non *poiein*.

Come rileva anche Simplicio, *poiesis* ed *energeia* sono termini coordinati (τὸ ποιεῖν τὸ ἐνεργεῖν παράστησιν, *In Cat.* 302, 5). In Simplicio, però, il fatto che *poiesis* ed *energeia* siano coordinati è una delle ragioni per cui è preferibile scegliere come nome della categoria la forma verbale *to poiein*¹⁴; infatti *energeia* si dice in molti modi, sostiene Simplicio, e *poiesis*, essendo coordinato ad *energeia*, soffre della stessa multivocità, che la rende inadatta ad essere il nome di un genere:

“Tra questi due termini, di nuovo, si deve preferire ‘fare’ anche ad ‘azione’, per la ragione che il termine ‘azione’ si dice in due modi: infatti si chiamano *poiesis* sia l’attività, sia il risultato dell’attività” (*In Cat.* 301, 33-35).

Simplicio qui attribuisce a *poiesis*, per gli scopi dell’argomentazione, anche il senso di “oggetto prodotto”; è un uso molto limitato, che, in Aristotele, non appare nelle *Categorie*, ma si trova solo nella *Politica* e della *Poetica*¹⁵.

Plotino invece, riprende l’argomento al contrario, e, basandosi sul fatto che *poiesis* ed *energeia* sono termini coordinati, propone addirittura di considerare, come nome della categoria, il sinonimo di *poiesis*, *energeia*:

“Di modo che la categoria che si dice viene osservata come caratteristica della sostanza¹⁶ si chiamerà piuttosto *energeia*, come nel caso precedente si chiamava ‘qualità’. Ed essa è relativa alla sostanza come movimento (*kinesis*); e il movimento degli enti risulterà essere un genere unitario. Perché mai, infatti, la qualità sarebbe una caratteristica unitaria della sostanza, e così la quantità, e così la relazione a causa del rapporto di una cosa con un’altra, e il movimento, che è una caratteristica della sostanza, non sarà un qualcosa di distinto (*ti*) e un genere unitario di essa?” (VI 1, 15, 10-16).

A questo punto un primo risultato è stato raggiunto: Plotino ha ammesso l’esistenza di un genere che sta alla sostanza come la qualità, e che ne indica l’attività, il realizzarsi, l’aspetto dinamico del suo essere. In un certo senso egli dà ragione ad Aristotele. Egli accetta, inoltre, anche l’argomento dei commentatori aristotelici, per cui come nome del genere si deve porre il termine più semplice.

¹⁴ Cfr. Vamvoukakis [1980], p. 257; Taormina [1999], p. 105.

¹⁵ Cfr. Bonitz [1870], p. 609b 7-36. L’argomento di Simplicio è un po’ forzato, dato che l’uso di *poiesis* per indicare un oggetto prodotto è molto limitato. Egli applica a *poiesis* un’ambiguità di significato che si ritrova, in modo molto più chiaro in un altro termine aristotelico, *ἔργον*. Ma tale termine non gli serve, a questo punto dell’argomentazione, quindi egli opera come un trasferimento di ambiguità semantica.

¹⁶ *περὶ τὴν οὐσίαν*. Armstrong, *ad l.*, ed Evangeliou [1987], p. 150, rendono questo *περὶ* con l’espressione “the peripheral characteristic”.

Ma Plotino nega che la forma verbale sostantivata, *poiein*, sia il termine più semplice e propone invece un'identificazione *poiesis* = *energeia* = *kinesis*, che gli permette di attribuire il nome di *kinesis* a questo genere. Il mutamento, come è chiaro, non è solo questione di nomi, anche se da una questione di nomi prende origine. Secondo alcuni studiosi si tratta di inserire nello schema aristotelico delle categorie uno dei generi sommi del *Sofista*, appunto la *kinesis* (254d); secondo altri, invece, l'intento di Plotino è quello di rifiutare completamente lo schema aristotelico¹⁷. Ciò comporta una ridefinizione del contenuto semantico dei termini *energeia* e *kinesis*. L'argomento di Plotino è molto ellittico, e tace due premesse, che devono essere recuperate dal passo parallelo di Simplicio: il termine più adatto a dare il nome alla categoria è quello più semplice; inoltre esso deve, naturalmente, essere univoco. Questa seconda condizione è compresa nella prima, ma non la esaurisce: ogni termine multivoco non è semplice, ma non tutti i termini univoci sono semplici.

A questo punto Plotino deve dimostrare, contro le tesi di Aristotele, che non vi è differenza, e tanto meno opposizione, tra *energeia* e *kinesis*, altrimenti la seconda delle due identificazioni (cioè: *energeia* = *kinesis*) salterebbe. Inoltre egli deve dimostrare che i termini *energeia* e *kinesis* si dicono in modo univoco, altrimenti essi risultano inadatti a designare la categoria che esprime l'essere in attività della sostanza. A ciò sono dedicati i capitoli seguenti.

IV.

La discussione che segue, nei capitoli 16-18, è filosoficamente la più interessante; se le tesi che Plotino espone sono state discusse ampiamente nella tarda antichità, i problemi da lui sollevati sono stranamente simili ad alcune obiezioni che, negli ultimi decenni, studiosi contemporanei hanno avanzato contro la teoria aristotelica dell'azione.

Il capitolo VI 1, 16 si articola in due sezioni.

Nella prima sezione (VI 1, 16, 1-4) Plotino prende in considerazione la definizione aristotelica del movimento come *energeia ateles* (*Phys.* 201b 31-32) per affermare che, se il movimento è tale, si dovrebbe porre come genere l'*energeia*, e come specie di essa la *kinesis*, usando la distinzione *teleia/ateles* come differenza specifica. Quindi *energeia*, essendo il nome del genere, avrebbe un senso univoco, e *kinesis* ne indicherebbe una specificazione. Ciò va contro la tesi aristotelica della *Metafisica* per cui, tra il senso di *energeia* che va

¹⁷ Saffrey [1992], pp. 43-44, ipotizza che la pubblicazione del *Trattato sui generi dell'essere* sia stata l'occasione di una rottura tra Plotino e Porfirio, che abbandonò Roma nel 268 d.C., e si ritirò in Sicilia, per ragioni di opposizione dottrinale e non per motivi di salute, come Porfirio stesso afferma.

applicato al movimento e il senso di *energeia* che serve ad indicare l'atto vero e proprio, vi è un rapporto di analogia e non una distinzione di genere e specie:

“Non tutto si dice ‘in atto’ nello stesso modo, ma solo secondo l’analogia (...) i primi [casi] sono come il movimento sta alla capacità, i secondi come la sostanza sta ad una qualsiasi materia” (1048b 6-9).

Anche se l'ipotesi di Plotino fosse provata, l'identità *energeia* = *kinesis* sarebbe comunque dimostrata solo in un senso molto debole, quello per cui tra i due termini vi è identità generica¹⁸, cioè il tipo di identità per cui un cavallo è identico ad un uomo, dato che entrambi sono animali (*Top.* I 7, 103a 13-14). Il che evidentemente non è sufficiente per la tesi che egli vuole stabilire.

Nella seconda sezione Plotino rifiuta la sua stessa ipotesi. Per essere categoria, il movimento non può essere *energeia ateles*, ma deve essere semplicemente *energeia*. Quindi, nelle righe seguenti, egli si adopera per dimostrare che, in sé, la *kinesis* non ha nulla di incompleto, e non vi è nulla che la distingua dall'*energeia*. La dimostrazione si attua in 5 fasi:

(1) Prima di tutto (linee 4-6) Plotino rileva che la caratteristica di “essere incompleto” (*ateles*) non può appartenere al movimento, che è attività in senso completo: “è attività sotto ogni riguardo, ed ha un carattere ricorsivo¹⁹” (6).

(2) In secondo luogo (linee 7-9) Plotino indica che, ciò nonostante, vi è un senso in cui è corretto chiamare *ateles* il movimento, purché con ciò si voglia dire che l'incompletezza riguarda non il movimento stesso, ma il risultato cui il movimento arriva: “lo si dice incompleto ... perché realizza un qualcosa che è diverso da lui, e successivo” (5-8), e quindi il giungere-a-completamento non è del movimento, ma del risultato. Questa posizione è del tutto opposta alla concezione aristotelica del movimento.

(3) In terzo luogo (linee 9-14), a sostegno di quanto detto nei punti (1) e (2) Plotino propone degli esempi: se uno deve percorrere la distanza di uno stadio, e ne percorre la metà, quello che manca non riguarda il camminare in sé,

¹⁸ Cfr. Vamvoukakis [1980], pp. 257-58.

¹⁹ ἀλλὰ ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν. Il problema è quale forza dare qui alla particella δέ, se darle una forza pienamente avversativa, come fanno in genere i traduttori italiani, o un semplice valore di connettivo, come fa Wagner [1996], p. 140, di cui noi seguiamo qui l'interpretazione. Della stessa opinione è Simpl., *In Cat.* 309, 9-17, che considera la ricorsività una caratteristica che Plotino attribuisce in positivo al movimento. *Contra*, cfr. anche Isnardi Parente [1994], p. 278. È dubbia la posizione di Giamblico (in Simpl., *In Cat.* 307, 1-5), perché il testo è incerto: “Gli Stoici non criticano [ἀντιλαμβάνονται, secondo l'ed. di Kalbfleisch; von Arnim [1903-1924], II, p. 161, legge ἐπιλαμβάνονται, sulla base dell'ed. di Basilea del 1561: “non colgono”] correttamente il movimento quando affermano che l'“essere imperfetto” si attribuisce al movimento, non perché esso non sia attività, infatti lo è pienamente, ma è ricorsivo...”.

che è sempre un camminare, ma il risultato del camminare, l'aver-percorso-uno-stadio. Lo stesso vale per il tagliare e per gli altri casi²⁰.

(4) In quarto luogo (linee 14-19), Plotino trae la conseguenza che il movimento, se è pienamente se stesso fin dal principio, non è per essenza connesso col tempo, e può essere movimento anche se si estende per un solo istante. Per Aristotele solo l'*energeia* ha questa caratteristica. Da ciò deriva l'ulteriore conseguenza che il movimento ha tutte le caratteristiche di ogni altra *energeia* in senso proprio. A riprova di ciò Plotino cita attività che Aristotele non considera movimento, ma atto, come il vedere, e che sono complete in qualunque momento (cfr. *Metaph.* 1048b 23; *Eth. Nic.* 1074a 14-15): ebbene, egli dice, ciò che vale per esse, vale anche per il movimento.

(5) Inoltre, quinta sezione (linee 19-31), Plotino confuta *Phys.*, VI 4, 235a 13-25, in cui Aristotele sostiene che il movimento è divisibile allo stesso modo del tempo, e potrebbe essere usato per sostenere che è strettamente connesso ad esso. Questo punto è lungamente discusso sia da Giamblico che da Simplicio, ma per ragioni di spazio non potremo occuparcene²¹.

(6) Infine, sesta sezione (linee 31-37), Plotino torna a sostenere che il movimento in sé, come l'atto, può darsi fuori del tempo, nell'istante, e la dimensione temporale sopraggiunge in quanto il movimento è un certo movimento particolare (*τοσῆδε*, I, 33), quello che tende a un certo risultato; di per sé il movimento è completo anche nell'istante. Di seguito Plotino ha la perfidia di citare Aristotele contro Aristotele: se la generazione e la corruzione della sostanza avvengono nell'istante, egli dice, se esse sono un mutamento (*metabole*), e se il mutamento è un tipo di movimento, allora almeno un tipo di movimento avviene nell'istante, e non si può dire che necessariamente ogni movimento è connesso al tempo:

“Siccome si è d'accordo nel dire che i mutamenti stessi avvengono fuori dal tempo, quando si afferma ‘come se non si desse anche un mutamento repentino’ [*Phys.* 186a 15-16]. E se si dà mutamento, perché non dovrebbe darsi anche un movimento repentino?” (VI 1, 16, 33-36)²².

²⁰ L'obiezione ricorda un'obiezione analoga sollevata recentemente da Ackrill [1965], pp. 131-35. Il senso dell'argomento è invertito, tuttavia; Plotino intende dimostrare che anche la *kinesis* è *energeia*, mentre, per Ackrill, in base alla definizione di movimento che Aristotele ci dà, anche le *energeiai* risultano essere *kineseis*. La dimostrazione di Ackrill ci pare, inoltre, confondere il caso in cui si realizza un fine che richiede un certo lasso di tempo per venire prodotto, e il caso in cui si realizza un'attività che è fine a sé stessa e si realizza in un arco di tempo. È possibile rivolgere questa obiezione anche a Plotino, dal punto di vista di un aristotelico ortodosso.

²¹ Cfr. *Simpl.*, *In Cat.* 304, 11 e 22; 308, 9-25; 309, 10-11 e 20-24.

²² Simplicio critica quest'argomento con una mossa tipica dei commentatori neoplatonici, introducendo una distinzione tra due sensi di *metabole*, uno dei quali permette l'identificazione di *metabole* e *kinesis*, e l'altro che non la permette (308, 32 -309, 8 e 17-20). Questa distinzione trova un certo supporto testuale in passi come *Phys.* 225a 34 - b 3, in cui Aristotele afferma che vi sono tre tipi di *metabole*, e che, tra essi, quello che corrisponde alla generazione e corruzione

Quindi, secondo Plotino, il movimento non è di per sé incompleto, ma è pienamente atto, indipendentemente dalla sua estensione, ed è incompleto solo dal punto di vista del risultato che fa seguito ad esso. Perciò *kinesis* ed *energeia* possono essere il nome della categoria. Ciò implica, evidentemente, che sia possibile definire un movimento senza far riferimento al suo fine. Questo è il punto in cui i due filosofi sembrano maggiormente differire, e che dovremo esaminare.

Prima però vediamo il resto dell'argomentazione. Nel capitolo 17 Plotino esamina un'altra obiezione possibile alla sua tesi, secondo cui esiste una categoria, o genere distinto dell'essere, che esprime l'attività della sostanza, e si chiama *kinesis* o *energeia*. L'obiezione è che la *kinesis* sia da ridurre ad un'altra categoria, il relativo:

“Se uno sostenesse che né l'attività né il movimento hanno bisogno di un genere per sé, ma devono essere ridotti al relativo, per la ragione che l'atto è proprio di ciò che è potenzialmente in atto, e il movimento a ciò che è potenzialmente in movimento, si deve rispondere, etc...” (VI 1, 17, 1-4).

La stessa tesi sarà tra quelle ammesse da Plotino nel terzo trattato: “anche questi [quantità, qualità, movimento] si riducono al relativo, dato che è più comprensivo” (VI 3, 3, 31-32); ma qui, in VI 1, si sta parlando delle categorie in generale, non delle sole categorie applicabili alla sostanza sensibile, come in VI 3; e Plotino è disposto ad ammettere che si possa ipotizzare la riducibilità del movimento al relativo nel campo della sostanza sensibile, non lo è quando si parla in generale, dato che il movimento è uno dei cinque generi dell'essere soprasensibile (VI 2 7).

La tesi cui accenna Plotino si trova anche in Aristotele, *Metaph.* Δ 15, 1020b 26-30: “Si dicono relativi (...) in generale l'agente rispetto al paziente”, cfr. 1021a 14-19: “le cose attive e passive sono in relazione secondo la potenzialità attiva e passiva e gli atti di questa potenzialità, per esempio ciò che può riscaldare è relativo a ciò che riscalda secondo la potenza, e di nuovo ciò che riscalda è in relazione con ciò che è riscaldato, e ciò che taglia con ciò che è tagliato, secondo l'atto”. Ma per Aristotele la *kinesis* esiste in varie categorie,

non è *kinesis*. Sul punto vedi anche Ross [1936], pp. 7-8 e 45-47. Nel commento a questo passo Simplicio nota che per Aristotele la *kinesis* è un tipo di *metabole*, mentre per Platone la *metabole* è un tipo di *kinesis*, e *kinesis* è il termine più generale: ma osserva, in coerenza con i suoi presupposti esegetici, che la differenza è solo di linguaggio e non di contenuto (*In Phys.*, C.A.G. X, 821, 12-22).

mentre è il rapporto tra “ciò che muove” e “ciò che è mosso”, in quanto tali, ciò che rientra nella categoria della relazione²³

La risposta di Plotino all’ipotesi di riduzione del movimento alla relazione è la seguente: il movimento, che ha una sua esistenza autonoma (*hupostasis*), mantiene la sua natura anche indipendentemente dal fatto di essere in relazione (VI 1, 17, 6-8)²⁴. Che la ragione dell’irriducibilità del movimento alla relazione sia, in fondo, l’attività della sostanza sovrasensibile è dimostrato dalle righe 11-12: se si ammette che tutto ciò che è in qualche relazione con altro è un relativo, anche l’anima - o meglio, la sua attività - sarebbe un relativo, dato che è in relazione con l’altro. Seguono altri argomenti, che qui tralasciamo, per passare al capitolo 18.

Non è facile cogliere quale sia il punto di questo capitolo, ma si può forse sostenere che anch’esso si divide in due parti.

Nella prima sezione, VI 1, 18, 1-9, Plotino elenca due diversi criteri con cui i Peripatetici potrebbero distinguere *energeia* da *kinesis*, e distingue varie ipotesi. Se si tiene conto che le ipotesi sono poste in chiasmo, lo schema risulta abbastanza chiaro. Poniamo che il *poiein* si divida in due specie, *energeiai* e *kineseis*, come le si può distinguere?

Il primo criterio è il tempo. Si può dire:

1.1.) che le *energeiai* non sono connesse al tempo, ma sono istantanee, mentre le *kineseis* sono connesse al tempo, es.: il tagliare (2-4);

1.2.) o che non vi è distinzione, tutto ciò che rientra nel *poiein* è *kinesis* o è unito a *kinesis* (4).

Il secondo criterio è l’esistenza di un paziente. Si può dire:

2.1.) che tutto ciò che rientra nel *poiein* è relativo ad un paziente (5);

2.2.) o che di ciò che rientra nel *poiein*, parte è indipendente ed è *energeia*, es.: il camminare e il parlare, parte è relativa ad un paziente, ed è *kinesis* (5-8)

2.3.) o che, sia in ciò che è relativo ad un paziente, sia in ciò che non lo è, sono presenti insieme *energeia* e *kinesis* (9).

Pare chiaro che i casi (1.1.) e (2.2.) si equivalgono, e convergono, per ragioni diverse, nel sostenere la tesi che il *poiein* è un genere di cui *energeia* e *kinesis* sono le specie; invece i casi (1.2.) e (2.1.) escludono entrambi questa

²³ Lo stesso concetto si ritrova in *Phys.* 200b 30-31. Sul passo si veda il comm. di Ross [1936], p. 535.

²⁴ Simplicio si serve dello stesso argomento in difesa della categoria del *poiein*, cfr. *In Cat.* 301, 14-15. Egli così, dapprima dà ragione a Plotino, e poi rivolge contro di lui il suo stesso argomento, quando nega, contro Plotino, che *poiein* e *paschein* siano da considerare correlativi, e sostiene che le due categorie hanno una loro natura al di là della loro correlazione (313, 29-32).

possibilità. Anch'essi quindi si equivalgono. Infine il caso (2.3.) rappresenta un misto, ed è abbastanza oscuro²⁵.

Plotino poi aggiunge alcuni controesempi:

“Quanto meno, a mio parere, essi potrebbero ammettere che il camminare è indipendente da un paziente ed è movimento, mentre il pensare non è relativo ad un paziente ed è atto. Potrebbero dire che il pensare e il camminare non sono forme di *poiein*; ma, se non rientrano nel *poiein*, dove mai si dirà che stanno?” (VI 1, 18, 8-12).

L'esempio del camminare vale come un controesempio alla tesi (2.2.): infatti, pur essendo indipendente non è un'*energeia*. Quindi la tesi risulta confutata.

L'esempio del pensare è più ambiguo. Bisogna stabilire se esso è un atto relativo ad un paziente o è un atto indipendente, e Plotino, attraverso un elaborato paragone con la sensazione e con lo stesso camminare, opta per la seconda ipotesi (VI 1, 18, 12-21). Quindi afferma: “il pensare avrà, oltre all'essere relativo ad un paziente²⁶, la caratteristica di essere o un movimento o un'attività”. Il pensare è quindi indipendente, ma non è un'attività, come vorrebbe la regola (2.2). Anche questo caso può valere come un controesempio alla tesi della separazione di *poiein* ed *energein*.

Le righe iniziali del capitolo 19 proseguono la stessa discussione²⁷. Plotino continua a proporre dei controesempi alle ipotesi delle righe VI 1, 18, 1-9, ma questa volta relativamente al criterio (1.1.). Questa volta si serve di esempi tratti dalla *Metafisica* di Aristotele. Anche Aristotele, infatti, cita delle attività che non possono essere istantanee, ma “sembrano incomplete se non si aggiunge ad esse il tempo” (1-2), come il vivere, la vita e la felicità²⁸. Quindi esse dovrebbero essere ricondotte nella stessa specie del movimento ed espulse dalla specie delle attività, per il criterio (1.1.), ma ciò è impossibile, perché esse

²⁵ Qui abbiamo seguito l'interpretazione corrente in tutti i traduttori italiani; il testo originale della linea 9, tuttavia, è molto criptico: *ἢ ἐν ἑκατέρους ἑκάτερον* (= “in ciascuno dei due c'è ognuno dei due”).

²⁶ *παρὰ τὸ πρὸς τι*, linea 21, non deve essere inteso, a nostro parere, come riferito al caso discusso nel capitolo 17, in cui Plotino affermava che movimento ed attività, pur essendo relativi a qualcosa, hanno una loro natura indipendentemente (lett. “prima”) dal loro essere in relazione (*πρὸ τοῦ πρὸς τι*). Deve invece essere connesso alle espressioni *πρὸς τὸ πάσχειν* e *πρὸς τὸ νοητόν*, delle linee VI 1, 18, 5 e 12, etc., in cui il *πρὸς* ha il senso di “relativo ad un paziente”, che è un senso diverso da quello che ha quando indica una relazione, cfr. VI 1, 17, 10: *οὕτω πάντα ἔσται πρὸς τι*.

²⁷ La ripetizione della formula *ἐπισκεπτέον δέ* alle righe VI 1, 18, 1, e VI 1, 19, 1 fa pensare che alla riga VI 1, 19, 1, si inizi un'altra discussione; ma a nostro parere le righe VI 1, 19, 1-8, si comprendono meglio se le si considera uno sviluppo di quanto detto nelle righe iniziali del capitolo 17.

²⁸ *Metaph.*, *Θ* 6, 1048b 25-26.

sono, chiaramente, attività. Eppure sono nel tempo, “Di modo che esse dovranno dirsi *kineseis*” (VI 1, 19, 5-6). Quindi si può concludere:

“la *kinesis* verrà ad essere un qualcosa di unitario e un genere singolo dell’essere, per chi osservi che, oltre alla qualità che si trova nella sostanza, sono caratteristiche di essa anche la quantità e il movimento” (VI 1, 19, 6-8).

Questo risultato viene raggiunto per confutazione, dopo aver dimostrato che entrambi i criteri distinti in VI 1, 17 non riescono a separare tra loro nettamente *energeia* e *kinesis* come due specie diverse di *poiein*.

Siamo giunti ad una prima conclusione, come dimostra lo stile stesso del trattato. La frase di VI 1, 19, 6-8, che abbiamo appena citato²⁹, infatti, richiama esplicitamente la frase di VI 1, 15, 10-13, con cui la discussione si era iniziata³⁰. In questo modo, citando le parole che aveva detto all’inizio, Plotino chiude il circolo dell’argomentazione.

Segue una breve citazione delle scansioni di Archita, cui Plotino afferma di non essere né favorevole, né contrario (VI 1, 19, 8-12)³¹. Con questo esame la discussione comincia a sfumare verso la trattazione della categoria del *paschein*, che si impone sempre più nella discussione. Essa aveva già fatto la sua apparizione nel criterio (2) del capitolo 17, ma senza che la sua realtà venisse messa in questione. Invece ora, progressivamente, Plotino tende a ridurre questo *paschein* ad un tipo di movimento.

La sezione sul *paschein*, VI 1, 19-22 è stata discussa recentemente da Wagner³², e quindi possiamo limitarci qui a riportare i risultati principali del suo esame.

In primo luogo Plotino sostiene che il movimento passivo (*paschein*) può, almeno da certi punti di vista, essere considerato produttivo: tagliare ed essere tagliato non sono due eventi, sono lo stesso movimento, e ad esso contribuiscono tanto l’agente quanto il paziente³³. Se, invece, il movimento passivo

²⁹ ὥστε κινήσεις ἄμφω λεκτέον, καὶ ἐν τι τὴν κίνησιν καὶ γένος ἐν, θεωροῦντας παρὰ τὸ ποσὸν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ τὸ ποιὸν καὶ κίνησιν οὐσαν περὶ αὐτήν.

³⁰ ὥστε ἐνέργειαν μᾶλλον εἶναι τὴν κατηγορίαν, ἢ περὶ τὴν οὐσίαν λέγεται θεωρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖ ποιότης, καὶ αὐτὴ περὶ τὴν οὐσίαν ὡσπερ κινήσις· καὶ ἐν γένος ἢ κινήσις τῶν ὄντων (“la categoria che si dice viene osservata come caratteristica della sostanza si chiamerà piuttosto *energeia*, come nel caso precedente si chiamava ‘qualità’. Ed essa è relativa alla sostanza come movimento (*kinesis*); e il movimento degli enti risulterà essere un genere unitario”).

³¹ Con un po’ di malafede Simplicio considera la divisione in specie di Archita come fatta propria da Plotino (320, 2-6), e la critica, dicendo che è una divisione che si basa su caratteristiche accidentali, e non sulle distinzioni proprie del genere.

³² Cfr. Wagner [1996], pp. 142-148.

³³ Di opinione contraria è Porfirio in *Simpl.*, *In Cat.* 302, 18-25; Giamblico ritiene che Porfirio abbia accettato la tesi che il movimento è il genere di cui *poiein* e *paschein* sono specie, e lo

è da considerarsi come qualcosa che consegue all'azione di un altro (es.: uno taglia e l'altro prova dolore), è chiaro che questo "movimento passivo" è un movimento a pieno titolo, che si origina nel paziente (VI 1, 19, 1-21).

In secondo luogo Plotino attacca la tesi per cui è la causa motrice a determinare se il movimento è attivo o passivo (attivo sarebbe il movimento che procede da se stessi, passivo quello che procede da altri). Il procedimento critico di Plotino è stranamente simile a quello che noi troviamo in molti studiosi contemporanei di Aristotele: quando si deve sottoporre ad esame una tesi, o una distinzione, aristotelica, essi provano ad enunciare i controesempi più straordinari, e ritengono che la tesi sia provata se e solo se essa resiste a tutti i controesempi.

Il procedimento non pare particolarmente adatto a comprendere il significato delle affermazioni di Aristotele: in genere, quando egli vuole spiegare una distinzione, lo fa attraverso alcuni casi paradigmatici, che la illustrano in maniera particolarmente evidente, ma in genere non esclude che la distinzione possa non essere esaustiva, ed avere eccezioni e casi dubbi³⁴.

Lo stesso fa Plotino: egli propone vari casi (lo strofinare qualcosa; un cigno che, crescendo, muta colore delle piume e diventa bianco; uno studente che apprende una dottrina sotto l'insegnamento del maestro; il funzionamento della facoltà desiderante), e conclude, da essi, ad una nuova definizione, completamente non-aristotelica, del "patire":

"[si deve distinguere] il patire non per il fatto di aver origine da altro o da se stesso - infatti una cosa può imputridire da sola - ma nel caso in cui, senza che essa contribuisca in nulla al processo, una cosa subisca una trasformazione che non la porta all'essenza, o che la porta al peggio e non al meglio" (VI 1, 21, 18-22).

La definizione poi viene testata con altri controesempi, ma rimane alla fine confermata (cfr. anche VI 3, 21, 46-47). In questo modo il concetto di movimento passivo è ricondotto a quello generale di movimento, come una sua sottospecie, che si produce in circostanze particolari, e non dà luogo a un separato genere dell'essere.

A questo punto Plotino può pensare di avere dimostrato che la *kinesis*, e non il *poiein* e il *paschein*, è una vera e propria categoria, un genere dell'essere. Ma vediamo le critiche dei filosofi successivi.

critica per questo, sostenendo che il movimento è un intermedio (*μέσση*) tra l'atto dell'agente e quello del paziente, ed un misto dei due (in *Simpl.*, *In Cat.* 302, 28 - 303, 30).

³⁴ Su questo punto mi permetto di rinviare a Natali [1994] e ad Anagnostopoulos [1994].

V.

Le critiche che Giamblico e Simplicio rivolgono a queste tesi di Plotino sono di vario genere; alcune sono più particolari e specifiche, altre si rivolgono alla concezione generale del movimento. Abbiamo citato alcune delle prime nelle note che precedono, ora vogliamo ricordare, in maniera sintetica, alcune delle seconde, perché esse possono aiutarci a formulare una prima valutazione di questa polemica antiaristotelica.

I punti principali della critica sono tre. Innanzitutto, essi affermano, il movimento è una realtà mista, un insieme di attività e passività, come pure un insieme dei due contrari, la privazione e la forma. Quindi non può essere una categoria. Secondo Simplicio sono stati gli Stoici a considerare il movimento come un genere unico, di cui *poiein* e *paschein* sarebbero le specie, e Plotino, pur nel suo generale atteggiamento antistoico, ne riprende la tesi principale. Ciò deriva, secondo Simplicio, dal fatto che sia Plotino, sia gli Stoici, hanno considerato l'agire e il patire nella loro forma mista, che è l'unica che si dia nel mondo sensibile, e non nella loro forma pura. Nella realtà fisica il *poiein* è sempre correlativo al *paschein*, ma nella realtà intelligibile si danno *poieseis* e *pathe* puri, e non correlati tra loro³⁵.

In secondo luogo Giamblico e Simplicio, contro la tesi plotiniana che il movimento sia possibile anche nell'attimo, sottolineano la natura processuale della *kinesis*, che è necessariamente una successione di movimenti, per cui essa corrisponde al *chronos*, è divisibile all'infinito, ha una natura progressiva - e quindi non si può dire che essa giunge ricorsivamente al proprio punto di arrivo³⁶.

In terzo luogo Giamblico osserva che Plotino, al contrario di Aristotele, non considera il movimento come una realtà insufficiente a se stessa, un'*energeia ateles*³⁷, ma lo considera come un'*energeia* a pieno titolo³⁸, cioè come qualcosa che ha completamente in sé la propria realtà, come un *holon* (308, 3). Plotino cioè concepisce il movimento come qualcosa che è definibile per sé, "in quanto movimento" (308, 1), e indipendentemente dal suo fine. A questa tesi Giamblico contrappone per prima cosa una citazione di Teofrasto, per cui è il movimento ad essere compreso nell'atto, e non viceversa (304, 32 -

³⁵ Cfr. Simpl., *In Cat.* 303, 18-30 e 304, 16-22 (da Giamblico); inoltre 306, 13 - 307, 6 (le linee 307, 1-5 sono di nuovo una citazione da Giamblico); 310, 21-22; 311, 9-12; 313, 4-22; 313, 22 - 314, 9. Non tutti i riferimenti agli Stoici presenti in queste pagine sono stati utilizzati da von Arnim nella sua raccolta: cfr. tuttavia SVF 2, 497-499.

³⁶ Simpl., *In Cat.* 304, 10-14 e 22-27 (Giamblico); 308, 10-17.

³⁷ Viene anche rimproverato a Plotino di confondere l'"atto" puro col semplice "essere in atto", cfr. Simpl., *In Cat.* 305, 5-14; 307, 10-20 (da Giamblico); 309, 23-24; 314, 1-9. Giamblico nega che "gli antichi", cioè Aristotele, abbiano usato l'espressione "atto imperfetto" per distinguere il movimento dall'atto puro: *ὅλως δὲ ἀτελής ἡ κίνησις λέγεται παρὰ τοῖς ἀρχαίοις οὐ πρὸς ἀντιδιαστολήν τῆς ἐνεργείας· οὐδὲ γὰρ ἐνέργεια ἀλλ' ἐντελέχεια ἀτελής εἴρηται* (307, 9-10).

³⁸ Cfr. 308, 12: *βούλεται ὁ Πλωτῖνος εἰς τὴν ἐνέργειαν αὐτὴν [= τὴν κίνησιν] ἀνάγειν.*

305, 1) e poi si rifà alla definizione aristotelica del movimento, data in *Phys.* III 1. Giamblico nega che il movimento abbia una sua natura propria e costante (*ἐν τῇ αὐτῇ φύσει ὑφειμένη*, 303, 33): l'attualità del movimento è sempre incompleta (*ἐν ἀτελεῖ μένουσα ἐτελέχεια*, 307, 17) finché non giunge al fine. Infatti il movimento è tutto nell'affrettarsi verso la forma (*ἢ μὲν κίνησις ἐπὶ τὸ τέλος σπεύδει*, 304, 3-4). Egli quindi può negare la tesi di Plotino, per cui il movimento ha una sua realtà autonoma, rispetto al risultato cui esso perviene, una sua natura definibile indipendentemente da ciò in cui sbocca. Giamblico sottolinea la natura teleologica del movimento, l'importanza della nozione di causa finale, del tutto assente nell'analisi plotiniana di queste pagine, e giunge a stabilire la tesi che il movimento è definibile solo come un progredire verso il suo *telos*.

Questo è uno dei punti più interessanti della discussione. Giamblico pare aderire all'interpretazione tradizionale della definizione aristotelica del movimento, quella secondo la quale la formula aristotelica, per cui il movimento è *entelecheia* di ciò che è in potenza, in quanto è in potenza (*Phys.* 201a 11), significa che il movimento deve essere definito solo come passaggio dalla potenzialità all'attualità³⁹.

Questa interpretazione tradizionale, però, ha due gravi difetti. Prima di tutto è circolare, perché definisce il concetto di "movimento" in base al concetto di "passaggio", che è un tipo di movimento. E definire il movimento in base al movimento stesso è commettere una fallacia *in definiendo*; già S. Tommaso d'Aquino aveva notato l'insostenibilità di questa interpretazione, da questo punto di vista⁴⁰.

In secondo luogo, come hanno notato i migliori interpreti contemporanei, questa definizione del movimento in termini di passaggio, se definisce chiaramente sia il principio, sia il punto d'arrivo del movimento, lascia indefinito il movimento stesso. Per citare le parole di S. Waterlow: "To show that the change is respectable and real is not enough to explain it as the passage to a real property (...) this does not yet warrant the claim that change itself is something actual"⁴¹. L'esigenza posta in queste pagine da Plotino, di garantire una sua

³⁹ *Entelecheia* quindi dovrebbe essere intesa come "attualizzazione" e non come "attualità"; questa interpretazione si trova ancora nel commento di Ross [1936], p. 537, ma gli esempi sono innumerevoli.

⁴⁰ *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, lib. III, cap. 1, lec. 2, n. 2, p. 144. La stessa critica è ripresa da Taormina [1999], p. 122.

⁴¹ Waterlow [1982], pp. 95-113; la citazione è a pp. 110-11. È interessante notare come l'analisi della Waterlow, una studiosa di impostazione nettamente "analitica", giunga alle stesse conclusioni cui era giunto, con tutt'altri procedimenti esegetici, Heidegger [1987], pp. 239-41: "Il mutarsi del legno adatto in un tavolo consiste nel fatto che l'attitudine di ciò che è adatto viene visibilmente fuori con maggior pienezza fino a compiersi nell'aspetto di tavolo". In questa descrizione convivono due aspetti, secondo Heidegger, da una parte l'idea che il movimento è una realtà di per sé sussistente, e diversa dal risultato, dall'altra l'idea che tale realtà è, come dire, per essenza provvisoria: "lo stare-in-opera non è ancora nella sua fine" (p. 240). Wagner [1996], pp. 137-40 a nostro parere cade proprio nell'errore di accettare l'interpretazione

attualità autonoma al cambiamento in quanto cambiamento, non viene superata dalle obiezioni di Giamblico e Simplicio, che ricadono nei paradossi dell'interpretazione tradizionale e negano l'attualità del movimento. Rispetto a tale interpretazione tradizionale le obiezioni di Plotino sembrano cogliere il segno.

D'altra parte per garantire l'attualità autonoma del movimento non è nemmeno necessario, come fa Plotino, arrivare a considerare il movimento come una realtà, a suo modo, del tutto permanente e autosufficiente⁴².

Al contrario la posizione di Aristotele può essere considerata come un tentativo, profondamente antiplatonico, di salvaguardare insieme sia l'attualità del movimento, sia il suo finalismo, il suo necessario culminare in altro da sé. Definire il movimento come *entelecheia ateles*, infatti, significa dire due cose insieme: prima di tutto, che il movimento, per tutto il tempo in cui è, è se stesso, e non si trasforma in altro: un moto locale non si trasforma in un processo di accrescimento, al massimo può essere accompagnato da un processo di accrescimento, ad esso collegato. In questo senso il movimento è *entelecheia* in senso proprio, in quanto è uno stato di cose che riesce ad essere se stesso. Ma, in secondo luogo, il movimento è uno stato di cose caduco: esso è *ateles* in quanto è autodistruttivo e il senso del suo essere è nel giungere al risultato. Il movimento non contiene in sé il suo *telos*, ma lo ha fuori da sé, quindi è autodistruttivo, "self-annihilating".

Ciò può essere riassunto nel modo seguente: non è sufficiente vedere nel movimento di costruzione di una casa solo il processo per cui la forma della casa gradatamente emerge dalla massa di materiale disposto alla rinfusa; la costruzione-di-una-casa è un ente nel mondo, dotato di una sua propria, seppur instabile, attualità, è un evento a pieno titolo⁴³. Ma la sua natura è di tipo instabile, e il suo completamento è anche la sua fine. Il carattere autodistruttivo del movimento permette di dar senso a distinzioni come completo/incompleto, che nella prospettiva platonica non sarebbero pienamente giustificabili: anche nell'istante il movimento, visto in sé e non nel prodotto cui dà origine, è sempre completo, secondo Plotino.

In altri termini, l'interpretazione contemporanea della definizione aristotelica del movimento evita lo scoglio in cui si imbatteva l'interpretazione tradizionale, in quanto fa del movimento una realtà sussistente di per sé, e non solo un avviarsi alla forma; ma evita anche di fare del movimento una realtà

tradizionale del movimento, nella sua lettura di Aristotele, lettura che, per questo, risulta eccessivamente critica.

⁴² Waterlow [1982], p. 108: per Platone (ma ciò vale a nostro parere anche per Plotino) il movimento è realmente, e non termina, se non in un altro movimento; con questa concezione, osserva la Waterlow, non siamo molto lontani da quello che diverrà, in tempi moderni, il principio della conservazione dell'energia.

⁴³ Questa interpretazione è stata sostenuta, negli anni più recenti, da studiosi delle più varie tendenze: cfr. Kosman [1969]; il capitolo III di Waterlow [1988]; Brague [1988], pp. 497-509 e [1991]; Berti [1990] p. 51.

assoluta, una *entelecheia* a pieno titolo, perché considera il movimento una realtà necessariamente caduca, destinata ad annullarsi nel risultato. Ciò permette di dar senso a distinzioni come movimento/attività e movimento completo/incompleto, che nella prospettiva platonica, ed in quella sostenuta da Plotino in queste pagine, minacciano di perdere di senso.

La differenza tra le due concezioni, aristotelica e plotiniana, del movimento, non sparisce, in questa interpretazione, anzi si acuisce. Entrambi i filosofi rendono conto, in modi profondamente diversi, della realtà della *kinesis*, e ognuno dei due dà ragione di certi aspetti del fenomeno, aspetti che l'altro non sa giustificare.

Concludendo il suo studio sulla natura della realtà fisica in Plotino, Wagner nota che Plotino è sulla strada di concepire una scienza rigorosamente matematica della natura e del movimento - sia pure in un quadro metafisico rigoroso per cui queste nature sensibili vanno indagate nella loro derivazione da principi superiori. L'unificazione del concetto di movimento ed attualità sostenuta da Plotino va verso la posizione di una scienza fisica formalizzata e matematica⁴⁴. A partire dalla concezione di Plotino è facile giungere alle teorie moderne del moto come entità permanente e continua, non finalizzata.

Al contrario la Waterlow, concludendo la sua analisi del movimento in Aristotele, nota che la sua indagine è strutturata in modo da individuare non il cambiamento in sé, ma il cambiamento tendente a un fine⁴⁵. L'indagine aristotelica quindi è strutturata in modo da applicarsi, di preferenza, ai movimenti dotati di senso, come le azioni umane o gli eventi biologici. Questa differenza rende difficile riproporre l'analisi aristotelica del mutamento come una via percorribile nella moderna scienza della natura, ma apre una via parallela a quella di derivazione platonica, via che si dimostra particolarmente suggestiva nell'analisi dell'azione umana e in generale dei movimenti orientati ad un fine; un'analisi che una concezione del moto come quella della fisica classica non riesce a compiere efficacemente.

⁴⁴ Wagner [1996], p. 167.

⁴⁵ Waterlow [1988], p. 119.

Daniela Patrizia Taormina

L'ANTIARISTOTELISMO DI PLOTINO E LO
PSEUDO-ARISTOTELISMO DI GIAMBILICO
Due interpretazioni di Aristotele, Categ. 6, 5b 11 ss.

Da Plotino a Simplicio, il confronto con Aristotele e con l'aristotelismo costituisce un tema di dibattito costante all'interno delle scuole di filosofia platonica. Preliminare alla ricerca e all'insegnamento, tale confronto comporta la determinazione del ruolo da assegnare ad Aristotele e si traduce, in parallelo, nella definizione del rapporto che intercorre tra Aristotele e Platone.

Di fronte ai due aspetti del problema i neoplatonici hanno assunto posizioni diverse, che trovano una prima classificazione nelle fonti. Il primo aspetto è messo a fuoco da Siriano, direttore della scuola di Atene tra il 432 e il 437 d.C. Nell'introduzione al commentario sul libro *M* della *Metafisica*, egli distingue tre prospettive di approccio ad Aristotele¹. La prima è quella di coloro che attaccano Aristotele sistematicamente (i *φιλαπεχθημόνοι*); la seconda è quella di coloro che considerano Aristotele loro maestro solo su un numero limitato di argomenti o su temi senza importanza; la terza, che Siriano stesso assume, è quella di coloro che, pur ammirando i metodi logici di Aristotele e apprezzando molto i suoi trattati di morale e di filosofia della natura, sottopongono ad un esame critico i testi di teologia nei quali Aristotele attacca la teoria dei primi principi di Pitagora e di Platone.

L'altro aspetto del problema, cioè la definizione del rapporto che intercorre tra Aristotele e Platone, costituisce l'oggetto di analisi complementari alla precedente². Anche in questo caso i tardi neoplatonici distinguono tre posizioni: il versante negativo è costituito da coloro che, considerando Aristotele un critico di Platone, oppongono i due filosofi. Sono, innanzitutto, gli autori di "antilogie" o di scritti polemici "contro" Aristotele (Eudoro di Alessandria, Attico, Lucio e Nicostrato)³, ma anche Plotino che,

¹ In *Metaph.* 80, 4 – 81, 14 Kroll. Il passo è stato tradotto e analizzato da Saffrey [1987].

² Il criterio dell'accordo, o armonia, di Aristotele con Platone è alla base della storia del platonismo di Ierocle di Alessandria, riferita da Phot., *Bibl., Cod.* 251, 461a 24-39, VII 191-192 H. (cfr. *ibid.* *Cod.* 214, 173a 39-40, III 129-130). Per un'analisi approfondita del passo, si veda Hadot I. [1978], pp. 67-76.

³ Su Eudoro si vedano Dörrie [1944] e Moraux [1984], II, pp. 509-27. I frammenti di Attico sono raccolti e commentati da des Places [1977]; su Attico si veda anche Moeschini [1987]. Su Lucio e Nicostrato si vedano Dillon [1977], pp. 233-36; Moraux [1984], II, pp. 528-63; Taormina [in stampa].

nelle *Enneadi*, sottopone le teorie aristoteliche ad una critica serrata⁴. Sul versante opposto, la tesi dell'accordo assoluto tra Platone e Aristotele sarebbe stata sostenuta da Giamblico⁵. Tra i due estremi si collocano coloro che, come Siriano e Proclo, promuovono un programma moderato di armonizzazione tra Aristotele e Platone in base al quale, allorché individuano una divergenza insanabile tra i due filosofi, difendono l'autorità platonica contro Aristotele: è il caso della dottrina dei principi, della teoria delle idee e, per Proclo, anche di alcune nozioni fondamentali di fisica⁶.

La differenza tra queste tre posizioni risulta, tuttavia, meno netta di quanto non emerga da queste prime ricostruzioni, dagli *slogan* pubblicitari di scuola oppure da un confronto tra le fonti, che forniscono spesso dati discordanti. Il caso di Giamblico è, da questo punto di vista, emblematico. La sua immagine di fautore dell'assoluto accordo tra Platone e Aristotele, data da David e confermata anche da Stefano di Alessandria⁷, mal combacia con quella che si ricava dagli *excerpta* del *Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἰρέσεως* conservati in Psello. Qui, come ha giustamente osservato D.J. O'Meara, Giamblico assume piuttosto la veste dell'anti-aristotelico e sembra muoversi nella stessa prospettiva adottata in seguito da Siriano, del quale costituirebbe addirittura la fonte privilegiata⁸. In apparente contraddizione, questi testi sono tuttavia conciliabili sia sul piano teorico che sul piano metodologico. Sul piano teorico perché prendono in esame aspetti diversi della dottrina delle idee: David si riferisce a tale dottrina in termini generici e Stefano di Alessandria prende in esame la concezione secondo la quale gli intelligibili e "le ragioni delle cose" sono presenti nell'anima; negli *excerpta*, invece, sembra che il problema sia quello delle forme separate. Dal punto di vista metodologico, i tre testi sembrano utilizzare due differenti prospettive di analisi: la lettura esplicita e quella implicita di Aristotele.

Esse sono alla base non solo del lavoro di Giamblico, ma di tutta la logica del dibattito sul confronto con Aristotele. Il programma esplicito di ricerca ha le sue regole, i suoi schemi e le linee di confine. In base ad esso è facile, ma

⁴ La critica di Plotino ad Aristotele, soprattutto in rapporto a VI 1-3, è stata oggetto di ricerche importanti. Nell'ambito della bibliografia sull'argomento, occorre rinviare almeno agli studi fondamentali: Wurm [1973]; Anton [1976]; Evangelidou [1982]; Santa Cruz [1994].

⁵ Si veda, in proposito, la testimonianza critica di David (Elia), *In Categ.* 123, 1-3: "L'esegeta non deve simpatizzare con una qualche setta filosofica alla maniera di Giamblico. Questi, infatti, prevenuto in favore di Platone, concedette anche ad Aristotele di non aver contraddetto Platone a proposito delle idee". Sul passo si veda Hadot I. [1990], p. 128, e Hadot I. [1992], p. 421.

⁶ Questo programma, come si è visto, è formulato esplicitamente dallo stesso Siriano. Coerentemente ad esso, Siriano armonizza, ad esempio, il processo di astrazione (aristotelico) col processo di reminiscenza (platonico), ma sull'esistenza delle forme partecipate difende Platone contro Aristotele. Su questi temi rinvio a Madigan [1986], Cardullo [1993], de Libera [1996], pp. 83-92, 105-108. Per gli attacchi di Proclo contro Aristotele, si veda Romano [1993].

⁷ In proposito, cfr. David, *In Categ.* 123, 1 ss. (citato alla n. 5) e Stefano di Alessandria, *In Arist. De an.* 533, 20-35.

⁸ O'Meara [1978], pp. 77-78 e 128.

anche semplicistico, individuare in Plotino un antiaristotelico al quale contrapporre il filo-aristotelismo di Giamblico. Il programma implicito misura, *a posteriori*, i risultati e offre una prospettiva capovolta, nella quale l'antiaristotelismo non risulta più solo dalla critica sistematica ad Aristotele, ma anche dall'atteggiamento opposto di chi ha insistito sul totale accordo di Aristotele con Platone. In questa prospettiva anche Giamblico è un antiaristotelico.

Già in uno studio precedente ho cercato di ricostruire le dinamiche del dibattito su Aristotele interno alle scuole neoplatoniche tenendo presenti i due punti di vista. In particolare ho letto alla luce delle successive interpretazioni neoplatoniche l'esegesi che il medioplatonico Nicostrato ha fornito della definizione degli omonimi contenuta all'inizio delle *Categorie*. Ho mostrato l'esistenza di due fronti contrapposti, uno *pro* l'altro *contra* categorie, e ho sostenuto la tesi che, in ultima istanza, coloro i quali (come Nicostrato) avversano le categorie svolgono, contrariamente alle loro stesse intenzioni, una funzione di sostegno alle idee degli avversari⁹.

In questo studio mi pongo in una prospettiva differente. Sosterrò la tesi che il programma di ricerca esplicito che si fonda sull'idea dell'accordo totale tra Aristotele e Platone può condurre, nei risultati, ad uno sgretolamento del programma aristotelico e, dunque, a un sostanziale antiaristotelismo. E ciò non è sorprendente. Quando una grande dottrina (come l'aristotelismo) diventa oggetto di ripetute elaborazioni storiografiche e viene difesa da una cintura protettiva di nozioni ausiliarie, diventa praticamente impossibile distinguere il nocciolo originario dalle stratificazioni che lo avvolgono.

Già nel 1985, Pierre Aubenque ha sostenuto che a partire da Porfirio l'esegesi di Aristotele che si basa sulla conciliazione di platonismo e aristotelismo conduce ad una deformazione (*gauchissement*) dell'aristotelismo. Di contro l'esegesi plotiniana, al di là della critica, fa valere il senso autentico della dottrina aristotelica¹⁰. La stessa idea emerge anche in uno studio di A. Charles-Saget e, nella storiografia più recente, la critica di Plotino ad Aristotele risulta fortemente ridimensionata¹¹. Da parte mia, mi limiterò ad analizzare le interpretazioni di Plotino e di Giamblico sulla categoria del 'quanto' per mettere in luce l'antiaristotelismo, esplicito, dell'uno e lo pseudo-aristotelismo dell'altro. In particolare analizzerò le interpretazioni dell'argomento secondo il quale il 'quanto' non ammette i contrari. Terrò presenti principalmente tre

⁹ Taormina [in stampa].

¹⁰ Aubenque [1985], p. 8.

¹¹ Charles-Saget [1988], p. 157: "On pourrait aller jusqu'à éprouver ce paradoxe: il y aurait une reconnaissance plus juste de l'autre dans la polémique que dans l'acquiescement ou la vénération." Nell'ambito degli studi più recenti che ridimensionano la valenza delle critiche plotiniane ad Aristotele occorre rinviare a Santa Cruz [1994]; Strange [1987]. La prima ritiene che la critica di Plotino ad Aristotele sia fondamentalmente di ordine metodologico; Strange, invece, sostiene che l'intento di Plotino è integrare, all'interno del suo platonismo, la dottrina aristotelica della sostanza sensibile.

fonti: Aristotele *Categorie* 5b, 11 - 6a 18; Plotino, *Enneadi* VI 3, <44> 11-12; il perduto commentario alle *Categorie* di Giamblico, *apud* Simplicio, *Commentario alle "Categorie"* 144, 7 – 146, 21. Si tratta di testi complessi e non ho alcuna pretesa di risolvere i problemi che essi pongono. Il mio intervento si limita a presentarne solo alcuni aspetti nella chiave storiografica e circoscritta che ho indicato.

Svolgerò la mia argomentazione in tre momenti. Innanzitutto presenterò schematicamente la tesi di Aristotele e i problemi interpretativi che essa pone. In un secondo momento analizzerò i metodi e gli argomenti utilizzati da Plotino per criticare Aristotele. Infine tratterò gli argomenti usati da Giamblico per criticare, a sua volta, Plotino e difendere la concezione di Aristotele.

*Aristotele, Categ. 5b 11 - 6a 18: 'quanto' e 'contrarietà'*¹²

Oggetto e struttura dell'argomento

Aristotele enuncia la tesi che il 'quanto' (*ποσόν*)¹³ non ammette nessuna contrarietà in *Categ.* 6, 5b 11 e l'analizza alla luce della divisione del 'quanto' proposta nella parte precedente del capitolo. Il 'quanto' è 'continuo' (*συνεχές*) e 'discreto' (*διωρισμένοι*); è composto di parti che hanno, all'interno delle cose che esse costituiscono, una posizione (spaziale) reciproca e composto di parti che non hanno una posizione reciproca, ma manifestano la successione o l'ordine; è "nel senso vero e proprio del termine" (*κυρίως*) e "per accidente" (*κατὰ συμβεβηκός*)¹⁴. A questa divisione Aristotele aggiunge, nell'argomento sui contrari, la nozione di 'quanto determinato' (*τὰ ἀφωρισμένα ποσά*)¹⁵.

La sequenza argomentativa che egli organizza per dimostrare la sua tesi si scandisce in tre passaggi: 1. nel primo afferma che al 'quanto determinato' niente è contrario (5b 11-15; cfr. 3b 29-32); 2. nel secondo sostiene questa stessa tesi a proposito del 'quanto' che i commentatori tardoantichi chiameranno 'indefinito' (*ἀόριστοι*) (5b 15 - 6a 11); 3. nel terzo nega l'esistenza dei contrari nel luogo (6a 11-18). A chiusura del capitolo Aristotele enuncia altre due

¹² Su *Categ.* 6 sono fondamentali gli studi di D. O'Brien: [1978] e [1980]. Si vedano anche Ackrill [1963], Scholz [1963].

¹³ Traduco *ποσόν* con 'quanto' per due ragioni. Innanzitutto per conservare un legame con il pronome e l'aggettivo interrogativo *πόσων* che, come ha finemente osservato Charles-Saget [1988], p. 158 n. 4, giustifica la diversità delle "figure" della quantità. In secondo luogo per mantenere la diversificazione tra 'quantità' e 'quanto' presente nei testi che prendo in esame, particolarmente in Plotino che in *Enn.* II 4, <12> 9, 5 teorizza una differenza importante tra *ποσότης* (la quantità in senso proprio), e *ποσόν* (ciò che partecipa della quantità) alla quale ricorre costantemente (si vedano, ad esempio, *Enn.* VI 1, <42> 4, 16-17; 34; 5, 19-20; VI 3, <44> 11, 1).

¹⁴ La prima distinzione è posta alla pag. 4b 20; la seconda alla pag. 4b 21-22 ed è ripresa e precisata alla pag. 5a 15 ss.; la terza alla pag. 5a 38-39.

¹⁵ *Categ.* 5b 12; l'espressione ricorre anche in 3b 32.

caratteristiche del 'quanto': il non ammettere 'il più' e 'il meno' (6a 19-25); l'ammettere l' 'uguale' e l' 'ineguale' (6a 26-35).

1. Nel primo passaggio, Aristotele mette in rilievo che la sua tesi non ha bisogno di essere dimostrata a proposito del 'quanto determinato': è evidente, infatti, che non esiste nessun contrario di ciò che è lungo due cubiti, di ciò che è lungo tre cubiti, della superficie o di qualunque altro termine della stessa serie.
2. Nel secondo passaggio, Aristotele esamina la stessa tesi in rapporto al 'quanto indefinito' e la confronta con le opinioni che sono apparentemente in conflitto con essa; spiega perché queste ultime, sebbene plausibili, sono errate; prova, quindi, la validità della tesi che ha sostenuto. A questo fine il filosofo porta tre argomenti dialettici strettamente connessi.
 - a) Nel primo argomento (5b 15-29), mostra che "nulla è detto grande o piccolo in riferimento unicamente a sé" (5b 16-17) e che le coppie di contrari quali il grande/il piccolo (*τὸ μέγα / τὸ μικρόν*) e il molto/il poco (*τὸ πολύ / τὸ ὀλίγον*, al plurale numerosi/poco numerosi) non sono 'quantità', ma relativi, e possono essere concepiti solo in un rapporto di relazione. Utilizza per ciascuna di queste coppie di aggettivi un esempio. Primo esempio: una montagna è detta piccola e un chicco di miglio è detto grande non in sé (5b 16-17: *αὐτὸ καθ' αὐτό*), ma in rapporto a ciò che è dello "stesso genere" rispetto ad essi. Nel primo caso 'piccolo' è usato nel senso di 'più piccolo' (*ἐλαττον*), nel secondo 'grande' è usato nel senso di 'più grande' (*μείζον*). Secondo esempio: diciamo che nel villaggio ci sono 'molti' (*πολλοί*) uomini, mentre ad Atene ce ne sono pochi (*ὀλίγοι*), benché questi ultimi siano "molte volte più numerosi" (*πολλαπλασίοι*) di quelli che sono nel villaggio. Diciamo anche che nella casa ci sono molti uomini, mentre quelli che sono nel teatro sono pochi, benché questi ultimi siano "molto più numerosi" dei primi (5b 22-25). A chiusura dell'argomento (5b 26-29), è enunciata una differenza fondamentale tra "ciò che è lungo due cubiti" (*τὸ δίπηχυ*), "ciò che è lungo tre cubiti" (*τὸ τρίπηχυ*) e ogni termine dello stesso genere e 'il grande' e 'il piccolo' (*τὸ μέγα ἢ μικρόν*): solo i primi sono 'quantità', mentre 'il grande' e 'il piccolo' sono relativi.
 - b) Nel secondo argomento (5b 30-33), Aristotele, riprende le coppie di contrari già esaminate (cioè 'il grande/il piccolo' e 'il molto/il poco') e ribadisce: "Inoltre, non esiste per essi nessun contrario".

c) Nel terzo argomento (5b 33 - 6a 11), Aristotele ammette provvisoriamente che 'il grande' e 'il piccolo' siano dei contrari per mostrare subito dopo le assurdit  che ne derivano (5b 33-35). Prima conseguenza: una stessa cosa sar  piccola sotto un certo rapporto, grande sotto un altro. Sar , quindi allo stesso tempo grande e piccola e accoglier  allo stesso tempo i contrari. Ma ci    impossibile, perch  non si   mai allo stesso tempo malati e sani, n  allo stesso tempo bianchi e neri (5b 35 - 6a 4). Seconda conseguenza: le cose contrarie saranno contrarie a se stesse. Se, infatti, 'il grande'   contrario del 'piccolo', e se la stessa cosa   allo stesso tempo grande e piccola, allora la stessa cosa sar  anche contraria a se stessa, ma ci    impossibile (6a 4-8). Nella conclusione dell'argomento, Aristotele ripete che 'il grande' non   contrario del 'piccolo', n  'il molto' lo   del 'poco', cosicch  anche se si ammettesse che questi termini appartengono al 'quanto' e non ai relativi, essi non avrebbero comunque nessun contrario (6a 8-11).

3. Nel terzo passaggio, infine, Aristotele riferisce l'opinione secondo la quale la contrariet  esisterebbe nel luogo (che in base alla trattazione precedente   un 'quanto' continuo complementare) perch  l'alto sarebbe contrario del basso: quest'ultimo corrisponderebbe al centro del cosmo e, in quanto tale, sarebbe il contrario dell'alto, che ne costituirebbe l'estremit .

I tre passaggi non sono privi di ambiguit . Esse si pongono all'origine del dibattito tardo-antico, e anche di quello contemporaneo, sull'interpretazione complessiva dell'argomentazione.

Problemi interpretativi

Nella tarda antichit  la griglia di lettura di *Categ.* 6 fu organizzata intorno ad alcune questioni, attinenti soprattutto al secondo passaggio della dimostrazione aristotelica¹⁶. Gli esegeti pongono, in via preliminare, una prima alternativa sull'oggetto di quest'argomentazione: Aristotele nega nel 'quanto' i contrari o gli opposti? In altri termini, usa il termine * ναντιον* in senso tecnico o in senso generico? Una seconda alternativa concerne l'oggetto dell'argomentazione. Aristotele nega una contrariet  tra propriet  o tra entit ?

¹⁶ Una discussione dettagliata del primo passaggio (5b 11-15)   presente in Porph., *In Categ.* 106, 11 - 107, 30 e in Simpl., *In Categ.* 141, 20 - 143, 8. Entrambi lavorano su una lista delle quantit  determinate e mostrano che nessuna di esse ammette i contrari. Porfirio, attraverso il metodo per questioni e risposte, lo mostra per la linea, la superficie, il tempo, la parola, il luogo. La dimostrazione di Simplicio   pi  completa e include anche il corpo e il numero.

Le altre questioni riguardano i singoli argomenti di questo secondo passaggio. Plotino e Giamblico si concentrano sul primo argomento (5b 15-29). La difficoltà principale che essi individuano concerne il significato degli esempi utilizzati da Aristotele. Tali esempi si riferiscono alla grandezza assoluta o alla grandezza relativa? In altri termini: la montagna è detta 'piccola' e il chicco di miglio è detto 'grande' in senso assoluto o in senso relativo? E ancora: in rapporto a cose che sono dello stesso genere o in rapporto a cose che non sono dello stesso genere? Si tratta di questioni fondamentali, sulle quali si misura l'efficacia dell'argomento. Rispondere che in questi esempi 'grande' e 'piccolo' (o 'il grande' e 'il piccolo') sono relativi e sono in rapporto a cose omogenee significa, infatti, intendere 'grande' e 'piccolo' (o 'il grande' e 'il piccolo') nel senso di 'più grande' e di 'più piccolo' (o 'il più grande' e 'il più piccolo'). E questa lettura potrebbe aprire la possibilità di giudicare non conclusivo l'argomento di Aristotele sul 'grande' e sul 'piccolo' (che non sarebbero più relativi e tornerebbero ad essere 'quantificati'). D'altra parte, anche considerare 'il grande' e 'il piccolo' in senso assoluto potrebbe indurre a considerare inefficace l'argomento aristotelico che vuole mostrare proprio che 'il grande' e 'il piccolo' sono relativi. Questioni analoghe si pongono per gli altri esempi (che concernono 'il molto' e 'il poco').

L'antiaristotelismo di Plotino. L'esegesi di Categ. 6

Prospettiva e programma

In *Enn.* VI 3, <44> 11-12, Plotino demolisce la tesi secondo la quale il 'quanto' non ammette nessuna contrarietà per ridiscutere la divisione del 'quanto' esposta in *Categ.* 6. Il rapporto concettuale tra i due temi si traduce in una procedura argomentativa complessa. L'affermazione centrale, "lasciamo allora che vi sia contrarietà anche nel 'quanto'"¹⁷, costituisce la tappa fondamentale di un percorso che sbocca nella confutazione complessiva della categoria aristotelica.

Tale risultato se da un lato rinvia alla critica contro la categoria del 'quanto' condotta in *Enn.* VI 1, <42> 4-5, dall'altro se ne differenzia sia per la selezione tematica specifica sia per la prospettiva. Là, infatti, Plotino si era posto la questione della quantità dal punto di vista intelligibile e aveva analizzato principalmente il 'quanto determinato': discreto (numero e parola) e continuo (linea, superficie, corpo, luogo, tempo). Innanzitutto, riprendendo e rielaborando le critiche di Nicostrato¹⁸, aveva insistito sulla necessità di non

¹⁷ VI 3, 12, 1.

¹⁸ Le critiche a *Categ.* 4b 20 di Nicostrato, filosofo platonico del II sec. d.C., sono riferite da Simpl., *In Categ.* 127, 30 – 128, 8, in questi termini: "I seguaci di Lucio e di Nicostrato criticano la divisione in primo luogo perché essa definisce in maniera impropria con 'quanto'

porre sullo stesso piano ‘numero’ e ‘grandezza misurata’¹⁹, ciò che dà quantità e ciò che è quantificato e aveva concluso che solo il ‘tre’ rientra nel ‘quanto’, mentre ‘ciò che è lungo tre cubiti’ ne è escluso. Nello stesso senso, aveva attaccato la divisione del ‘quanto’ in continuo e discreto. Aveva poi differenziato i numeri in sé (τοὺς καθ’ αὐτοὺς ἀριθμούς) e i numeri nelle cose che partecipano di essi (ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν) e aveva precisato che solo questi ultimi possono essere un ‘quanto’, mentre i primi sono una sostanza²⁰. Aveva sottolineato anche che la parola non è ‘quanto’, ma movimento e che neppure il tempo è ‘quanto’, se lo si considera come il risultato di un’operazione dell’anima²¹.

Nel trattato 44, *Enneade* VI 3, Plotino estende l’indagine anche a ‘molto/poco’ e a ‘grande/piccolo’. Tale estensione è la conseguenza della nuova prospettiva adottata. Plotino, infatti, non si preoccupa più di sottolineare, come in *Enn.* VI 1, che il ‘quanto’ di Aristotele è solo una categoria e non è un ‘genere dell’essere’, ma assume questo dato e analizza le concezioni esposte nel capitolo 6 delle *Categorie* dal punto di vista sensibile.

Questo programma di ricerca è esplicito. Ad apertura della trattazione, infatti, Plotino sostiene che il ‘quanto’ e la quantità devono essere posti sia nel numero che si applica alle realtà materiali ed è strumento di misurazione sia nella grandezza, ossia la dimensione del sostrato materiale: “[...] il discorso non concerne il ‘quanto’ separato (περὶ χωριστοῦ ποσοῦ), ma verte su ciò che fa sì che un legno sia lungo tre cubiti, o sul numero cinque che è nei cavalli”²². In altri termini la ricerca non concerne né il ‘quanto’ in sé, né le realtà che partecipano del ‘quanto’, ad esempio ciò che è lungo tre cubiti²³, bensì il ‘quanto’ nelle realtà che partecipano (μετέχουσιν) di esso²⁴. In questa

anche la grandezza: infatti sarebbe opportuno definire questa con ‘quanto grande’, il numero con ‘quanto’, e chiamare l’elemento comune o altro elemento, o l’omonimia con una delle forme anch’essi con ‘quanto’. Ma poiché il ‘quanto grande’ è frequentemente il continuo, il ‘quanto’ è il discreto, ma li scambia spesso (infatti l’acqua è detta continua essendo un ‘quanto’, ma non essendo ‘quanto grande’: infatti anche ‘molto’ non è grandezza, e diciamo il tempo un ‘quanto’), similmente né ha fatto del ‘quanto’ e del ‘quanto grande’ due categorie, né ha diviso secondo il ‘quanto grande’ e il ‘quanto’, ma secondo il continuo e il discreto, i quali non si scambiano mai. [I seguaci di Lucio e di Nicostrato] criticano anche il fatto che la divisione è in due: infatti insieme al numero e alla grandezza [Aristotele] avrebbe dovuto indicare una terza specie, il peso e l’inclinazione, come Archita ha fatto e in seguito Atenodoro [di Tarso] e il matematico Tolomeo.”

¹⁹ Sulla differenza tra numero e grandezza, cfr. *Enn.* VI 6, <34> 6, 16 ss.

²⁰ VI 1, <42> 4, 23 ss.

²¹ Su *Enn.* VI 1, 4-5 la migliore interpretazione resta quella di Charles-Saget [1988].

²² VI 3, <44> 11, 4-5. Traduco così l’espressione ἢ πεμπὰς ἢ ἐπὶ τοῖς ἵπποις in analogia con VI 1, <42> 4, 17-18: “Tre buoi non sono un ‘quanto’, ma lo è il numero [tre] in essi (ἐπ’ αὐτοῖς)”.

²³ Cfr. *ibid.* 4, 41-44.

²⁴ Cfr. *ibid.* 4, 25-26. La differenza dei numeri immanenti al sensibile dagli altri ricorre anche in *Enn.* VI 3, 13, 7-8.

selezione, Plotino riprende la distinzione adottata da Platone in *Phaed.* 102d 5 - 103a 3 (la 'grandezza in sé', 'la cosa grande' e la 'grandezza in noi'), ma interpretandola alla luce del *Filebo* sostituisce la 'grandezza in noi' con 'la grandezza nelle cose che partecipano di essa' e risolve, quindi, tutta la problematicità che nel primo dialogo tale realtà comportava in rapporto ai contrari²⁵.

Struttura e metodo dell'argomentazione

Questi due dialoghi, il *Fedone* e il *Filebo*, costituiscono il parametro implicito sul quale Plotino misura l'efficacia operativa dell'argomento di *Categ.* 5b 11 ss. che nega la contrarietà nel 'quanto'. Il filosofo, tuttavia, non oppone esplicitamente la tesi platonica che ammette i contrari nel 'quanto' a quella aristotelica, ma difende la prima denunciando la debolezza intrinseca della seconda. Il metodo che usa, di conseguenza, consiste nel porre questioni sui singoli segmenti dell'analisi aristotelica e nel sottolineare i problemi che ciascun segmento solleva.

L'argomentazione sviluppata nei cap. 11 e 12 del trattato si struttura in cinque punti che corrispondono ad altrettanti quesiti fondamentali e formano due parti distinte, collegate tra loro da un argomento centrale: 1. nella prima parte Plotino nega che la 'grandezza', 'grande', 'ciò che è grande' e i corrispondenti 'piccolo' e 'ciò che è piccolo' siano relativi, mentre attribuisce la natura di relativi a 'ciò che è più grande' e a 'ciò che è più piccolo' (11, 11-31); 2. nella seconda afferma chiaramente che bisogna ammettere l'esistenza di contrari nel 'quanto' e in tal senso stabilisce che 'grande' è contrario di 'piccolo' e 'molto' lo è di 'poco' (12, 1-5); 3. nella terza, differenzia ciò che non è detto in riferimento ad altro e, in quanto tale, non è relativo ('molto', 'moltitudine', 'pochi') rispetto a ciò che è detto in riferimento ad altro ('di più' e 'di meno') (12, 6-19). La trattazione è chiusa dalla affermazione categorica che nel 'quanto' c'è contrarietà, affermazione che funge anche da premessa all'appendice sulla contrarietà nel luogo²⁶.

1. La prima parte ha come oggetto il primo argomento addotto da Aristotele per dimostrare la sua tesi, secondo il quale 'il grande' e 'il piccolo' non designano un 'quanto', ma piuttosto un relativo (*Categ.* 5b 15-29). In *Enn.* VI 1, <42> 4, 47, Plotino ha già utilizzato questa posizione per

²⁵ Nel *Fedone*, come è noto, sia le forme che le realtà sensibili quantitative ammettono i contrari, mentre è problematico il rapporto tra la grandezza che è in noi e il suo contrario. La grandezza che è in noi, infatti, né ammette il suo contrario né può 'essere superata' (102d 8), ma o fugge ed è sostituita dal suo contrario oppure perisce.

²⁶ VI 3, 12, 20-28: Plotino ribadisce dapprima che il luogo non è un 'quanto'; ammette poi quest'ipotesi per mostrare che nel luogo non c'è contrarietà.

criticare dall'interno la concezione che confonde le grandezze e le cose in cui le grandezze si trovano, il numero (grande o piccolo) considerato nelle cose che di lui partecipano e le cose che di lui partecipano. Adesso, invece, vuole mostrare le difficoltà a cui si espone la tesi aristotelica e, a questo scopo, analizza tre punti.

- a) Nel primo (11, 11-14) Plotino affronta il problema fondamentale posto dalla tesi di Aristotele: “‘Grande’ e ‘piccolo’, perché non appartengono al ‘quanto’?” La risposta ripropone, implicitamente e in modo generico, la tesi del *Fedone*: la cosa grande è grande per una certa quantità. Su questa base, il filosofo nega che la grandezza, nei due aspetti di ‘grande’ e di ‘ciò che è grande’, sia un relativo. Parallelamente limita l'appartenenza ai relativi a ciò che è in rapporto ad altro (*πρὸς ἕτερον*): nella fattispecie ‘ciò che è più grande’, ‘ciò che è più piccolo’, il ‘doppio’. Questa tesi è precisata negli altri due punti.
- b) Nel secondo punto (11, 14-20), Plotino esclude che ‘ciò che è grande’, nella comparazione con cose dello stesso genere, sia grande in senso assoluto. A tal fine riferisce gli esempi del chicco di miglio e della montagna utilizzati in *Categ.* 5b 18-22, e ne introduce la trattazione con un quesito: “Perché si dice ‘montagna piccola’, ‘chicco di miglio grande’?” La risposta è di tipo linguistico. Plotino spiega, infatti, che nell'espressione ‘montagna piccola’, ‘piccolo’ è usato in rapporto a realtà dello stesso genere (*τὰ ὁμογενῆ*), ossia in rapporto ad altre montagne, e di conseguenza lo si deve intendere nel senso di ‘più piccolo’ (*μικρότερον*). Per le stesse ragioni nell'espressione ‘grande chicco di miglio’, ‘grande’ non è detto in modo assoluto (*οὐχ ἀπλῶς*), ma indica ‘più grande’ fra le cose dello stesso genere. Plotino riprende qui gli elementi che trova già confezionati nel passo parallelo delle *Categorie*, ma introduce anche un cambiamento importante rispetto alla sua fonte allorché sostituisce alla nozione di grandezza ‘in sé’ (*Categ.* 5b 16-17: *αὐτὸ καθ' αὐτό*) quella di grandezza ‘assoluta’ (11, 18: *ἀπλῶς*, cfr. 11, 30: *ὄλως*) e anziché affermare, come Aristotele, che nessuna cosa è detta grande o piccola ‘in sé’, nega che il chicco di miglio sia detto grande ‘in senso assoluto’.
- c) Nel terzo punto (11, 20-31), Plotino riafferma la nozione di ‘grande in sé’. L'argomento è introdotto da un interrogativo che pone le premesse per costruire un parallelismo tra ‘quanto’ e ‘quale’ e tra ‘bello’ e ‘grande’: “E allora, perché anche il ‘bello’ non potrebbe dirsi tra i relativi?” La frase che segue e tutto il ragionamento che le è

legato negano questa possibilità. 'Bello in sé' (*καλὸν καθ' ἑαυτό*) è un 'quale', mentre 'più bello' (*κάλλιον*) è un relativo. Due esempi precisano questa tesi: è detto bello anche ciò che può apparire brutto in rapporto ad altro (*πρὸς ἄλλο*), come bello dell'uomo in rapporto a bello degli dèi. Nello stesso senso va il detto di Eraclito riferito da Platone: "la più bella delle scimmie è brutta se comparata a un genere diverso (*ἐτέρῳ γένει*)". Nei due casi 'bello' non è in rapporto ad altro, mentre 'più bello' o il contrario sono in rapporto ad altro (*πρὸς ἄλλο*). Questo risultato è esteso a 'grande': 'grande' non è in rapporto ad altro, cioè è in sé (*ἐφ' ἑαυτοῦ*), mentre in rapporto ad altro non è più tale. Se così non fosse bisognerebbe abolire la cosa bella perché ne esiste un'altra più bella di essa o la cosa grande perché ne esiste una più grande di essa. Il ricorso al principio secondo il quale la forma comparativa suppone quella positiva ed è, dunque, posteriore rispetto ad essa nega questa possibilità e chiude questo punto.

Il *μέγα μετὰ μεγέθους* di 11, 27 è reminiscenza platonica (*Phaed.* 100d - 101a), ma l'influenza del *Fedone* sta soprattutto nel parallelismo tra 'quanto' e 'quale' che permette di estendere al primo tesi che Aristotele aveva attribuito solo al secondo. In *Categ.* 11b 21 ss., infatti, buono e cattivo si oppongono come contrari e, di conseguenza, non sono relativi. Ma ciò non vale per 'grande' e 'piccolo'.

In questa prima parte, Plotino colpisce la tesi di Aristotele e il presupposto su cui essa si fonda. Quest'ultimo, infatti, nel suo argomento presuppone la differenza tra grandezza 'assoluta' e grandezza 'in sé'. La prima, come mostrano gli studi eccellenti di D. O'Brien, non ammette la predicazione della 'piccolezza' assoluta, mentre ammette la predicazione di un termine opposto nella forma comparativa. Di contro la grandezza in sé non ammette la predicazione di un termine opposto nella forma comparativa. In tale prospettiva la montagna può essere detta piccola proprio perché non è grande 'in sé' e, quindi, la grandezza stessa è relativa²⁷. Plotino invece, vuole condurre ad ammettere proprio l'esistenza del 'grande in sé' (*αὐτὸ καθ' αὐτό*). A tal fine utilizzando, e rimaneggiando, i materiali che trova nelle *Categorie*, distingue 'ciò che è grande' nella comparazione tra cose dello stesso genere e tra cose di genere diverso e mostra che nel primo caso esso non è detto in modo assoluto e nel secondo non è detto in modo relativo. Rimane allora solo la terza possibilità: esso è 'in sé'.

²⁷ Per un'analisi dettagliata delle due nozioni, si veda O'Brien [1980], pp. 119-21.

2. Nell'argomento centrale, Plotino trae dall'attività dell'anima un argomento decisivo a favore della tesi che il 'quanto' ammette la contrarietà, e fa ricorso in particolare alle nozioni comuni. Tali nozioni, innate, immanenti per essenza nell'anima e impressioni delle forme trascendenti, sono la manifestazione del legame immediato dell'anima con la verità. Esse costituiscono l'*apriori* oggettivo in base al quale giudichiamo i dati provenienti dall'esperienza sensibile e danno garanzia al ragionamento e al discorso²⁸. Nel caso specifico esse rendono evidente che 'grande' è contrario a 'piccolo'²⁹ e che 'molti' è contrario a 'pochi'. Plotino ha già stabilito che la prima coppia di contrari non appartiene al relativo, ma deve ancora individuare la natura di 'molti' e 'pochi'.

3. La terza parte dell'argomentazione è finalizzata a risolvere questo problema. Plotino la introduce (12, 6-7) riferendo l'argomento di *Categ.* 5b 24-25: quando diciamo "nella casa ci sono molte persone", 'molti' è detto nel senso di 'di più' (*πλείοι*), cioè in riferimento ad altro; allo stesso modo quando diciamo "nel teatro ci sono poche persone" 'pochi' indica 'di meno' (*ἐλάττωι*). Plotino si limita per ora a riferire l'argomento di Aristotele, che demolirà subito dopo.
 - a) Nel primo punto di questa terza parte (12, 7-14) Plotino mostra che 'il molto' non è un relativo, come voleva Aristotele, ma un 'quanto'. La sua dimostrazione è proposta sul terreno linguistico e logico. Dapprima egli definisce 'i molti' come "una moltitudine sovrabbondante in numero"; in un secondo momento, definisce la nozione di moltitudine (*πλήθος*) e mostra che se si accetta la tesi di Aristotele si cade nell'autocontraddizione. La moltitudine, infatti, è una "espansione di numero" (*ἐπέκτασις ἀριθμοῦ*), mentre "il [suo] contrario", cioè la piccolezza, è una "contrazione" (*συστολή*) di numero. E allora "in che modo la moltitudine potrebbe essere tra i relativi?"³⁰ Questo primo risultato è confermato dalla definizione di continuo (*συνεχής*), che sposta l'indagine dalla natura alla genesi di ciò che è 'grande' o 'piccolo', 'molto' o 'poco'. Secondo la concezione esposta, la quantità si produce quando l'uno e il punto avanzano; 'il poco' e 'il piccolo' nascono quando il loro punto d'arresto è vicino, mentre 'il molto' e il 'grande' quando il punto d'arresto è lontano.

²⁸ Cf. *Enn.* VI 5, <23> 1, 1 ss. Sulla differenza tra le nozioni comuni nello Stoicismo e in Plotino, si veda Phillips [1987].

²⁹ Sulla contrarietà di 'grande' e 'piccolo' si veda anche *Enn.* VI 6, <34> 3, 28-29.

³⁰ La mia interpretazione dell'espressione *πλήθος δὲ πῶς τῶν πρὸς τι*; (12, 9) differisce sostanzialmente da quella proposta da Isnardi Parente [1994] che traduce: "o se no la moltitudine in che modo potrebbe appartenere al relativo?".

La procedura che Plotino sta seguendo, pur se analoga a quella applicata nella prima parte dell'argomentazione, se ne differenzia per il materiale di cui fa uso. Là, infatti, la fonte era soprattutto Aristotele, qui invece sembra essere anche Alessandro di Afrodisia. Se, infatti, la nozione di espansione può essere considerata come una reminiscenza di *DC* 305b 18 o del trattato pseudo-aristotelico *De lineis insecabilibus*, il termine *συστολή* non appartiene al vocabolario aristotelico. Esso è presente nella letteratura stoica, ma con accezioni e in contesti sostanzialmente lontani dai nostri³¹, mentre è attestato numerose volte in Alessandro³² e in particolare nelle *Quaestiones*, dove occorre nello stesso senso che gli attribuisce Plotino e all'interno di un'argomentazione affine³³. Anche in questo testo, infatti, la *συστολή* serve ad affermare, in esplicito contrasto con le *Categorie*, la contrarietà tra 'ciò che è grande' e 'ciò che è piccolo'. Vero è che Alessandro recupera poi la tesi di Aristotele, ma la struttura dialettica dell'argomentazione consente a Plotino di riprendere solo l'elemento utile ai fini della propria dimostrazione. È un'ipotesi di lettura possibile, che trova un supporto nel fatto che il maggior numero di allusioni alle *Quaestiones* è attestato proprio in questa *Enneade*³⁴. Se quest'ipotesi è corretta, ne risulta che Plotino contrappone ad Aristotele un altro filosofo della sua scuola e, attraverso questa procedura, scredita ulteriormente la tesi sostenuta nelle *Categorie*.

- b) Il secondo punto (12, 14-20) riprende, in analogia alla prima parte, il parallelismo tra 'quanto' e 'quale'. Esso si apre con alcuni interrogativi che nascono dalla definizione di moltitudine e di poco che, in quanto espansione e contrazione, necessitano di un limite. Per Plotino, infatti, il numero infinito non è concepibile neppure nel mondo sensibile³⁵. In tal senso il filosofo si chiede dunque qual è il limite per il 'grande' e quale possa essere per il 'bello' o per il 'caldo'. La risposta conferma la tesi sostenuta nella prima parte: 'più bello', 'più caldo' appartengono ai relativi, mentre 'bello' o 'caldo' appartengono al 'quale' e costituiscono i principi razionali che rendono bello (o caldo) ciò che partecipa di essi. L'analogia permette di estendere questo risultato anche al 'grande': 'maggiore' è un relativo mentre 'grande' deve necessariamente essere il principio razionale (*λόγος*)

³¹ Cfr. *SVF* III 386; 394; 463; 466; 468, dove la nozione di contrazione serve a definire le passioni e in particolare il dolore.

³² Cfr. *De mixt.* 238, 2; *De an.* 12, 17; 74, 21; 77, 5; *In Metaph.* 5, 1; *In meteor.* 25, 16; *In Top.* 62, 12; *Quaest.* 15, 30; 34, 2; 126, 8.

³³ *Quaest.* 15, 23 – 16, 5.

³⁴ Cfr. VI 3, 4, 16; 29-31; 5, 12.

³⁵ *Enn.* VI 6, <34> 2.

grazie al quale diventano grandi le cose che partecipano di esso. Plotino ha così dimostrato che anche la coppia ‘molto’/‘poco’ appartiene al ‘quanto’ e può concludere la sua argomentazione: nel ‘quanto’ c’è contrarietà. Parallelamente l’analisi porta ad ammettere l’esistenza di un fondamento del ‘grande’, anteriore alle cose che di lui partecipano.

Il contenuto e i principi della tesi di Aristotele risultano scardinati. La critica è condotta con l’apparato tipico dell’argomento *ad hominem*. Plotino, come si è visto, muove dalla tesi dell’avversario e ne denuncia soprattutto gli errori logici: il carattere non consequenziale del ragionamento e l’autocontraddizione. In tal modo si serve di Aristotele e ritorce contro di lui le sue stesse posizioni. È un metodo refutatorio forte, ma trova il suo limite nell’aver fornito solo argomentazioni di tipo contestuale, che si riveleranno fragili di fronte alle critiche che in seguito Giamblico indirizzerà contro di loro.

Lo pseudo-antiaristotelismo di Giamblico. La critica all’esegesi di Categ. 6

Prospettiva e programma

Nel perduto *Commentario alle “Categorie”*, Giamblico riprende la prima parte della definizione di ‘quanto’ fornita da Aristotele in *Metaph.* 1020a 7, la presenta come una “nozione comune” e mostra che essa concerne sia la moltitudine che la grandezza, ossia ciò che è numerabile e ciò che è misurabile, il determinato e l’indefinito, il continuo e il discreto: “‘Quanto’ è ciò che è divisibile in parti che esistono in esso [*sc.* ciò che è divisibile]”³⁶. La prospettiva nella quale la definizione è inserita non è, però, quella aristotelica. Giamblico la piega, infatti, alle esigenze della sua *νοερά θεωρία* che comporta una gerarchia del ‘quanto’, rigidamente corrispondente ai diversi ordini ontologici, una sua processione dal superiore all’inferiore e una partecipazione dell’inferiore al superiore³⁷.

Queste nozioni guidano tutta la lettura di *Categ. 6* e intervengono anche quando Giamblico si schiera dalla parte di Aristotele e si oppone alle posizioni critiche assunte da Plotino. La nozione di partecipazione ricorre, ad esempio, per risolvere il problema posto in *Enn.* VI 1, 4, 33: “perché i numeri sono un ‘quanto?’”. Nella risposta Giamblico considera il numero nelle cose che esso

³⁶ *Apud Simpl., In Categ.* 146, 22 ss.

³⁷ Sulla *νοερά θεωρία* in generale, si vedano Cardullo [1997] e Dillon [1997]. Quest’ultimo analizza l’applicazione di tale teoria alla categoria del ‘quanto’, *ibid.* 71-72.

conta alla stregua della altre forme nella materia: esso si trova e coesiste nelle cose che conta, non perché ha la sua esistenza assolutamente in esse, ma perché coordina alla propria misura i partecipanti³⁸. Le nozioni di partecipazione, partecipato, partecipante, processione costituiscono gli strumenti di analisi che Giamblico utilizza anche quando riafferma con Aristotele, e contro Plotino, che il 'quanto' non ammette i contrari.

Struttura e metodo dell'argomentazione

L'argomentazione di Giamblico riferita da Simplicio, *Commentario alle "Categorie"* 144, 7 – 146, 21, è finalizzata a sostenere la validità della tesi aristotelica secondo la quale il 'quanto' non ammette i contrari. Il programma comporta un'analisi dettagliata delle nozioni utilizzate sia in *Categ.* 5b 15-29 che in *Enn.* VI 3, 11-12 e, nella forma in cui la nostra fonte lo presenta, si realizza in due parti: la prima mira a definire la natura di 'grande' e 'piccolo', 'molto' e 'poco' e i rapporti tra questi termini (144, 7 – 145, 21); la seconda esamina in modo specifico l'argomento di Plotino sul 'molto' e 'poco' e verte sulle nozioni di grandezza e di moltitudine, che a sua volta implica i concetti di espansione e di contrazione, e sulla nozione di limite (145, 21 – 146, 21).

1. Nella prima parte, Giamblico espone il proprio punto di vista sulla grandezza e lo situa rispetto a quello di Aristotele e a quello di Plotino: il discorso di Aristotele è riduttivo perché considera 'il grande' e 'il piccolo' solo in modo relativo, e quello di Plotino è altrettanto riduttivo nel considerarli solo in modo assoluto (*κατὰ τὸ ἀπλῶς μόνον*). Questa tesi è supportata dall'analisi semantica e dal ricorso alla tradizione. Giamblico, infatti, sembra rifarsi esplicitamente ad Andronico di Rodi e precisa che 'ciò che è grande' e 'piccolo', 'ciò che è molto' e 'ciò che è poco' hanno una duplice natura, non sono solo relativi, ma sono anche un 'quanto' indefinito. 'Grande' non indica, come voleva Plotino, una certa grandezza e 'molto' non indica quanta moltitudine; di contro 'più grande' e 'più piccolo' sono relativi l'uno all'altro (144, 7-14).

La nozione di 'quanto' indefinito, assoluto e relativo, è precisata da Simplicio, nelle linee seguenti. Il 'quanto' indefinito ha una natura opposta al 'quanto determinato'. Quest'ultimo è circoscritto e pensato secondo una misura determinata – per esempio due e tre o lungo un cubito –; di contro il 'quanto' indefinito – cioè i 'molti' o 'pochi', 'il grande' e 'il piccolo' – è senza circoscrizione e rimane incerto rispetto a quale *standard* di eccesso sia in eccesso o rispetto a quale *standard* di difetto sia in difetto (144, 27-31). Esso è detto in due sensi, un senso

³⁸ *Apud Simpl., In Categ.* 130, 14 - 19. Cfr. *ibid.* 130, 3 ss.

assoluto e un senso relativo. Si dice in senso assoluto ciò che non è comparato a un'altra cosa dello stesso genere, ma è pensato secondo la differenza specifica che gli è propria, cioè quella differenza che è tale solo in rapporto a cose che non sono dello stesso genere. L'esempio della montagna piccola che è detta grande quando non è comparata ad altre montagne, ma a un edificio, illustra questo assunto: quando compariamo una montagna piccola non a cose che le sono omogenee ma a una cosa che non è dello stesso genere³⁹, come un edificio grande, e in rapporto a questa comparazione la diciamo grande, la diciamo grande in senso assoluto. In questo caso “[...] la montagna è detta ‘più grande’ dell’edificio per la sua partecipazione alla grandezza che le è essenziale (*καθ’ αὐτὸ μέγεθος μετέχειν*)”. Questa distinzione è estesa anche alla moltitudine, al ‘più grande’ e al ‘più piccolo’: una cosa è la moltitudine considerata per sé (*καθ’ αὐτό*), un'altra è la moltitudine considerata in rapporto ad altro (144, 31 – 145, 9)⁴⁰.

Da parte sua, Giamblico pone una distinzione ontologica precisa tra grandezze in sé e grandezze relative. Considerati nelle forme ‘in sé’ e ‘immateriali’, ‘grande/piccolo’ e ‘molto/poco’ sono rispettivamente secondo “l'eccesso della potenza” e secondo “la moltitudine dei rapporti puri”. Di contro, come grandezze relative, devono essere visti nelle cose materiali; qui ‘maggiore’ e ‘minore’ e i contrari sono secondo la comparazione relativa a cose diverse. Il problema si è così spostato sulla natura della forma nella materia. A questo livello ontologico viene ad esistere una potenza mista che deriva dalla forma e dalla materia, poiché nella misura in cui la forma nella materia si fa partecipe della forma, è resa dello stesso genere della forma e genera ‘molto’ e ‘grande’; mentre secondo l'illimitato che le è proprio si fa partecipe del ‘più’ e del ‘meno’, del relativo e della trasformazione nei contrari (145, 10-19).

Alla luce di questa precisazione e portando alle sue conseguenze estreme la distinzione ontologica tra immateriale/materiale, in sé/in rapporto ad altro, Giamblico mostra la debolezza interna all'esegesi di Plotino e conclude che sbagliano coloro i quali, come Plotino, ritengono che Aristotele parli del ‘quanto’ solo in senso assoluto (145, 19-21).

2. La seconda parte dell'argomentazione verte sul ‘quanto’ indefinito relativo: si dice in senso relativo ciò che è raffrontato a una cosa che è dello stesso genere. Quando, in base a un raffronto di tale natura, diciamo grande il chicco di miglio, diciamo grande nel senso di ‘più grande’, cioè in senso relativo (145, 21-23). La tesi di Plotino è, in tal

³⁹ Il testo di Simplicio nell'edizione Kalbfleisch dice “una cosa è dello stesso genere”. Tuttavia, come ha osservato O'Brien [1980], p. 118, l'integrazione della negazione si impone per ragioni di senso.

⁴⁰ Per le implicazioni di questo passo, si veda O'Brien [1980], pp. 117 ss.

modo, capovolta. Attraverso questo passaggio, Giamblico introduce un'analisi dettagliata dell'interpretazione plotiniana e ne mostra ancora una volta i limiti. Il metodo di cui si avvale è l'argomento *ad hominem*. Esso è diretto contro tre nozioni che sostengono la tesi di Plotino: grandezza, moltitudine, limite.

- a) Il primo punto (145, 21-28) è in diretta connessione con *Enn.* VI 3, 11, 12-14. Del passo sono citati solo l'inizio e la fine: "Ma la grandezza non è tra i relativi – dice Plotino – mentre sono relativi 'il più grande' come 'il doppio'"⁴¹. Il commento è stringato e categorico: "Rispondiamo che non è così, perché la nozione della grandezza concerne sia le grandezze essenziali che quelle relative l'una all'altra; né, infatti, sarebbe detto più grande se non partecipasse della grandezza (*μη μετέχον τοῦ μεγέθους*) e se non indicasse l'eccesso secondo la grandezza." Insomma 'più grande' non è solo un relativo, come vuole Plotino.
- b) Il secondo punto (145, 28 – 146, 5) che Giamblico discute è *Enn.* VI 3, 12, 7-8: "Ma 'i molti' – dice [*sc.* Plotino] – non sono altro che una moltitudine sovrabbondante di numero, di conseguenza non potrebbero essere un relativo". La citazione, pur non essendo letterale, ripropone fedelmente la concezione plotiniana e comporta una risposta articolata. Dapprima Giamblico nega il significato assoluto della moltitudine e afferma che è facile contrapporre al numero di cui parla Plotino un'altra specie di numero, che è detto anche un 'quanto' relativo, nel quale sono anche 'il maggiore' e 'il minore'. Qui Giamblico sembra accusare Plotino di essersi contraddetto perché anch'egli ha ritenuto lecito, per i numeri che sono nel divenire, porre come antecedente il numero minore e come posteriore il numero maggiore⁴². In un secondo momento Giamblico ammette il significato assoluto di 'moltitudine' e di 'poco', intesi plotinianamente come 'espansione' e 'contrazione' di numero, e forte delle sue conoscenze matematiche la critica. La sua tesi ripropone, in termini generali e sintetici, i risultati delle ricerche svolte sull'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco, dove a una classificazione dei diversi tipi di medietà (aritmetica, geometrica, armonica, subcontraria in senso proprio, quinta e sesta) corrispondono le regole secondo le quali il termine medio 'supera' il termine estremo minore

⁴¹ Il passo completo è: "Infatti il grande è grande in una quantità determinata, e la grandezza non è tra i relativi, mentre sono tra i relativi 'il più grande' e 'il più piccolo'. Sono, infatti, rispetto ad altro, come il doppio".

⁴² *Enn.* VI 3, 14, 20-22.

ed 'è superato' dal termine estremo maggiore⁴³. In questo contesto Giamblico ha assunto dal *Timeo* di Platone la definizione della proporzione armonica, nella quale compare già come intrinseca al numero la natura di superare e di essere superato (nella proporzione armonica, infatti, "[...] il termine medio supera ed è superato dai termini estremi di uguale parte")⁴⁴. Nel *Commentario alle "Categorie"*, ribalta questa nozione contro il suo avversario e, senza aver bisogno di mostrarne la fondatezza, si limita a ricordare che nelle processioni delle differenze dei numeri esiste una certa differenza di tipo relativo, secondo la quale i numeri 'superano' e 'sono superati', sono sia 'maggiori' che 'minori'.

Un ragionamento analogo è applicato alla nozione di continuo. Secondo Plotino il procedere dell'uno e l'avanzamento del punto producono quantità. Secondo Giamblico, invece, relazioni: la processione del punto lontano o vicino produce differenze di relazione, di eccesso e di difetto e quando, nella processione, il punto si ferma veloce o lento determina l'eccesso rispetto al difetto.

- c) L'ultimo punto dell'argomento (146, 5-21) è costituito dall'analisi di *Enn.* VI 3, 12, 12-15: "Ma qual è il limite della processione secondo 'il molto' e 'il poco' e secondo 'il grande' e 'il piccolo'? Infatti [*sc.* il limite] non procede all'infinito, ma ha anche una certa misura". La risposta è di ordine ontologico e investe il problema della processione delle forme. La proprietà propria alla forma e il 'quanto' determinano, nella processione di ogni forma, la misura commisurata alla proprietà; mentre larghezza, lunghezza e profondità sono causate in qualche modo dalla natura materiale. Di conseguenza se la forma che procede mutasse il suo limite verso 'il più grande' e 'il più piccolo', come vuole Plotino, si determinerebbe una nascita mostruosa. Il rapporto tra partecipato e partecipante interviene, nelle linee successive, per commentare il rapporto che Plotino instaura tra 'grande' e 'più grande', 'caldo' e 'più caldo'. I partecipati – afferma Giamblico – fanno esistere i 'partecipanti' (τὰ μετέχοντα) e i partecipanti in modo assoluto sono specificati in modo assoluto, mentre i partecipanti in modo relativo sono specificati in modo relativo, come se si dicesse 'un certo caldo' in senso assoluto, per sé e in quanto immateriale, e 'più caldo' in senso relativo, in rapporto ad altro e in quanto materiale.

Giamblico ha ripreso i singoli elementi dell'argomentazione plotiniana e ne ha mostrato i limiti, ma nel corso della confutazione ha anche assunto il

⁴³ Cfr. *In Nic.* 100, 15 ss.

⁴⁴ *In Nic.* 110, 8-10; cfr. *Tim.* 36a 3-4.

punto di vista del suo avversario. La contro-argomentazione dà luogo, infatti, ad uno spostamento del problema aristotelico sul piano ontologico della processione delle forme e della partecipazione alle forme, e trova una soluzione all'interno di questa prospettiva. In tale ottica Giamblico è costretto a concedere a Plotino che 'il grande' e 'il piccolo' non sono solo in senso relativo, ma sono anche in senso assoluto. Per sostenere che il 'quanto' non ammette i contrari il commentatore deve allora produrre un argomento forte e decisivo. L'elemento sul quale punta è la differenza tra opposti e contrari: i primi indicano tutto ciò che è antitetico e comprendono sia i relativi che i contrari, mentre i contrari sono all'estremo della separazione l'uno dall'altro e appartengono alla stessa sostanza⁴⁵. In base a questa distinzione il commentatore sottolinea che Plotino non ha dimostrato che 'grande' è contrario di 'piccolo', perché "ciò che non è in sé, ma è comparato ad un'altra cosa, non è contrario a nessuna di queste altre cose a cui è comparato: poiché il chicco di miglio grande è comparato al chicco di miglio piccolo e il 'grande' non è contrario del 'piccolo'" (144, 19-22). Plotino, dunque, non ha dimostrato neppure che il 'quanto' ammette i contrari, ma solo che ammette l'opposizione⁴⁶. Il nucleo della tesi di Aristotele è salvo.

Osservazioni conclusive

Le due esegesi che ho presentato mostrano che sia Plotino che Giamblico sono antiaristotelici, sia pur in modo diverso. L'antiaristotelismo di Plotino è la diretta conseguenza del suo programma di ricerca e consiste nell'affermare, in chiaro contrasto con Aristotele, che il 'quanto' ammette i contrari.

L'antiaristotelismo di Giamblico, invece, non è programmatico, ma di fatto e assume la forma di uno pseudo-aristotelismo. La sua replica a Plotino assume i toni di una difesa della tesi che il 'quanto' non ammette i contrari. Tuttavia il filosofo non aderisce totalmente a questa concezione, ma la integra e l'adatta alle proprie premesse metafisiche. L'intervento è radicale. La distinzione che egli pone tra 'quanto' assoluto e 'quanto' relativo non solo introduce il recupero di elementi concettuali di matrice plotiniana, ma soprattutto avviene

⁴⁵ Giamblico ha fornito questa definizione dei contrari *apud* Simpl., *In Categ.* 106, 28 – 107, 4 e *In de Cael.* 169, 2 - 27 (in seguito ripresa da Dexipp., *In Categ.* 51, 25 ss.) allorché, interpretando *Categ.* 3b 24 ss., si è confrontato col problema di stabilire se l'essere vivente razionale è il contrario dell'essere vivente irrazionale. In questo contesto ha anche mostrato che le differenze caratteristiche contrarie non implicano che le sostanze siano contrarie.

⁴⁶ Sulla base della stessa distinzione, Simplicio riduce il potenziale polemico dell'obiezione di Plotino e ammette che Aristotele non ha soppeso dal 'quanto' tutte le forme di opposizione, sia quella secondo il relativo che quella secondo il contrario, ma solo quella secondo il contrario. Ma, proprio per questo, il discorso secondo il quale non c'è nessun contrario di ciò che è il 'quanto' resterebbe valido anche se nel 'quanto' ci fosse una qualche opposizione secondo il relativo.

sulla base di categorie estranee, anzi antagoniste all'impianto teorico di Aristotele. Si tratta, come si è visto, di una distinzione tra la forma in sé e la forma nella materia, tra partecipato e partecipante, e delle leggi che regolano la processione delle forme. Il programma aristotelico è in tal modo stravolto e sgretolato, anche se viene mantenuto il suo nocciolo (il 'quanto' non ammette i contrari). In tal senso anche Giamblico fu un antiaristotelico.

BIBLIOGRAFIA*

I. Testi

- Alessandro [1898] ps-Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Sophisticos Elenchos Commentarium*, ed. M. Wallies, Berolini: Reimer, 1898
- Alessandro [1980] P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la providence, Version arabe d'Abu Bisr Matta ibn Yunus*, Thèse pour le doctorat d'État, Paris, 1980
- Alessandro [1982] *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones*, ed. I. Bruns (CAG Suppl. II/2), Berlin: Reimer, 1982
- Alessandro [1996] Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali; trad. di C. Natali ed E. Tetamo, Milano: Rusconi, 1996
- Aristotele [1849] K. Prantl, *Aristoteles. Über die Farben*, München, 1849 = Aalen: Scientia-Verlag, 1978
- Aristotele [1887-1902] W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, voll. 4, Oxford: Clarendon Press, 1887-1902 = New York: Arno Press, 1973
- Aristotele [1907] Aristotle, *De anima*, with Translation, Introd. and Notes by R.D. Hicks, Cambridge: University Press, 1907 = Amsterdam: Hakkert, 1965
- Aristotele [1934] *Aristotelis dialogorum fragmenta in usum scholarum*, selegit R. Walzer, Firenze: Sansoni, 1934
- Aristotele [1936] Aristotele's *Physics*, Text, Introd. and Comm. by W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936
- Aristotele [1955] *Aristotelis Fragmenta Selecta*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1955
- Aristotele [1958] *Aristotelis Sophistici Elenchi*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford: University Press, 1958

* Tra parentesi quadre è indicato l'anno della specifica edizione qui adoperata.

- Aristotele [1963]_b J.L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1963
- Aristotele [1973] Aristotele, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Roma-Bari: Laterza 1973
- Aristotele [1979] Aristotele, *L'anima*, trad., introd. e commento di G. Movia, Napoli: Loffredo 1979
- Aristotele [1987] Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, traduzione, introduzione e commento a cura di R. Laurenti, 2 voll., Napoli: Loffredo, 1987
- Aristotele [1987]_b *Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O. Gigon, Berlin: W. de Gruyter, 1987
- Aristotele [1995] Aristotele, *Le Confutazioni sofistiche*, introd. trad. e commento di M. Zanatta, Milano: Rizzoli, 1995
- Aristotele [1995]_b Aristote, *Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire par L.A. Dorion, Paris: Vrin, 1995
- Aristotele [1997] *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introd., texte, trad. et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris: Vrin, 1989; ed. it. a cura di S. Maso, *La decisione di significare. Il libro Gamma della Metafisica*, Bologna: Zanichelli, 1997
- Attico [1977] Atticus, *Fragments*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1977
- Cicerone [1988] Cicerone, *Della divinazione*, introd. di S. Timpanaro, Milano: Garzanti, 1988
- Cicerone [1992] Cicerone, *La natura divina*, introd. di C.M. Calcante, Milano: Rizzoli, 1992
- Cicerone [1993] Cicerone, *La vecchiezza*, introd. di E. Narducci, Milano: Rizzoli, 1993
- Colli [1977-1980] G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Milano: Adelphi, 1977-1980
- David (Elia) [1900] David (Elia), *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse (C.A.G. XVIII. 1), Berlin: Reimer, 1900
- Dessippo [1888] Dexippi, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse (CAG IV.2), Berlin: Reimer, 1888

Bibliografia

- Epicuro [1973] Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino: Einaudi 1960¹, 1973
- FHS&G *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Ed. and Transl. by W.W. Fortenbaugh, R.W. Huby, R.W. Sharples, D. Gutas, voll. 2, Leiden: Brill, 1992
- Filodemo [1982-96] S. Sudhaus, *Philodemi volumina rhetorica*, 3 voll., Lipsiae: Teubner, 1892-1896 = Amsterdam: Hakkert, 1964
- Fozio [1959-1991] Photius, *Bibliotheca*, texte établi et traduit par R. Henry, 7 voll., Paris: Les Belles Lettres, 1959-1991
- Galeno [1903] C. Gabler, *Galeni Libellus de Captionibus quae per Dictionem Fiunt*, Rostock, 1903
- Galeno [1998] Galien, *Traité philosophiques et logiques*. Traductions inédites par P. Pellegrin – C. Dalimier – J.P. Levet; presentation par P. Pellegrin, Paris: Flammarion, 1998
- Giamblico [1975] *Iamblichi, in Nicomachi arithmetica introductionem Liber*, ed. H. Pistelli, Leipzig: Teubner 1894; rist. con supplementi di U. Klein, Stuttgart: Teubner, 1975
- Giusta [1964-67] M. Giusta, *I dossografi di etica*, 2 voll., Torino: Giapichelli, 1964-67
- Laurenti [1973] R. Laurenti, *Aristotele: Dell'anima*, in Aristotele [1973], vol. 4
- Longo [1973] O. Longo, *Aristotele: Del cielo*, in Aristotele [1973], vol. 3
- Plebe [1973] A. Plebe, *Aristotele: Etica Nicomachea*, in Aristotele [1973], vol. 7
- Plotino [1924-1938] Plotin, *Ennéades*, texte ét. et trad. par E. Bréhier, voll. 7, Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938
- Plotino [1947-1949] Plotino, *Enneadi*, prima versione integra e comm. critico a cura di V. Cilento, voll. 4, Bari: Laterza, 1947-1949
- Plotino [1956-1971] *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, Neubearbeitung von R. Beutler u. W. Theiler, voll. 6, Hamburg: Meiner, 1956-1971
- Plotino [1964-1982] *Plotini opera*, éd. P. Henry – H.R. Schwyzer, voll. 2, Oxford: Clarendon Press, 1964-1982

- Plotino [1966-1988] Plotinus, *The Enneads*, Ed. and Transl. by A.H. Armstrong, voll. 7, Cambridge (Mass.): Harvard Un. Press – London: Heinemann, 1966-1988
- Plotino [1994] Plotino, *Enneadi VI 1-3*, introd. testo greco, trad. e comm. a cura di M. Isnardi Parente, Napoli: Loffredo, 1994
- Plotino [1997] Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia ed al., voll. 2, Torino: UTET, 1997
- Porfirio [1887] Porphyrii, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. Busse (CAG IV.1), Berlin: Reimer, 1887
- Russo [1973] A. Russo, *Aristotele: Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica*, in Aristotele [1973], voll. 3, 4, 6
- Sesto [1975] Sesto Empirico, *Contro i logici*, Introduzione, traduzione e note di A. Russo, voll. 2, Roma-Bari: Laterza, 1975, 1988
- Simplicio [1907] Simplicii, *In Aristotelis Categorias*, ed. C. Kalbfleisch (CAG VIII), Berlin: Reimer, 1907
- Simplicio [1990] I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fasc. I: *Introduction, Première Partie*, pp. 1-9, 3 Kalbfleisch, Leiden – New York - Köln: Brill, 1990
- Siriano [1902] Syriani, *In Aristotelis Metaphysica*, ed. G. Kroll (CAG VI.1), Berlin: Reimer, 1902
- Stefano [1897] Stephani Philosophi, *In Arist. de an.* = Philoponi, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck (CAG XV), Berlin: Reimer, 1897
- SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, voll. 4, Leipzig: Teubner, 1903-1924 = Stuttgart: Teubner 1978-1979
- Teofrasto [1929] W.D. Ross – F.H. Fobes, *Theophrastus, Metaphysics*, ed., tr., & comm., Oxford: Clarendon Press, 1929 = Hildesheim: Olms, 1982
- Teofrasto [1948] J. Tricot, *Théophraste: La Métaphysique*, Paris: Vrin, 1948
- Teofrasto [1993] *Théophraste, Métaphysique*, texte établi et traduit par A. Laks et G.W. Most, Paris: Les Belles Lettres, 1993

Bibliografia

- Wehrli F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, texte und Kommentar, Basel – Stuttgart: Schwabe & C. Verlag, I (Dikaiarchos) 1967²; II (Aristoxenos) 1967²; III (Klearchos) 1969²; IV (Demetrios von Phaleron) 1968²; V (Straton von Lampsakos) 1969²; VI (Lykon und Ariston von Keos) 1968²; VII (Herakleides Pontikos) 1969²; VIII (Eudemos von Rhodos) 1969²; IX (Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes) 1969²; X (Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schuler) 1969²; Suppl. I (Hermippos der Kallimacheer) 1979; Suppl. II (Sotion) 1979

2. Studi

- Ackrill [1963] = Aristotele [1963]_b
- Ackrill [1965] J.L. Ackrill, *Aristotle's Distinction between energeia and kinesis*, in: R. Bamborough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965
- Adorno [1981] F. Adorno, *Sesto, Metodologia delle scienze e scetticismo come metodo*, in Giannantoni [1981], pp. 447-87
- Alberti [1994] *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, a cura di A. Alberti, Firenze: Olschki, 1994
- Alfonsi [1968] L. Alfonsi, *L'iter filosofico di Cicerone*, "Quad. Urb. Cult. Class.", 5 (1968), pp. 7-21
- Anagnostopoulos [1994] G. Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness in Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1994
- Annas [1980] J. Annas, *Truth and Knowledge*, in Schofield [1980], pp. 84-105
- Annas [1992] J. Annas, *Sextus Empiricus and the Peripatetics*, "Elenchos", 13 (1992), pp. 203-31

- Annas-Barnes [1985] J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Ancient Texts and Modern Interpretations, Cambridge: University Press, 1985
- Anton [1976] J.P. Anton, *Plotinus' Approach to Categorical Theory*, in Harris [1976], pp. 83-99
- Armstrong [1966-1988] = Plotino [1966-1988]
- Arnim [1903-1924] = SVF
- Arrighetti [1973] = Epicuro [1973]
- Atherton [1993] C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: University Press, 1993
- Aubenque [1980] P. Aubenque (éd.), *Concépts et catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, 1980
- Aubenque [1985] P. Aubenque, *Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote*, in: *Aristotelica*, Mélanges offerts à M. De Corte (Cahiers des Philosophie ancienne, 3), Bruxelles – Liège: Ousia, 1985, pp. 7-40
- Baltes [1976] M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, "Philosophia Antiqua", 30, (1976), pp. 45-63
- Barnes [1980] J. Barnes, *Proof Destroyed*, in Schofield [1980], pp. 161-82
- Barnes [1982] *Science and Speculation*, ed. by J. Barnes – J. Brunschwig – M. Burnyeat – M. Schofield, Cambridge: University Press, 1982
- Barnes [1982]_b J. Barnes, *Medicine, Experience and Logic*, in Barnes [1982], pp. 24-68
- Barnes [1985] J. Barnes, *Theophrastus and Hypothetical Syllogistic*, in Wiesner [1985], pp. 557-76
- Barnes [1988] J. Barnes, *Bits and Pieces*, in Barnes-Mignucci [1988], pp. 223-94
- Barnes [1990] J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge: University Press, 1990; trad. it. di L. Papa, *Aspetti dello Scetticismo antico*, Napoli: La Città del Sole ed., 1996
- Barnes [1991] J. Barnes, *Galen on Logic and Therapy*, in Kudlien–Durling [1991], pp. 50-102

Bibliografia

- Barnes [1997] J. Barnes, *Roman Aristotle*, in Barnes-Griffin [1997], pp. 1-69
- Barnes-Griffin [1997] J. Barnes and M. Griffin (eds.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1997
- Barnes-Mignucci [1988] J. Barnes - M. Mignucci (eds), *Matter and Metaphysics*, Napoli: Bibliopolis, 1988
- Beare [1906] J.I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition. From Alcmaeon to Aristotle*, Oxford: University Press, 1906
- Becker [1933] A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13-22 von Aristoteles Analytica Priora I*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933
- Berti [1962] E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova: Cedam, 1962 = Milano: Vita e pensiero, 1997
- Berti [1981] E. Berti, *La critica dello scetticismo nel libro IV della Metafisica*, in Giannantoni [1981], pp. 63-79
- Berti [1990] E. Berti, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in Sanchez Sorondo [1990], pp. 43-61
- Berti [1992] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari: Laterza, 1992
- Berti [1997] *Aristotele*, a cura di E. Berti, Roma-Bari: Laterza, 1997
- Berti – Napolitano Valditara [1989] E. Berti e L. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila: Japadre, 1989
- Bignone [1973] E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1936, 1973²
- Blumenthal-Robinson [1991] *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume), a cura di H. Blumenthal e H. Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 9-28
- Bochenski [1947] I.M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Fribourg en Suisse: Librairie de l'Université, 1947
- Bollack-Laks [1976] *Études sur l'Épicurisme antique*, éd. par J. Bollack et A. Laks, Lille: Université de Lille, 1976

- Bonitz [1870] H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin: Akademie Verlag, 1870
- Bowerstock [1965] G.M. Bowerstock, *Augustus and the Greek World*, Oxford: Clarendon Press, 1965
- Boyancé [1970] P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles: Latomus, 1970
- Bozonis [1976] G. Bozonis, *A Criticism of two of Atticus' Arguments against Aristotle*, "Diotima", 4 (1976), pp. 53-57
- Brague [1988] R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris: P.U.F., 1988
- Brague [1991] R. Brague, *Note sur la définition du mouvement (Physique III, 1-3)*, in De Gandt – Souffrin [1991]
- Bréhier [1924-1938] = Plotino [1924-1938]
- Brochard [1969] V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887 = Paris: Vrin, 1969²
- Burnyeat [1983] *The Skeptical Tradition*, ed. by M. Burnyeat, Berkeley: University of California Press, 1983
- Calcante [1992] = Cicerone [1992], pp. 5-38
- Cambiano [1989] G. Cambiano, *I testi filosofici*, in Cavallo [1989], I, pp. 241-76
- Cardullo [1993] R.L. Cardullo, *Syrianus défenseur de Platon contre Aristote, selon le témoignage d'Asclepius* (Metaph. 433, 9 – 436, 6), in Dixsaut [1993], I, pp. 197-214
- Cardullo [1997] R.L. Cardullo, *'Noera theôria' di Giamblico come chiave di lettura delle Categorie di Aristotele: alcuni esempi*, "Syllecta Classica", 8 (1997), pp. 79-94
- Casaglia et al. [1997] = Plotino [1997]
- Cashdollar [1973] S. Cashdollar, *Aristotle's Account of Incidental Perception*, "Phronesis", 18 (1973), pp. 156-75
- Cassin-Narcy [1997] = Aristotele [1997]
- Cavallo [1989] *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. I: *La produzione del testo*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina, Roma: Salerno ed., 1989

Bibliografia

- Chantraine [1984-1990] P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1984-1990
- Charles-Saget [1988] A. Charles-Saget, *Polémique et philosophie. Plotin, Ennéades, VI 1, 4-5; Aristote, Catégories, 6*, “Les études philosophiques” (1988), pp. 157-65
- Cherniss [1935] H.F. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins P., 1935; New York: Octagon Books, 1964²
- Christensen [1962] J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Scandinavian University Books, København: Munksgaard, 1962
- Chroust [1973] A.H. Chroust, *Aristotle. New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, voll. 2, London: Routledge and Kegan Paul, 1973
- Cilento [1947-1949] = Plotino [1947-1949]
- Cohen–Drabkin [1948] M.R. Cohen & I.E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, New York - Toronto - London: McGraw-Hill, 1948
- Cornford [1952] F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge: University Press, 1952 = New York: Harper & Row, 1965
- Crönert [1906] W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 = Amsterdam: Hakkert, 1965
- Dal Pra [1975] M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano: Fratelli Bocca, 1950 = Roma-Bari: Laterza, 1975²
- De Gandt – Souffrin [1991] F. De Gandt - P. Souffrin (éd.), *La Physique d’Aristote et les conditions d’une science de la nature*, Paris: Vrin, 1991
- De Libera [1996] A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Vrin, 1996
- Derrida [1972] J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972; trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Torino: Einaudi, 1997
- Des Places [1977] = Attico [1977]

- Devereux [1988] D.T. Devereux, *The Relationship between Theophrastus' Metaphysics and Aristotle's Metaphysics Lambda*, "Routgers University Studies in Classical Humanities", 3 (1988), pp. 167–88
- Devoto-Oli [1971] G. Devoto e G.C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze: Le Monnier, 1971
- Diano [1974] C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze: Olschki, 1974
- Dillon [1977] J.M. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977
- Dillon [1997] J.M. Dillon, *Iamblichus' 'noera theôria' of Aristotle's Categories*, "Syllecta classica", 8 (1997), pp. 65-77
- Dixsaut [1993] M. Dixsaut, *Contre Platon*, t. I: *Le platonisme dévoilé*, Paris: Vrin, 1993
- Donini [1974] P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino: Paravia, 1974
- Donini [1994] P. Donini, *Testi, commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in Haase-Temporini [1994], II, 32.2, pp. 5027-100
- Dorandi [1989] T. Dorandi, *La polemica fra Aristotele e Isocrate nella testimonianza filodemea*, in Berti – Napolitano Valditara [1989], pp. 201-05
- Dorandi [1995] T. Dorandi, *La "villa dei papiri" a Ercolano e la sua biblioteca*, "Classical Philology", 90 (1995), pp. 168-82
- Dörrie [1944] H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, "Hermes", 79 (1944), 25-38 = *Platonica Minora*, München: Fink, 1976, pp. 297-310
- Dumont [1972] J.P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris: Vrin, 1972
- Dumont [1982] J.P. Dumont, *Confirmation et disconfirmation*, in Barnes [1982], pp. 273-304
- Dumont [1984] J.-P. Dumont, *Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale*, in Haase-Temporini [1994], II, 36.7, pp. 4718-64
- Düring [1957] I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1957

Bibliografia

- Düring [1976] I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter, 1966; trad. it. di P. Donini, *Aristotele*, Milano: Mursia, 1976
- Ebbesen [1981] S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi, A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, voll. 3, Leiden: Brill, 1981
- Ebbesen [1988] S. Ebbesen, *Les Grecs et l'ambiguïté*, in *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, ed. I. Rosier, Lille: Presses universitaires de Lille, 1988, pp. 15-32
- Eco [1975] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani, 1975
- Edlow [1975] R.B. Edlow, *The Stoics on Ambiguity*, "Journal of the History of Philosophy", 13 (1975), pp. 423-35
- Edlow [1977] R.B. Edlow, *Galen on Language and Ambiguity*, Leiden: Brill, 1977
- Ellis [1988] J. Ellis, *The Aporetic Character of Theophrastus' Metaphysics*, "Routgers University Studies in Classical Humanities", 3 (1988), pp. 216-23
- Evangelidou [1982] C.C. Evangelidou, *The Ontological Basis of Plotinus's Criticism of Aristotle's Theory of Categories*, in Harris [1982], pp. 73-82
- Evangelidou [1987] C.C. Evangelidou, *The Plotinian reduction of Aristotle's Categories*, "Ancient Philosophy", 7 (1987), pp. 147-62
- Everson [1990] *Epistemology*, ed. by S. Everson, Cambridge: University Press, 1990
- Everson [1990]_b S. Everson, *Epicurus on the Truth of the Senses*, in Everson [1990], pp. 161-83
- Everson [1997] S. Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford: University Press, 1997
- Festugière [1932] A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris: Vrin, 1932
- Festugière [1985] A.J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris: P.U.F., 1946, 1985³
- Fortenbaugh [1992] = FHS&G

- Fortenbaugh - Sharples [1988] W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples, *Theophrastean Studies: On Natural Science, physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick (U.S.A.) - Oxford: Transaction Books, 1988
- Frede D. [1971] D. Frede, *Theophrasts Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles*, "Phronesis", 16 (1971), pp. 65-79
- Frede D. [1992] D. Frede, *The Cognitive Role of 'Phantasia'*, in Nussbaum – Rorty [1992], pp. 279-95
- Frede M. [1983] M. Frede, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in Burnyeat [1983], pp. 65-93
- Frede-Striker [1966] *Rationality in Greek Thought*, ed. by M. Frede and G. Striker, Oxford: Clarendon Press, 1966
- Furley [1967] D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists. Study I: Indivisible Magnitudes. Study II: Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton: University Press, 1967
- Gabler [1903] = Galeno [1903]
- Gerson [1994] L.P. Gerson, *Plotinus*, London - New York: Routledge, 1994
- Gerson [1996] L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: University Press, 1996
- Giannantoni [1981] *Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal Centro di studio sul pensiero antico del C.N.R. di Roma*, a cura di G. Giannantoni, Napoli: Bibliopolis, 1981
- Giannantoni [1994] G. Giannantoni, *Cicerone accademico*, "Elenchos", 15 (1994), pp. 299-310
- Giardina – Schiavone [1981] *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III: *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Roma-Bari: Laterza, 1981
- Gigante [1981] M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo: per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli: Bibliopolis, 1981
- Gigante [1983] M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Napoli: Macchiaroli, 1983
- Gigante [1998] M. Gigante, *Altre ricerche filodemee*, Napoli: Macchiaroli, 1998
- Gigon [1945] O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel - Stuttgart: Schwabe, 1945

Bibliografia

- Gigon [1955] O. Gigon, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, in *Recherches sur la tradition Platonicienne*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. III, Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1955, pp. 25-59
- Gigon [1959] O. Gigon, *Cicero und Aristoteles*, "Hermes", 87 (1959), pp. 143-62
- Gigon [1973] O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, in Haase-Temporini [1973], I, 4, pp. 226-61
- Graeser [1972] A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden: Brill, 1972
- Grenier [1970] J. Grenier, *Sextus et Nagarjuna; Étude d'un exemple de parallélisme philosophique*, "Rev. philosophique de la France et de l'Étranger", 95 (1970), pp. 69-75
- Grilli [1953] A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano: Bocca, 1953
- Grilli [1971] A. Grilli, *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 26 (1971), pp. 302-05
- Grilli [1975] A. Grilli, *Cicerone tra Antioco e Panezio*, "Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani", 2 (1975), pp. 73-80
- Grilli [1986] A. Grilli, *A proposito del concetto di filosofia in Cicerone*, "Latomus", 45 (1986), pp. 855-60
- Guazzoni Foà [1956] V. Guazzoni Foà, *Il metodo di Cicerone nell'indagine filosofica*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 48 (1956), pp. 293-315
- Guthrie [1957] W.K.C. Guthrie, *Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries*, "Journal of Hellenic Studies", 77 (1957), pp. 35-41
- Guthrie [1962 ss.] W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, voll. 6, Cambridge: University Press, 1962 ss.
- Haase-Temporini *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hrsg. von W. Haase und H. Temporini, Berlin - New York: de Gruyter
- Hadot I. [1978] I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*, Paris: Ét. augustiniennes, 1978
- Hadot I. [1990] = Simplicio [1990]

- Hadot I. [1992] I. Hadot, *Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien*, Les préfaces des commentaires sur les Catégories, "Revue de théologie et de philosophie", 124 (1992), pp. 407-25
- Hadot P. [1998] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995; trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino: Einaudi, 1998
- Hahm [1978] D.E. Hahm, *Early hellenistic theories of vision and the perception of colour*, in Machamer-Turnbull [1978], pp. 60-95
- Hamblin [1970] C.L. Hamblin, *Fallacies*, London: Methuen, 1970
- Hamlyn [1989] D.W. Hamlyn, *Aristotle: Standards, not Criteria*, in Huby – Neal [1989], pp. 93-106
- Happ [1968] H. Happ, *Weltbild und Seinslehre bei Aristoteles*, "Antike und Abendland", 14 (1968), pp. 72-91
- Harris [1976] *The Significance of Neoplatonism*, ed. R.B. Harris, Norfolk: International Society of Neoplatonic Studies, Old Dominion University, 1976
- Harris [1982] *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. by R.B. Harris, Norfolk: Albany State Univ. of New York Press, 1982
- Havelock [1996] E.A. Havelock, *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History*, trad. it. di L. Lomiento, *alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Roma-Bari: Laterza, 1996
- Hecquet-Devienne [1995] M. Hecquet-Devienne, *La Refutation dans les "Refutations Sophistiques" d'Aristote*, 1995 (tesi di dottorato, non pubblicata)
- Heidegger [1987] M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B, I*, "Il Pensiero", 7 (1958), pp. 129-156 e 265-289; trad. it. in M. Heidegger, *Seignavia*, Milano: Adelphi, 1987, pp. 193-255
- Hicks [1907] = Aristotele [1907]
- Horne [1995] C. Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1995
- House [1980] D.K. House, *The Life of Sextus Empiricus*, "Classical Quarterly", 30 (1980), pp. 227-38
- Huby-Neal [1989] *The Criterion of Truth*, ed. by P. Huby – G. Neal, Liverpool: University Press, 1989

Bibliografia

- Hughes-Cresswell [1986] G.E. Hughes and M.J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London: Methuen, 1986
- Ioppolo [1988] A.M. Ioppolo, *Le cause antecedenti in Cicerone De fato 40*, in Barnes-Mignucci [1988], pp. 397-424
- Isnardi Parente [1994] = Plotino [1994]
- Jaeger [1914] W.W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin: Weidmann, 1914
- Jaeger [1968] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann, 1923, 1955²; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze: La Nuova Italia, 1935, 1968²
- Janáček [1972] K. Janáček, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Praha: Univ. Karlova, 1972
- Johansen T.K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge: University Press, 1997
- Kaplan [1998] F. Kaplan, *La vérité. Le dogmatisme et le scepticisme*, Paris: Colin, 1998
- Kjellberg [1996] P. Kjellberg, *Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on "Why Be Skeptical?"*, in Kjellberg-Ivanhoe [1996]
- Kjellberg-Ivanhoe [1996] P. Kjellberg & P.J. Ivanhoe, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, New York State: University of New York Press, 1996
- Kneale-Kneale [1978] W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1978³
- Kosman [1969] A. Kosman, *Aristotle's definition of motion*, "Phronesis", 14 (1969), pp. 40-62
- Kudlien-Durling [1991] *Galen's Method of Healing*, Proceedings of the 1982 Symposium, ed. by F. Kudlien and R.J. Durling, Leiden: Brill, 1991
- Laks [1988] A. Laks, G.W. Most, E. Rudolph, *Four Notes on Theophrastus' Metaphysics*, "Rutgers University Studies in Classical Humanities", 3 (1988)
- Laks-Most [1993] = Teofrasto [1993]
- Lennox [1985] J.G. Lennox, *Theophrastus and the Limits of Teleology*, "Rutgers University Studies in Classical Humanities", 2 (1985), pp. 143–63

- Lévi [1993] C. Lévy, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma: École française de Rome, 1993
- Lloyd [1990] A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1990
- Long [1971] *Problems in Stoicism*, ed. by A.A. Long, London: The Athlone Press, University of London, 1971
- Long [1971]_b A.A. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in Long [1971], pp. 75-113
- Long [1989] A.A. Long, *Ptolemy on the Criterion: an Epistemology for the Practising Scientist*, in Huby-Neal [1989], pp. 151-78
- Long [1995] A.A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle*, in Powell [1995], pp. 37-61
- Lotito [1981] G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in Giardina–Schiafone [1981], pp. 79-126
- Ludwig [1981] *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*, a cura di W. Ludwig, Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1981
- Machamer-Turnbull [1978] *Studies in Perception*, ed. by P.K. Machamer & R.G. Turnbull, Columbus, Ohio State: University Press, 1978,
- Madigan [1986] A. Madigan, *Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle*, “Journal of History of Philosophy”, 24 (1986), pp. 149-71
- Marchesi [1985] A. Marchesi, *Il pensiero filosofico-religioso di M.T. Cicerone*, Parma: CUSL, 1985
- Merlan [1943] Ph. Merlan, *Plotinus Enneads 2.2*, “TAPHA”, 74 (1943), pp. 179-91 = P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften*, hrsg. F. Merlan, Hildesheim - New York: Olms, 1976, pp. 396-408)
- Merlan [1960] Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1960
- Michel [1960] A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris: PUF, 1960
- Michel [1981] A. Michel, *La théorie de la rhétorique chez Cicéron: éloquence et philosophie*, in Ludwig [1981], pp. 109-47

Bibliografia

- Mignucci [1983] M. Mignucci, *La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica*, "Anuario filosofico de la Universidad de Navarra", 16 (1983), pp. 11-42
- Mignucci [1985] M. Mignucci, *Puzzles about Identity. Aristotle and his Greek Commentators*, in Wiesner [1985], I, pp. 57-97
- Mignucci [1991] M. Mignucci, *Expository Proof in Aristotle's Syllogistic*, in Blumenthal-Robinson [1991], pp. 9-28
- Modrak [1987] D.K.W. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago - London: The University of Chicago Press, 1987
- Moraux [1963] P. Moraux, 'Quinta Essentia', in "Pauly-Wissowa", XXIV.2 (1963), coll. 1171-263
- Moraux [1968] P. Moraux, 'Xenarchos von Seleukia', in "Pauly-Wissowa", IX.1 (1968), coll. 1422-35
- Moraux [1975] P. Moraux, *Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote*, "Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani", 2 (1975), pp. 81-96
- Moraux [1981] P. Moraux, *Galien comme philosophe: la philosophie de la nature*, in Nutton [1981], pp. 87-116
- Moraux [1984] P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, voll. 2, Berlin - New York: de Gruyter, 1984
- Moreschini [1987] C. Moreschini, *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*, in Haase-Temporini [1987], II, 36.1, pp. 477-91
- Morris [1984] T.V. Morris, *Understanding Identity Statements*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 1984
- Movia [1979] = Aristotele [1979]
- Mras [1936] K. Mras, *Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios*, "Glotta", 25 (1936), pp. 183-88
- Müller [1897] I. von Müller, *Über Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis*, Abh. der philol.-philosoph. Klasse der kgl. Bayer. Acad. der Wissenschaften 20, München, 1897
- Narducci [1992] E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari: Laterza, 1992
- Narducci [1993] = Cicerone [1993], pp. 5-104
- Natali [1983] C. Natali (a cura di), *La scuola dei filosofi*, L'Aquila: Japadre, 1981

- Natali [1989] C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 1989
- Natali [1991] C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna: Il Mulino, 1991
- Natali [1994] C. Natali, *Azioni e movimenti in Aristotele*, in Alberti [1994], pp. 159-84
- Natali [1997] *Etica*, in Berti [1997], pp. 241-82
- Newman [1887-1902] = Aristotele [1887-1902]
- Nietzsche [1997] F. Nietzsche, *Di là dal bene e dal male*, trad. it. di U. Gastaldi, Milano: Mursia, 1977
- Nussbaum–Rorty [1992] *Essays on Aristotle's 'De anima'*, ed. by M.C. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1992
- Nutton [1981] *Galen: Problems and Prospects*, ed. by V. Nutton, London: The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981
- O'Brien [1978] D. O'Brien, *Aristote et la catégorie de quantité: division de la quantité*, "Les études philosophiques", 53 (1978), pp. 25-40
- O'Brien [1980] D. O'Brien, *Aristote: quantité et contrariété. Une critique de l'École d'Oxford*, in Aubenque [1980], pp. 89-165
- O'Meara [1989] D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press, 1989
- Perelli [1960] L. Perelli, *Umanesimo di Cicerone*, Torino: Lattes, 1960
- Perelli [1990] L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze: La Nuova Italia, 1990
- Phillips [1987] J.F. Phillips, *Stoic 'Common Notion'*, "Dionysius", 11 (1987), pp. 33-52
- Pohlenz [1978] M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; trad. it. di O. De Gregorio, introd. di V.E. Alfieri, note di B. Proto, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze: La Nuova Italia, 1967, 1978²

Bibliografia

- Powell [1995] *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, ed. by J.G.F. Powell, Oxford: Clarendon Press, 1995
- Powell [1995]_b J.G.F. Powell, *Cicero's Philosophical Works and their Background*, in Powell [1995], pp. 1-35
- Prantl [1849] = Aristotele [1849]
- Prantl [1927] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig: Fock, 1927²
- Quine [1960] W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge: The M.I.T. Press, 1960
- Raalte [1993] M. van Raalte, *Theophrastus, Metaphysics*, Intr., Transl., & Comm., Leiden - New York - Köln: Brill, 1993
- Reale [1964] G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia: La Scuola Editrice, 1964
- Reale [1976] G. Reale, *Storia della filosofia antica*, III: *I sistemi dell'età ellenistica*, Milano: Vita e Pensiero, 1976
- Regenbogen [1940] O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, "Pauly-Wissowa", Suppl. VII (1940), col. 1353–1562
- Repici Cambiano [1981] L. Repici Cambiano, *Sesto Empirico e i Peripatetici*, in Giannantoni [1981], pp. 691-711
- Reynolds-Wilson [1968] L.D. Reynolds and N.G. Wilson, *Scribes and Scholars: a Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford: University Press, 1968; ed. it. a cura di M. Ferrari e G. Billanovich, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova: Antenore, 1968, 1973²
- Rodier [1900] Aristote, *Traité de l'âme*. Commentaire par G. Rodier, Paris: Leroux, 1900 = Paris: Vrin, 1985
- Romano [1993] F. Romano, *La défense de Platon contre Aristote par les néoplatoniciens*, in Dixsaut [1993], pp. 175-95
- Ross [1936] = Aristotele [1936]
- Ross-Fobes [1929] = Teofrasto [1929]
- Rossi – Viano [1993] P. Rossi - C.A. Viano, *Storia della filosofia*, I: *L'antichità*, Roma-Bari: Laterza, 1993
- Rudolph [1988] E. Rudolph, *Energieia in Aristotle and Theophrastus*, in Laks [1988], pp. 233-50

- Ruland [1976] H.G. Ruland, *Die arabischen Fassungen zweier Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, Dissertation, Saarbrücken, 1976
- Rutten [1961] Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris: Les Belles Lettres, 1961
- Sadun Bordoni [1994] G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1994
- Saffrey [1987] H.D. Saffrey, *Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote?*, in Wiesner [1987], II, pp. 205-14
- Saffrey [1992] H.D. Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in Porphyre, *Vie de Plotin*, Paris: Vrin, 1992, pp. 31-57
- Sanchez Sorondo [1990] *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sanchez Sorondo, Roma: Pontif. Università Lateranense - Herder, 1990
- Sandbach [1971] F.H. Sandbach, *Phantasia Kataleptike*, in Long [1971], pp. 9-21
- Sandbach [1971]_b F.H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis*, in Long [1971], pp. 22-37
- Santa Cruz [1994] M.I. Santa Cruz, *Aspectos de la critica de Plotino a las Categorías de Aristoteles*, "Elenchos", 15 (1994), pp. 25-41
- Schiaparelli [1997] A. Schiaparelli, *Le fallacie del linguaggio nella filosofia antica*, "Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed arti", 109 (1997), pp. 271-88
- Schmid [1984] W. Schmid, art. *Epikur*, in "Reallexikon für Antike und Christentum", 5, pp. 681-819, Stuttgart: Hiersemann, 1961; trad. it. di I. Ronca, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia: Paideia, 1984
- Schofield [1966] M. Schofield, *'Epilogismos': An Appraisal*, in Frede-Striker [1966], pp. 221-37
- Schofield [1980] *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford: Clarendon Press, 1980
- Schofield [1986] M. Schofield, *Cicero for and against divination*, "Journal of Roman Studies", 76 (1986), pp. 47-65
- Schofield [1992] M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in Nussbaum-Rorty [1992], pp. 248-77

Bibliografia

- Scholz [1963] D.F. Scholz, *The Category of Quantity*, “Laval Théologique et Philosophique”, 15 (1963), pp. 229-56
- Sedley [1976] D. Sedley, *Epicurus and His Professional Rivals*, in Bollack-Laks [1976], pp. 119-60
- Sedley [1989] D. Sedley, *Epicurus on the Common Sensibles*, in Huby-Neal [1989], pp. 123-37
- Sharples [1982] R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on divine providence: two problems*, “Classical Quarterly”, 32 (1982), pp. 198-211
- Sharples [1985] R.W. Sharples, *Theophrastus on the Heavens*, in Wiesner [1985], pp. 577-93
- Sharples [1987] R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, in Haase-Temporini [1987], II, 36.2, pp. 1176-243
- Sharples [1998] *Sources on Physics. Commentary volume 3.1. Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, by R.W. Sharples, Leiden - Boston - Köln: Brill, 1998
- Siegel [1970] R.E. Siegel, *Galen on Sense Perception*, Basel - New York: Krager, 1970
- Sorabji [1987] R. Sorabji, *John Philoponus*, in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. by R. Sorabji, London: Duckworth, 1987, pp. 1-40
- Sorabji [1990] *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, London: Duckworth, 1990
- Strange [1981] S.K. Strange, *Plotinus' Treatise "On the Genera of Being": an Historical and Philosophical Study*, Diss. Univ. of Texas at Austin, 1981
- Strange [1987] S.K. Strange, *Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories*, in Haase-Temporini [1987], II, 36.2, pp. 955-74
- Stratton [1917] G.M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London - New York: George Allen & Unwin - The Macmillan, 1917
- Striker [1974] G. Striker, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, “Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen”, I. Philol.-hist. Klasse, 1974, pp. 47-110

- Striker [1980] G. Striker, *Sceptical Strategies*, in Schofield [1980], pp. 54-84
- Striker [1994] G. Striker, *Assertoric vs. Modal Syllogistic*, "Ancient Philosophy", 14 (1994)
- Sudhaus [1892-96] = Filodemo [1892-96]
- Szlezak [1972] T. Szlezak, *Pseudo Archytas, Über die Kategorien*, Berlin - New York: de Gruyter, 1972
- Tabarroni [1991] A. Tabarroni, 'Figura dictionis' e predicazione nel commento ai 'Sophistici Elenchi' di Egidio Romano, "Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medioevale. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino", 2 (1991), pp. 184-215
- Taormina [1999] D.P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre Études*, Paris: Vrin, 1999
- Taormina [in stampa] D.P. Taormina, *Nicostrato contro Aristotele, 'Aristotele contro Nicostrato'*, "Cahiers de philosophie de l'Université de Paris", XII, 3
- Taylor [1980] C.C.W. Taylor, 'All Perceptions are True', in Schofield [1980], pp. 105-24
- Theiler [1956-1971] = Plotino [1956-1971]
- Thillet [1980] = Alessandro [1980]
- Timpanaro [1988] = Cicerone [1988], pp. VII-CI
- Tricot [1948] = Teofrasto [1948]
- Vamvoukakis [1980] N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliennes d'action et passion vues par Simplicius*, in Aubenque [1980]
- van Rijen [1989] J. van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht - Boston - London: Kluwer, 1989
- Verrycken [1990] K. Verrycken, *The Development of Philoponus' Thought and its Chronology*, in Sorabji [1990], pp. 233-74
- Wagner [1996] M. Wagner, *Plotinus on the Nature of Physical Reality*, in: Gerson [1996], pp. 130-70
- Wallis [1898] = Alessandro [1898]
- Walzer [1963] = Aristotele [1963]
- Waterlow [1982] S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics, A Philosophical Study*, Oxford: University Press, 1982

Bibliografia

- Wedin [1988] M.V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven and London: Yale University Press, 1988
- Wiesner [1985-1987] *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, ed. by J. Wiesner, voll. 2, Berlin - New York: de Gruyter, 1985-1987
- Wildberg [1987] C. Wildberg, *Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World*, London: Duckworth, 1987
- Wildberg [1988] C. Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aither*, Berlin - New York: de Gruyter, 1988
- Wildberg [1990] C. Wildberg, *Prolegomena to the Study of Philoponus*, in Sorabji [1990], pp. 197-209
- Wisse [1989] J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam: Hakkert, 1989
- Wurm [1973] K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin - New York: de Gruyter, 1973
- Zeller – Mondolfo [1966] E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Vol. VI: *Aristotele e i peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, Firenze: La Nuova Italia, 1966

INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI

- Aezio; 94; 116; 132
Agostino; 88
Adrasto; 213
Alessandro di Afrodisia; 23; 25;
26; 29; 30; 31; 32; 33; 65; 95;
113; 116; 117; 118; 119; 124;
126; 128; 129; 134; 135; 141;
152; 213; 243
Antioco; 80; 84
Archita; 214; 224; 238
Ario Didimo; 94
Aspasio; 213
Atenagora; 116
Ateneo; 186; 204
Atenodoro; 238
Attico; 19; 113; 114; 115; 116;
117; 118; 119; 120; 121; 231
Averroè; 30
Boezio; 22; 23
Calcidio; 116
Catone; 85; 90
Cesare; 86
Cicerone; 19; 64; 65; 70; 71; 74;
77-92; 118; 120
Critolao; 117
David (Elia); 214; 232
Dicearco; 85
Diogene Laerzio; 64; 65; 69; 93;
116; 167; 186; 188; 189; 190;
194; 204
Epicuro; 18; 19; 63; 64; 65; 66; 68;
69; 72; 74; 75; 78; 83; 88; 115;
116; 117; 175; 177; 180; 185-
204; 207
Epifanio; 116
Epitteto; 116
Euclide; 137; 138
Eudemo; 26; 29; 31; 64; 71; 83;
154; 185
Eudoro; 119; 231
Eusebio; 113; 118
Filodemo; 18; 19; 63-75; 186
Fozio; 114; 231
Galeno; 18; 19; 116; 123-166; 213
Gellio; 162
Giamblico; 18; 113; 214; 219; 220;
224; 226; 227; 228; 232-249
Giovanni Filopono; 22; 23; 26; 30;
31; 95; 105; 113
Girolamo; 113
Giustino; 116
Ippolito; 116; 124; 126; 127; 130;
133; 134; 135; 137
Isocrate; 64; 65; 67; 68; 69; 70; 71;
72; 79
Lucio; 231; 237
Meleto; 131; 135
Michele Psello; 132
Nemesio; 129; 131; 132; 134; 135;
136

- Nicomaco; 48; 61; 66; 74; 87; 88;
 89; 92; 201; 202; 220; 247; 248
 Nicostrato; 231; 233; 237
 Olimpodoro; 105; 126; 214
 Origene; 116
 Ovidio; 68
 Panezio; 80; 83; 84
 Pitagora; 231
 Platone; 17; 19; 35; 36; 49; 56; 61;
 62; 65; 67; 70; 71; 73; 74; 75;
 78; 79; 81; 85; 91; 94; 113; 114;
 118-121; 124; 126; 127; 130;
 133-135; 137; 140; 154; 167;
 169; 177; 185; 194; 211-213;
 221; 228; 231-233; 239; 241;
 248
 Plotino; 18; 19; 93; 96; 106; 109;
 110; 111; 113; 126; 211-249
 Plutarco; 119; 213
 Porfirio; 110; 113; 119; 213; 214;
 218; 224; 233; 236
 Posidonio; 80
 Prisciano; 126
 Proclo; 93; 109; 110; 111; 113;
 114; 119; 120; 232
 Pseudo Ammonio; 30; 31
 Quintiliano; 64; 158
 Senarco; 19; 94; 95; 96; 99-111
 Senofonte; 65
 Sesto Empirico; 18; 167-196; 202;
 205; 207-209
 Simplicio; 44; 95; 96; 99; 102-107;
 110; 214; 216-220; 222; 224;
 226; 228; 231; 234; 236; 237;
 244-246; 249
 Siriano; 64; 231; 232
 Speusippo; 56; 61
 Stefano di Alessandria; 180; 185;
 207; 232
 Stobeo; 94
 Strabone; 94
 Stratone di Lampsaco; 94
 Taziano; 116
 Teofrasto; 18; 19; 21-62; 69; 71;
 79; 80; 85; 88; 94; 117; 126;
 128; 180; 195; 226
 Tolomeo; 110; 137; 138; 139; 140;
 238
 Tucidide; 46
 Zhuangzi; 176

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- Ackrill; 214; 220; 234
Adorno; 168; 177
Alfonsi; 77
Annas; 167; 168; 170; 172; 177;
180; 181; 182
Anton; 232
Armstrong; 217
Arnim; 219; 226
Arrighetti; 191
Atherton; 154; 163
Aubenque; 17; 212; 213; 233
Baltes; 120
Barnes; 24; 65; 74; 163; 168; 171;
172; 177; 179; 182; 187
Beare; 131
Becker; 34
Benveniste; 17;
Berti; 15; 18; 63; 64; 65; 70; 71;
73; 144; 178; 182; 185; 186; 228
Bignone; 63; 69; 185
Bochenski; 21; 23; 24; 26; 27
Bonitz; 217
Botter; 15; 19; 41
Bowerstock; 94
Boyancé; 78; 86
Bozonis; 115
Brague; 228
Bréhier; 216
Brochard; 187
Bruns; 113; 116
Busse; 38
Calcante; 82
Cambiano; 77; 168; 169; 170; 177
Cardullo; 232; 244
Casaglia; 216
Cashdollar; 125
Cassirer; 17
Chantraine; 144
Cherniss; 186
Christensen; 190
Chroust; 63; 185
Cilento; 211
Cohen; 137
Colli; 186; 207
Cornford; 186
Crönert; 186
Da Ponte; 15; 18; 167; 187
Dal Pra; 168; 176; 187; 189; 195
De Libera; 232
Derrida; 17
Des Places; 114; 120; 231
Diano; 185; 189; 192; 193; 194;
204
Dillon; 231; 244
Dixsaut; 17
Donini; 116; 213
Dorandi; 63; 64; 65; 68
Dorion; 158
Dörrie; 231
Drabkin; 137
Dumont; 131; 176; 189
Düring; 63; 70; 73; 74; 75; 185

- Ebbesen; 144; 151; 152; 154
 Eco; 207
 Edlow; 151; 154; 158; 159; 163
 Evengeliou; 212; 217; 232
 Everson; 125; 188
 Falcon; 15; 19; 93
 Ferrari; 15; 18; 207
 Festugière; 116; 185
 Frede; 190; 199
 Furley; 185; 204
 Gabler; 151
 Gerson; 212; 213
 Giannantoni; 79
 Gigante; 63; 187; 188; 189; 191
 Gigon; 64; 65; 80; 91; 186
 Giusta; 80
 Graeser; 213
 Grenier; 176
 Grilli; 77; 78; 80; 84; 85; 87
 Guazzoni Foà; 78
 Guthrie; 186
 Hadot; 186; 187; 231; 232
 Hahm; 126; 131
 Hamblin; 144
 Hamlyn; 171; 181; 182; 188
 Happ; 116
 Havelock; 186
 Heidegger; 17; 227
 Hicks; 52
 House; 187
 Ierodiakonou; 15; 19; 123
 Ioppolo; 84
 Isnardi Parente; 212; 219; 242
 Jaeger; 131; 185
 Janáček; 187
 Johansen; 131
 Kant; 17; 170; 197
 Kaplan; 187
 Kjellberg; 176
 Koetschau; 116
 Kosman; 228
 Kroll; 231
 Laurenti; 64; 66; 68; 69; 70; 73; 74
 Leibniz; 17
 Lennox; 59; 60
 Lloyd; 212
 Long; 91; 168; 171; 180; 195; 197
 Lotito; 78
 Madigan; 232
 Marchesi; 81
 Maso; 15; 18; 180; 185; 207
 Merlan; 111; 185
 Michel; 80; 89
 Migne; 116; 131
 Mignucci; 15; 18; 21; 25; 38; 144
 Modrak; 125
 Moraux; 63; 80; 94; 114; 115; 117;
 141; 231
 Moreschini; 114; 116; 120; 231
 Morris; 35
 Movia; 52; 198
 Mras; 116
 Müller; 124
 Narducci; 77; 78; 81; 90
 Natali; 15; 19; 64; 71; 86; 87; 116;
 169; 170; 185; 211; 225
 Newman; 89
 Nietzsche; 17; 183
 Perelli; 82; 86
 Phillips; 242
 Pohlenz; 197
 Powell; 78
 Prantl; 26; 123; 154
 Quine; 159
 Raalte; 45
 Reale; 21
 Repici Cambiano; 168; 169; 170;
 177
 Rodier; 198; 202
 Romano; 232
 Ross; 56; 63; 66; 69; 74; 221; 222;
 227
 Ruland; 116
 Russo; 168; 169; 207
 Rutten; 212
 Sadun Bordoni; 144

Indici

- Saffrey; 218; 231
Sandbach; 190
Santa Cruz; 212; 213; 232; 233
Schiaparelli; 15; 18; 143; 144
Schimd; 185
Schofield; 83; 193; 199; 204
Scholz; 234
Schwartz; 116
Sciuto; 15; 19; 77
Sedley; 171; 185; 204
Sharples; 94; 95; 118
Siegel; 123; 132; 134; 138; 140
Sorabji; 95
Staehlin; 116
Strange; 212; 233
Stratton; 131
Striker; 31; 175; 176; 177; 187; 188
Sudhaus; 63; 64; 65; 66; 68; 69; 70;
72; 73; 74; 186
Szlezak; 214
Tabarroni; 146
Taormina; 15; 18; 214; 217; 227;
231; 233
Taylor; 188
Tetamo; 15; 19; 113; 116
Theiler; 216
Thillet; 116; 117; 118
Timpanaro; 78; 82; 83
Vamvoukakis; 214; 217; 219
van Rijen; 26
Verrycken; 95
Wagner; 212; 219; 224; 227; 229
Wallis; 152
Walzer; 185
Waterlow; 227; 228; 229
Wedin; 125; 199; 201
Wehrl; 94; 154
Wendland; 116
Wildberg; 95; 105
Wisse; 80; 89
Wurm; 211; 212; 232
Zeller; 21

INDICE ANALITICO

TERMINI ITALIANI E LATINI

- accademia, 71; 177
actio, 19; 84; 85; 88
affermativo, 23; 28; 31; 149
agire/azione, 18; 19; 34; 35; 46; 51;
69; 74; 84; 87; 88; 102; 103;
105; 114; 146; 157; 161; 170;
197; 200; 202; 203; 215; 216;
217; 218; 225; 226; 229
ambiguità, 18; 34; 143-166; 194;
217; 236
anfibia, 144; 145; 147; 153; 154;
157; 158; 159; 162; 166
anima, 44; 45; 48-54; 61; 72; 88;
89; 110; 113; 114; 115; 120;
125; 126; 128; 129; 187; 195;
196; 197; 199; 201; 202; 203;
204; 214; 222; 232; 238; 242
antiaristotelismo, 17-20; 63; 114;
115; 164; 165; 168; 169; 170;
186; 203; 204; 207; 213; 226;
233; 237; 249
antiplatonismo, 17
aporia, 42; 48; 49; 56; 62; 120; 213
apparenza/apparire, 70; 82; 113;
145; 158; 190; 192; 199; 201;
241
argomento, 24-27; 31; 32; 34; 42;
43; 44; 47; 49; 50; 52; 54; 55;
68; 69; 70; 71; 74; 81; 84; 95;
109; 113-120; 127; 128; 141;
148; 151; 163; 169; 170; 171;
176; 177; 179; 180; 185; 186;
215-222; 231-249
armonia, 43; 46; 51; 231; 247
assumere, 48; 49; 55; 75; 80; 97;
106; 137; 157; 170; 175; 178;
182; 188; 204; 208; 231; 244;
246; 248
astronomia, 71
atomismo, 192; 193; 203
attestazione, 58; 113; 189; 191-
194; 203; 204
atto, 18; 19; 52; 53; 119; 146; 154;
155; 171; 173; 174; 179; 188;
191; 192; 194; 196; 197; 200;
201; 202; 203; 215; 219-226
attualità, 53; 227-229
bene, 38; 42; 49; 55; 56; 60; 61; 68;
72; 85; 86; 87; 119; 144; 146;
154; 172; 175; 177; 181; 182;
193
categoria/categorico, 61; 72; 116;
146; 211-226; 233; 237; 238;
239; 244; 247; 250
causa, 41-49; 51; 54; 56; 58; 59;
61; 68; 73; 74; 75; 82; 89; 91;
106; 118; 119; 146; 152; 154;
159; 164; 172; 176; 182; 188;
191; 192; 193; 196; 200; 217;
225; 227; 248
causa finale, 45; 47-49; 56; 58; 59;
61; 227
circolare, 43; 44; 45; 47-50; 54; 66;
93; 96-99; 101-110; 227
coglimento, 18; 44; 120; 121; 143;
149; 166; 191; 192; 193; 197;
203; 204; 222; 228

Indici

- colore, 19; 123-127; 129; 130; 132;
134-141; 168; 200; 225
- composizione, 109; 113; 120; 146;
147; 154; 158; 159; 161; 162
- confronto, 17; 42; 68; 79; 85; 88;
91; 94; 113; 120; 121; 152; 155;
162; 165; 167; 168; 169; 171;
174; 176; 177; 179-183; 186;
187; 192; 193; 197; 202-209;
231; 232; 249
- confusione, 23; 26; 146; 147; 149;
150; 151; 153; 159; 162; 170;
189; 198; 220; 226
- confutare, 51; 106; 145; 149; 168;
177; 208; 224; 237; 248
- congettura, 27; 34; 80; 94; 151;
154; 172; 178; 194
- connessione, 42; 168; 169; 178;
179; 191; 193; 216; 247
- conoscenza/conoscere, 22; 26; 38;
39; 43; 47; 57; 65; 70; 71; 73;
74; 79; 80; 82-85; 88; 96; 106;
110; 112; 117; 119; 143; 167-
197; 199; 201; 203; 204; 207;
208; 211; 213
- contemplatio*, 19; 84; 88
- continuità, 42; 103; 165; 189
- contraddizione, 32; 38; 39; 71; 77;
85; 102; 159; 182; 198; 213; 232
- contrari/contrarietà, 42; 45; 51; 56;
61; 82; 83; 84; 88; 90; 93; 101-
106; 119; 170; 171; 172; 174;
181; 189; 191; 192; 195; 198;
203; 212; 217; 224; 226; 228;
229; 233-246; 249
- corpo, 43-55; 58; 59; 62; 72; 88;
93; 96; 97; 98; 99-111; 117; 118;
123; 127; 130; 133; 137; 141;
168; 172; 173; 192; 198; 214;
236; 237
- cosmo, 19; 41; 42; 61; 62; 114;
117-120; 236
- cosmologia, 94; 120
- costanza, 148; 163
- criterio, 22; 86; 145; 146; 148-151;
158; 160; 162; 165; 170; 171;
174-182; 187; 188; 189; 192-
195; 203; 204; 222; 223; 224;
231
- critico, 18; 19; 24; 29; 41-45; 52;
54; 59; 61; 64; 67; 68; 69; 73;
74; 77-82; 84; 87; 90; 91; 92; 94;
96; 105; 106; 109; 114; 118;
124; 127; 135; 140; 143; 151;
167-172; 174-186; 197; 199;
204; 209; 212-216; 220; 224-
228; 231-234; 237; 240; 244;
247
- desiderio, 43-55; 61; 87; 97; 104;
115; 170
- destino, 93; 116; 118; 121; 165;
229
- diagramma, 139
- dialettica/o, 65; 66; 69; 82; 116;
148; 169; 176; 179; 213; 235;
243
- dialogo, 63; 65; 66; 71; 83; 116;
154; 215; 239
- difficoltà, 26; 41; 48; 51; 56; 57;
58; 60; 77; 93; 106; 113; 115;
117; 119; 167; 168; 191; 213;
215; 237; 240
- disgiungere, 26-29; 31; 33; 42; 147;
224
- distanza, 56; 92; 116; 124-131;
133; 134; 136-141; 165; 169;
170; 171; 176; 187; 219
- disteleologia, 54
- divinazione, 81-84
- dogmatismo/antidogmatismo, 20;
82; 168; 172; 174-178; 183; 187;
188
- dubitare, 26; 45; 63; 64; 66; 71; 73;
83; 182; 196; 198; 202
- ellenistico, 75; 77; 113; 146; 170;
180; 182

- enunciato, 23; 36; 55; 59; 225
 epicureo, 19; 63; 67-70; 74; 75; 78;
 81; 82; 116; 120; 131; 132; 140;
 141; 185; 187; 188; 190; 191;
 204
 errore, 18; 33; 34; 83; 147; 148;
 154; 159; 169; 170; 172; 180;
 181; 183; 191; 194; 197-204;
 227; 235; 244
 esperienza, 17; 18; 45; 49; 51; 67;
 73; 74; 163; 169; 170; 171; 174;
 176; 179; 183; 186; 189; 196;
 242
 esposizione, 22; 25; 48; 82; 152;
 160; 163; 177; 215; 216
 eternità, 42; 45; 47; 60; 61
 evidenza, 18; 20; 24; 26; 33; 35;
 42; 44; 51; 54; 62; 67; 74; 117;
 118; 147; 152; 158; 163; 173;
 177; 178; 181; 188; 189; 190;
 192; 194; 195; 200; 203; 209;
 215; 225; 235; 242
 fallacia, 143-166; 227
 fato/*fatum*, 81; 83; 84; 117
 felicità, 67; 70; 75; 81; 86; 87; 89;
 90; 92; 114; 118; 169; 175; 177;
 183; 223
 fisica/o, 18; 19; 27; 41; 42; 44; 80;
 93; 96; 103; 170; 174; 181; 185;
 189; 203; 226; 229; 232
 generazione, 50; 59; 60; 93; 118;
 119; 200; 220
 generi, 211-213; 215-218; 221
 giudicare, 21-24; 26; 43; 52; 57;
 59; 61; 65; 79; 83; 91; 114; 115;
 152; 164; 172; 175-177; 179;
 181; 185; 187; 188; 194; 195;
 201; 202; 204; 237
 grandezza, 55; 58; 59; 85; 174;
 200; 237-241; 244-247
 identità, 29; 31; 32-39; 44; 55; 60;
 113; 147-150; 160; 162; 165;
 169; 188; 198; 208; 212; 219
 imitazione, 43; 47; 48; 49; 56
 immobile/immoto, 41; 43; 44; 49;
 118
 implicazione, 45; 198
 invidia, 69; 89
 ipotesi, 23; 25; 29; 30; 32; 33; 45;
 47; 49-52; 56; 57; 60; 65; 69; 93;
 94; 105; 107; 109; 110; 116;
 120; 178; 185; 190; 209; 219;
 222; 223; 239; 243
 lessicale, 144-146; 154; 155; 157;
 158; 160
 linguaggio, 17; 36; 143-148; 151;
 152; 153; 154; 159; 160; 162-
 166; 174; 186; 188; 221
 logica/o, 18; 21-31; 36; 37; 38; 39;
 69; 114; 118; 144; 148; 151;
 152; 154; 157; 160; 161; 163;
 165; 166; 168; 170; 175; 177;
 178; 186; 197; 201; 203; 204;
 207; 231; 232; 242; 244
 male, 42; 56; 61; 85; 115; 117; 153;
 172; 175; 181
 materia, 23; 42; 53; 56; 68; 117;
 120; 152; 159; 160; 162; 164;
 169; 173; 178; 186; 203; 204;
 219; 228; 238; 241; 243-248;
 250
 meccanismo, 189; 193; 194
 memoria, 190; 195
 metafisica, 62; 92; 170; 186; 197
 metodo, 18; 25; 44; 78; 83; 129;
 131; 137; 144; 159; 163; 169;
 170; 175; 176; 186; 231-236;
 239; 244; 245; 247
 modalità, 18; 21; 24; 25; 29; 31;
 34-36; 38; 161
 moltitudine, 239; 242-247
 moto/movimento, 17-19; 27; 41-54;
 93; 96-111; 114; 117; 120; 121;
 174; 186; 191-200; 203; 212;
 215; 217-229; 232; 238
 motore, 43; 44; 46; 47; 48; 118

Indici

- negazione, 17; 23-26; 28-31; 38;
39; 81; 82; 92; 117; 143; 154;
164; 170; 171; 175; 178; 179;
183; 227; 231; 246
- negotium*, 85; 86
- numero, 43; 46; 55; 93; 94; 143;
152; 162; 165; 168; 174; 211;
212; 231; 236; 237; 238; 240;
242; 243; 244; 247
- officium*, 85
- omonimia, 144; 145; 147; 153;
154; 157; 158; 159; 238
- opinione, 61; 153; 181; 188-203;
211; 216; 219; 224; 235; 236
- opposto, 43; 45; 51; 53; 57; 77; 78;
82; 88; 90; 119; 164; 169; 172;
174; 176; 177; 181; 183; 188;
204; 205; 214; 219; 232; 233;
236; 241; 245; 249
- ortodossia, 39; 120; 220
- otium*, 84; 85; 86; 88
- passione, 50; 78; 86; 88; 89; 92;
159; 168; 214; 215; 222; 224;
225; 226; 243
- percezione, 50; 123-129; 133; 135;
136; 137; 171; 173; 174; 177;
181; 187; 188; 194-197
- peripatetico, 78; 79; 82; 89; 110;
113; 115; 116; 119; 162; 168;
177; 213; 216
- platonismo, 18-20; 77; 113; 114;
116; 231; 233
- polemico, 63; 68; 71; 72; 73; 75;
94; 96; 102; 105; 106; 109; 114-
117; 121; 168; 175; 176; 177;
182; 185; 186; 204; 207; 226;
231; 249
- politico, 18; 63-67; 70-75; 78; 84-
88; 90; 92; 204; 216
- popolo, 86; 91
- possibilità/impossibilità, 15; 17;
18; 20; 22-25; 28-31; 33-36; 38;
43-47; 51-58; 60; 62; 66; 68; 75;
77; 78; 80; 81; 86; 90; 92; 94;
97; 101-103; 106; 109; 110; 111;
115; 118; 121; 143; 144; 146-
149; 156; 157; 158; 160-165;
167-179; 182; 183; 186; 187;
189; 192; 194; 196; 197; 199;
201; 208; 212; 214; 215; 216;
220-223; 226; 233; 236; 237;
241; 243
- predicare/predicazione, 23; 24; 29;
38; 39; 169; 192; 208; 241
- premessa, 22; 23; 25; 30-34; 38;
44; 52; 54; 97-101; 106; 114;
178; 179; 193; 201; 218; 239;
240; 249
- principio, 17; 41-44; 46; 47; 49;
53-57; 59-62; 81; 85; 96; 99-105;
111; 117; 120; 145; 146; 147;
151; 153; 155; 156; 157; 160;
163; 166; 175; 178; 179; 188;
190; 197; 201; 217; 220; 227-
232; 241; 243; 244
- procedura, 18; 134; 140; 193; 196-
198; 201; 203; 204; 237; 243
- proposizione, 22-32; 34-41; 50; 53;
55; 56; 62; 146; 148; 149; 154-
158; 160-162; 166; 177; 213
- prova, 22; 24-27; 29; 31; 37; 44;
46; 52; 53; 70; 93; 95; 98; 101;
105; 119; 137; 138; 169; 193;
225; 235
- provvidenza, 19; 82; 91; 114; 116;
117-119; 214
- quantità, 24; 48; 61; 98; 100; 102;
162; 216; 217; 221; 224; 234;
236-240; 242; 247; 248
- quinta essenza/sostanza, 19; 95; 96;
109; 114
- ragione, 31; 34; 56; 57; 75; 81; 84;
88; 89; 96; 102; 115; 117; 120;
148; 167; 171; 177; 178; 180;
194; 196; 197; 202; 203; 217;
221; 222; 229

- rappresentazione, 18; 27; 154; 168; 176; 188; 190-203
- razionale/irrazionale, 50; 81; 89; 116; 117; 120; 121; 178; 188; 194-196; 201; 212; 243; 249
- relazione, 15; 17; 18; 21; 26; 35; 38; 39; 41; 49; 61; 65; 71; 78; 86; 89; 109; 144; 149; 150; 151; 156; 157; 193; 195; 200; 202; 207; 212; 215; 217; 221; 222; 223; 235; 248
- retorica/o, 18; 19; 63-75; 79; 114; 115; 145; 154; 165; 186; 204
- riconoscere, 26; 60; 124; 127; 130; 134; 136; 137; 141; 149; 160; 164; 166; 204
- riflessione, 17; 42; 46; 48; 62; 111; 143; 147; 150; 152; 160; 163; 164; 167; 179; 189; 198
- rotazione, 41; 43; 45; 49; 51; 55
- saggezza/sapienza, 17-19; 24; 41; 70; 81; 82; 85; 86; 87; 89; 90; 174; 195; 199
- scelta, 36; 50; 57; 60; 68; 91; 109; 143; 144; 148; 173; 182; 187; 195; 213; 217
- scetticismo, 19; 59; 64; 75; 81; 169-172; 175-177; 179; 181; 182; 185; 187
- semantico, 143; 146; 148; 151; 163; 164; 165; 217; 218; 245
- sensibilità, 47; 81; 121; 165; 168; 170-178; 180; 189; 191; 195; 200-202; 204; 212; 221; 226; 229; 233; 238; 239; 242; 243
- sicurezza, 23; 64; 69; 77; 91; 105; 168; 175; 177; 186; 187; 215
- sillogismo, 21-25; 30; 31; 35; 39; 52; 149; 178; 182; 203
- sintattico, 46; 144-148; 154-166; 211
- sostanza, 19; 47; 58; 61; 86; 95; 96; 106; 160; 176; 186; 197; 200; 212; 216-222; 224; 233; 238; 249
- stoicismo, 21; 23; 77; 81; 82; 89; 92; 93; 116; 118; 152; 162; 163; 168; 177; 182; 185; 190; 197; 211; 212; 213; 243
- supposizione, 29; 32; 34; 36; 37; 55; 64; 69; 80; 88; 117; 181; 190; 199; 201; 202
- sussunzione, 180; 196-197; 202-203
- tecnica/o, 17-19; 57; 71; 90; 144; 153; 159; 160; 166; 175; 181; 189; 196; 204; 213; 236
- teleologia, 19; 42; 58; 59; 60
- teologia, 71; 82; 120; 231
- teoria, 18-20; 22; 23; 24; 26; 27; 29; 38; 39; 42; 44; 46-54; 59; 78; 80; 88; 93; 103; 105; 109; 114; 152; 156; 159; 160; 162; 163; 165; 168; 170-174; 177; 181; 182; 187; 193; 201; 209; 218; 229; 231; 232; 244; 250
- tesi, 19; 25; 29; 31; 35; 57; 59; 72; 78; 81; 83; 91-95; 98; 102; 106-111; 114-119; 123-141; 144; 150-154; 159; 162; 164-166; 168; 174; 177; 185-187; 199; 201; 202; 207; 211-226; 232-249
- universale, 24; 26; 28-31; 34; 53; 60; 178; 180; 190; 196; 202
- visione, 19; 75; 80; 86; 88; 123; 126; 127; 131-137; 140; 141; 149; 189
- vita, 19; 41; 44; 51; 53; 58; 60; 67; 69; 71-75; 77; 78; 82; 84; 95; 113; 177; 183; 186; 204; 214; 223

TERMINI GRECI

αἴσθησις, 50; 125; 128; 130; 134;
135; 137; 187; 188; 190; 192-
202; 204
ἀκολουθία, 193
ἀλήθεια, 187; 189; 204
ἀμφιβολία, 144; 145; 147; 153;
154; 157-159; 162; 166
ἀνάγκη, 101; 154; 172; 198; 204
ἀνήνυτον, 45
ἀόριστον, 234
ἀποζεύγνυμι, 27
ἀριθμός, 135; 136
ἀφανές, 45; 49
ἀφορισμός, 56
βίος, 84-88
διαγιγνώσκειν, 134
διάθεσις, 171
διάνοια, 136; 187; 190-192; 196;
198; 203
διάστημα, 124; 130; 136
δόξα, 140; 188; 190; 193; 195; 197-
199; 202; 204; 211
δύναμις, 133; 181
ἐνάργεια, 19; 137; 188; 189; 192;
193; 195
ἐνέργεια, 52; 75; 87; 154; 156;
196; 197; 201; 203; 214; 215;
217-224; 226
ἐννοια, 189-190; 194; 196
ἐπιβολή, 132; 188; 190; 192; 203
ἐπιθυμία, 48
ἐποχή, 18; 172; 177; 183
θέσις, 124; 130
θεωρητικός, 85; 86
θεωρία, 62; 87; 244
κατάληψις, 188-190; 203
κίνησις, 19; 51; 53; 97; 103; 120;
135; 136; 191; 192; 193; 200-
202; 214; 215; 217-222; 224-
227; 229

κριτήριον, 22; 86; 145; 146; 148-
151; 158; 160; 162; 165; 170;
171; 174-182; 187-189; 192-195;
197; 203; 204; 222-224; 231
λέξις, 145; 147; 149-151; 155; 156;
159-161; 165
λογική, 195; 196
λόγος, 130; 135; 136; 144; 148;
186; 201; 243
μέγεθος, 124; 125; 130; 133; 136;
140; 200
νοῦς, 212
ὁμονυμία, 144; 145; 147; 153; 154;
157-159; 238
ὄρεξις, 44; 48; 49; 88; 89
πάθος, 129; 173; 189; 190; 193;
195
πάσχειν, 198; 203; 213-215; 222-
226
περιστάσεις, 171
ποιεῖν, 87; 214-218; 222-226
πρᾶγμα, 143; 150; 162; 188; 195;
197; 215; 216
πρακτικός, 85; 86
προαίρεσις, 57
πρόληψις, 190
πρόνοια, 19; 82; 114; 116-119; 214
συγκεφαλαίωσις, 196; 202
συλλογισμός, 193; 204
συμβεβηκός, 169; 199; 200; 234
συναγωγή, 64-66; 186
συναφή, 42
σύνθετος, 84; 88
ὑπόληψις, 198; 199; 201
φαντασία, 154; 175; 176; 188;
190-193; 195; 196; 198-204
φρόνησις, 195; 199; 202; 204
φύσις, 41; 48; 97; 101; 103; 115;
129; 172; 192; 195; 227
χρῶμα, 124; 129; 130; 135; 136