

Echi del mondo antico

a cura di Annamaria Pacilio e Marco Antonio Pignatone



COSTELLAZIONI | 18

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

18

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Echi del mondo antico

A cura di

Annamaria Pacilio e Marco Antonio Pignatone

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2023 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-195-6 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-196-3 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Premessa 9

I. RICEZIONE

*Tragici inganni.
Riflessioni a margine della Poetica (1451 B8-11)
di Aristotele* 21
di Marianna Nardi

*Il processo conoscitivo in Parmenide (FR. 16 DK):
un confronto con Teofrasto* 45
di Luca Torrente

*Tra medicina e tecnica: κάθαρσις e διακάθαρσις
in Teofrasto* 65
di Marco Antonio Pignatone

*Le due versioni della dottrina stoica del qualcosa
quale genere supremo: una prospettiva
di integrazione* 91
di Barbara Castellani

Idee, punti, linee. Plutarco e l'Accademia Antica 115
di Carlo Delle Donne

La filosofia al servizio di Omero. Per uno studio delle citazioni di filosofi nelle Quaestiones Homericae di Porfirio di Tiro 141
di Marco Riccardo

L'interpretazione teologica di Platone nel tardo Neoplatonismo: il caso di Proclo 165
di Gisella Pelliccia

II. DIBATTITI

Phaedr. 274b9-278e4: profetico avvertimento contro un'invenzione nociva o spunto di critica semiologica? 187
di Carlo Giuranna

Semantizzazione filosofica: la ricezione di due endiadi platoniche nel tardo Platonismo 211
di Benedetto Neola

Risonanze filosofiche sulle origini tirreniche di Pitagora 231
di Rosanna Valentina Femia

Platone e il mito civico ateniese dell'autoctonia. Una lettura multifocale 253
di Federica Piangerelli

<i>Dal Politico alle Leggi: perché nasce la necessità della legge scritta</i> di Chiara Sessa	285
<i>Aristotele, Pol. II 1-5: note sulla critica alla Repubblica di Platone per un lavoro a venire</i> di Giulia Angelini	303
<i>Καθαρά e οικεία ἡδονή. Psicagogie della catarsi tra Platone e Aristotele</i> di Annamaria Pacilio	329
Indice dei nomi	353

PREMESSA

Questo volume nasce a seguito di un ciclo di incontri seminariali organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal titolo "Echi del mondo antico", tenutosi da gennaio ad aprile del 2021. Gli incontri sono stati suddivisi in tre laboratori dedicati a "La natura corporea dell'immagine", a "Le *Leggi* di Platone", e a "Forme del pensiero e modelli politici nella tragedia greca". Borsiste e borsisti hanno avuto la possibilità di ascoltare alcune delle più autorevoli voci del panorama italiano – ma non solo – di studiosi e studiose di filosofia antica, partecipando attivamente alle giornate di studio attraverso dibattiti sempre molto vivaci. Inoltre, al termine di ogni laboratorio, era previsto un seminario interno, durante il quale sono sorte considerazioni a partire dagli interventi ascoltati nel corso delle sessioni, così come domande, osservazioni, obiezioni.

I seminari interni hanno quindi offerto la possibilità di approfondire le tematiche affrontate durante le lezioni, consentendo di proporre delle rielaborazioni

personali, attraverso il proprio punto di vista e il taglio concettuale specifico che ogni partecipante ha sottoposto al dibattito. La ricchezza degli spunti di riflessione offerti in questa maniera è stata alla base della genesi del presente volume, che si propone di raccogliere in forma di articolo scientifico alcune delle tematiche emerse nel corso dei dibattiti interni. L'idea è quella di proseguire il dialogo instaurato durante il ciclo di incontri seminariali, presentando a una platea più ampia le singole ricerche portate avanti dai borsisti.

L'eterogeneità e la pluralità delle voci che hanno contribuito alla realizzazione di questo volume hanno spinto il curatore e la curatrice a suddividere il testo in due sezioni, ognuna delle quali dedicata a una tematica specifica. Nella prima, intitolata "Ricezioni", il tentativo sarà quello di mettere in dialogo filoni di pensiero diversi, evidenziando come le idee, i concetti, la terminologia specifica di cui si compone la filosofia antica abbiano spesso mutato il loro senso in relazione alle differenti epoche storiche. La ricezione di un concetto attraverso i secoli, ma anche semplicemente da una corrente di pensiero all'altro, infatti, non è mai neutra: al contrario essa comporta spesso un qualche tipo di mutazione, una variazione nelle sfumature, una rielaborazione che ne modifica il senso originario. Le idee, e i termini di cui ci si serve per esprimerle, non sono mai date e fissate una volta per tutte: l'eredità concettuale produce uno scarto, una deviazione rispetto al significato di partenza, e tale modifica è tanto più accentuata quanto più distanti nel tempo sono le filosofie in questione. Per essere efficacemente applicato al nuovo contesto teorico di riferimento, infatti, il concetto ereditato deve caricarsi

di nuove sfumature assenti da quello iniziale, e deve essere capace di relazionarsi a un orizzonte tematico differente da quello in cui è stato concepito.

Per questa ragione ogni termine – nella storia della filosofia, ma non solo – possiede una sua storicità intrinseca ed è composto da una stratificazione di sensi molteplici, pur tendenti a un significato focale omogeneo. Analizzare la ricezione della terminologia filosofica non è quindi uno sterile esercizio di stile: significa in primo luogo capire cosa è accaduto a tali espressioni, e alle idee che esse veicolano, nell’eredità da un pensiero all’altro, nel passaggio da una cornice teorica a un’altra.

Ricostruire la ricezione di un concetto comporta quindi indagare questo passaggio, interrogarsi sulle differenti accezioni che i termini assumono nei vari contesti d’utilizzo, comprendere il senso di queste sfumature in relazione ai molteplici *milieu* filosofici e culturali. Questo è il compito che si prefiggono i saggi in questa prima sezione. Nel suo contributo, Marianna Nardi ricostruisce la questione del verosimile (εἰκός) – come intermediario tra la verità (ἀλήθεια) e il falso (ψεῦδος) – e dell’inganno (ἀπάτη), mediante un’analisi che parte da Esiodo, attraversa Parmenide e Gorgia, e giunge alle riflessioni sulla μίμησις in Platone e sulla ποίησις in Aristotele. Luca Torrente analizza il modo in cui Aristotele e Teofrasto hanno letto il frammento B16DK di Parmenide, evidenziando l’originalità dell’interpretazione offerta da Teofrasto e mettendo in luce, all’interno di questo frammento, una possibile eredità omerica in Parmenide. Anche Marco Antonio Pignatone si sofferma prevalentemente su Aristotele e Teofrasto, indagando il modo in cui il termine κάθαρσις, già molto presente nel *Corpus*

Hippocraticum, assuma sfumature di senso differenti a seconda degli autori che lo utilizzano, che rimandano comunque a un'unità di significato originaria e primaria. Barbara Castellani volge la sua attenzione alla dottrina stoica del qualcosa (τί) quale genere supremo, analizzandola in un primo momento nei frammenti e nelle testimonianze su Zenone e Crisippo e, successivamente, nell'*Epistola 58* di Seneca e mette in evidenza le analogie e le difformità tra le due versioni. Carlo Delle Donne esamina alcuni passi tratti dalle *Questioni Platoniche* di Plutarco di Cheronea, mostrando come in essi possa leggersi in controluce una eco dei dibattiti all'interno dell'Accademia Antica, legati soprattutto a Speusippo e Senocrate. Marco Riccardo si rivolge alle interpretazioni neoplatoniche dei poemi omerici, soffermandosi in particolare su un'opera poco indagata di Porfirio di Tiro, le *Questiones Homericae*, definita dal suo stesso autore un "esercizio preparatorio" a ulteriori trattazioni su Omero. Chiude questa sezione il contributo di Gisella Pelliccia, che indaga il filo rosso che, partendo da Platone, giunge a Plotino e quindi a Proclo, evidenziando il modo in cui il lavoro esegetico compiuto dai Neoplatonici sull'intero *corpus* platonico abbia loro consentito di congiungere il concetto di "Assoluto" a quello di "Primo Dio".

Questa prima parte si prefigge quindi il compito di indagare le ricezioni e le eredità concettuali tra voci del mondo antico differenti, in alcuni casi lontane nel tempo, evidenziando il modo in cui i termini e i concetti possano modificarsi, e quanto possano al contrario restare legati al significato originario, nel passaggio di testimone tra diverse figure del pensiero.

La seconda sezione di questo volume – "Dibattiti"

– intende dare ragione di uno spazio di discussione, nel senso marcato dell’elaborazione e della riproduzione storico-concettuale, circa motivi fondamentali del pensiero antico. Si auspica, infatti, di poter operare parallelismi, confrontare e decostruire, pur in grembo a un orizzonte di pensiero, quale quello greco, di non chiara lucidità, data la frammentarietà sia documentaria – relativa tanto al dato testuale, quanto a quello biografico – sia, talvolta, tematica, che lo intride. Eppure, intravedendovi tutt’altro che una sfasatura, tale plasticità apre a numerose questioni, riuscendo anche, con notevole attualità, a sfiorare le coordinate storiche a esso pertinenti, così da offrire strumenti critici indispensabili per mirare filosoficamente verso tematiche trasversali e basilari.

In quest’ottica, è possibile trovare motivi dell’antichità nelle più odierne questioni: non è un caso che, tutt’oggi, ci si interroghi spesso sulla medialità a partire dalla ben nota differenza platonica tra oralità e scrittura. A tal proposito è dunque Carlo Giuranna a offrirci un metodo di analisi, sì da riappropriarsi del racconto platonico sulla fruizione della scrittura tra Theuth e Thamus, ricollocando le bipartizioni di posizioni ingessate, da un lato, per conservatorismo del *medium*, proprio ad esempio alla corrente del *Great divide*, e, dall’altro, per entusiasmo tecnofilo acritico. In tal modo è possibile inquadrare innanzitutto una *questione di metodo*, che produca strumenti d’orientamento critico volti a scandagliare rigonfiamenti di opinioni, *bias* di conferma e, non escluse, categorie storiografiche di pensiero.

Senza assolverne il compito di una decifrazione, la scrittura, come tecnica, resta ancora cavillo e crucio per diverse riflessioni. Una sua attenta analisi apre

svariate porte, che dipanano questioni sottili, pur relative al modo stesso in cui l'umano registra e archivia il proprio sapere, e a quanto questo *medium*, o *modus*, possa dirsi scelta o necessità. In questo solco è di storica e teoretica valenza il saggio di Benedetto Neola sull'utilizzo *grafico* (e tutto sommato *logico*) dell'endiadi: partendo da ποιητής καὶ πατήρ (*Tim.* 28c3), e ἡνίοχος e κυβερνήτης (*Phaedr.* 246a7; 247c7), mediante la loro interpretazione dal medio verso il tardo Platonismo, non viene soltanto proposta una descrizione delle possibili consonanze tra tali binari, quanto piuttosto una domanda sul modo stesso del pensiero, dunque sulla necessità stessa della figurazione endiadica, risolta, infine, nella presa di coscienza di un limite della capacità conoscitiva, che vale contemporaneamente come potenza dell'immagine, paradossalmente insieme oscura e diafana.

L'arco tracciato da queste discussioni, come si anticipava, rende malleabile una materia – come quella storico-filosofica – ma, per contrasto, costruendo solide mura nel proprio percorso, riedifica un immaginario concettuale a partire da apparati critici, non arrendendosi di fronte alle asperità di possibili (e apparentemente impossibili) ricerche. Considerando difficoltà di questioni di metodo e di orientamento in paesaggi storico-filosofici frastagliati, Rosanna Valentina Femia si sofferma con strumenti di ricerca minuziosi e dettagliati sulla ricostruzione della figura di Pitagora, notoriamente di difficile tracciabilità biografica. Attraversando le testimonianze è possibile tuttavia ritagliarne una sagoma, in particolare traendone una probabile provenienza, che in tale saggio, nel novero di un notevole risultato, viene presentata e documentata come ascrivibile a origini tirrene.

Trattare di provenienze, dell'origine *da* un luogo e *di* un luogo è certo argomento filosoficamente non neutrale: degna di nota è per questa sottile questione la disamina di Federica Piangerelli, in cui l'immaginario della *polis* greca si apre a una policromia di scenari culturali, livellati e sottoposti al mito dell'autoctonia. Viene indagato il ruolo che questo assume nel pensiero platonico, tentando di scoprire se effettivamente in esso vi sia coscienza del suo provenire da una *costruzione*: infatti è in tale dibattito che interviene ancora l'antica disputa platonica tra menzogna e verità, spesso tralasciata in un compromesso, il quale, non diversamente, avvolge l'utilizzo (proprio perché *utile*) del mito dell'autoctonia, tale perché esattamente *mythos*, predisponendo in modo pur non vero a una necessaria potenza immaginifica.

Immagini suggestive, del resto, anche quelle che attraversano la mitologia che precede la proposta di legge nel *Politico* platonico, tema al quale si interessa il contributo di Chiara Sessa, mettendo in contatto questo dialogo con le *Leggi*. Laddove una mitica età dell'oro – identificata con il regime di Crono – vedeva un benessere infruttuoso, privo di interno movimento, il piano platonico di una tensione tra legge della città e la legge dell'anima, nel suo razionale ordinamento degli impulsi caotici, comporta il perseguimento di un modello aureo, cosmologico e filosofico, coincidente con l'icastica descrizione della "corda d'oro", tesa appunto tra il divino e l'umano.

Non potrebbe mancare, certo, in questo volume, un approccio critico alla tipologia politica platonica, operato attentamente da Giulia Angelini traversando quella aristotelica: passare per la destrutturazione della *Repubblica* è gesto necessario alla comprensione

del percorso paideutico-politico tracciato da Aristotele nella *Politica*, il quale, in particolare obiezione a quel primo modello, propone un'unità delle differenze di contro all'unità indifferenziata, propria invece a un contesto platonico che, in continuità, scivolerebbe dalla *Repubblica* alle *Leggi* attraverso lo stretto canale di un'ipotesi filopitagorica di iper-condivisione, che mostra – agli occhi di un'analisi non trivialmente oppositiva, ma che guardi il fenomeno dall'interno, quale quella aristotelica – i lati possibilmente violenti e forzosi di una fusione omogeneizzante.

Il confronto tra Platone e Aristotele non si ferma qui: a esso è dedicato anche il saggio di Annamaria Pacilio, nel quale vengono messe in luce le possibili continuità e differenze – nonché i retroscena culturali – tra i due pensatori, circa il concetto di catarsi e di piacere. Quest'ultimo viene individuato, da un lato, come sfera imparziale, de-sostanzializzante la *doxa* e allusa mediante l'espedito teorico del *metaxy*; dall'altro come attraversamento di pulsioni dannose che, pur se purificate, non danno luogo a un piacere puro, si direbbe totalizzante, bensì, insieme a una molteplicità di piaceri propri e non propri alla tragedia, a una precisa incanalatura psicagogica.

Così presentato, il volume ha a malapena esaurito una minuta riserva delle proprie risorse strumentali e concettuali, storiografiche e teoretiche. Il potenziale che lo avvalora consiste certo nell'interesse del tema trattato – l'antico mondo greco, in particolare in quel suo accattivante espedito di vita che fu la filosofia – ma soprattutto, ancora, le seguenti pagine danno prova dell'instancabile, peculiarmente vivido, *animus* che serpeggia tra i contributi sin dalla loro germinale proposta, la quale ci ha edotto verso questa comune e

condivisa messa in questione. Come si spiegava all'inizio, ore di seminari interni, animati e dibattuti, sono stati di grande ispirazione per queste ricerche, spesso costruendo percorsi anche a latere rispetto a strade e binari già definiti per i propri "campi d'indagine". In questa *escursione* del pensiero un corso percorribile resta pur sempre ben inquadrato e battuto, consistente in quel mondo antico dal quale, oltre la soglia del tempo, ancora si tenta una riflessione. E allora, quasi pendendo da esso come da un ago, si inanellano i fili rossi di queste proposte, dando voce a quegli "echi" in effigie formulati, forse eredi di un'idea già nota, ma i quali risuonano, a buon diritto, in silenti e ancora insondati paesaggi del pensiero.

I.

RICEZIONE

TRAGICI INGANNI.
RIFLESSIONI A MARGINE
DELLA *POETICA* (1451 B8-11) DI ARISTOTELE

Marianna Angela Nardi

In un contributo importante, Max Pohlenz, discutendo i primi e importanti passi della poetica greca, scriveva che «zweifellos ist Aristoteles der erste, der ein wissenschaftliches System der Poetik gegeben hat»¹ e impostava la più ampia riflessione sulla base, non a caso, della *Poetica*. Le parole dello studioso aiutano a comprendere il testo di Aristotele a partire da uno sguardo rivolto al passato: la *Poetica* ci offre una lucidissima analisi sui dibattiti, gli scontri e i risultati della produzione letteraria dei Greci dall'epica di Omero fino al dialogo di Platone. In questa cornice, emerge con forza la riflessione dei Greci attorno alla verità, all'inganno e al verosimile nella poesia che, con diverse sfumature, attraversa con continuità l'intera strada della cosiddetta poetica implicita².

¹ M. Pohlenz, *Die Anfänge der griechischen Poetik. Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Mai 1920*, in H. Dörrie (Hrsg.), *Max Pohlenz. Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim 1965, pp. 436-472: 471.

² Sulla definizione di poetica implicita, come prima esegesi del testo ad opera dell'autore stesso, cfr. L.E. Rossi, *L'autore e il controllo sul testo*, «Seminari Romani», 3 (2000), pp. 165-181, e M. Erler, *Platon*, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte*

In particolare, nel noto IX capitolo Aristotele riflette sul rapporto fra la *ποίησις* e la *ιστορία*. La poesia è più filosofica della produzione storiografica perché racconta i fatti così come sarebbero potuti accadere (*οἷα ἂν γένοιτο*, 1451a37) e, per questo, tende al *καθόλου*. Sull'intreccio fra l'universale che appartiene alla produzione poetica e la differenza rispetto alla *ιστορία*, cioè l'assenza dei fatti realmente accaduti all'interno del racconto, Aristotele torna poco dopo (*Poet.* 1451b8-11):

ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἅττα
 συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ
 ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἡ ποίησις ὀνόματα
 ἐπιτιθεμένη·

È l'universale, il fatto che a qualcuno accada di dire o di fare certe cose secondo il verosimile o secondo il necessario; a questo tende la poesia quando pone i nomi.

Nel passo, discusso a più riprese dalla critica³,

der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. II, Schwabe, Basel 2007, pp. 60-98.

³ Per un quadro generale del dibattito sul IX capitolo della *Poetica* soprattutto in relazione all'*εἰκός*, cfr. G. Kloss, *Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit im 9. Kapitel der aristotelischen Poetik*, «Rheinisches Museum für Philologie», 146 (2003), 2, pp. 160-183. Una delle maggiori difficoltà è l'interpretazione della sequenza «*ἡ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη*», la cui traduzione, che ha oscillato fra concessiva e temporale, modifica il senso del passo. Mi attengo qui alle osservazioni sugli *ὀνόματα* di H. Erbse, *Aristoteles über Tragödie und Geschichtsschreibung*, in A. Lip-pold, N. Himmelmann (Hrsg.), *Bonner Festgabe Johannes Straub*.

Aristotele attribuisce alla poesia un valore maggiore rispetto alla produzione storiografica per un motivo chiaro: l'εἰκός, il verosimile, rende il racconto capace di tendere alla riflessione filosofica, cioè all'universale che, di per sé, proietta la narrazione verso un'indagine che non ha rapporto con i γεγόμενα, i fatti realmente accaduti. Certamente non è semplice stabilire la dimensione esatta dell'εἰκός per Aristotele. Negli *Analitici Primi* (70a3-6), nell'ambito della discussione sulle premesse del sillogismo fondate sull'opinione, l'εἰκός è ciò che accade per lo più, in piena coerenza con la definizione offerta poi nella *Rhetorica* (1357a34), per cui il verosimile è τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον. Di nuovo nella *Poetica* (1460a26-28) Aristotele, riflettendo sulle differenze fra la tragedia e l'epica, afferma che per giungere a un racconto gestito in modo corretto è da preferire l'impossibile verosimile (ἀδύνατα εἰκότα) piuttosto che l'incredibile possibile ed è quanto emerge dalla produzione di Omero, colui che in maniera eccellente ha mostrato come sviluppare la poesia nell'intreccio con il falso⁴.

Nella trama della riflessione attorno alla tragedia,

Zum 65. Geburtstag am 18. Oktober 1977, Rheinland-Verlag, Bonn 1977, pp. 127-136, e H.J. Horn, *Zum neunten Kapitel der aristotelischen Poetik*, «Rheinisches Museum für Philologie» 131 (1988), pp. 113-136. Un esame completo dei principali problemi lessicali è in A. Köhnken, *Terminologische Probleme in der "Poetik" des Aristoteles*, «Hermes», 118 (1990), 2, pp. 129-149. Le traduzioni dal greco, salvo diverse indicazioni, sono mie.

⁴ Sulla definizione di εἰκός nella produzione di Aristotele cfr. F. Piazza, *L'eikos in teoria. Aristotele e la Rhetorica ad Alexandrum*, in F. Piazza, S. Di Piazza (a cura di), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Mimesis, Milano/Udine 2012, pp. 103-138.

che intesse l'intera analisi, Aristotele dunque torna a più riprese sul problema del verosimile nel racconto e scorge nell'εἰκόσ un principio fondante della poetica greca almeno fino al IV secolo a. C., perché soltanto nel racconto non aderente ai fatti realmente accaduti la poesia trova la strada per l'indagine filosofica. Ma quali sono i termini della riflessione che Aristotele sistematizza? Chi sono i protagonisti del dibattito? Certamente Omero e la produzione tragica. Ma anche Gorgia e, soprattutto, Platone, il grande maestro, come tenteremo adesso di comprendere percorrendo a ritroso la strada che giunge, con il più stabile dei risultati, alla *Poetica*.

1. *Gorgia e l'ἀπάτη del sapiente*

Il problema della verità nella poesia è, dunque, la riflessione che investe la produzione letteraria dei Greci fin dalle origini. In pagine ormai canoniche, Arrighetti rifletteva sul proemio della *Teogonia* di Esiodo (vv. 26-28): la scena dell'investitura sull'Elicona, con le Muse che sanno dire «molte menzogne simili al vero», ma sanno anche «cantare il vero» (ἀληθέα γηρύσασθαι, v. 28) se un poeta è pronto ad accogliere lo scettro, richiama puntualmente i libri XII (vv. 189-191) e XIX (v. 203) dell'*Odissea* di Omero, il canto ammaliante delle Sirene e il profilo di Odisseo che mente di fronte a Penelope ma, in generale, al lettore che pur conosce la verità del racconto⁵.

⁵ Cfr. G. Arrighetti, *Poeti, eruditi, biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Giardini, Pisa 1987, pp. 37-97, e in rapporto al profilo di Odisseo menzognero nella *Nemea*

Da qui, i Greci discutono con continuità attorno alla ἀλήθεια e allo ψεῦδος. Fra i molti possibili⁶, un paradigma importante è da riconoscere nella sezione finale di 28B8D.-K., il frammento del περὶ φύσεως di Parmenide che apre problemi nuovi in rapporto alla riflessione sulla verità, come se il lettore si trovasse di fronte a un secondo proemio⁷. Parmenide qui (vv. 50-53) afferma che è conclusa la parte del poema gestita dal λόγος degno di fede, a cui è necessario credere perché sviluppato sulla base del νόημα ἀμφὶς ἀληθείης, il risultato stabile a cui giunge il pensiero attorno alla verità. Inizia a partire da questo momento (ἀπὸ τοῦδε) la narrazione nel segno dell'opinione: nel contatto diretto con il destinatario Parmenide offre il κόσμος ἀπατηλός, l'ordine delle parole non vero, non falso, bensì sviluppato nel segno dell'inganno⁸. Dopo

VII di Pindaro già H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1935, pp. 90-92.

⁶ Un ottimo quadro della poetica della verità in età arcaica è offerto da M. Finkelberg, *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 131-160. Cfr. anche G.M. Rispoli, *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia, il mito*, D'Auria, Napoli 1988, pp. 29-56.

⁷ Non a caso la critica ha notato che qui Parmenide, anche con l'assenza della Musa, costruisce la distanza rispetto all'epica di Omero. Cfr. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht mit einem Anhang über griechische Türen und Schlösser*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003², p. 92, e C. Robbiano, *Becoming Being: On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, pp. 37-60.

⁸ Sull'ἀπάτη come «double-talk» nel frammento di Parmenide cfr. A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Revised and Expanded Edition with a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos, Parmenides Publishing, Las Vegas/Zurich/Athens 2008², pp. 222-234.

le menzogne di Odisseo, dopo Esiodo e le Muse che sanno dire il vero e il falso, Parmenide pone un problema da cui la riflessione dei Greci non potrà più sottrarsi. Nel dibattito attorno alla ἀλήθεια e allo ψεῦδος nella produzione letteraria, emerge un terzo polo che apre una strada intermedia, non sovrapponibile al falso ma gestita nella ricerca della credibilità del discorso, preludio necessario alla riflessione sul verosimile: è l'inganno del λόγος.

Risulta chiaro che la possibilità dell'inganno nella produzione letteraria inserisce nel dibattito domande nuove. Se esiste la dimensione del λόγος costruito nel segno della credibilità e capace di ingannare il destinatario, la ricerca attorno ad un sapere stabile non può misurarsi soltanto sul piano della contrapposizione con il falso. Lo spazio del κόσμος ἀπατηλός di Parmenide, teoricamente basato sull'opinione, aprì, dunque, una nuova fase della riflessione dei Greci: le strade della poetica portarono a fondare modi diversi di pensare il testo come forma della comunicazione filosofica, entro cui l'invenzione letteraria e la messa in discussione dei grandi miti del passato divennero il pilastro portante. Questo nuovo modo di riflettere sulla poesia rispecchiò, con varie sfumature, il grande fermento intellettuale dell'Atene del V e IV secolo a. C. Proprio nella discussione su vero, falso e inganno si dibatteva attorno alla παιδεία, la corretta proposta educativa che le scuole di Atene suggerivano per i cittadini, spettatori al contempo della punizione scagliata dalle Erinni ad Oreste, nell'esodo delle *Coefore* di Eschilo e, pochi decenni dopo, dell'Agatone vestito da donna che riflette sulla μίμησις nella sezione iniziale delle *Tesmofoiazuse*. Insomma, nella grande Atene c'erano tutti i presupposti per cui, come ha

scritto Jaeger, «in quell'epoca soltanto, la parola, che nel IV secolo e durante l'età ellenistica e imperiale estese sempre più il suo significato e il suo contenuto, venne a rifarsi alla somma *areté* umana»⁹.

In questa cornice, emerge con forza la riflessione di Gorgia attorno all'inganno della produzione poetica¹⁰. Pur nella difficoltà che rimane, di per sé, per la modesta quantità di frammenti a noi giunti, appare comunque chiaro che il peso dell'indagine di Gorgia doveva essere stato di rilievo non marginale.

⁹ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I, *Apogeo e crisi dello spirito attico*, trad. it. L. Emery, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 495. D'altronde «la funzione mediatrice che il discorso può assumere sostituendosi alla violenza delle relazioni fra gli uomini è dunque subordinata a precise condizioni – e proprio per questo si propone come una conquista di civiltà», seguendo F. Li Vigni, *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia, La scuola di Pitagora*, Napoli 2016, p. 106.

¹⁰ Sullo statuto dell'inganno di Gorgia la critica ha discusso a più riprese. Una prospettiva positiva per la retorica di Gorgia, soprattutto nella dimensione del verosimile, è riconosciuta da W. Leszl, *Il potere della parola in Gorgia e in Platone*, «Syculorum Gymnasium», 38 (1985), pp. 65-80; sul discorso ingannevole come scarto rispetto alla poesia della tradizione insiste B. Zimmermann, *Von der Gewaltherrschaft des Logos. Die Logos-Theorie des Sophisten Gorgias*, in G. Figal, B. Zimmermann (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 15-27. Secondo D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Napoli 1979, pp. 19-49, che discute il rapporto fra parola persuasiva e inganno così come emerge dall'*Encomio di Elena*, «persuasione è così madre di decisione maturata nella collettiva dimensione del dibattito cittadino» (p. 37). In generale sull'*ἀπάτη* nella riflessione poetica dei greci si veda Q. Cataudella, *Sopra alcuni concetti della poetica antica. Ἀπάτη*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 9 (1931), pp. 382-390.

Certamente l'*Encomio di Elena*, con il λόγος quale δυνάστης μέγας (8) per il potere esercitato su Elena, offre un ponte importante con la poesia della tradizione dei Greci: con l'innegabile debito a Stesicoro, il primo a rendere Elena innocente, perché a Troia giunse un εἶδωλον che non aveva colpe a differenza di quanto emerge nella produzione epica di Omero¹¹. Ma un rapporto saldo è ravvisabile anche con l'*Encomio di Elena* di Isocrate, allievo diretto di Gorgia, che contesta il maestro proponendo un elogio diverso su Elena, gestito nella scansione delle ἀρεταί e degli ἔργα che offrono un modello nuovo per il discorso di lode in stretto contatto, seppur sul piano del contrasto, con il paradigma fornito: secondo Isocrate, ad Elena nessuno dei retori ha reso giustizia, nessuno dei retori si è occupato di argomenti nel segno della χαλεπότης, difficili perché richiedono uno sforzo nell'*inventio* su cui solo un buon maestro ha capacità di impegnarsi¹². Attorno al profilo di Elena, come è evidente, si innesta in generale la critica a Omero,

¹¹ Sui problemi testuali della *Palinodia* cfr. M. Davies, P. Finglass (eds), Stesichorus, *The Poems*, Edited with Introduction, Translation, and Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 308-315. Sul ruolo di Stesicoro nella discussione sulla verità nella poesia cfr. A. Ford, *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in classical Greece*, Princeton University Press, Princeton 2002, pp. 67-90.

¹² Cfr. *Hel.* parr. 8-15. Sul rapporto di Isocrate con Gorgia si veda R. Nicolai, *Gorgia e Isocrate: i poteri della parola e la scoperta della letteratura*, in M. Tulli, M. Magnani, A. Nicolosi (a cura di), *ΦΙΛΙΑ. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Pàtron, Bologna 2014, pp. 11-32. In generale sull'intreccio fra la proposta educativa di Isocrate e la modalità di composizione del nuovo encomio in prosa cfr. P.M. Pinto, *L'école d'Isocrate: un bilan*, in C. Bouchet, P. Giovannelli-Jouanna (éds), *Isocrate:*

cioè al poeta educatore dei Greci. Per Gorgia la difesa di Elena prende infatti le mosse dal λόγος che inganna (ἀπατήσας, 8), una caratteristica che appartiene di per sé alla poesia, di cui il retore indica gli aspetti (*Hel.* 9) che confluiranno, con poche variazioni, nella trattazione che Aristotele sviluppa a proposito degli effetti che la tragedia produce sul pubblico¹³: il λόγος ingannatore della poesia provoca paura, compassione, in generale provoca il πάθος che niente ha a che fare con impulsi magici o irrazionali. Bisogna invece pensare a una ben più ampia discussione attorno agli effetti della parola persuasiva, che diviene anche parola tragica con la grande stagione degli agoni del V sec. a. C.; da questo lessico della poetica della persuasione non è distante, ad esempio, nemmeno Platone, che indica proprio con l'incantesimo (ἐκλήλει) l'effetto dei λόγοι di Socrate, cioè dei λόγοι filosofici corretti, sul giovane Alcibiade nella sezione finale del *Simposio* (215c1-d6).

Ma la riflessione di Gorgia attorno all'inganno non è confinata all'*Encomio di Elena*. Consideriamo adesso il frammento sull'ἀπάτη in diretto rapporto con la produzione tragica:

ἦνθησε δ' ἡ τραγωιδία καὶ διεβοήθη θαυμαστὸν
ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τότε ἀνθρώπων γενομένη
καὶ παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν

Entre jeu rhétorique et enjeux politiques, De Boccard, Lyon 2015, pp. 319-330.

¹³ Sugli effetti della tragedia anche in rapporto all'εἰκός, così come emerge nella *Poetica*, cfr. E.S. Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 1992, pp. 111-131.

ἀπάτην, ὡς Γ. φησίν, ἦν ὃ τ' ἀπατήσας δικαιοτέρος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιοτέρος ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον.

Fiori la tragedia e fu celebrata, perché divenne una recitazione e una rappresentazione degna di meraviglia per gli uomini di quel tempo e offrì con i racconti e le emozioni un inganno, come disse Gorgia, tale per cui colui che inganna è più corretto in rapporto a chi non inganna e chi è ingannato è più sapiente di chi non è ingannato. Infatti chi inganna è più corretto per aver fatto ciò che aveva promesso, come chi è stato ingannato è più sapiente: infatti si fa catturare dal piacere dei discorsi ciò che non è privo di sensibilità (82B2 D.-K.=Plut. *De Glor. Ath.* 5, 348c).

Il testo, che presenta alcuni problemi¹⁴, è trasmesso da una sezione del *De Gloria Atheniensium* di Plutarco su cui è opportuno spendere qualche parola. L'opuscolo tratta in generale il rapporto fra i fatti fa-

¹⁴ La critica ha discusso a più riprese su dove collocare l'inizio della citazione di Gorgia. Deve partire da θαυμαστόν secondo A. Rostagni, *Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica*, in Id., *Scritti Minori I. Aesthetica*, Bottega d'Erasmus, Torino 1955, pp. 1-59, seguito fra gli altri da G. Lanata, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 204-207. Una buona sintesi è ad opera di A. Garzya, *Gorgia e l'ἀπάτη della tragedia*, in *Filologia e forme letteraria. Studi offerti a Francesco Della Corte*, vol. I, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 245-260.

mosi avvenuti ad Atene e le arti che li hanno descritti; fra queste la poesia ha un ruolo rilevante per rendere stabile la memoria del passato, pur nel primato che Plutarco assegna agli eventi e a coloro che li hanno compiuti rispetto alle forme artistiche¹⁵. Proprio la zona del testo che incornicia il frammento di Gorgia riguarda il rapporto fra oggetto della produzione letteraria e finzione poetica ed è presto divenuta una fonte di rilievo anche per la ricostruzione di testi altrimenti perduti. Plutarco infatti (3-4) offre l'aneddoto su Menandro, che prima creò la trama delle commedie e poi ad essa unì i versi, e soprattutto la μυθοποιία di Platone, la produzione di miti che rispecchiano l'immagine e il simulacro di un discorso vero. Non è difficile riconoscere, pur in controluce, il dibattito dei Greci attorno all'inganno e alla falsità nella poesia, che non a caso giunge, dopo la menzione di Platone, a Gorgia.

Il frammento, dunque, è parte anche nel *De Gloria Atheniensium* di una cornice più ampia, in cui la riflessione di Gorgia rappresenta uno dei poli della discussione che Plutarco riferisce e interpreta, un modo di leggere il testo tragico a partire dall'eredità che la produzione letteraria della tradizione dei Greci aveva proposto. Se torniamo al testo, dobbiamo osservare con particolare attenzione il termine δικαιότερος, che è certamente parte della citazione, su cui la critica è

¹⁵ Sulla lettura che Plutarco fornisce della tragedia attica cfr. L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, «Prometheus», 2 (1976), pp. 151-174. In generale sul *De audiendis poetis* come testo importante per la ricostruzione della critica letteraria imperiale si veda R. Hunter, D. Russell, *Plutarch. How to Study Poetry*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 2-24.

tornata a più riprese¹⁶. Il commento di Plutarco, che, seguendo Untersteiner, inizia plausibilmente da ὁ μὲν γάρ, giunge in parziale soccorso perché chiosa la stringata sequenza di Gorgia indicando una prospettiva di interpretazione. L'ἀπάτη della tragedia funziona, cioè, in modo corretto quando il λόγος, che non riguarda i fatti storicamente accaduti, esercita sullo spettatore il piacere che risulta dalla persuasione. Ne deriva che Gorgia suggerisce qui il patto che l'autore sigilla con il destinatario, chiamato a non avere dubbi sul racconto tragico: l'impegno dello spettatore δικαιότερος sarà allora quello di affidarsi ad una storia composta nel segno dell'inganno. Il tacito patto che la tragedia stringe con il pubblico è alla base della dimensione stessa della produzione letteraria; ed è forse possibile aggiungere che, almeno nel nostro frammento, l'ἀπάτη di Gorgia pare non avere rapporto con lo ψεῦδος, bensì corre veloce sulla strada delineata da Parmenide per giungere alla conoscenza: il destinatario, se si lascia ingannare, otterrà la σοφία. È, pur in controluce, una riflessione sulla μίμησις, la

¹⁶ Proprio sulla traduzione di δικαιότερος la critica proietta l'interpretazione complessiva del frammento. La dimensione della giustizia come ordine cosmico a cui l'uomo deve attenersi è proposta da M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II, Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 142-143. È invece «un inganno conforme alla natura» per A. Dosi, *La definizione gorgiana della tragedia*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 102 (1968), pp. 35-90. Una rassegna delle posizioni è oggi disponibile in R. Ioli, *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma 2013, pp. 277-281. Provo ad offrirne una mia traduzione seguendo, sul piano del senso, alcune linee dell'esegesi di T.G. Rosenmeyer, *Gorgias, Aeschylus and Apatē*, «The America Journal of Philology», 76 (1955), 3, pp. 225-260.

produzione poetica che imita le azioni e che coinvolge anche il pubblico, a cui il poeta affida il compito di comprendere pienamente l'inganno per il risultato di un sapere stabile.

Con l'ἀπάτη della tragedia offerta da Gorgia siamo forse vicini alle caratteristiche della poesia che abbiamo prima considerato, più filosofica della storia perché forgiata κατὰ τὸ εἰκόσ. Certamente l'inganno tragico di Gorgia non è del tutto sovrapponibile al verosimile che Aristotele indica per la poesia, ma non è un caso che la critica che Platone muove a Gorgia nel *Fedro* (267a6-7) sia di aver dato maggiore rilievo alla verosimiglianza piuttosto che alla verità. Non è questa la sede per indagare nel dettaglio il peso che la riflessione di Gorgia ebbe sulla discussione attorno alla poesia che Platone offre nel *corpus*. È però opportuno sviluppare alcune considerazioni sulla strada che Platone sceglie per risolvere il problema dell'inganno e del falso nella produzione poetica, nella cornice del dibattito in cui emerge il profilo di Gorgia quale protagonista ineludibile: l'eredità di questa riflessione giunse, con la forza della novità, fino a Platone.

2. Platone, la poesia e la μίμησις della vita più bella

Da tempo parte della critica riconosce nel dialogo di Platone il profilo di nuovo genere letterario adeguato all'indagine filosofica. Risultati importanti in questa prospettiva provengono, ad esempio, già dalle riflessioni di Schleiermacher, che definisce Platone «philosophischer Künstler», da Gaiser, con la teoria della «immaginativa mimetica», poi dai lavori su

μίμησις e poesia di Erler e di Giuliano¹⁷. A più riprese nel *corpus* Platone offre la ricerca attorno alla produzione letteraria corretta: fra le più rilevanti sezioni, nel proemio del *Teeteto* (142a1-143c8) siamo di fronte alla chiara immagine della prassi del διαλέγεσθαι, la conclusione del *Simposio* (223b6-d6) suggerisce l'incrocio dei generi letterari che caratterizza il *corpus*, nel *Fedro* (258e5-259b2) il canto delle cicale accompagna la fondazione del dialogo socratico quale nuovo genere letterario¹⁸. Questi pochi esempi bastano a comprendere che nel *corpus* Platone offre con continuità la riflessione attorno alla propria poetica, nell'intreccio di teoria e prassi che caratterizza anche la dimensione filosofica, capace così di giungere ad un sapere stabile. Tornando di nuovo ad Aristotele, non dunque è difficile scorgere nel dialogo la ποιησις analizzata nel IX capitolo della *Poetica*: è la poesia

¹⁷ Cfr. F. Schleiermacher, «Einleitung» zu «Platons Werke» (1804-1817), in K. Gaiser (Hrsg), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, Hildesheim 1969, pp. 1-32; K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 125-152; M. Erler, *Platon*, cit., pp. 60-98; F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 21-132.

¹⁸ Sul proemio del *Teeteto* cfr. M. Tulli, *Platone, il proemio del Teeteto e la poetica del dialogo*, in M. Tulli (a cura di), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti*, Fabrizio Serra Editore, Pisa/Roma 2011, pp. 121-134; per il *Simposio* cfr. C. Rowe, *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con Maurizio Migliori e Arianna Fermani*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998, pp. 59-70; sulle cicale nel *Fedro* cfr. A. Capra, *Plato's four Muses: The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2014, pp. 89-118.

più filosofica della ἱστορία perché, nello scambio dialettico attorno a un oggetto, affidato sul piano fittizio a Socrate, il dialogo tende, di per sé, al καθόλου.

È allora opportuno chiedersi quale sia la strada che Platone segue per lo sviluppo del dialogo κατὰ τὸ εἰκόσ, prodotto nel segno del verosimile. Abbiamo fin qui osservato la riflessione di Gorgia sull'inganno del discorso, nel rapporto con l'indagine che la tradizione poetica dei Greci aveva fornito; anche Platone, come è noto, si confronta con la poesia del passato, ma offre un risultato sostanzialmente diverso rispetto all'ἀπάτη di Gorgia.

Consideriamo subito un passo importante del VII libro delle *Leggi*. Nell'ambito della discussione attorno alla corretta educazione per i cittadini di Magnesia, l'Ateniese offre la riflessione sulla danza e sulla musica soffermandosi sul rapporto fra σπουδαῖον e γελοῖον (816e2-4), un rapporto gestito nel segno dell'armonia dei contrari da cui deriva un risultato nuovo¹⁹. L'Ateniese ora è pronto a rivolgere un discorso ai poeti (817b1-5):

᾽Ω ἄριστοι, φάναι, τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην.

Eccellenti fra gli stranieri – potremmo dire loro –

¹⁹ Il rapporto fra σπουδαῖον e γελοῖον è nel *corpus* tratto distintivo per la riflessione sulla produzione letteraria, su cui cfr. E. Jouët-Pastré, *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, pp. 139-173.

noi stessi siamo poeti di una tragedia che, per quanto possibile, è più bella e migliore; l'intero nostro ordinamento politico è stato stabilito come imitazione della vita più bella e migliore: questo noi diciamo essere in effetti la tragedia più vera.

L'Ateniense offre qui una riflessione che riguarda i discorsi appena sviluppati nel dialogo, cioè la discussione sull'ordinamento politico di Magnesia. Ma possiamo riconoscere un orizzonte più ampio: nella tragedia più vera, gestita da un buon legislatore che ha scandito le regole sulla poesia corretta, scorgiamo il dialogo come genere nuovo. Platone indica per la *τραγωδία* una condizione irrinunciabile, cioè che la produzione letteraria sia la *μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου*, modellata sulla base di un paradigma nel segno della bellezza e dell'eccellenza. Proprio la presenza della *μίμησις*, che qui offre un risultato stabile, stimola un dubbio: come può la poesia imitativa, copia di un modello, produrre nelle *Leggi* la tragedia più vera? Eppure l'Ateniense non lascia spazio a incertezze. Non pare possibile risolvere la questione sulla base del ruolo che le *Leggi* hanno nel *corpus*²⁰: nonostante l'assenza di Socrate e le differenze che, di per sé, esistono fra i singoli testi, il dialogo non mostra ampi margini di contraddizione con la complessiva indagine di Platone attorno alla città. Bisogna allora

²⁰ Un quadro lucido del problema attorno al profilo delle *Leggi* nel *corpus*, con l'assenza di Socrate dal dialogo, è offerto da B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 11-34. Per una prospettiva del tutto in linea con l'analisi qui proposta cfr. I. Männlein-Robert, *Poetik: Kömodie und Tragödie (VII 796e-817e)*, in C. Horn (Hrsg.), *Platon, Gesetze-Nomoi*, Akademie Verlag, München 2014, pp. 123-141.

tornare alla scansione delle norme per la produzione letteraria corretta, in rapporto alla rappresentazione tragica, che Platone propone nella *Repubblica*.

Fra le molte sezioni del dialogo in cui Platone sviluppa la riflessione sulla poesia, è interessante osservare da vicino alcune zone del II e del III libro. Nel II libro Socrate infatti prepara la discussione sulla μίμησις che giunge al risultato pieno nel III e nel X²¹. La questione della giustizia, infatti, è sviluppata parallelamente al problema della poesia nella città ideale, perché proprio dai racconti provengono immagini del vizio e della virtù che non hanno rapporto con il nuovo progetto politico: la questione centrale è, non a caso, la corretta παιδεία per i giovani. Se, allora, per Gorgia l'inganno tragico è positivo perché reca sapienza al destinatario, per Platone i poeti suggeriscono una condotta di vita non utile a chi dovrà diventare un buon governante (365a4-b1). L'agone attorno alla poesia, come è consuetudine nel *corpus*, è contro Omero e la tragedia. Dopo la descrizione della città dei maiali, il modello negativo a cui non tendere, Socrate inizia la seconda parte della discussione a partire, di nuovo, dalla produzione poetica. Su richiesta di Adimanto, che nello scambio dialettico non capisce ciò che viene richiesto, Socrate afferma che ai bambini vengono narrati racconti nel segno dello ψεῦδος, che imprinono nelle loro anime le opinioni sbagliate (377a3-b2). Platone offre adesso la prima norma

²¹ Proprio per i risultati a cui giunge la riflessione sulla poesia, non è accettabile considerare il X libro un'aggiunta posticcia e posteriore alla *Repubblica*. Cfr. J. Dalfen, *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, W. Fink, München 1974, pp. 191-215.

per la città ideale, cioè la necessità di sovrintendere a coloro che sviluppano i racconti (ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, 3776c1), una sequenza in forte analogia con le parole dell'Ateniese che abbiamo prima considerato. L'esigenza di stabilire le regole per la poesia, che Platone scandisce in generale nel *corpus*, richiede di affrontare il problema più grande (377d3-5): i μῦθοι di Omero, di Esiodo e degli altri poeti sono del tutto falsi, perché rappresentano un'immagine negativa degli dei e degli eroi. La similitudine con le arti figurative chiarisce le parole di Socrate, perché i racconti dei poeti della tradizione sono simili alle opere del pittore che dipinge ritratti del tutto diversi rispetto al modello, cioè non prodotti nel segno dell'εἰκός (ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων, 377e1-3). Ecco che Platone indica la strada per la riflessione attorno alla poesia nuova. Per allontanare il rischio dello ψεῦδος nei racconti, occorre giungere a un risultato verosimile rispetto all'oggetto da rappresentare; ne deriva chiaramente che l'εἰκός non ha rapporto con il falso e nemmeno con l'inganno, come emerge, ad esempio, dalla riflessione sull'ignoranza dell'anima, accostata alla menzogna nei discorsi, che Socrate offre poco dopo (382b1-4)²².

Dunque, il racconto che presenta una cattiva immagine degli dei e degli eroi è da rifiutare. Serve procedere oltre; Socrate ricerca adesso il racconto che offre una buona immagine, gestito cioè attorno a un modello del tutto positivo. La riflessione condotta nel

²² Sul rapporto fra la discussione sulla giustizia nel II libro e la complessiva critica della mitologia tradizione cfr. S. Gastaldi, *Paideia/mythologia*, in M. Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, vol. II, libri II e III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 333-392.

Il libro ha preparato il risultato a cui Platone giunge senza esitazioni: nell'ambito della complessiva discussione sulla μίμησις, Platone salva la sua produzione letteraria dalla menzogna e dalla falsità con il profilo del μέτριος ἀνὴρ nel III libro (396c6-e1). Se infatti il problema è la ricerca di un paradigma positivo attorno cui modellare la μίμησις, perché solo sulla base di un esempio nel segno dell'eccellenza la poesia è ammessa nella città ideale, è necessario che il poeta sia egli stesso un uomo capace di rappresentare gli oggetti più belli. Riecheggiano certamente le parole che Aristofane mette in bocca ad Agatone nelle *Tesmoforiazuse* (v. 167), che abbiamo in precedenza brevemente citato: ὅμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει, l'opera del poeta è di necessità uguale alla sua natura²³. Emerge di nuovo lo sfondo del dibattito nell'Atene del V e IV secolo, su cui si staglia il profilo dei protagonisti della vita intellettuale della città. Al dibattito Platone non si sottrae e indica una nuova e importante strada, perché nel profilo del μέτριος ἀνὴρ suggerisce lo scarto decisivo con la poesia della tradizione dei Greci. Se l'uomo dotato di misura produrrà la μίμησις dell'ἀγαθόν, di ciò che è buono e dotato di virtù, allora la produzione poetica imitativa sarà gestita in maniera del tutto corretta.

Siamo dunque giunti al nodo centrale. Platone afferma che il problema della μίμησις è il modello a

²³ Soprattutto nelle *Tesmoforiazuse* e nelle *Rane* Aristofane affronta il rapporto fra la produzione letteraria e il poeta che la offre, sviluppando così una teoria della μίμησις che ebbe rilievo non marginale. Cfr. D. De Sanctis, *Rappresentazione e imitazione: la consapevolezza della mimesis nella commedia di Aristofane*, «Prometheus», 44 (2018), pp. 29-48.

cui si riferisce e per questo la poesia di Omero e la tragedia devono essere espulse dalla città ideale, per questo i poeti verranno condannati in quanto imitatori di simulacri di virtù (μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς, 600e5)²⁴. La produzione letteraria modellata attorno a un paradigma positivo, indicato nell'ἀγαθόν, non corre il rischio dello ψεῦδος o dell'inganno. Questa è la novità dirompente che Platone impone nel dibattito sulla verità nella poesia. Ed è per questo che l'Ateniese, nel passo delle *Leggi* che abbiamo considerato, può a buon diritto affermare che la più bella tragedia è la μίμησις della vita più bella e migliore: perché dietro quella nuova tragedia, distante da Omero, da Esiodo, da Eschilo, Platone indica il dialogo come genere nuovo, gestito attorno a un paradigma eccellente e perciò teso all'indagine filosofica. In questa cornice, l'εἰκός occupa uno spazio importante. Con la corretta prassi della verosimiglianza, la rappresentazione offerta nell'immagine poetica si avvicina inesorabilmente al modello cui si riferisce. Si potrebbe addirittura affermare che Platone con il nuovo εἰκός innalza il dialogo a poesia più vera della verità stessa, perché la poesia è adesso gestita sulla base di un paradigma eccellente: l'incessante riflessione filosofica attorno alla città, al mondo ideale che, non a caso, vive soprattutto nei miti, negli scambi dialettici, nelle ambientazioni fittizie, nel profilo del suo Socrate, pro-

²⁴ Il riflesso dell'espulsione di Omero e dei tragici è la nuova teoria della μίμησις che racchiude «Form und Inhalt», secondo le parole di C. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Zweiter Band, Oskar Beck, München 1923, pp. 844-846. Cfr. anche R.A. Naddaff, *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2002, pp. 37-53.

tagonista indiscusso del dramma dell'intera esistenza che Platone ci ha consegnato nelle pagine del *corpus*.

3. *Qualche osservazione conclusiva sui fondamenti della poetica greca*

Le riflessioni qui sviluppate non consentono certamente di comprendere interamente i termini di un dibattito complesso, lungo e ben radicato nella produzione letteraria dei Greci. È in ogni caso opportuno provare a rispondere alle domande poste all'inizio e tornare, quindi, alla *Poetica*.

Nella poesia, più filosofica della produzione storiografica, Aristotele non suggerisce infatti un dibattito sul piano dello stile, perché (1451a38-b4) mettere Erodoto in versi non equivale a comporre la ποίησις dietro cui, come risulta chiaro, non dobbiamo leggere soltanto la tragedia o l'epica di Omero. Se lo scopo della poesia è la ricerca dell'universale, sarà allora poesia la forma della produzione letteraria condotta secondo la prassi della verosimiglianza, distante dai γενόμενα che non supportano l'indagine filosofica. Questo aspetto mostra la novità del punto di vista: la ποίησις è anche testo in prosa.

Ma è necessario chiarire cosa si intenda per novità. Pur riconoscendo alcuni tratti di originalità alla riflessione di Aristotele nella *Poetica*, non pare possibile negare che il nostro passo è primariamente lo specchio lucido di risultati a cui giunge soprattutto Platone. La pagina della *Poetica* mostra, cioè, un modo di pensare il testo che era stato indicato a partire dalla fondazione del dialogo come nuovo genere letterario: con la tensione verso l'universale, la prassi

dell'εἰκός, l'assenza del metro, la produzione di Platone assume dunque il profilo della poesia. Soprattutto, un tratto che riconosciamo continuamente nel *corpus* è l'esigenza di riflettere attorno alle modalità di composizione, alla forma della comunicazione filosofica che diviene, di per sé, indagine gestita dalla dialettica. Il διαλέγεσθαι di Socrate richiede un impegno rivolto verso il destinatario ultimo del dialogo, cioè il lettore. Ecco che acquistano maggiore senso il gioco di maschere, i personaggi che comprendono o non comprendono l'oggetto della ricerca, la scelta tra la forma drammatica e la forma narrata, il *setting* con i vari anacronismi. Per fornire un unico esempio, quando Platone all'inizio del *Timeo* non offre i filosofi governanti nel quadro della ricapitolazione degli argomenti trattati χθές (17a1-19b2), questo non implica la distanza dalla costruzione della città ideale che Socrate ha sviluppato nella *Repubblica*: implica un'esigenza diversa espressa nel singolo dialogo, cioè la trasformazione del progetto teorico in encomio concreto, che Platone offre poi con il mito di Atlantide e con il discorso di Timeo sull'origine del mondo²⁵. Questo accade di norma nell'intero *corpus*; ne deriva che con la prassi della verosimiglianza, il dialogo assume il profilo di paradigma corretto e universale, teso all'indagine filosofica.

Proprio per il ruolo di Platone nella cornice della

²⁵ Per una rassegna delle posizioni sul problema, con soluzione analoga a quella proposta in queste pagine, cfr. C. Gill, *Plato's Atlantis Story: Text, Translation and Commentary*, Liverpool University Press, Liverpool 2017, pp. 6-7. Una prospettiva positiva, nell'intreccio con la riflessione cosmologica del *Timeo*, è offerta anche da S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 115-172.

discussione sulla poesia, occorre sviluppare un'ultima riflessione. Risulterà adesso chiaro che il λόγος ingannevole di Gorgia affonda le basi, sul piano del senso, nella tradizione letteraria dei Greci e, d'altronde, innesta problemi nuovi nel dibattito. Se, cioè, Platone mostra l'esigenza di risolvere il problema dello ψεῦδος e dell'ἀπάτη nella μίμησις, ne deriva che il problema emergeva con forza nell'agone sulla παιδεία tra V e IV secolo. Offrire una soluzione nuova implicava scardinare concetti ben radicati. Ed è nostro compito non fermarci ad un'analisi comparativa delle diverse posizioni.

È invece necessario fare uno sforzo per ricostruire storicamente un momento lungo della riflessione dei Greci sul modo di comporre il testo: per i Greci, il pensiero non è mai scisso dalla forma della comunicazione filosofica e, per questo, la proposta di un nuovo modello di educazione assume sempre il profilo di una nuova prassi della produzione letteraria. Così lavora Gorgia riscattando Elena, sulla base del potere del λόγος, e sulla tragedia, così Platone al tempo critica l'inganno tragico per sviluppare la μίμησις della vita più bella. Nella ricerca attorno al sapere stabile, privo di contraddizioni, emerge un dibattito fondativo del pensiero antico che percorre, con continuità, la grande strada della poetica greca.

IL PROCESSO CONOSCITIVO IN PARMENIDE (FR. 16 DK): UN CONFRONTO CON TEOFRASTO

Luca Torrente

Il presente contributo intende analizzare il frammento 16 DK di Parmenide, il quale è citato sia da Aristotele nella *Metafisica* (Γ 1009b15-20) sia da Teofrasto nel *De sensibus* (3). Il contesto in cui compare la citazione in Teofrasto è inerente alla percezione sensibile e alla supposta identificazione di αἰσθάνεσθαι e φρονεῖν da parte di alcuni pensatori presocratici. Tuttavia, sembra che ci sia un largo consenso fra gli studiosi riguardo alla netta separazione in Parmenide tra un piano sensibile e un piano intelligibile. Com'è possibile tenere insieme queste due affermazioni apertamente contraddittorie? Proprio a causa del riferimento alla percezione nel contesto della citazione di Teofrasto, il frammento 16 è generalmente collocato nella seconda parte del poema, ma questa scelta non appare più così certa, quando si analizza il contenuto (del resto estremamente problematico) del frammento stesso e si evidenzia la presenza di termini come νόος, νόημα e τὸ πλεόν, che sembrerebbero piuttosto affini alla prima parte del poema.

Problemi testuali

Iniziamo dall'analisi testuale e manoscritta del frammento per come ci è pervenuto. Secondo diversi studiosi¹ il testo dovrebbe essere restituito nel modo seguente:

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρῆσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα².

Sia Aristotele sia Teofrasto citano questi quattro versi³ e la versione dell'allievo sembra essere preferibile a quella del maestro per diversi motivi. Nel primo verso, ἐκάστοτε è chiaramente *lectio*

¹ L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1965; A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Heaven-London 2007; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; D. O'Brien, J. Frère, *Le Poème de Parménide*, vol. 1, éd. par P. Aubenque, Vrin, Paris 1987; M. Conche, *Parménide. Le Poème: Fragments*, PUF, Paris 1996; G. Cerri, *Parménide di Elea. Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano 1999; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, ed. with a new translation by R. McKirahan, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2009.

² A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 95. Si riporta qui l'apparato critico: 1 ἐκάστοτ' Ar. EJ, Theophr.: ἕκαστος Ar. E2, Alex., ἐκάστοφ Ar. Ab, ἕκαστον (om. κρᾶσιν) Ascl. ἔχη Ar. E: ἔχει Ab J, Alex., Ascl., ἔχειν Theophr. κρῆσιν desiderabat Diels: κρᾶσιν Ar., Theophr., Alex. πολυπλάγκτων Theophr.: πολυκάμπτων Ar., Alex., Ascl. 2 τὼς Ar. EJ, Theophr.: τ' ὦς Ar. Ab, ὦς Ar. E2, Alex. παρέστηκεν Theophr.: παρίσταται Ar., Alex., Ascl.

³ Aristot. *Metaph.* Γ 5.1009b22 (hinc Alex., Ascl. Ad loc.); Theophr. *de sens.* 3.

difficilior rispetto alla variante ἕκαστος ed è anche meglio supportata dai manoscritti⁴. L'espressione πολυπλάγκτων è accettata dalla maggior parte degli editori, mentre πολυκάμπτων è da considerare banale e un mero *epitheton ornans*⁵. Nel secondo verso, la forma παρέστηκεν è preferibile a παρίσταται per ragioni metriche e per l'uso omerico di questo verbo⁶. Le righe 3-4 sono fortunatamente prive di problemi testuali. Secondo questi dati preliminari possiamo già affermare che il testo trasmesso da Teofrasto è il più vicino all'originale. Il frammento presenta una grande difficoltà nella traduzione, dovuta principalmente alla molteplicità semantica dei termini che vi compaiono. In ogni caso presento subito la traduzione che propongo, le cui scelte saranno spiegate e motivate nel resto del presente contributo.

⁴ Vedi J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorkum & Comp. N.V, Assen 1964, p. 175; W.J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, A. Hakkert, Amsterdam 1964, p. 6; K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1971, p. 107; M. Conche, *Parménide*, cit., p. 243; G. Cerri, *Parmenide di Elea*, cit., p. 280; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 378. *Contra* H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1960⁶, p. 244; G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano 1988², p. 176 e N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles 1984, p. 33, leggono ἕκαστος.

⁵ M. Conche, *Parménide*, cit., p. 245; G. Cerri, *Parmenide di Elea*, cit., p. 280; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 378.

⁶ M. Conche, *Parménide*, cit., p. 246; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 379. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, cit., p. 179, sottolinea che παρέστηκεν è «ein Terminus aus der Begriffssphäre der "religiöse Ergriffenheit" ist».

Per fare questo, mi sembra opportuno spiegare in breve alcune critiche alle interpretazioni platoniche e neoplatoniche di Parmenide. Questa tradizione ha difatti compreso la distinzione tra la Via della Verità e la Via dell'Opinione in termini di un dualismo fondamentale. Tale divisione porta a due ipotesi nel campo ontologico (A) e in quello epistemologico (B). Molti interpreti antichi, che seguivano la tradizione platonica, come Plutarco¹¹ e Simplicio¹², credevano che Parmenide fosse stato il primo a distinguere due livelli di realtà (A): da un lato il mondo sensibile del divenire, dall'altro il mondo intelligibile e immutabile dell'essere. Altri hanno negato una tale netta distinzione o non si sono espressi su tale dualismo ontologico, hanno tuttavia sostenuto la presenza di un dualismo delle facoltà cognitive (B). Questo è ad esempio il caso di Sesto Empirico¹³, che vede nel poema di Parmenide una divisione chiara ed evidente tra ragione e sensi¹⁴.

Per quanto riguarda (A), la maggior parte degli studiosi moderni ha criticato questa posizione dualistica e questo ha portato ad un rinnovato interesse per

¹¹ Plutarch. *Adv. Colot.* 1114 d (= 28A34 DK).

¹² Simpl. *In Arist. Phys.* 38, 20 (= 28A35 DK).

¹³ Sext. Emp. *Adv. mathematicos*, 7.111-4. Vedi anche Diogene Laerzio, che nel suo *bios* di Parmenide (IX 21-23), esprime la stessa opinione di Sesto Empirico (i due testi dipendono dalla stessa tradizione dossografica).

¹⁴ J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 326-346, sostiene che né Parmenide né Eraclito abbiano realmente separato la percezione sensibile dal pensiero e che entrambi non possedessero una vera e propria teoria della percezione.

la seconda parte del poema¹⁵. Tuttavia, molti interpreti pensano ancora che (B) sia da attribuire a Parmenide e che questa forma di dualismo, declinata secondo le diverse versioni di esso, sia l'unica posizione possibile che potrebbe spiegare la differenza tra le due parti del poema. L.A. Bredlow ha però dimostrato che questa forma di dualismo delle facoltà non può essere riscontrata nel passaggio cruciale (fr. 7, 3-6) in cui si ritiene comunemente che sia affermato: «dopo tutto, la dicotomia di base per Parmenide non è tra “la ragione” e “i sensi”, ma tra argomento logico e credenza consolidata (“l’opinione dei mortali”)»¹⁶. F. Fronterotta ha ritrovato lo stesso errore anacronistico nelle interpretazioni che Plotino dà del frammento 3 (*Enn.* V 1 [10] 8, 17 e V 9 [5] 5, 29-30). Parmenide avrebbe posto il vero essere al di fuori della realtà sensibile e quindi, avendo riconosciuto la sua natura intelligibile, gli avrebbe attribuito un carattere intellettuale¹⁷. Tuttavia, questa è una lettura platonica che presuppone la distinzione tra sensibile e intelligibile come ambiti di realtà separati e le rispettive forme di conoscenza, intellesione e sensazione. Sono quindi convinto che una tale distinzione non si trovi effettivamente nei versi del filosofo eleatico.

Non possiamo negare che Parmenide avesse una nozione intuitiva più o meno implicita della differen-

¹⁵ Vedi da ultimo L. Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2 voll., Diogene Multimedia, Bologna 2017.

¹⁶ L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, «Apeiron», 44 (2011), pp. 219-263: 259.

¹⁷ F. Fronterotta, *Il verbo Noein nel fr. 3 di Parmenide*, «Methodos», 16 (2016), <https://journals.openedition.org/methodos/4355>.

za tra percezione e conoscenza, o almeno tra l'uso degli occhi e delle orecchie e quello della riflessione e della mente o del pensiero. Ciò detto, nell'esperienza quotidiana la facoltà riflessiva e gli organi di percezione agiscono insieme; non solo distinguerli comporta uno sforzo, ma si può dire che realizzare ciò che costituisce la loro differenza specifica ne comporti uno anche maggiore¹⁸. La vera opposizione che si trova in Parmenide non è quindi tra percezione e pensiero, ma tra il *logos* di *Aletheia* e il *logos* che produce il linguaggio comune degli uomini: parole, o meglio nomi, che non si riferiscono all'essere.

L'interpretazione di Teofrasto

In discontinuità con le interpretazioni platoniche, Aristotele e Teofrasto affermano esplicitamente che Parmenide aveva identificato la percezione e il pensiero¹⁹, negando così sia (A) che (B). Teofrasto cita il

¹⁸ Riporto una riflessione di J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., p. 343.

¹⁹ Aristot. *Metaph.* Γ 5. 1009b14: τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν; Theophr. *de sens.* 4: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Questa affermazione sembra non essere vera per quanto riguarda Aristotele, alla luce di due passi in cui parla di Parmenide e Melisso in questi termini: «partendo dunque da questi ragionamenti, sorpassando e ignorando la sensazione, in quanto occorrerebbe seguire solo la ragione (λόγῳ), alcuni dicono che il tutto è uno, immobile e infinito» (*De gen. et corr.* A 325a13-15); «ritenendo che secondo la ragione (λόγον) vi sia l'uno, mentre secondo il senso vi siano più cose» (*Metaph.* A 5. 986b31-33). Ma Aristotele non è qui impegnato a distinguere due facoltà mentali, "ragione" e "percezione sensibile"; piuttosto oppone il ragionamento astratto o l'argomento ai fatti basilari

frammento 16 all'interno del *De sensibus*, un'opera dialettica di dossografia critica il cui oggetto è la percezione sensibile²⁰, e colloca Parmenide all'interno del gruppo di filosofi che spiegano i processi percettivi attraverso la somiglianza (tra organo di senso e sensibile). La testimonianza inizia con l'affermazione che Parmenide «non ha definito nulla»²¹ e alcuni studiosi hanno recentemente sostenuto che questa frase dovrebbe essere letta nel senso che «Parmenide in generale non ha definito nulla di preciso rispetto a particolari sensi»²². Ma penso che anche la lettura più semplice e tradizionale possa funzionare, dal momento che non abbiamo alcun elemento per affermare che Parmenide avesse detto qualcosa sulla percezione

dell'osservazione. Possiamo affermare che Parmenide sicuramente distingue l'argomento logico dalla mera osservazione basata sulla percezione sensibile, ma non riconosce il pensiero e la sensazione come funzioni mentali distinte e quindi λόγος è probabilmente da intendersi qui come “ragionamento”, “argomento” o “discorso”, piuttosto che “ragione” come facoltà del pensiero razionale. Parmenide, in una parola, non si occupa affatto delle *facoltà* mentali, ma della *disposizione* mentale. Vedi J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, A. & C. Black, London 1920, p. 173, nota 1; W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 64; J.H. Leshner, *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12 (1994), p. 24, nota 46; J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., pp. 331-333; L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 233.

²⁰ Cfr. H. Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the De Sensibus*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

²¹ Theophr. *de sens.* 3, ὅλως οὐδὲν ἀφόρικεν.

²² Cfr. A. Laks, *Parménide dans Théophraste*, *De sensibus* 3-4, cit., pp. 264-265.

sensibile nel suo poema²³. Inoltre, non avendo distinto sensazione e pensiero, Teofrasto può esporre nel *De sensibus* la teoria della conoscenza di Parmenide, inclusa nel frammento 16, come una *doxa* riguardante la percezione sensibile.

Teofrasto continua così la sua esposizione: Parmenide, avendo identificato due elementi – il caldo (luce / giorno / fuoco) e il freddo (oscurità / notte / terra) –, spiega la conoscenza (γνώσις) in base alla prevalenza dell'uno o dell'altro elemento. Ci sarà quindi una conoscenza diversa se prevale il caldo o il freddo; la migliore e la più pura sarà con la presenza del caldo. A questa affermazione segue un'importante restrizione: «tuttavia (οὐ μὴν ἀλλά) anche questa [conoscenza] richiede una certa corrispondenza (συμμετρία)». Molti studiosi hanno interpretato il termine *συμμετρία* come una certa proporzione, interna al soggetto conoscente, tra caldo e freddo. H. Fränkel, tuttavia, ha avuto il merito di evidenziare come il termine *συμμετρία*, che normalmente designa “l'adattamento reciproco di due cose”, assuma un valore tecnico in Teofrasto per indicare che un organo di senso è commensurabile al suo oggetto ed è disposto in modo tale da adattarsi ad esso in modo appropriato²⁴. Il passo deve quindi essere inteso come segue: la conoscenza è determinata dall'elemento che prevale nella mistione corporea; pertanto, è diversa a seconda della dominanza di

²³ J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., p. 342; L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 238.

²⁴ H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Beck, München 1960, p. 175. Vedi anche A. Laks, *Parménide dans Théophraste, De sensibus 3-4*, cit., p. 269.

uno dei due elementi, ma la conoscenza superiore è quella prodotta dal caldo. Anche in questo caso una certa *συμμετρία* è comunque necessaria con l'oggetto percepito, che è costituito, come tutte le cose, di entrambi gli elementi in proporzione variabile²⁵.

Immediatamente dopo, Teofrasto cita il frammento 16 ed è quindi necessario collegare la sua interpretazione dei versi di Parmenide con quanto affermato prima. Il termine *κρᾶσις*, che appare collegato a *μελέων πολυπλάγκτων* al primo verso, può essere riferito nell'ambito cognitivo (1) alla mistione e la proporzione tra gli elementi interni al soggetto, cioè la costituzione fisiologica del corpo capace di conoscere; ma si può anche fare riferimento (2) alla mistione momentanea (*ἐκάστοτε*) dei corpi o membra, causata dall'incontro tra il soggetto e l'oggetto, che genera conoscenza attraverso il processo di apprensione del sensibile. Queste descrizioni del processo cognitivo

²⁵ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)*, «Revue des Études Grecques», 70 (1957), pp. 56-71, in particolare p. 69; M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 166-167. Un'ulteriore prova della bontà di questa interpretazione di *συμμετρία* sono le parole di Teofrasto che seguono la citazione di B16: «Ma che attribuisca la percezione anche al contrario per sé risulta chiaro dal passo in cui dice che il cadavere non percepisce la luce, il caldo e il suono a causa della mancanza di fuoco, mentre percepisce il freddo, il silenzio e i contrari; e in generale egli afferma che ogni essere ha un certo tipo di conoscenza» (*de sens.* 4). Il motivo per cui il cadavere non può percepire la luce è che al suo interno non possiede fuoco e quindi, essendo completamente privo dell'elemento del caldo, non c'è corrispondenza (*συμμετρία*) tra il cadavere (freddo) e la luce (caldo). Cfr. A. Laks, *Parménide dans Théophraste*, *De sensibus 3-4*, cit., p. 266 e R. Dilcher, *Parmenides on the Place of Mind*, cit., pp. 38-39.

sono terminologicamente e concettualmente peripatetiche, ma è possibile attraverso di esse comprendere meglio il senso del frammento. Possiamo anche affermare, come ha scritto M.M. Sassi in un recente contributo²⁶, che Parmenide fu il primo a connettere la conoscenza alla mistione degli elementi nel corpo ed egli sarebbe quindi l'inventore della "teoria della *krasis*" che fu sviluppata in seguito da Empedocle²⁷. La parola *συμμετρία* è spesso associata a *κρᾶσις* nel *De sensibus*, quando quest'ultimo è usato nel significato (2). La "mistione delle membra molto vaganti" sarebbe quindi, per Teofrasto, il momento in cui il sensibile è presente nell'organo di senso: la conoscenza avverrebbe così per la combinazione degli elementi presenti nel corpo che percepisce che sono proporzionali e corrispondenti a quelli dell'oggetto percepito. L'epiteto *πολύπλαγκτος* deve quindi essere preso alla lettera; come in Omero²⁸, allude ai cambiamenti relativi all'ambiente dell'individuo che portano a un cambiamento nella costituzione fisica e quindi a una modifica della conoscenza corrispondente.

Antropologia parmenidea e omerica

Nelle righe precedenti, abbiamo già indicato la connessione tra la mistione delle membra e la cono-

²⁶ M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krasis and Knowledge*, «Apeiron», 49 (2016), pp. 451–469: 461.

²⁷ Per W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 25, la somiglianza tra Parmenide e Alcmeone di Crotona (fr. 4) su questo punto è dovuta alla comune origine pitagorica della teoria.

²⁸ Hom. *Il.* 11, 308; *Od.* 17, 425 e 511; 20, 195. Vedi anche Theog. *Eleg.* 1257.

scenza. Quest'ultima è spiegata nel secondo verso del frammento, grazie alla similitudine omerica “ὡς (come) ... τῶς (così anche) ...” che mette in relazione la κρᾶσις delle membra con la presenza (παρέστηκεν)²⁹ del νόος. In questo modo, i costituenti fisici del corpo si connettono e determinano ogni processo cognitivo. Del resto, l'idea che la conoscenza umana sia esposta a cambiamenti dovuti a forze esterne, come la divinità o l'ambiente, è tutt'altro che originale, perché appare già in Omero e ha numerosi paralleli nei poeti lirici³⁰.

Come abbiamo visto fin dall'inizio e come molti studiosi hanno già sottolineato, il confronto con Omero (ed Esiodo) è fondamentale per la comprensione di Parmenide. In questo contributo, per ragioni di spazio, dovrò fornire in modo puramente assertivo alcune definizioni sulla concezione omerica dell'uomo, senza poterle motivare a sufficienza, di modo da confrontarla con l'*antropologia* di Parmenide³¹. L'uo-

²⁹ Il verbo παρέστηκεν è un *perfectum praesens* il cui senso si comprende confrontandolo con l'uso omerico (*Il.* 24, 132; *Od.* 16, 853). Παρίστασθαι ha quindi un significato di “venire alla mente o accadere”, “to come into one's head, to occur to one”. Cfr. A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit. pp. 255-256; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 379.

³⁰ Hom. *Od.* 1, 1-2; 17, 511; 18, 136-7; Pind. *Pyth.* 7, 95-6; Archil. fr. 68 Diehl; Semonid. fr. 1.3-5 West. Cfr. H. Fränkel, *Man's "Ephemeris" Nature According to Pindar and Others*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 77 (1946), pp. 131-145; M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krosis and Knowledge*, cit., pp. 463-464.

³¹ Penso che si possa correttamente parlare di un'*antropologia* di Parmenide, se si pensa ai versi contenuti nel fr. 16. Il termine ἄνθρωπος appare solo nei fr. 16 e 19 (in 1,27 il termine è usato per indicare la distanza della via della Verità dal cammino degli uomini).

mo omerico non è un *homo disgregatus* o un mero aggregato di parti, ma un intero, in cui la divisione corpo/anima è quantomeno problematica³². La difficoltà nel distinguere tra “corpo” e “non-corpo” è, in altre parole, una difficoltà nel percepire la differenza tra i cosiddetti fenomeni psichici/mentali e i fenomeni somatici “dentro” l’uomo omerico³³. Entrambi sono allo stesso tempo corporei/fisiologici da un lato e mentali dall’altro. Se per esempio ci rivolgiamo ai termini καρδία, κήρ, ἦτορ, φρένες, θυμός, πραπίδες e νόος, possiamo immediatamente vedere che sono manifestazioni in atto di un intero umano indivisibile, un tutto in cui le complessità della vita mentale sono comprese meglio se intese senza cercare di dividere l’uomo in mente e corpo. Nell’epica omerica, difatti, i verbi “vedere” e “conoscere” tendono a includere sia l’atto mentale che la corrispondente azione fisica in una sola parola, suggerendo che la sfera emotiva, cognitiva e pratica non siano distinte³⁴. L’implicazione di tutto ciò è che

Omero non oppone la vita mentale alla vita del corpo, ma prende entrambe come un tutto indifferen-

³² Cfr. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Translated by M. Hadas, Blackwell, Oxford 1975, pp. 76-77; R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, il Mulino, Napoli 1993, pp. 48-56.

³³ Ho trattato il problema in L. Torrente, *The Body and the Unity of the Homeric Man*, «Kritikos. International and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image», 14 (2017), online, <http://intertheory.org/torrente.htm>.

³⁴ R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, p. 16; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 24.

ziato. Non c'è un "fantasma nella macchina": l'uomo omerico non ha una mente, piuttosto il suo pensiero e la sua coscienza sono una parte inseparabile della sua vita corporea come lo sono il movimento e il metabolismo³⁵.

L'uomo omerico possiede le funzioni psicologiche fondamentali all'interno del torace, nei polmoni e soprattutto nel cuore³⁶. È interessante ora osservare le indicazioni sulla possibile localizzazione del νόος all'interno dell'uomo: tutte le testimonianze ci dicono chiaramente che il νόος si trovava all'interno del petto (ἐν στήθεσιν)³⁷. Parmenide conserva questa teoria quando afferma in B6, vv. 5-6 che ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον («strettezza di mezzi gli incalza nel petto una mente irrequieta»)³⁸ e possiamo sostenere che anche in B16 il νόος umano è qualcosa che si colloca all'interno del corpo e che

³⁵ M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Clarendon Press, Oxford 1999, p. 115: «Homer does not oppose mental life to the life of the body but takes them as an undifferentiated whole. There is no 'ghost in the machine': Homeric man does not have a mind, rather his thought and consciousness are as inseparable a part of his bodily life as are movement and metabolism». Mia traduzione.

³⁶ Mi riferisco alle tabelle del lavoro fondamentale di T. Jahn, *Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers*, C.H. Beck Verlag, München 1987, pp. 300-319. Cfr. anche R. Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011, pp. 128-129.

³⁷ Hom. *Il.* 3, 63; 4, 309; 9, 554; 13, 732; 24, 41; *Od.* 2, 125; 10, 329; 13, 255 and 330; 17, 403; 20, 366. Hesiod. *Theog.* 120-122; *Theognis*, 1.121-2, 1.387-396, 1.507, 1.898-9, 1.1163-4. Cfr. R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, cit., pp. 82-82; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 114.

³⁸ Trad. it. R. Di Giuseppe.

è qualificato dalla *κρᾶσις μελέων*. Parmenide non distingue infine il corpo e l'anima l'uno dall'altro: νόος non deve essere inteso come qualcosa di simile all'anima platonica, non si oppone al corpo, bensì è un elemento centrale della struttura dell'uomo³⁹.

Il modo del conoscere

In questa prospettiva possiamo comprendere meglio l'espressione *φρονέει μελέων φύσις* al verso 3. Il verbo *φρονεῖν* indica la funzione di νόος e quindi non implica alcuna distinzione tra percezione e pensiero⁴⁰. Potremmo quindi supporre che la φύσις delle membra non sia altro che il "cuore" (l'essenza interiore) dell'essere umano, condizionato dalla mistione degli elementi, e identificabile con il νόος stesso⁴¹. Il termine φύσις è quindi da intendersi come «realtà interio-

³⁹ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003, p. 188; L. Rossetti, *Un altro Parmenide*, cit., p. 74. Ci sono alcune testimonianze interessanti in 28A45 DK riguardo alla possibilità che Parmenide abbia definito la ψυχή come composta da terra e fuoco o solo da quest'ultimo elemento, ponendo l'anima nel petto e persino identificando la ψυχή con il νόος. Cfr. anche N. Aguirre De la Luz, *Aristotle's exegesis of Parm. 28B16DK*, «Archai», 32 (2022), https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_18.

⁴⁰ W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 16; T.M. Robinson, *Parmenides and Heraclitus on what can be known*, «Revue de Philosophie Ancienne», 7 (1989), pp. 157-167: 160. Cfr. inoltre M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krosis and Knowledge*, cit., p. 453.

⁴¹ J.P. Hershbelle, *Parmenides' Way of Truth and B16*, «Apeiron», 4 (1970), pp. 1-23: 12; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 116.

re» o «essenza interiore»⁴², significati che includono al loro interno anche quello della “costituzione reale”. Ciononostante, è importante non pensare a φύσις come a un’interiorità slegata e disconnessa dall’ambiente esterno. L’uomo omerico è tutt’al contrario sempre aperto alle influenze dell’esterno e la stessa concezione appare nell’antropologia parmenidea del fr. 16 (tutto ciò secondo la similitudine con la κρᾶσις μελέων e l’interpretazione di Teofrasto). D’altronde, φύσις può essere considerata sia dall’interno (la costituzione o il carattere interiore) che dall’esterno (la costituzione esteriore o l’aspetto di un ente)⁴³. Il νόος, poi, così come la κρᾶσις delle membra, indica un’interiorità che unifica la molteplicità e collega cose lontane (fr. 4) e molto vaganti. Diversi studiosi hanno riconosciuto questa funzione unificante di νόος e ci appare che essa sia la sua caratteristica più peculiare⁴⁴.

Per tutte le ragioni precedenti è importante affer-

⁴² A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 257; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 179. Il termine appare in un altro frammento di Parmenide (B10). In Omero abbiamo solo un’occorrenza in *Od.* 10, 303, dove Hermes mostra a Ulisse la φύσις di una pianta magica, strappandola da terra e scoprendone le radici. Penso che anche qui ci sia l’idea di φύσις come qualcosa che è l’essenza interiore e quindi è nascosto, in questo caso sottoterra. Dopotutto, il famoso frammento 123 DK di Eraclito afferma esattamente questa caratteristica: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Cfr. anche Emped. B63 e 110; Epicharmus B2 e 4 DK.

⁴³ W.A. Heidel, *Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 45 (1910), pp. 79-133, p. 97.

⁴⁴ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide*, cit., p. 61; W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., pp. 18-19, 27; J.P. Hershbell, *Parmenides’ Way of Truth and B16*, cit., p. 12; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., pp. 178; Id., *Gorgia e Parmenide*, cit., p. 188.

mare che *voeĩv* non è identico a un puro processo logico, perché mantiene una natura “intuitiva”. Il significato originale di questo verbo non implica alcuna distinzione tra pensiero e percezione, né Parmenide introduce una tale distinzione nel suo poema⁴⁵. Egli utilizza ancora il termine in senso ampio e una traduzione possibile potrebbe essere quella di “conoscere”. Se *voeĩv* conserva un valore semantico vicino ai significati della lingua omerica (“avere un’intenzione”, “realizzare o capire una situazione”, “riconoscere”)⁴⁶ – e questa sembra la migliore scelta esegetica – si riferirà quindi a una modalità di percezione immediata. Questo tipo di percezione, pur senza staccarsi totalmente dai sensi, va oltre una semplice osservazione sensibile, perché riesce a cogliere le cose che sono nella loro interezza e come unità. La funzione di *voeĩv* allora è quella di essere in contatto diretto con la realtà ultima, e non ci può essere *voeĩv* senza il suo oggetto, *l’èov*, perché sono connessi inestricabilmente⁴⁷.

Da una tale esegesi possiamo forse comprendere anche l’ultima frase che è stata interpretata in molti modi differenti. *Tò pléov* può infatti essere tradotto sia come “il più”, cioè “ciò che prevale nella mistione”, comparativo di *πολύ*, sia come “il pieno”, neutro

⁴⁵ W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., pp. 10, 65; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 114. Per altre determinazioni del *vóoc* come non escludente la sfera dei sensi cfr. Xenoph. B 24 e Emped. B2 DK.

⁴⁶ K. von Fritz, *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems*, «Classical Philology», 38 (1943), pp. 79-93.

⁴⁷ K. von Fritz, *Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, «Classical Philology», 40 (1945), pp. 223-242, p. 238; F. Fronterotta, *Il verbo Noein nel fr. 3 di Parmenide*, cit., p. 7.

di πλέος⁴⁸. Adotto la seconda possibilità per due ordini di motivi. Il primo è una suggestione interpretativa e si basa sul fatto che nel mondo della *doxa* tutto è ugualmente formato da luce e tenebre (fr. 9). La pienezza è allora ciò che è e, con questo significato, il termine appare nella prima parte del poema (fr. 8.29). Infatti, se tutto ciò che è è uno, e se tutto ciò che è pensiero è uno, allora ciò che si pensa e l'oggetto del pensiero sono la stessa cosa. Nel frammento 4 il punto di partenza è il mondo fisico, mentre nel frammento 16 partiamo dall'essere umano, ma il punto di arrivo è la stessa unità⁴⁹. Tutti gli uomini hanno quindi l'opportunità, nonostante le loro conoscenze basate sull'opinione e sui nomi, di sperimentare un certo grado di unità tra essere e pensiero (fr. 3). Questa unificazione temporanea non è altro che un riflesso e un'apparizione della vera unità dell'essere dichiarati nella prima parte del poema.

Il secondo motivo, che è più legato al testo e all'interpretazione, si riferisce alla precedente lettura del brano: τὸ πλέον potrebbe ben designare l'unità momentanea formata dalle «membra molto vaganti» che nel momento della percezione o del pensiero sono una cosa sola e generano il risultato della conoscenza (νόημα). Sembra infatti che Parmenide voglia dire che la conoscenza è una realizzazione o un compimento, il che, secondo Teofrasto, richiede una certa simmetria. Il verbo πληρώω, “riempire, compiere”,

⁴⁸ L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 249, prende in considerazione la congettura τὸ πέλον proposta da A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid 1981, p. 221.

⁴⁹ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide*, cit., p. 70.

può essere usato con riferimento alla realizzazione di ciò che lo θυμός vuole e nel senso di riempire o completare qualche aspirazione⁵⁰. Il νόημα sarebbe allora il risultato dell'unificazione compiuta dal νόος e «dato questo modello di uso linguistico, πλέον risulta essere concettualmente molto vicino a τετελεσμένον, “compiuto, perfetto”. La frase τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα può anche essere intesa come τὸ τετελεσμένον ἐστὶ νόημα, “il pensiero è ciò che si è realizzato”»⁵¹.

In conclusione, possiamo affermare che il frammento B16 espone un'antropologia che è vicina a quella omerica e che vede un principio (νόος) posto all'interno del torace che conosce e unifica i dati molteplici della realtà, subendo continue modifiche in base alle diverse mistioni degli elementi che si verificano nel corpo umano e al di fuori di esso. Il risultato del processo cognitivo è quindi un'unificazione momentanea delle “membra” in continuo divenire. Questa forma di conoscenza non è né solo sensibile né solo intelligibile, in quanto presuppone l'azione comune dei sensi e del νόος. Non stupisce quindi che Aristotele e Teofrasto abbiano potuto interpretare in seguito una tale posizione come un tipo di assimilazione di sensazione e pensiero, criticandola di conseguenza per la mancata individuazione di una differenza tra le due forme del conoscere.

⁵⁰ Cfr. LSJ, s.v., I.2, II.2; J.P. Hershbell, *Parmenides' Way of Truth and B16*, cit., p. 13.

⁵¹ A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 258: «given this pattern of linguistic usage, πλέον comes to be very close conceptually to τετελεσμένον, “accomplished, perfect.” The phrase τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα can also be understood as τὸ τετελεσμένον ἐστὶ νόημα, “thought is that which is realized”». Mia traduzione.

TRA MEDICINA E TECNICA: ΚΑΘΑΡΣΙΣ Ε
ΔΙΑΚΑΘΑΡΣΙΣ IN TEOFRASTO

Marco Antonio Pignatone

Introduzione

Obiettivo del presente contributo è analizzare le occorrenze del termine κάθαρσις, e del composto διακάθαρσις, nei principali scritti botanici di Teofrasto, *Historia plantarum* (HP) e *De causis plantarum* (CP), alla luce della valenza medica e biologica nelle opere ippocratiche e aristoteliche, evidenziando la specifica declinazione in senso tecnico che ne fa il filosofo di Ereso. Il processo della κάθαρσις consiste infatti primariamente nella liberazione purificatrice dai residui e dalle sostanze di scarto dall'organismo: solo per traslato lo Stagirita applica tale concetto anche alla purificazione dalle emozioni negative prodotta dalla tragedia nell'animo dello spettatore (*Poetica* 1449b24-28). Teofrasto adopera analogamente tale termine, declinandolo soprattutto nella sua accezione medica. Tuttavia, come nel caso del maestro Aristotele, anche Teofrasto ne fa un uso secondario, che ne congiunge la valenza biologica alla sfera della τέχνη

umana: egli lo impiega per indicare la potatura degli alberi (HP I 6.3.1; CP Γ 7.12.10). La potatura viene infatti intesa dal filosofo di Ereso come un processo di liberazione della pianta tramite l'intervento esterno dell'uomo, analogamente all'azione del farmaco che, introdotto dall'esterno nell'organismo, ha un effetto purificante, o della tragedia, che provoca la purificazione dello spettatore dalle passioni negative.

L'articolo sarà diviso in tre paragrafi. Il primo servirà ad analizzare gli usi del termine *κάθαρσις* che vengono fatti negli scritti ippocratici e aristotelici e in HP e CP, al fine di individuarne i significati primari, ossia il significato medico e biologico. Questo paragrafo avrà lo scopo di illustrare il quadro teorico che fa da sfondo ai significati secondari del termine.

Il secondo avrà invece lo scopo di offrire un'introduzione generale al valore teorico delle riflessioni sulla *τέχνη* in HP e CP, necessaria per comprendere il senso dell'applicazione concettuale e semantica di *κάθαρσις* in Teofrasto.

Il terzo paragrafo analizzerà il senso secondario e traslato di questo termine: dapprima in Aristotele, poi in Teofrasto. Lo scopo principale è individuare nello specifico la declinazione in senso tecnico che ne fa il filosofo di Ereso, il quale adopera con questo valore, oltre al termine *κάθαρσις*, anche il composto *διακάθαρσις*.

Il mio intento sarà mostrare che l'uso del termine in Aristotele e Teofrasto, pur essendo applicato a due contesti differenti, mantiene la stessa analogia rispetto al significato medico-biologico: la liberazione purificatrice da un eccesso a opera di un agente esterno, che non risulta mai definitiva, ma che occorre ripetere periodicamente. Tuttavia, mentre l'uso aristotelico

può essere considerato metaforico, perché comporta un elemento aggiuntivo di carattere etico, in Teofrasto – a mio avviso – l’impiego del termine resta maggiormente radicato al retroterra medico.

1. *Il senso medico-biologico di κάθαρσις*

Per iniziare la trattazione, vorrei fare quindi un rapido quadro introduttivo sugli usi in senso medico-biologico di κάθαρσις, di cui troviamo ampia attestazione sia nelle opere ippocratiche sia in quelle di Aristotele e Teofrasto.

Negli scritti appartenenti al *Corpus Hippocraticum* il termine κάθαρσις è impiegato con grande frequenza: conta oltre duecentotrenta occorrenze, ripartite in numerose opere¹. I significati che assume sono molteplici e possono essere racchiusi entro due accezioni principali: “fluido mestruale” (o “purificazione dei lochi”, ossia la liberazione dalle sostanze umorali dopo il parto) e “purga”, ossia l’evacuazione, anche per effetto di medicine, di umori in eccesso che possono causare malattie². In entrambi i casi, κάθαρσις è le-

¹ Le opere in cui compare sono le seguenti: *De aëre aquis et locis, Epidemiae, De humoribus, De diaeta, Prognosticon, De diaeta, De diaeta in morbis acutis, De articulis, De humoribus, Prorrheticon, Coa praesagia, De natura hominis, De morbis, De semine, De natura pueri, De affectionibus, De locis in homine, De morbo sacro, De ulceribus, De affectionibus interioribus, De natura muliebri, De mulierum affectibus, De octimestri partu, De superfetatione, De visu, De decente habitu, De judicationibus, De remediis.*

² Cfr. A. Bozzi, *Note di lessicografia ippocratica. Il trattato sulle arie, le acque, i luoghi*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982.

gato alla sfera semantica della liberazione – periodica e mai del tutto definitiva – dalle secrezioni corporee. La prima accezione ha una valenza puramente biologica: indica le emissioni corporee che avvengono in maniera fisiologica e ciclica, che costituiscono uno dei processi fondamentali del vivente. La seconda ha un valore medico: si tratta della purificazione, principalmente tramite farmaco, dell'organismo tramite l'espulsione di sostanze nocive o in eccesso. Qualche esempio aiuterà a chiarire i due significati. Troviamo alcune esplicative attestazioni del primo caso nel *De aëre aquis et locis*: «molte [donne] sono sterili a causa delle acque (che sono dure, crude, fredde); e infatti i flussi mestruali [καθάρσιες] non si verificano normalmente, ma sono rari e dolorosi»³; «l'utero non riesce ad assorbire il seme, le mestruazioni [κάθαρσις] non si verificano più in modo normale, ma raramente e a lunghi intervalli»⁴. Entrambe le citazioni fanno riferimento a malattie che alterano il normale funzionamento dell'organismo femminile, compromettendo la fisiologica e periodica emissione del sangue mestruale che, in condizioni di salute fisica, dovrebbe verificarsi a intervalli temporali costanti e senza particolari problemi.

Nel *De natura pueri* troviamo invece molti esempi di καθάρσις intesa come purificazione riferita alla liberazione dei lochi:

In seguito, scorre giù dalla testa e dal resto del corpo un liquido sanguinolento [...] che prepara la

³ Hippocr. *Aer.* 4.25-28. Tutte le traduzioni di quest'opera sono tratte da L. Bottin (a cura di), *Ippocrate. Arie, acque e luoghi*, Marsilio, Venezia 1986.

⁴ Hippocr. *Aer.* 21.7-9.

strada alla purificazione [καθάρσει] dei lochi. Dopo il deflusso del liquido ha luogo la purificazione [κάθαρσις] lochiale [...] man mano che le donne fanno maggiore esperienza dei parti il cedimento è ancora maggiore, dal momento che le vene, in seguito alla purificazione [καθάρσιος] dei lochi, si svuotano completamente⁵.

Sempre in quest'opera troviamo un impiego del termine secondo l'accezione medica:

Le cose stanno così: se la donna, durante la gravidanza, si ammala di un qualche male non compatibile con la purificazione [καθάρσει] lochiale, ella muore; se invece non si purifica [ἀποκαθαίρηται] nei primi giorni [...], ma improvvisamente erompe in lei la purificazione [κάθαρσις], sia per effetto di farmaci [ὑπὸ φαρμάκων], sia anche spontanea [αὐτομάτη], essa scorrerà tutta in una volta in ragione dei giorni in cui non scorre. Infatti, la donna, nel caso in cui non si purifichi [ἀποκαθαίρηται] dei lochi, sarà soggetta ad una grave malattia, e correrà il rischio di morire, a meno che non venga sottoposta al più presto a un trattamento medico, sì da indurre in lei la purificazione [κάθαρσιν]⁶.

Come si evince da questo passo, la κάθαρσις può avvenire in due modi: o spontaneamente, e allora si tratta di una emissione fisiologica di sostanze in ec-

⁵ Hippocr. *Nat. puer.* 30.12.5-10. Tutte le traduzioni di quest'opera sono tratte da F. Giorgianni (a cura di), Ippocrate, *La natura del bambino dal seme alla nascita*, Sellerio, Palermo 2012.

⁶ Hippocr. *Nat. puer.* 18.8.5-14.

cesso che possono provocare problemi di salute, o tramite farmaco, ossia indotta dall'esterno al fine di liberare l'organismo e ristabilire la salute. In entrambi i casi, è un processo di liberazione finalizzato al benessere organico.

I significati di κάθαρσις in senso medico e biologico negli scritti aristotelici sono analoghi a quelli appena illustrati. Lo Stagirita si serve sessantaquattro volte di questo termine, la maggior parte delle quali nelle cosiddette opere biologiche: ventisei volte nel *De generatione animalium*, venticinque nell'*Historia animalium*, cinque volte nella *Politica*, tre volte nei *Problemata*, due volte nella *Poetica* e una volta nella *Metaphysica*, nella *Physica* e nel *De mundo*. Come si può notare, dunque, delle sessantaquattro occorrenze cinquantasei si trovano in scritti a tematica naturalistica, la maggior parte delle quali (cinquantuno) in opere biologiche. Ed è proprio l'accezione biologica a essere preponderante negli scritti dello Stagirita, che se ne serve in un senso molto simile a quello appena visto nel *Corpus Hippocraticum*, ma con una minore influenza dell'accezione medica. Il significato principale è infatti quello di "purificazione" dal flusso mestruale o in seguito a emissione di sostanze di scarto dai lochi⁷: tutte le occorrenze nelle opere biologiche,

⁷ Sull'importanza biologica del flusso mestruale in Aristotele cfr. S.M. Connell, *Aristotle on Female Animals: A study on Generation of Animals*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; Ead., *The Female Contribution to Generation and Nutritive Soul in Aristotle's Embryology*, in G. Korobili, R. Lo Presti (eds), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 63-84; J. Gelber, *Form and Inheritance in Aristotle's Embriology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 39 (2010), pp. 183-212; Ead., *Females in Aristotle's*

ma anche due occorrenze su tre nei *Problemata*, e anche l'occorrenza nella *Metaphysica* e nella *Physica* hanno questo valore. Il *De generatione animalium* offre numerosi esempi al riguardo; mi limito a metterne in evidenza alcuni:

Il caso delle donne che concepiscono senza il mestruo, o durante esso e non dopo, è dovuto al fatto che nelle prime il flusso è equivalente a quello che resta dopo la depurazione [κάθαρσιν] in quelle feconde, e non si produce residuo più abbondante che debba essere scaricato fuori, nelle seconde il collo dell'utero si chiude dopo la depurazione [κάθαρσιν]. Quando dunque molta parte sia stata eliminata, e si produce ancora depurazione [κάθαρσις], ma non tale da travolgere lo sperma, allora le donne che hanno rapporti possono di nuovo ingravidarsi⁸.

Un esempio di uso medico di κάθαρσις è tratto dai *Problemata*⁹:

Embriology, in A. Falcon, D. Lefebvre (eds), *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 171-187; Ead., *Soul's Tools*, in H. Bartoš, C.G. King (eds), *Heat, Pneuma and Soul in Ancient Philosophy and Medicine*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 243-259. Rimando a P. Laspia, *Aristotele e gli animali*, in S. Gensini, F. Cimatti, S. Plastina (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano 2016, pp. 17-37 per un'analisi generale della scienza della vita aristotelica.

⁸ Aristot. *Gen. an.* A 19. 727b19-26. La traduzione è di Diego Lanza, cfr. D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Aristotele, Opere biologiche*, UTET, Torino 1971.

⁹ Non è questa la sede per discutere sulla paternità di questo testo aristotelico. Per un approfondimento rimando a M.F. Ferrini

Perché infatti i farmaci sono catartici [καθαίρει] [...]? Quando entrano nel ventre e sono dissolt[i], passano infatti nei vasi per gli stessi dotti del cibo; e dato che non sono digerit[i], e che anzi hanno il sopravvento, escono fuori portando con sé ciò che trovano nel loro cammino: questo processo viene chiamato purificazione [κάθαρσις]¹⁰.

Questi sono solo pochi esempi delle molteplici occorrenze del termine nelle opere aristoteliche. Le attestazioni in senso biologico costituiscono la quasi totalità delle occorrenze: vediamo adesso l'uso prevalente che ne fa Teofrasto.

Il filosofo di Ereso si serve di tale termine cinque volte e ventiquattro del corrispondente verbo καθαίρω. Le occorrenze sono così ripartite: ventisei in HP, due in CP, una nel *De lapidibus*. Come si può notare, la quasi totalità sono contenute in HP, e soltanto una non si trova negli scritti dedicati alle piante: quest'ultima è riferita all'oro raffinato¹¹. Per quanto riguarda le attestazioni in HP e CP, il significato primario è quello medico-biologico, ma con una sfumatura molto più accentuata nel senso medico¹². Nella

(a cura di), Aristotele, *Problemi*, Bompiani, Milano 2015, pp. XIII-XVI.

¹⁰ Aristot. [*Prob.*] I.42.23-34. La traduzione è di M.F. Ferrini (a cura di), Aristotele, *Problemi*, cit.

¹¹ Cfr. Theophr. *Lapid.* 46.2.

¹² Per una disamina delle erbe mediche e della fitofarmacologia in Teofrasto cfr. A. Preus, *Drugs and Psychic States in Theophrastus' Historia plantarum*, 9.8-20, in W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples (eds), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, Transaction Books, New Brunswick-Oxford 1988, pp. 76-99, S. Amigues,

quasi totalità delle occorrenze, ossia ventiquattro su ventisei, il termine si riferisce alla evacuazione di sostanze nocive per l'organismo, spesso in seguito all'assunzione di un farmaco a base vegetale. Vediamo qualche esempio: «Dunque [il silfio] in primavera emette il gambo, che purifica [καθαίρει] le pecore e le irrobustisce di molto, e rende le loro carni meravigliose nel sapore; poi emette il fusto, che viene mangiato in tutti i modi, bollito e grigliato, e dicono che questo purifichi [καθαίρειν] il corpo per quaranta giorni»¹³; «L'elleboro è utile nella radice e nel frutto, se è vero, come dicono, che gli abitanti di Anticira si purificano [καθαίρουσιν] con il suo frutto»¹⁴; «Il succo [del ciclamino] versato nel miele è utile per le purificazioni [καθάρσεις] della testa»¹⁵; «Il frutto [del camedrio] purifica [καθαίρει] la bile»¹⁶.

Se in Aristotele κάθαρσις ha una valenza legata alla fisiologia, ossia al normale funzionamento dell'organismo in condizioni di salute o malattia, Teofrasto accentua invece l'aspetto medico, intendendo la purificazione di un organismo dalle sostanze nocive a seguito dell'assunzione di una sostanza. Questo comporta una conseguenza interessante: in Aristotele (e nella maggioranza delle occorrenze nel *Corpus Hippocraticum*), κάθαρσις è un processo interno all'organismo, che avviene in maniera natura-

Études de Botanique Antique, Diffusion de Boccard, Paris 2002, pp. 149-176, L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 228-242.

¹³ Theophr. *Hist. plant.* Z 3.1.13-16. Tutte le traduzioni di Teofrasto sono curate da me.

¹⁴ Theophr. *Hist. plant.* I 9.2.5-6.

¹⁵ Theophr. *Hist. plant.* I 9.3.3.

¹⁶ Theophr. *Hist. plant.* I 9.5.3.

le e spontanea, e che solo in determinate condizioni richiede di essere stimolato. Teofrasto invece ne accentua proprio la natura non spontanea: *κάθαρσις* si riferisce a processi fisiologici che hanno avvio in seguito alla scelta di somministrare e di assumere un prodotto esterno all'organismo, che serve a ripristinare le condizioni ottimali per l'organismo, quando questo non è in grado da solo di ristabilire la propria salute. In Teofrasto *κάθαρσις* è un processo naturale, che richiede l'intervento della tecnica umana per essere avviato: prima di analizzare il significato secondario di *κάθαρσις* in Aristotele e Teofrasto, ci si dovrà dunque soffermare sul ruolo della *τέχνη* in HP e CP. Questa costituisce infatti la base concettuale della applicazione semantica del termine in Teofrasto.

2. *Le riflessioni sulla τέχνη nell'Historia plantarum e nel De causis plantarum*

Prima di analizzare nello specifico i significati secondari di *κάθαρσις* in Aristotele e Teofrasto, occorre dunque fare un quadro introduttivo sullo statuto della *τέχνη* in HP e CP. Nonostante la natura e la finalità prettamente teoretiche, infatti, i due principali scritti di Teofrasto sulle piante non trascurano tematiche legate alla prassi e alle tecniche umane. Entrambe le opere dedicano ampio spazio alla coltivazione, evidenziando le differenze tra piante domestiche e coltivate; inoltre, l'intero quinto libro di HP è incentrato sulla lavorazione del legno ricavato dagli alberi. Il rapporto dell'uomo con il mondo vegetale trova

quindi ampia trattazione nelle due opere¹⁷, e viene indagato da un punto di vista conoscitivo e teorico: l'indagine sulle tecniche umane in Teofrasto, per quanto focalizzata su un tema pratico, non ha uno scopo manualistico¹⁸. Attraverso l'analisi dei metodi di coltivazione e di lavorazione del legno, Teofrasto vuole piuttosto offrire riflessioni generali sul rapporto tra τέχνη umana e φύσις vegetale¹⁹.

¹⁷ Cfr. J.D. Hughes, *Theophrastus as Ecologist*, in W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples (eds), *Theophrastean Studies*, cit. pp. 67-75: 72; L. Repici, *Uomini capovolti*, cit., pp. 211-223; S. Amigues, *Études de Botanique Antique*, cit., pp. 37-42; M. Hall, *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, State University of New York Press, Albany 2011, pp. 34-35.

¹⁸ Sull'intreccio tra dimensione contemplativa e dimensione pratica in Teofrasto cfr. T. Bénatouïl, *Théophraste: les limites éthiques, psychologiques et cosmologiques de la contemplation*, in T. Benatouïl, M. Bonazzi (eds), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Philosophia Antiqua 131, Brill, Leiden 2012, pp. 17-40. Lo studioso sottolinea che, per quanto in Teofrasto la vita contemplativa sia aristotelicamente superiore a quella attiva, i due piani sono meno nettamente distinti che in Aristotele (cfr. in particolare *ivi*, p. 38).

¹⁹ Sulla rilevanza teorica della tecnica in Teofrasto cfr. A.G. Morton, *History of Botanical Science: An Account of the Development of Botany from Ancient Times to Present Day*, Academic Press, London-New York 1981, pp. 29-32. L'interesse verso tematiche legate alla tecnica è a mio avviso molto forte in Teofrasto, e trova ulteriore rilevanza in Stratone di Lampsaco, da Teofrasto scelto come suo successore alla guida del Peripato. Stratone offre infatti numerose riflessioni teoriche sullo statuto della scienza applicata, ossia della meccanica. Egli è secondo alcuni l'autore del trattato pseudoaristotelico *Mechanica*. Cfr. G.A. Ferrari, *Meccanica 'allargata'*, in G. Giannantoni, M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*. Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 225-296: 251-252, 261-262; Id., *Macchina e artificio*, in M. Vegetti (a

Il valore teorico di tale analisi ne motiva a mio avviso la collocazione all'interno delle due opere: in particolare, l'agricoltura, pur essendo oggetto di discussione in maniera diffusa nelle due opere, trova specifica tematizzazione in due libri, il secondo di HP e il terzo di CP; la lavorazione del legno, oggetto di una trattazione meno ampia, viene esaminata soltanto nel quinto libro di HP. Vorrei adesso mettere meglio a fuoco il contesto in cui le due tematiche vengono discusse.

In HP l'agricoltura è oggetto della seconda metà del secondo libro. Il libro in questione, infatti, si compone di otto capitoli: i primi quattro sono dedicati ai modi generali di propagazione delle piante; gli ultimi quattro trattano delle tecniche di piantagione e di cura degli alberi coltivati. Dunque, Teofrasto analizza dapprima il processo in termini generali, poi focalizza nello specifico il tema della τέχνη. Questa analisi è funzionale al tema dei primi due capitoli del terzo libro: nel primo, Teofrasto si serve delle tecniche di propagazione delle piante come modello esplicativo per la riproduzione spontanea degli alberi selvatici; nel secondo analizza le differenze tra alberi selvatici e alberi coltivati. Per tali ragioni la collocazione dell'analisi dell'agricoltura in HP è funzionale alla struttura argomentativa dell'opera. In CP, Teofrasto affronta la questione nel terzo libro. Anche in questo caso la

cura di), *Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino 1985, pp. 163-179: 170-172; M.F. Ferrini (a cura di), [Aristotele], *Meccanica*, Bompiani, Milano 2010, pp. 9-16; I. Bodnár *The Pseudo-Aristotelian Mechanics: The Attribution to Strato*, in M.L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds), *Strato of Lampsacus: Text, Translation and Discussion*, Routledge, New Brunswick-London 2017, pp. 443-456.

collocazione è funzionale all'argomentazione: il secondo libro è dedicato ai mutamenti nelle piante per effetto di cause esterne, di cui i metodi di coltivazione costituiscono una sezione specifica; il quarto invece tratta della natura e delle differenze dei semi, ossia prodotto finale e scopo ultimo della propagazione della pianta e della coltivazione. Dunque, in entrambe le opere l'agricoltura si inserisce in maniera coesa e funzionale in un'indagine prettamente teoretica: tale tematica costituisce pertanto un nodo teorico centrale dell'argomentazione.

Nonostante l'attenzione sia quantitativamente inferiore, secondo me lo stesso si può dire sul tema della lavorazione del legno, cui Teofrasto dedica il quinto libro di HP, collocato al termine di una trattazione specifica sugli alberi. Infatti, il terzo libro è interamente dedicato alle caratteristiche generali degli alberi, il quarto ai mutamenti causati dall'ambiente sulle piante e, in particolare, sugli alberi. Al termine del libro, Teofrasto analizza gli effetti della rimozione della corteccia dovuti a fenomeno esterni naturali, introducendo così il tema del quinto libro. A partire dal sesto, dedicato ai suffrutici, non si parlerà più di alberi nello specifico. La lavorazione del legno costituisce quindi la conclusione dell'analisi degli alberi: per questa ragione ritengo non sia un tema secondario.

Pertanto, il valore teoretico dell'indagine sulle tecniche è desumibile già dalla struttura delle opere botaniche: Teofrasto stesso lo sottolinea, per esempio nell'*incipit* del quinto libro di HP:

Bisogna tentare di parlare ugualmente [πειρατέον ὁμοίως εἰπεῖν] del legno [περὶ δὲ τῆς ὕλης], di che tipo sia e in quale stagione tagliarlo [τέμνεσθαι],

per quali azioni [πρὸς ποῖα τῶν ἔργων] sia utile [χρησίμη], e quali legni siano difficili da lavorare [δύσεργος] o facili da lavorare [εὐεργος], e di qualsiasi altra cosa pertinente a questa ricerca [ἱστορίας]²⁰.

Questo passo evidenzia il valore della ricerca sulla τέχνη in Teofrasto, poiché presenta una terminologia densa, un lessico che si muove su due piani che si sovrappongono continuamente: il piano della ricerca teorica e il piano del lavoro pratico. Al primo gruppo appartengono espressioni quali πειρατέον ὁμοίως εἰπεῖν, ἱστορίας o il complemento d'argomento περὶ δὲ τῆς ὕλης; al secondo espressioni come τέμνεσθαι, τῶν ἔργων, χρησίμη, δύσεργος, εὐεργος, legate alla terminologia della prassi e del lavoro. Teofrasto dunque mette in comunicazione la ricerca teorica con il lavoro pratico che l'uomo fa sulle piante, facendo retroagire i due piani a mutuo beneficio.

Il quinto libro di HP costituisce un esempio chiaro. Dei nove capitoli, i primi quattro e l'ottavo hanno un carattere marcatamente teorico, poiché si soffermano sulla relazione tra il clima, la stagione, e la corteccia degli alberi (primi due capitoli) e sulle differenze nei vari tipi di legno (capitoli 3, 4 e 8). Questi capitoli risultano propedeutici all'analisi pratica: per trattare delle tecniche di lavorazione del legno, occorre prima individuarne le differenze; per converso, la descrizione delle tecniche comporta l'acquisizione di nuove conoscenze sulla natura della pianta, e retroagisce positivamente sulla teoria. Per tale ragione Teofrasto trae molte informazioni da chi lavora la legna,

²⁰ Theophr. *Hist. plant.* E 1.1.1-4.

come gli artigiani [οἱ τέκτονες]²¹, e analizza differenti ambiti di impiego del legno: artigianato [τεκτονική], produzione di combustibile [πυρεῖα], costruzione di case [οικοδομία] e di navi [ναυπηγία]²². La tematizzazione dell'uso [χρεία] umano dei vegetali è centrale per la conoscenza teoretica delle piante²³.

L'analisi della τέχνη e del lavoro è condotta in parallelo con lo studio della natura [φύσις] della pianta: le tecniche umane, come l'agricoltura, provocano infatti una modifica alla natura propria del vegetale, piegando la spontaneità della crescita verso la direzione decisa dall'uomo²⁴.

Teofrasto distingue due modi di propagazione della pianta: le generazioni naturali, che possono essere spontanee, da seme, o da parti della pianta e le generazioni dovute alla τέχνη e alla scelta [προαίρησις] umana²⁵. Teofrasto considera la coltivazione una modalità di generazione che differisce da quella naturale soltanto perché necessita della προαίρησις umana e avviene tramite τέχνη. Per tale ragione, fa spesso con-

²¹ Il termine τέκτονες e il suo derivato ἀρχιτέκτονες occorrono otto volte nelle opere botaniche di Teofrasto, sempre in HP, in particolare in A 12.3; Γ 5.7; E 1.9; E 2.1; E 4.12; E 5.7; Z 2.2; H 6.12. Sul tema cfr. G. Hardy, L. Totelin, *Ancient Botany*, Routledge, London-New York 2016, pp. 41-49.

²² Per una analisi della terminologia della tecnica in Teofrasto, in riferimento soprattutto al legno usato per la costruzione di navi, cfr. S. Amigues, *Études de Botanique Antique*, cit., pp. 79-94.

²³ Il termine χρεία compare quarantotto volte nelle opere botaniche, χρήσιμον novantotto. Sulla questione cfr. G. Hardy, L. Totelin, *Ancient Botany*, cit., pp. 179-180.

²⁴ Cfr. S. Isager, J.E. Skysgaard, *Ancient Greek Agriculture: An Introduction*, Routledge, London 1992, p. 7 e S. Amigues, *Études de Botanique Antique*, cit., pp. 37-38.

²⁵ Cfr. Theophr. *Hist. plant.* B 1.1.1-7.

vergere le ricerche sulla φύσις e sulla τέχνη: «L'indagine sulle piante consiste in una ricerca doppia e si divide in due branche: una che riguarda le piante che crescono in maniera spontanea, l'altra a partire dal progetto e dalla preparazione [umana] che, affermiamo, collaborano con la natura in vista del fine»²⁶. La τέχνη è un processo di mutamento esterno che può collaborare con la φύσις della pianta: la coltivazione non si sostituisce alla φύσις, ma coopera in sinergia con essa in vista di un fine comune, la produzione del frutto e del seme²⁷.

La τέχνη è quindi uno dei fattori esterni più incidenti sullo sviluppo della pianta: «E poiché la lavorazione [ἐργασία] e la cura [θεραπεία] provocano i più grandi cambiamenti, e inoltre soprattutto le piantagioni [φυτεία] generano le più grandi differenze, bisogna parlare adesso di queste»²⁸. Ai processi di lavorazione [ἐργασία] e di cura [θεραπεία] della pianta che ne modificano la crescita spontanea, è dedicato il settimo capitolo del secondo libro di HP. Si tratta delle tecniche di vangatura [σκαπάνη], irrigazione [ύδρεία], concimazione [κόπρωσις], potatura [διακάθαρσις] e pulizia in generale [ἀφαίρεσις], caprificazione [ἐρινασμός]²⁹, attraverso le quali l'uomo

²⁶ Theophr. *Caus. plant.* Γ 1.1.1-4.

²⁷ Cfr. A. Burford, *Land and Labor in Greek World*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1993, pp. 120-143, L. Repici, *Uomini capovolti*, cit., pp. 214-219 e M. Hall, *Plants as Persons*, cit., pp. 34-35. Cfr. anche Theophr. *Caus. plant.* Β 1.1.1-11.

²⁸ Theophr. *Hist. plant.* Β 1.1.1-6. Cfr. A.G. Morton, *History of Botanical Science*, pp. 38-39.

²⁹ Teofrasto descrive queste tecniche in *Historia plantarum* Β 7.

si prende cura della pianta favorendone la riproduzione e aiutandola a nutrirsi e a crescere.

Tali tecniche di ἐργασία e θεραπεία sono analizzate da Teofrasto in maniera non generica, ma attraverso le applicazioni pratiche differenti in relazione alla pianta coltivata. Infatti lo studio di Teofrasto non è volto a un'analisi del concetto di pianta, ma alle piante nella loro multiformità di generi, irriducibili a una categoria astratta³⁰. Coerentemente, la trattazione delle tecniche agricole è declinata in maniera differente a seconda delle esigenze di ogni pianta³¹. Teofrasto non indaga la tecnica come concetto puro, ma le molteplici e differenti tecniche con cui l'uomo si relaziona alle differenti piante³².

Una di queste tecniche è indicata proprio dal termine κάθαρσις, o dal composto διακάθαρσις: nel prossimo paragrafo analizzeremo l'applicazione semantica di κάθαρσις nella direzione della tecnica in Teofrasto; prima, però vedremo rapidamente la traslazione semantica compiuta da Aristotele.

3. *Gli usi secondari di κάθαρσις in Aristotele e Teofrasto*

Oltre agli usi medico-biologici, in Aristotele si riscontra un impiego di κάθαρσις quantitativamente

³⁰ Cfr. A. Burford, *Land and Labor in Greek World*, cit., pp. 100-109. Sui differenti generi di pianta individuati da Teofrasto, cfr. G. Hardy, L. Totelin, *Ancient Botany*, cit., pp. 75-80.

³¹ Cfr. per esempio Theophr. *Hist. Plant.* B 6.1.1-2.

³² Cfr. Theophr. *Hist. plant.* B 5.7.1-10. Cfr. J.D. Hughes, *Theophrastus as Ecologist*, cit., pp. 72-74 e L. Repici, *Uomini capovolti*, cit., pp. 212-213.

meno rilevante (sette occorrenze in tutto), ma di grande interesse³³. Il significato principale riguarda l'area semantica della purificazione ma, a differenza dell'uso prevalente, ha una valenza non direttamente legata all'ambito biologico. Si tratta di una purificazione che coinvolge la sfera morale piuttosto che l'organismo. Vediamo gli usi nella *Poetica*: «La tragedia, dunque, è imitazione di un'azione seria e compiuta [...] tale che mediante la pietà e la paura porta a compimento la purificazione [κάθαρσιν] di siffatte passioni»³⁴; «Dopo di che, già imposti i nomi, si sviluppano gli episodi: ma che questi siano appropriati, come nel caso di Oreste la follia a causa della quale fu preso e la salvezza grazie alla purificazione [καθάρσεως]»³⁵.

Non è mio interesse qui affrontare le questioni filologiche, storiche, filosofiche, letterarie che questi celebri passi, e in particolare il primo, inevitabilmente richiamano. Lo scopo qui è illustrare l'uso in ambito non biologico che ne fa Aristotele.

Da una prima lettura, emerge che in questi passi la purificazione è intesa come processo di liberazione dalle emozioni negative, analoga alla liberazione

³³ Non è questa la sede per affrontare o anche solo accennare alla complessa questione della κάθαρσις nella *Poetica* e nella *Politica*. Per una ricostruzione del dibattito e della bibliografia, cfr. P. Donini (a cura di), Aristotele, *Poetica*, Einaudi, Torino 2008, pp. XCII-CXX; D. Lanza (a cura di), Aristotele, *Poetica*, BUR, Milano 2008, pp. 60-74; M. Zanatta, *Recenti interpretazioni della catarsi tragica*, in C. Rossitto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 177-205.

³⁴ Aristot. *Poet.* 1449b24-28; tutte le traduzioni dalla *Poetica* sono tratte da P. Donini (a cura di), Aristotele, *Poetica*, cit.

³⁵ Aristot. *Poet.* 1455b13-15.

dell'organismo dalle sostanze in eccesso. L'uso qui fatto è di tipo analogico: a partire dal senso primario, ossia quello biologico, Aristotele impiega *κάθαρσις* in riferimento a un altro ambito, ossia quello delle passioni. Questa traslazione semantica può offrirsi a numerose letture.

Una delle più celebri è l'interpretazione medico-terapeutica, proposta da Jacob Bernays³⁶. Secondo questa lettura l'uso di *κάθαρσις* nella *Poetica* ricalcherebbe l'impiego fatto nelle opere biologiche: la tragedia aiuta lo spettatore a liberarsi dalle emozioni negative accumulate in eccesso, producendo un effetto terapeutico benefico non all'organismo, ma all'animo. Da questo punto di vista, la traslazione semantica implicherebbe soltanto uno slittamento nell'ambito di applicazione, ma non comporterebbe alcuna valenza semantica ulteriore. Secondo duBois, l'operazione di Aristotele consisterebbe nel trasporre il valore collettivo, comunitario, sociale della tragedia sul piano dell'individuo: per lo Stagirita la tragedia avrebbe valore catartico, in quanto volta a purificare le passioni dall'animo di ogni spettatore inteso nella sua individualità, come fa un farmaco quando viene assunto³⁷. Lo sguardo aristotelico, secondo duBois, si sposterebbe dunque dal valore sociale della tragedia intesa

³⁶ Cfr. J. Highland, *Transformative Katharsis: The Significance of Theophrastus's Botanical Works for Interpretations of Dramatic Catharsis*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 63 (2005), 2, pp. 155-163. Sulle possibili interpretazioni di *κάθαρσις* cfr. P. Donini (a cura di), Aristotele, *Poetica*, cit., pp. XCV-CXIII e D. Lanza (a cura di), Aristotele, *Poetica*, cit., pp. 60-74.

³⁷ Cfr. P. duBois, *Ancient Tragedy and the Metaphor of Katharsis*, «Theatre Journal», 54 (2002), 1, pp. 19-24.

come rito collettivo al controllo e al dominio delle emozioni individuali³⁸: κάθαρσις come medicina per l'animo avrebbe quindi un senso prettamente legato alla terapia del singolo spettatore.

Secondo Halliwell, la lettura medica oscura un aspetto del procedimento della κάθαρσις: la purificazione non si limita a liberare dalle emozioni negative ma le canalizza, producendo un effetto trasformativo nell'animo dello spettatore che, per mezzo della tragedia, fa un'esperienza di crescita personale³⁹. Più che un semplice valore medico, κάθαρσις avrebbe dunque un valore etico.

Highland propone un'integrazione all'interpretazione etica di Halliwell: κάθαρσις implicherebbe una trasformazione nell'animo della persona, pari a quella prodotta dall'educazione⁴⁰. In questa direzione andrebbero le occorrenze che si trovano nella *Politica*, dove κάθαρσις compare sempre in riferimento ad attività che concorrono, assieme all'educazione, al miglioramento morale dei cittadini⁴¹. Highland ne deduce che κάθαρσις implicherebbe non una semplice liberazione terapeutica dalle emozioni, ma un'esperienza e un processo di trasformazione etica della persona che la prova, simile, anche se non coincidente, all'educazione⁴²: la catarsi ha dunque una funzione trasformativa volta all'innalzamento etico delle persone. Una simile lettura ha, a mio avviso, un vantag-

³⁸ Ivi, pp. 23-24.

³⁹ Cfr. J. Highland, *Transformative Katharsis*, cit., pp. 155-156.

⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 160-162.

⁴¹ Cfr. Aristot. *Pol.* Θ 6. 1341a21-23; Θ 7.1341b36-41; Θ 7.1342a8-15.

⁴² Cfr. J. Highland, *Transformative Katharsis*, cit., pp. 160-162.

gio rispetto all'interpretazione puramente medica: tiene in considerazione l'effettivo beneficio etico prodotto dalla catarsi, senza ridurre tale processo (almeno nelle occorrenze della *Poetica* e della *Politica*) a una semplice liberazione da un eccesso negativo che, in quanto tale, si limiterebbe a ripristinare una condizione di equilibrio senza comportare benefici ulteriori.

Sia in base alla lettura medico-terapeutica, sia in base alla lettura etico-trasformativa, il senso derivato di κάθαρσις implica un processo individualistico di purificazione dalle emozioni negative che, contrariamente al senso biologico primario, ha avvio dall'esterno. La traslazione semantica dai due sensi si basa quindi su questo spostamento del punto d'avvio.

In Teofrasto il processo è simile, ma con una importante differenza: per capire meglio quale, è necessario prima analizzare le occorrenze di κάθαρσις in senso non biologico in Teofrasto. Come si è detto, le occorrenze di κάθαρσις e del corrispondente verbo καθαίρω in Teofrasto non sono molte, ventisei in tutto, e di queste soltanto due non sono utilizzate in senso medico-biologico: si tratta di una occorrenza di κάθαρσις in CP e di una di καθαίρω in HP. Iniziamo da quest'ultima: «i rami [del balsamo] sono anche molto profumati: infatti è per questi e per il relativo guadagno che si potano [καθαίρειν]»⁴³. Molto simile l'occorrenza in CP: «Sulla potatura [καθάρσεως] siano sufficienti le cose dette»⁴⁴. Come si vede da questi passi, le due occorrenze di κάθαρσις e καθαίρω in senso non medico sono legate all'ambito della pota-

⁴³ Theophr. *Hist. plant.* I 6.3.1-2.

⁴⁴ Theophr. *Caus. plant.* Γ 7.12.10.

tura. L'uso secondario di questo termine in HP e CP condivide con il senso primario la valenza semantica di una liberazione da un eccesso a opera di un agente esterno. Tuttavia, non è *κάθαρσις* il sostantivo maggiormente usato per indicare la potatura ma un suo composto, *διακάθαρσις*, che viene impiegato diciannove volte negli scritti sulle piante. L'uso secondario di *κάθαρσις* è comunque pienamente sovrapponibile al significato di *διακάθαρσις*: è Teofrasto stesso a sottolinearlo. Infatti, alla fine del settimo capitolo del terzo libro di CP, dopo una disamina delle differenti tecniche di potatura [*διακάθαρσις*] egli afferma, come già avevamo visto, di aver già parlato a sufficienza della potatura [*καθάρσεως*]⁴⁵, impiegando i due termini per indicare lo stesso processo.

Proprio in questo capitolo, e nel settimo del secondo libro di HP, troviamo il maggior numero di informazioni sulla *διακάθαρσις*. Iniziamo da quest'ultimo: «Tra i differenti tipi di lavorazione e cura, alcuni sono comuni, altri propri a ciascuna pianta. Quelli comuni sono vangatura, irrigazione, concimazione, potatura [*διακάθαρσις*] e pulizia in generale dalla legna secca»⁴⁶. Dunque, da questo passo si apprende che *διακάθαρσις* costituisce una tecnica di lavorazione [*ἐργασία*] e cura [*θεραπεία*] comune a più piante. Potare una pianta per Teofrasto significa primariamente averne cura. Infatti,

Tutte le piante richiedono di essere potate [*διακαθαίρεσθαι*]: infatti sono in una condizione migliore dopo che viene rimossa la legna morta,

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Theophr. *Hist. plant.* B 7.1.1-4.

che è come un corpo estraneo che blocca la crescita e la nutrizione [...] Androzione dice che il mirtillo e l'olivo, più delle altre piante, hanno bisogno di potatura [διακαθάρσεως] [...]. Androzione dice anche che il melagrano ha bisogno di concime e di molta acqua, come anche di potatura [διακαθάρσεως]⁴⁷.

La potatura è quindi un processo grazie al quale le piante vengono liberate da un eccesso, ossia la legna morta, vero e proprio corpo estraneo, che consente loro di stare meglio: διακάθαρσις costituisce per la pianta esattamente ciò che κάθαρσις costituisce per l'uomo. In entrambi i casi si tratta di processi esterni che liberano l'organismo da un eccesso nocivo, per ristabilire la salute. Questa comune finalità costituisce l'analogia concettuale tra il senso medico di κάθαρσις, primario in Teofrasto, e la potatura.

Il valore di θεραπεία che assume διακάθαρσις è chiarito in maniera più precisa nel terzo libro di CP. Infatti, nel secondo capitolo di questo libro Teofrasto spiega che la potatura è una tecnica di coltivazione che serve a liberare la pianta da un eccesso che le impedisce di nutrirsi e di distribuire correttamente il nutrimento⁴⁸. La seconda metà del settimo capitolo è invece dedicato a una analisi delle differenti tecniche di potatura in relazione alle differenti piante a cui si applica⁴⁹: la θεραπεία va infatti adattata alle esigenze specifiche e alla φύσις propria della singola pianta sottoposta, altrimenti potrebbe essere dannosa.

⁴⁷ Theophr. *Hist. plant.* B 7.2.1-3.

⁴⁸ Cfr. Theophr. *Caus. plant.* Γ 2.1-2. Lo stesso viene affermato in *Caus. plant.* B 12.6.1-5.

⁴⁹ Cfr. Theophr. *Caus. plant.* Γ 3.5-12.

Infatti, come si è visto nel paragrafo precedente, per Teofrasto la τέχνη non è mai intesa in senso generale e universalistico: ciascuna pianta richiede una τέχνη specifica, che ne rispetti e valorizzi la natura propria. Lo stesso avviene con i farmaci: ogni terapia medica è volta a contrastare una determinata patologia, rispettando le esigenze fisiologiche dell'organismo che la riceve. Non si può sottoporre allo stesso trattamento medico un paziente dotato di una sana costituzione e uno fragile o con determinate allergie, così come non si può sottoporre alla stessa διακάθαρσις ogni pianta indifferentemente dalla sua φύσις. La κάθαρσις intesa come θεραπεία medica e la διακάθαρσις sono infatti volte a ripristinare una condizione normale e fisiologica all'organismo a cui sono applicate, attraverso una τέχνη che nasce da una scelta [προαίρησις] specifica.

Non concordo quindi con una osservazione di Highland al riguardo, secondo cui Teofrasto adopera διακάθαρσις e κάθαρσις in una maniera perfettamente sovrapponibile all'uso di κάθαρσις nella *Poetica*: ossia nel senso etico-trasformativo volto a una purificazione non semplicemente medica, in grado di rendere migliore chi la esperisce⁵⁰. Io ritengo, al contrario, che l'uso di διακάθαρσις e di κάθαρσις in Teofrasto sia omogeneo e senza una vera oscillazione semantica: si tratta in entrambi i casi di termini legati all'area semantica medico-terapeutica che implicano la ripristinazione (periodica) di una condizione di salute fisiologica compromessa, e non una trasformazione etica e personale di che ne è sottoposto, come invece avviene allo spettatore della tragedia secondo la *Poetica*.

⁵⁰ Cfr. J. Highland, *Transformative Katharsis*, cit., pp. 157-162.

A mio avviso, la differenza principale negli usi di (δια)κάθαρσις in HP e CP e nella *Poetica* sta nel fatto che negli scritti di Teofrasto non c'è uno scarto concettuale tra le differenti sfumature semantiche, mentre nella *Poetica* (e nella *Politica*) il significato di κάθαρσις è traslato e si carica, come afferma Highland, di una valenza etico-trasformativa assente negli usi delle opere biologiche.

In conclusione, se è vero, a mio avviso, che si può fare una distinzione semantica tra gli usi aristotelici di κάθαρσις tra le opere biologiche e la *Poetica* e *Politica*, non si può dire lo stesso in Teofrasto, per il quale (δια)κάθαρσις ha il senso omogeneo, uniforme e costante di una τέχνη e θεραπεία che implica la purificazione da una eccedenza nociva all'organismo volta a ripristinare le condizioni fisiologiche senza implicazioni etico-trasformative.

LE DUE VERSIONI DELLA DOTTRINA STOICA DEL QUALCOSA QUALE GENERE SUPREMO: UNA PROSPETTIVA DI INTEGRAZIONE

Barbara Castellani

1. *Introduzione*

Gli stoici¹ concepiscono la filosofia come un sistema organico tripartito in logica, fisica ed etica: non c'è posto, evidentemente, per una disciplina che corrisponda in modo preciso alla nostra ontologia². Tut-

¹ Le traduzioni dei frammenti attribuiti agli stoici antichi sono mie; l'edizione critica di riferimento è H. von Arnim (Hrsg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, voll. I-III, Teubner, Lipsiae 1903-1905 = *SVF*.

² Sull'opportunità o meno di attribuire agli stoici un'ontologia o metafisica, cfr. J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 206-209; V. de Harven, *The Coherence of Stoic Ontology*, Tesi di Dottorato, University of California, California Digital Library, Berkeley 2012, p. 3; D.T.J. Bailey, *The Structure of Stoic Metaphysics*, in B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XLVI, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 255-256; J.-B. Gourinat, *The Ontology and Syntax of Stoic Causes and Effects*, «Rhizomata», 6 (2018), 1, pp. 87-89.

tavia, come vedremo, gli stoici si sono sempre sforzati di definire e classificare con cura lo statuto degli enti da loro studiati, originando un sistema ontologico innovativo e raffinato, il quale rappresenta una tappa fondamentale nella storia dell'ontologia antica.

Il pensiero ontologico stoico può essere condensato nella cosiddetta dottrina del qualcosa ($\tau\acute{\iota}$) quale genere supremo: per gli stoici il genere supremo, che per definizione non ha a sua volta un genere sopra di sé³, corrisponde al $\tau\acute{\iota}$, dotato di una maggiore estensione rispetto al platonico essere ($\acute{\omicron}\nu$). Di essa ci sono pervenute due versioni: l'una riportata da Seneca nell'*Epistola* 58⁴, l'altra maggiormente attestata nei frammenti attribuiti agli stoici antichi, ma tramandata da fonti più tarde⁵. Nel presente lavoro vengono presi in esame sia il testo senecano sia i frammenti stoici sul tema, unitamente alle principali prospettive ermeneutiche e ricostruzioni concettuali e cronologiche della dottrina⁶, al fine di rileggere le due versioni in una

³ Diog. Bab. fr. 25 *SVF* III pp. 214-215.

⁴ Le traduzioni dell'*Epistola* 58 sono mie; l'edizione critica di riferimento è L.D. Reynolds (ed.), *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium Epistulae Morales*, Vol. I, Oxford University Press, Oxford 1965. Anche la versione senecana della dottrina è confluita in *SVF*: cfr. Chrys. fr. 332 *SVF* II p. 117.

⁵ Le fonti, cronologicamente ordinate, che hanno recepito questa versione della dottrina sono le seguenti: Chrys. fr. 525 *SVF* II p. 167 (Plutarch. *De Comm. Not.* 1073e), Chrys. fr. 335 *SVF* II p. 117 (Plutarch. *De Comm. Not.* 1074d), Plutarch. *Adv. Colot.* 1116b-c, Chrys. fr. 331 *SVF* II p. 117 (Sext. Emp. *Adv. Math.* X 218), Sext. Emp. *Adv. Math.* X 234-235, Chrys. fr. 329 *SVF* II p. 117 (Alex. Aphrod. *In Top.* 301, 19-25 e 359, 12-16), Chrys. fr. 371 *SVF* II p. 125 (Plot. VI 1, 25).

⁶ Le posizioni interpretative che vengono prese in esame sono le seguenti: A.A. Long, D.N. Sedley (eds), *The Hellenistic Philo-*

prospettiva di integrazione. Al contrario, le posizioni interpretative che si sono succedute nella storia degli studi hanno sempre prediletto l'una o l'altra delle due ricostruzioni, viste in contrapposizione e trascurando gli elementi di continuità.

La trattazione che segue si apre con l'esposizione della ricostruzione della dottrina del qualcosa quale genere supremo maggiormente attestata nei frammenti stoici, a cui segue quella senecana: si analizzano le problematiche da esse sollevate e le relative interpretazioni. Da ultimo, si mettono in evidenza i rapporti e le analogie concettuali tra le due versioni, di cui, invece, vengono generalmente sottolineati gli elementi di frattura. Obiettivo è infatti quello di restituire un'immagine più complessa e articolata dell'ontologia stoica, mostrando che vi sono importanti punti di contatto tra le due versioni a noi pervenute della dottrina. In tal modo, le stesse categorie ontologiche stoiche possono essere impiegate con maggiore consapevolezza e flessibilità all'interno del loro sistema filosofico.

sophers, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 162-183; J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, in Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, trans. by J. Lloyd, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 92-157; V. Caston, *Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals*, in D.N. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XVII, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 145-213; M. Alessandrelli, *L'ontologia stoica del Qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, ILIESI digitale. Memorie 2, ILIESI-CNR 2016.

2. *La versione maggiormente attestata nei frammenti*

Le due versioni a noi pervenute della dottrina del qualcosa quale genere supremo sono state oggetto di controversie interpretative sia in ambito filosofico sia in ambito storico. Come già anticipato, secondo tale teoria, il genere supremo corrisponde al qualcosa, il quale ha una maggiore estensione rispetto all'essere e garantisce realtà, oggettività ed esistenza a tutte le sue specie: tale è il carattere essenziale della dottrina in entrambe le sue versioni⁷.

Si prenda ora in considerazione la versione maggiormente attestata nei frammenti degli stoici antichi e che Jacques Brunschwig, uno degli interpreti più autorevoli dell'ontologia stoica, considera originaria, ortodossa; in breve: standard⁸. La testimonianza più rilevante in merito è riportata da Alessandro di Afrodisia ed è caratterizzata da un tono polemico, in quanto egli mira a dimostrare che il qualcosa non può essere elevato al grado di genere supremo, poiché è subordinato all'uno:

Si potrebbe così dimostrare che gli stoici non hanno fatto bene a porre il qualcosa come genere dell'essere. Infatti, se è qualcosa, è chiaro che anche è; e se è, è soggetto allo stesso ragionamento che si fa sull'essere. Ma essi, essendosi posti la norma che l'esse-

⁷ Il qualcosa è presentato quale genere supremo, senza ulteriori approfondimenti della dottrina, in Chrys. fr. 330, 333, 334 *SVF* II p. 117, Chrys. fr. 373 *SVF* II p. 125.

⁸ J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., pp. 105-115.

re si dice solo dei corpi, potrebbero sfuggire così a questa difficoltà: infatti, sostengono che il qualcosa è più generale dell'essere, poiché non si predica soltanto dei corpi, ma anche degli incorporei.

Così si sarà dimostrato che il qualcosa non è il genere di tutte le cose, poiché in tal caso dovrebbe essere anche genere dell'uno, o in quanto uguale ad esso o in quanto superiore. Se l'uno si dice anche dei concetti, il qualcosa, invece, si dice soltanto dei corpi e degli incorporei; mentre, per loro che la pensano così, il concetto non è né l'uno né l'altro⁹.

Torneremo tra breve sulla suddivisione del qualcosa in corpi e incorporei qui effettuata; quella appena riportata, infatti, è una testimonianza importante perché viene altresì enunciato il caposaldo del cosiddetto corporeismo stoico, ovvero l'equazione tra essere e corpo. Per gli stoici, tutto ciò che esiste è corporeo. L'intera realtà e tutti i corpi che essa contiene sono costituiti dall'unione inscindibile di due principi corporei, il principio attivo e il principio passivo, perfettamente compenetrati tra loro.

⁹ Chrys. fr. 329 *SVF* II p. 117 (Alex. Aphrod. *In Top.* 301, 19-25 e 359, 12-16): οὕτω δεικνύοις ἄν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἄν λόγον· ἀλλ'ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἄν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνων, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.

οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τί γένος ὄν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἐνὸς γένος ἢ ἐπίσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον· εἴ γε τὸ μὲν ἓν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος· τὸ δὲ τί κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

Tuttavia, per gli stoici il dominio del reale non si esaurisce soltanto in ciò che è pienamente esistente, altrimenti essi avrebbero collocato nel gradino più alto della gerarchia ontologica l'ὄν e non il τί. Alessandro di Afrodisia, dopo aver affermato che per gli stoici l'essere si dice solo dei corpi, enuncia il tratto essenziale della dottrina del qualcosa quale genere supremo nella sua versione più diffusa: il qualcosa è sovraordinato all'essere poiché si predica sia dei corpi sia degli incorporei. Accanto ai corpi propriamente esistenti, infatti, gli stoici ammettono nella loro ontologia anche una serie di realtà non corporee: si tratta dei cosiddetti incorporei canonici, ovvero il vuoto, il luogo, il tempo e il dicibile (λεκτόν), così chiamati perché nelle fonti compaiono insieme con una certa sistematicità¹⁰.

Mentre i corpi sono detti esistere (εἶναι e οὐσία sono i termini impiegati), agli incorporei viene attribuito lo statuto ontologico della sussistenza. Quest'ultima denota un *modus essendi* di grado inferiore rispetto alla piena modalità di esistenza dei corpi e viene tendenzialmente espressa con ὑφιστάναι e ὑπόστασις. Nelle fonti compaiono anche ὑπάρχειν e ὑπαρξίς, attribuiti sia ai corpi sia agli incorporei, a garanzia dell'oggettività di entrambi questi tipi di entità¹¹.

¹⁰ Chrys. fr. 331 *SVF* II p. 117 (Sext. Emp. *Adv. Math.* X 218): «Infatti sostengono [*scil.* gli stoici] che, all'interno del genere del qualcosa, alcune cose siano corpi, altre siano incorporee; e delle cose incorporee enumerano quattro specie, cioè il dicibile, il vuoto, il luogo e il tempo [...]».

¹¹ Sul controverso significato dei verbi εἶναι, ὑφιστάναι e ὑπάρχειν, cfr. F. Adorno, *Sul significato del termine ὑπάρχον in Zenone stoico*, «La Parola del Passato», 61 (1957), 12, pp. 362-374; P. Hadot, *Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" – ὑπάρχειν*

Brunschwig sintetizza la sua lettura della dottrina del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo in quattro punti¹²: 1) un qualcosa è un esistente se, e soltanto se, è un corpo e un qualcosa è un non-esistente se, e soltanto se, non è un corpo; 2) il termine “incorporeo” si applica unicamente agli incorporei canonici; 3) solo i corpi e gli incorporei rientrano nel $\tau\acute{\iota}$; 4) il termine “non-qualcosa” ($\sigma\upsilon\tau\iota$) denota lo statuto ontologico dei concetti, sui quali torneremo tra breve. Rispetto a tale ricostruzione, Anthony Long e David Sedley ritengono che la suddivisione del $\tau\acute{\iota}$ in corpi e incorporei non sia esaustiva, in quanto non rende conto dello statuto ontologico di enti come gli individui fittizi, i quali, piuttosto, dovrebbero essere considerati né corporei né incorporei. Questo perché, sostengono Long e Sedley, se si ha a che fare con un costrutto mentale o un’invenzione, la questione della sua corporeità o incorporeità non ha ragion d’essere: infatti, sarebbe assurdo affermare sia che Topolino sia un corpo sia che sia incorporeo¹³. Pertanto, essi ammettono una tripartizione, e non una bipartizione, del qualcosa in corpi, incorporei e né corpi né incorporei.

bei den Stoikern, «Archiv für Begriffsgeschichte», 13 (1969), pp. 115-127; A. Graeser, *A propos ὑπάρχειν bei den Stoikern*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 15 (1971), pp. 299-305; V. Goldschmidt, *ὑπάρχειν et ὑφείσταναι dans la philosophie stoïcienne*, «Revue des Études Grecques», 85 (1972), 406-407, pp. 331-344; A.A. Long, D.N. Sedley (eds), *The Hellenistic Philosophers*, cit., pp. 162-166; C.H. Kahn, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Hackett, Indianapolis 2003, pp. 321-332.

¹² J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., p. 92.

¹³ A.A. Long, D.N. Sedley (eds), *The Hellenistic Philosophers*, cit., pp. 163-166.

Uno degli aspetti più controversi della dottrina del τί quale genere supremo riguarda lo statuto ontologico delle entità fittizie e degli universali, identificati dagli stoici con i concetti. La testimonianza più significativa in merito è tratta da Stobeo e Diogene Laerzio:

Zenone e i suoi seguaci dicono che i concetti non sono né qualcosa né enti dotati di qualità, bensì sono quasi-qualcosa (ὡσανεὶ δέ τινα), sono quasi-enti dotati di qualità, sono delle rappresentazioni dell'anima. A queste stesse realtà i filosofi più antichi davano il nome di idee. Infatti, vi sono idee di realtà che rientrano nel novero dei concetti, come ad esempio le idee di uomini e di cavalli e, in generale, di tutti gli animali e di tutte le cose di cui si dice che vi siano idee. I filosofi stoici sostengono che i concetti non hanno reale esistenza, ma siamo noi a “partecipare” dei concetti, mentre ci “capitano” i casi, che essi chiamano denominazioni.

Gli stoici seguaci di Zenone dicono che le idee sono nostri concetti.

Il concetto è una rappresentazione della mente: esso non è né qualcosa (οὔτε τί ὄν) né un ente dotato di qualità, bensì è un quasi-qualcosa (ὡσανεὶ δέ τι ὄν), è un quasi-ente dotato di qualità, come la figura di un cavallo può sorgere anche se il cavallo non è presente¹⁴.

¹⁴ Zen. fr. 65 *SVF* I p. 19 (Stob. *Ecl.* I 136, 21-137, 6): Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινα εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἶπεν πάντων τῶν ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. ταῦτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι,

Ora, secondo Brunschwig¹⁵, nella prima parte del frammento, tratta da Stobeo, i concetti sono considerati dei non-qualcosa. La testimonianza di Diogene Laerzio, invece, può essere letta in due modi diversi: come in Stobeo, l'uso copulativo del verbo essere sta ad indicare che i concetti sono dei non-qualcosa, mentre in base all'uso esistenziale dello stesso verbo, il concetto è un qualcosa di non esistente. Quindi, nel primo caso, ciò che viene negato ai concetti è l'essere qualcosa; nel secondo, i concetti, pur essendo qualcosa, non sono considerati esistenti.

Come già anticipato, per Brunschwig i concetti sono dei non-qualcosa e, in quanto tali, sono privi di qualsiasi forma di esistenza garantita dal τί. Sulla stessa linea, Long e Sedley¹⁶ sostengono che gli universali sono οὔτινα e sono relegati, dunque, ad una sorta di "limbo logico e metafisico", al di fuori dell'ontologia stoica. Ciò contrasta, evidentemente, con l'esperienza comune, poiché tutti noi siamo in grado di immaginare entità fittizie (Centauri) o concetti universali (uomo), i quali sono allora dotati di una qualche forma di esistenza, di certo non corporea, ma almeno mentale.

Innovativa rispetto alle interpretazioni considerate

καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

(Aët. *Plac.* I 10.5): οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ιδέας ἔφασαν.

(Diog. Laert. VII 61): ἐννοήμα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τί ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος.

¹⁵ J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics*, cit., pp. 223-224.

¹⁶ A.A. Long, D.N. Sedley (eds), *The Hellenistic Philosophers*, cit., pp. 179-183.

è quella di Victor Caston¹⁷, secondo il quale all'interno del $\tau\acute{\iota}$ si esaurisce tutto il reale. Egli si basa sul valore esistenziale del verbo essere nella testimonianza di Diogene Laerzio sopra citata e, dunque, gli universali rientrano a pieno titolo nel qualcosa. Secondo Caston gli stoici hanno pensato il genere supremo $\tau\acute{\iota}$ come unico e onnicomprensivo, senza lasciare spazio al non-qualcosa: i concetti sono pur sempre qualcosa, seppure di non esistente. Il non-qualcosa equivale al nulla, pertanto, lungi dal designare una precisa categoria ontologica, l' $\omicron\upsilon\tau\acute{\iota}$ non rappresenta altro che la completa assenza di qualsiasi cosa. Dunque, secondo l'interpretazione di Caston, il qualcosa include corpi, incorporei e universali.

Le difficoltà ermeneutiche relative alla dottrina del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo non si limitano al piano filosofico-concettuale, poiché dibattute sono anche le origini, la trasmissione e la ricezione di tale teoria. Recentemente, Michele Alessandrelli¹⁸ ha ipotizzato due stadi di elaborazione concettuale nelle riflessioni stoiche intorno al genere supremo: nel primo, vi è una giustapposizione tra il $\tau\acute{\iota}$ e l' $\omicron\upsilon\upsilon$, nel secondo, il $\tau\acute{\iota}$ viene sovraordinato all' $\omicron\upsilon\upsilon$. Tali stadi corrispondono ai contributi apportati rispettivamente da Zenone e Crisippo all'ontologia stoica. Pertanto, inizialmente il termine “qualcosa” veniva impiegato per indicare solo gli incorporei; poi arrivò a designare ciò che i corpi e gli incorporei hanno in comune. In questo passaggio, l'essere un $\tau\acute{\iota}$, da semplice modo adottato da

¹⁷ V. Caston, *Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals*, cit., pp. 145-213.

¹⁸ M. Alessandrelli, *L'ontologia stoica del Qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, cit., pp. 5-37.

Zenone per dire che gli incorporei non sono nulla, divenne il modo crisippeo per dire che corpi e incorporei sono qualcosa, ovvero sono dotati di oggettività.

In realtà, la questione delle origini della dottrina del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo è estremamente complessa¹⁹. C'è chi afferma che tale dottrina sarebbe stata introdotta in un secondo momento nel pensiero stoico, in sostituzione di una presunta e originaria teoria che vedeva l' $\acute{\omicron}\nu$ superiore al $\tau\acute{\iota}$. Secondo i sostenitori di questa linea interpretativa, la dottrina dell' $\acute{\omicron}\nu$ quale genere supremo, unitamente alla convinzione stoica per cui tutto ciò che è è corpo, avrebbe indotto gli stoici in difficoltà nel definire lo statuto ontologico di entità (come il vuoto, il luogo, il tempo e il dicibile) che non potevano essere considerate né corporee né delle mere invenzioni mentali. Tuttavia, vista l'impossibilità di negare a tali enti un qualche grado di realtà, gli stoici avrebbero elaborato lo statuto ontologico degli incorporei, che sono pur sempre qualcosa. In quest'ottica, la dottrina del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo sarebbe stata elaborata *ad hoc*, per garantire uno statuto ontologico a quegli enti che non trovavano posto all'interno dell'originaria dottrina basata sull' $\acute{\omicron}\nu$, le cui tracce sarebbero invece presenti nell'*Epistola* 58 di Seneca²⁰.

Per ora basti ricordare che, nella versione maggiormente attestata nei frammenti stoici della dottrina

¹⁹ J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., pp. 105-115.

²⁰ In questa sede, non è possibile ricostruire le argomentazioni di Brunschwig contro tale linea interpretativa e a sostegno della tesi per cui la dottrina del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo è presente sin dalle origini nella filosofia stoica, in quanto elaborata a partire da una riflessione critica intorno all'ontologia platonica e, in particolar modo, al *Sofista*: cfr. *ivi*, pp. 115-134.

del $\tau\acute{\iota}$ quale genere supremo, il qualcosa si divide in corpi pienamente esistenti e incorporei dotati della sussistenza, che si configura come un minor grado d'essere rispetto all'esistenza. Comunque sia, l'oggettività, la realtà e l'esistenza (seppure in forma diversa) di corpi e incorporei sono assicurate dalla loro comune appartenenza al genere supremo del qualcosa. Più controverso, in questa versione della dottrina, è lo statuto ontologico di concetti ed entità fittizie: ciò che è certo è che essi non sono esistenti come i corpi né sussistenti come gli incorporei. Nonostante la fortuna goduta dalla nozione di non-qualcosa, è lecito ritenere che essi siano caratterizzati da una qualche forma di esistenza almeno mentale, che può essere garantita loro soltanto dal $\tau\acute{\iota}$ in quanto genere supremo, come è maggiormente evidente nella versione senecana della dottrina.

3. *La versione senecana*

Numerosi sono gli spunti di riflessione offerti da Seneca nell'*Epistola* 58: temi di natura linguistica, ontologica ed etica sono intrecciati con mirabile maestria, confermando la raffinatezza e la profondità di pensiero senecane. A causa della complessità e della lunghezza di tale lettera, ci si concentrerà, in questa sede, sulla sezione ontologica. Quest'ultima è dedicata principalmente alla filosofia platonica, ma contiene altresì preziose informazioni sulla dottrina stoica del qualcosa quale genere supremo.

Dopo aver lamentato la povertà della lingua latina, Seneca intende passare in rassegna i generi e le specie della realtà fino ad arrivare al genere supremo: «Ma

ora cerchiamo quel genere primo da cui dipendono tutte le specie, da cui si origina ogni divisione e che racchiude tutte le cose. Ma lo troveremo se cominceremo a passare in rassegna le singole cose; così, infatti, saremo condotti al genere primo»²¹. La divisione riportata da Seneca vede al vertice il *quod est*, l'essere, genere supremo, preesistente e universale, principio di tutte le cose, che non ha niente sopra di sé poiché tutto gli è subordinato. Esso si divide in cose corporee (*quaedam corporalia*) e cose incorporee (*quaedam incorporalia*). Tuttavia, continua Seneca:

Gli stoici vogliono anteporgli [*scil. al quod est*] un altro genere ancora più comprensivo, che tratterò subito dopo aver mostrato che quel genere, di cui ho parlato [*scil. il quod est*], occupa a buon diritto il primo posto, poiché comprende tutte le cose. Divido il *quod est* in due specie, l'una corporea e l'altra incorporea; non ve ne è una terza [...]. Alcuni stoici ritengono che il genere primo sia il *quid*: ecco il perché. «In natura», dicono, «alcune cose esistono, altre non esistono, ma la natura comprende anche le cose che non esistono e che però sono oggetto di pensiero, come i Centauri, i Giganti e tutto ciò che, nato da un pensiero illusorio, ha cominciato ad assumere un qualche aspetto, sebbene privo di reale esistenza»²².

²¹ Sen. *Ep.* 58.8.

²² Ivi, 13-15 (Chrys. fr. 332 *SVF* II p. 117): Stoici volunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docueru, cum sit rerum omnium capax. "Quod est" in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est [...]. Primum genus Stoicis quibusdam videtur "quid";

Dunque, dopo aver ribadito la superiorità del genere *quod est*, che comprende tutte le cose e si divide in corpi e incorporei, Seneca procede con l'attribuzione ad alcuni stoici della dottrina del qualcosa (*quid*) quale genere supremo. Nella versione senecana, il *quid* si divide in cose che esistono (*quaedam sunt*) e cose che non esistono (*quaedam non sunt*): le cose che esistono sono corporee o incorporee, mentre come esempi di cose che non esistono Seneca riporta le entità fittizie quali Centauri e Giganti.

Come già anticipato, Brunschwig sostiene che la dottrina del qualcosa quale genere supremo maggiormente attestata nei frammenti stoici sia quella ortodossa, quindi il qualcosa veniva originariamente suddiviso in corpi e incorporei. La versione senecana sarebbe invece eterodossa, in quanto frutto di una successiva rielaborazione tesa a fondere elementi sia della dottrina del qualcosa nella sua versione standard sia della dottrina del *quod est* quale genere supremo, sostenuta da Seneca nella lettera²³. Come la prima, infatti, il qualcosa viene elevato al grado di genere su-

quare videatur subicium. "In rerum" inquit "natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam".

²³ J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., pp. 110-115, ma la questione è controversa: cfr. anche J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden 1992, pp. 84-85, nota 22; V. Caston, *Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals*, cit., p. 151, nota 10; D.N. Sedley, *Stoic Metaphysics at Rome*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford 2005, p. 125; B. Inwood,

premo, tornando alla posizione originaria degli stoici antichi; come la seconda, gli incorporei canonici sono considerati esistenti poiché la classe dei qualcosa che non esistono comprende Centauri e Giganti²⁴. Pertanto, dalle conclusioni di Brunschwig si evince che, nello studio dell'ontologia stoica, bisogna fare riferimento alla versione ortodossa della dottrina, che rispecchia l'autentico pensiero stoico; la versione senecana sarebbe invece frutto di una ricostruzione posteriore e artificiosa da parte del filosofo latino.

Tuttavia, afferma Caston²⁵, nulla impedisce di considerare la versione cosiddetta eterodossa della dottrina del qualcosa quale genere supremo come precedente rispetto a quella che Brunschwig definisce originaria. In quest'ottica, *Stoicis quibusdam* sarebbero Zenone e Cleante, anche se è difficile credere che Seneca si riferisse ai primi scolarchi della Stoa con un'espressione così generica. La questione resta aperta: ad esempio, come afferma Katja Maria Vogt²⁶, andando di fatto contro Caston, la dottrina che Seneca attribuisce ad alcuni stoici non può risalire agli stoici antichi. Il *quid*, infatti, viene diviso da Seneca in cose che esistono e cose che non esistono; il qualcosa, invece, va diviso anzitutto in corpi e incorporei, dal momento che la filosofia stoica non è incentrata primariamente sull'essere²⁷.

Seneca: Selected Philosophical Letters, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 121.

²⁴ J. Brunschwig, *Stoic Metaphysics*, cit., pp. 220-222.

²⁵ V. Caston, *Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals*, cit., pp. 175-176.

²⁶ K.M. Vogt, *Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?*, «Phronesis», 54 (2009), 2, pp. 148-149.

²⁷ Cfr. *supra*, pp. 91, nota 2.

Dopo questa digressione concernente le divisioni del *quod est* e del *quid*, Seneca torna all'ontologia platonica, mostrando come Platone distingue la totalità degli esseri in sei categorie: il *quod est* e tutti gli universali; l'essere per eccellenza, cioè dio; le idee, dotate di un'esistenza in senso proprio (*quae proprie sunt*); l'*idos*, cioè la forma immanente tratta dall'idea trascendente; gli esseri che esistono comunemente (*quae communiter sunt*), come uomini e animali; infine, l'ultima categoria comprende tutto ciò che è dotato di una quasi-esistenza (*quae quasi sunt*), come il vuoto e il tempo²⁸. Evidentemente, le ultime due categorie platoniche coincidono con la divisione senecana del *quod est* rispettivamente in corpi e incorporei: per Sedley²⁹, è un chiaro segno dell'apertura e del dialogo tra platonismo e stoicismo in età imperiale.

Dunque, Seneca afferma esplicitamente che gli incorporei quali il vuoto e il tempo sono dotati di una quasi-esistenza, uno statuto ontologico di fatto sovrapponibile alla sussistenza degli incorporei teorizzata nella versione più diffusa della dottrina: in tali casi si tratta di una forma di esistenza di grado inferiore rispetto a quella dei corpi. È un importante punto di contatto tra le due versioni della teoria; si vuole infatti tentare di aprire uno spiraglio verso una nuova prospettiva ermeneutica basata sull'integrazio-

²⁸ Sen. *Ep.* 58 16-22; cfr. J. Whittaker, *Seneca: EP. 58. 17*, «Symbolae Osloenses», 50 (1975), 1, pp. 143-148.

²⁹ D.N. Sedley, *Stoic Metaphysics at Rome*, cit., pp. 117-142. In realtà, è difficile definire l'orientamento generale della lettera, che G. Boys-Stones, *Seneca against Plato: Letters 58 and 65*, in A.G. Long (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 128-146 legge addirittura come un rifiuto del platonismo, visto il tono polemico che, a parer suo, la caratterizza.

ne tra le due ricostruzioni della dottrina del qualcosa quale genere supremo.

4. *Nuove prospettive: un'integrazione*

Ad un'attenta analisi, le due versioni della dottrina stoica del qualcosa quale genere supremo che ci sono state tramandate presentano numerosi punti di contatto e non vanno necessariamente considerate in contrapposizione; non c'è ragione, dunque, di schierarsi in favore dell'ortodossia dell'una o dell'altra. Naturalmente, il qualcosa è il genere supremo in entrambe le ricostruzioni e ciò costituisce il vero punto focale della dottrina: ne consegue che l'essere è subordinato al qualcosa, con un evidente rovesciamento della posizione platonica. Si legge infatti nel *Sofista*: «Credo sia evidente anche questo: questa parola, "qualcosa", la diciamo ogni volta in riferimento a una cosa che è; dirla infatti da sola, come nuda e isolata da tutte le cose che sono, è impossibile; o no?»³⁰. L'assoluta novità di tale dottrina rispetto al platonismo risulta evidente in entrambe le versioni.

Si consideri ora la divisione del qualcosa. Nella prima versione esaminata, il qualcosa comprende corpi e incorporei; nella seconda, il qualcosa si divide in cose che esistono (ulteriormente suddivise in corpi e incorporei) e cose che non esistono (ad esempio, le entità fittizie quali Centauri e Giganti). Perciò, nella versione senecana, c'è un ulteriore passaggio rispetto alla prima versione riportata, all'interno della quale il qualcosa si divide direttamente in corpi e incorporei.

³⁰ Plat. *Soph.* 237d1-4 (trad. B. Centrone).

Inoltre, nelle due versioni, differenti sono gli elementi che popolano la classe dei qualcosa che non esistono: gli incorporei canonici nella prima e le entità fittizie nella seconda, definite esplicitamente *quaedam non sunt*. Ora, un punto non soddisfacentemente dibattuto dalla critica riguarda i possibili motivi per cui Seneca menzioni i Centauri e i Giganti, e non gli incorporei canonici, tra le cose che non esistono, pur essendo qualcosa, in linea con la ricezione più diffusa della dottrina. Si ricordi la posizione di Mansfeld, per il quale la divisione del *quid* attribuita ad alcuni stoici è incompleta. Seneca, infatti, all'interno della classe dei qualcosa che non esistono avrebbe voluto riportare anche gli incorporei canonici. Tuttavia, egli menziona unicamente le entità fittizie per fini didattici: in effetti, Centauri e Giganti costituiscono gli esempi più immediati di enti che non esistono nel mondo esterno³¹.

Ma la questione risulta mal posta: piuttosto, preso atto delle differenze tra le ricostruzioni a noi pervenute, bisogna cercare di capire se esse siano sostanziali

³¹ J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, cit., pp. 100-102. Diversamente, J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., pp. 110-115 tenta di risolvere la questione notando che gli incorporei vengono citati nella lettera, seppure nel contesto della divisione del *quod est*. Evidentemente, nella suddivisione del *quid* essi mantengono il medesimo statuto ontologico di entità esistenti che avevano nella prima divisione. Su questa stessa linea, cfr. Inwood, *Seneca: Selected Philosophical Letters*, cit., pp. 122-123. M. Alessandrelli, *L'ontologia stoica del Qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, cit., pp. 18-19, nota 48 spiega l'assenza degli incorporei dalla suddivisione del *quid* attribuendo la divisione a Basileide, un esponente tardo dell'Antica Stoa.

e rendano le due versioni effettivamente così distanti. Il qualcosa garantisce oggettività, realtà ed esistenza a tutte le sue specie: ciò che cambia è il diverso grado di oggettività, realtà ed esistenza che caratterizza lo statuto ontologico degli enti ricompresi nel qualcosa. Tale è il punto di partenza per rileggere le due versioni della dottrina del qualcosa quale genere supremo in una prospettiva di integrazione. In entrambe le ricostruzioni, infatti, gli incorporei canonici possiedono il medesimo statuto ontologico, nonostante la loro apparentemente differente collocazione: essi esistono in quanto sono qualcosa. Ciò risulta maggiormente evidente nella versione senecana della dottrina, in cui sono esplicitamente definiti *quaedam sunt*, mentre nella prima versione riportata si pone l'accento sulla diversa modalità di esistenza che caratterizza corpi e incorporei: soltanto i primi sono pienamente esistenti, mentre i secondi possiedono un minor grado d'essere, ovvero la sussistenza, che è comunque una forma di esistenza, in quanto ricompresa nel qualcosa. Questa tesi è avallata dall'esposizione senecana dell'ontologia platonica, che getta luce su punti importanti dell'ontologia stoica. Si pensi al posto riservato da Seneca al vuoto e al tempo nella scala platonica degli enti: essi sono caratterizzati da una quasi-esistenza, una forma di esistenza più debole rispetto a quella di uomini e animali e di fatto coincidente con la sussistenza degli incorporei nella prima ricostruzione analizzata.

Ricapitolando: per quanto riguarda lo statuto ontologico degli incorporei canonici, la differenza tra le due versioni consiste essenzialmente nella maniera in cui viene espresso il *modus essendi* degli incorporei. Si tratta, dunque, di una differenza non sostanziale,

poiché gli incorporei canonici esistono in entrambe le versioni e sono dotati di un minor grado d'essere rispetto a quello dei corpi, sia che si parli di sussistenza sia che si parli di quasi-esistenza. Ma allora la divisione del qualcosa in corpi e incorporei è di fatto sovrapponibile alla bipartizione senecana del *quid* in cose che esistono e cose che non esistono: ancora una volta, i corpi esistono in senso proprio e gli incorporei non esistono nel modo in cui esistono i corpi, bensì esistono in un gradino più basso della gerarchia ontologica.

L'altro punto da mettere in evidenza è l'apparentemente diverso statuto ontologico attribuito dalle due ricostruzioni alle entità fittizie quali Centauri e Giganti. Seneca è esplicito in merito: Centauri e Giganti e tutto ciò che sopravviene nell'animo sono qualcosa di non esistente e, in quanto tali, vengono ricompresi nel qualcosa, che garantisce loro un seppur minimo grado di realtà. In questo caso, si tratta di un'esistenza di tipo mentale, quindi del minor grado di esistenza possibile, addirittura assimilabile, in un certo qual modo, alla non esistenza, come si evince dall'epistola senecana³². Nella prima versione esaminata della dottri-

³² Va in questa direzione l'innovativa lettura della dottrina del qualcosa quale genere supremo proposta da Stefano Maso in occasione del convegno *La natura corporea dell'immagine*, tenutosi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (18-21 gennaio 2021): cfr. S. Maso, *L'epistemologia stoica e i suoi fantasmi*, in F. Aronadio, E. Di Iulio, F. Masi (a cura di), *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 201-226. Egli integra la testimonianza senecana con Chrys. fr. 54 *SVF* II pp. 21-22 (Aët. *Plac.* IV 12.1) al fine di mostrare che, nell'ontologia stoica, tutto è compreso nel genere supremo del qualcosa. Anche

na, secondo Brunschwig, le entità fittizie, al pari degli universali, sarebbero dei non-qualcosa e sarebbero quindi prive di qualsiasi forma di realtà garantita dal qualcosa. Tuttavia, tale interpretazione, sebbene influente nella storia degli studi, lascia aperta una serie di problemi, primo fra tutti quello dell'individuazione di un genere sovraordinato sia al qualcosa sia al non-qualcosa³³: infatti, se il non-qualcosa fosse un genere posto sullo stesso piano del qualcosa, quest'ultimo non sarebbe più il genere supremo e verrebbe meno il caposaldo della dottrina. Inoltre, a ben vedere, nelle fonti le entità fittizie e gli universali sono definiti piuttosto come dei quasi-qualcosa³⁴: non come degli

Centauri e Giganti, in quanto φανταστικά, sono causa dei relativi φαντάσματα, che non hanno esistenza corporea ma mentale e, pertanto, rientrano a pieno titolo nel qualcosa.

³³ V. Caston, *Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals*, cit., pp. 165-168.

³⁴ Zen. fr. 65 SVF I p. 19 (cfr. *supra*, pp. 98-99, nota 14); Diog. Bab. fr. 25 SVF III pp. 214-215: «Il concetto è una rappresentazione della mente, non è né qualcosa né un ente dotato di qualità, bensì è un quasi-qualcosa, un quasi-ente dotato di qualità: come quando c'è la figura del cavallo, ma il cavallo non è presente». Anche il cosiddetto paradosso dell'οὔτις (cfr. Chrys. fr. 278 SVF II pp. 91-92) non legittima l'elevazione del non-qualcosa a categoria ontologica. Tale paradosso va considerato come una sorta di test per discernere gli individui dagli universali: cfr. J. Brunschwig, *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, cit., pp. 130-131; D.N. Sedley, *Stoic Physics and Metaphysics*, in K.A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 410-411; P. Crivelli, *The Stoics on Definitions and Universals*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 18 (2007), p. 103; M. Alessandrelli, *L'ontologia stoica del Qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, cit., pp. 29-32.

οὔτινα; dunque, rientrano nel qualcosa. Anche nella prima versione analizzata, essi sono quindi caratterizzati da un grado di realtà ancora inferiore rispetto a quello degli incorporei all'interno del qualcosa e ciò è perfettamente in linea con la ricostruzione senecana della dottrina, in cui le entità fittizie sono *quaedam non sunt* nel senso visto.

D'altra parte, come già sottolineato, vi sono interpretazioni della versione più diffusa della dottrina per cui universali ed entità fittizie sono compresi nel qualcosa³⁵. Long e Sedley hanno ipotizzato l'elaborazione, da parte degli stoici, della classe dei qualcosa che non sono né corporei né incorporei, tale da includere gli individui fittizi. Caston rifiuta di ammettere il non-qualcosa all'interno dell'ontologia stoica. Egli sostiene che le entità fittizie e gli universali sono qualcosa di non esistente e tale conclusione combacia perfettamente con la ricostruzione senecana, in cui Centauri e Giganti sono inclusi nel *quid* e vengono definiti *quaedam non sunt*. Quindi è lecito concludere che, in entrambe le versioni, le entità fittizie e gli universali sono dotati di un'esistenza mentale, sono caratterizzati cioè dal minimo grado di esistenza possibile, che viene garantito loro dall'appartenenza al qualcosa.

Conclusion

Ecco dunque che, adottando una prospettiva di integrazione, è possibile appianare le differenze tra le due versioni della dottrina stoica del qualcosa quale

³⁵ Cfr. *supra*, pp. 98-99.

genere supremo che ci sono state tramandate. Esse, infatti, vista la natura polemica e frammentaria delle testimonianze a nostra disposizione, vanno esaminate con atteggiamento aperto e insieme critico, da impiegare anche nei confronti degli studi consolidati su questi temi. Nonostante le controversie interpretative, il punto focale della questione consiste nell'elevare il qualcosa al grado di vero genere supremo della realtà, garante dell'esistenza e dell'oggettività di tutto ciò che è incluso al suo interno e che non ammette, dunque, generi ad esso coordinati o superiori. Naturalmente, rimane aperta la questione della definizione precisa e puntuale dello statuto ontologico degli enti ricompresi nel qualcosa: ciò che è certo è che essi possiedono una qualche forma di esistenza, come risulta da entrambe le versioni della dottrina lette in un'ottica di integrazione. Si è cercato di mostrare, infatti, che le apparenti differenze tra le due versioni non sono altro che modi diversi di esprimere il medesimo statuto ontologico degli enti di volta in volta considerati. Tale prospettiva di integrazione restituisce, dunque, un'immagine di più ampio respiro del pensiero ontologico stoico, il quale non è così rigido come spesso viene presentato e si presta ad aggirare fruttuosamente i problemi che rimangono aperti nella prospettiva del platonismo. Le stesse categorie ontologiche, se considerate e adoperate nel modo flessibile che le fonti consentono, confermano la dinamicità del sistema stoico.

IDEE, PUNTI, LINEE. PLUTARCO
E L'ACCADEMIA ANTICA

Carlo Delle Donne

Il proposito di questo breve contributo è attirare l'attenzione su alcuni luoghi delle *Questioni Platoniche* (= *PQ*) di Plutarco di Cheronea¹ in cui sembrano attestati e impiegati assunti e segmenti teorici riconducibili all'Antica Accademia (in particolare, a Senocrate e a Speusippo). Nelle pagine che seguono, non ci si limiterà a isolare tali nuclei con il fine di integrarli, come *addenda*, alle raccolte esistenti delle testimonianze e dei frammenti degli scolarchi accademici; si cercherà anche di metterne in luce la funzione argomentativa nel contesto del discorso filosofico plutarqueo. Questo approccio “integrato” permetterà,

¹ Su questa raccolta, cfr. J. Opsomer, *Zetemata: Structure et argumentation dans les quaestiones platonicae*, in J.A. Fernandez Delgado, F. Pordomingo Pardo (eds), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*, Ediciones Clásicas, Salamanca 1996, pp. 71-83 e Id., *Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les Questions Platoniciennes de Plutarque*, in X. Brouillette et al. (éds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 93-116.

auspicabilmente, di scongiurare due errori ermeneutici: ridurre il contesto della testimonianza a una mera cornice, inutile, in quanto tale, alla ricostruzione storiografica; attribuire agli accademici intenti argomentativi che sono propri, invece, del solo Plutarco.

1. *Principi, idee, punti: due addenda.*

Il primo caso di studio è rappresentato da una sezione testuale della III *PQ*². Non ci si può soffermare, in questa sede, sulla complessa struttura retorico-formale dello *zetema*³; sarà sufficiente tenere a mente che l'oggetto dell'esegesi plutarchea è la celebre immagine platonica del segmento di linea divisa⁴. In particolare, l'autore si domanda quale sotto-segmento, tra quello sensibile e quello intelligibile, sia *meizon*. Si susseguono argomentazioni *in utramque partem*, che danno corpo a due corni antilogici. L'autore non esplicita quale serie di soluzioni, e quindi quale corno, esprima le proprie convinzioni; ho provato a dimostrare altrove che è molto probabile che Plutarco

² Su questo *zetema*, cfr. F. Ferrari, *Trascendenza e immanenza dell'intelligibile: l'interpretazione plutarchea della metafora della linea*, in M. Abbate, M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 107-130 e L. Napolitano Valditara, *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone (su Questioni Platoniche 1001c-1002e)*, «Esercizi Filosofici», 1 (1992), pp. 41-72.

³ Mi sia consentito il rimando a C. Delle Donne, *Silencing Plato's text: on Plutarch's III Platonic Question*, «Ploutarchos», 17 (2019), pp. 57-68.

⁴ La letteratura è sterminata; cfr. i riferimenti contenuti ivi, p. 58, nota 3.

giudichi mal posta la questione, perché impiega un criterio, quello dell'estensione (*meizon*), che pertiene solo al sensibile, non all'intelligibile: esso è quindi inapplicabile⁵. Comunque sia, il quarto argomento del primo corno si configura come un interessante *pastiche*⁶ di materiale platonico, senocrateo e speusippeo:

ἔτι τῶν εἰδῶν νόησιν ἐξ ἀφαιρέσεως καὶ περικοπῆς σώματος ἐπάγει, τῆ τῶν μαθημάτων τάξει καταβιβάζων ἀπὸ τῆς ἀριθμητικῆς ἐπὶ γεωμετρίαν, εἶτα μετὰ ταύτην ἐπ' ἀστρολογίαν, ἐπὶ πάσαις δὲ τὴν ἀρμονικὴν τιθεῖς· γίνεται γὰρ τὰ μὲν γεωμετρούμενα τοῦ ποσοῦ μέγεθος προσλαβόντος· τὰ δὲ στερεὰ τοῦ μεγέθους βάθος· τὰ δ' ἀστρολογούμενα τοῦ στερεοῦ κίνησιν· τὰ δ' ἀρμονικὰ τῷ κινουμένῳ σώματι φωνῆς προσγενομένης. ὅθεν ἀφαιροῦντες φωνὴν μὲν τῶν κινουμένων κίνησιν δὲ τῶν στερεῶν βάθος δὲ τῶν ἐπιπέδων μέγεθος δὲ τῶν ποσῶν,⁷ ἐν αὐταῖς

⁵ Cfr. *ivi*.

⁶ Sulla natura composta dell'argomento, cfr. anche J. Opsomer, *Plutarch's Platonism revisited*, in M. Bonazzi, V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 163-200 e Id., *Plutarch on the One and the Dyad*, in R.W. Sharples, R. Sorabji (eds), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, Institute of Classical Studies-University of London, London 2007, vol. II, pp. 379-395.

⁷ In questo punto, per ovviare alla altrimenti difficoltosa identificazione tra idee e numeri di cui si dirà oltre, C. Schoppe, *Plutarch's Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg 1994, p. 25 ha proposto di integrare il testo tradito come segue: <αὐτοῖς ἐντευξόμεθα τοῖς ἀριθμοῖς, ὧν ἀφαιροῦντες τὸ ποσὸν>. In tal modo, il riferimento allo *hèn* e alla *monàs* alluderebbe a due differenti principi, il primo causa delle idee, il secondo dei numeri, come spiegato nel seguito del testo plutarceo. Sull'opportunità

γενησόμεθα ταῖς νοηταῖς ιδέαις, οὐδεμίαν διαφορὰν ἐχούσαις πρὸς ἀλλήλας κατὰ τὸ ἓν καὶ μονάδα⁸ νοουμέν<αις>. οὐ γὰρ ποιεῖ μονὰς ἀριθμόν, ἂν μὴ τῆς ἀπείρου δυάδος ἄψηται· ποιήσασα δ' οὕτως ἀριθμόν, εἰς στιγμὰς εἶτα γραμμὰς ἐκ δὲ τούτων εἰς ἐπιφανείας καὶ βάρη καὶ σώματα πρόεισι καὶ σωμάτων ποιότητος ἐν πάθεσι γιγνομένων.

Inoltre, <Platone> ottiene l'intellezione delle idee a partire da un'astrazione e da uno "sgrossamento" del corporeo: nell'ordine delle discipline, infatti, discende dall'aritmetica alla geometria, per poi giungere all'astronomia e, infine, alla armonica. Gli enti geometrici, d'altronde, si determinano attraverso l'acquisizione, da parte della quantità, dell'estensione; i corpi solidi, poi, si generano dall'aggiunta della profondità all'estensione⁹; i corpi celesti, ancora, si ottengono dall'assunzione, da parte del solido, di un movimento; infine, gli oggetti della teoria

di questa integrazione si è pronunciato negativamente – e a ragione – F. Ferrari, *Dio, Idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, D'Auria, Napoli 1995, p. 225, nota 55 e Id., *Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 88 (1996), pp. 363-389, cfr. in particolare pp. 377-379.

⁸ In questo punto, i mss. recano *monon*. La lezione a testo è stata proposta da Cherniss e, indubbiamente, agevola sia la traduzione, sia la comprensione del sintagma. Tra l'altro, l'uso semanticamente "forte" di *hen* (come sinonimo o analogo di *monàs*) è attestato in alcune fonti: cfr. per es. S. E. S. X 277, 2-4.

⁹ Questa traduzione, proposta per la prima volta da H. Cherniss (ed.), Plutarch, *Moralia*, vol. XIII, p. 1, Loeb, Cambridge-London 1976, pp. 38-39, è stata ripresa anche da M. Isnardi Parente, *Plutarco e la matematica platonica*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Sagep Ed., Genova 1992, p. 139.

musicale derivano dall'aggiunta della sonorità al corpo in movimento. Dal che, sottraendo la sonorità ai corpi in movimento, il movimento ai solidi, la profondità alle figure bidimensionali e l'estensione alle quantità, ci ritroveremo proprio in mezzo alle idee intelligibili – sprovviste di differenza reciproca, se pensate in rapporto all'Uno e alla Monade. La Monade, infatti, non produce il numero, a meno che non entri in contatto con la Diade indefinita; una volta, però, che abbia in tal modo prodotto il numero, procederà a generare punti, linee, superfici, profondità, corpi e qualità di corpi sottoposti ad affezioni¹⁰.

¹⁰ 1001e-1002a, trad. mia. Del passo si sono occupati: H. Dörrie, *Die Stellung Plutarchs in Platonismus seiner Zeit*, in R.B. Palmer, R. Hammerton-Kelly (eds), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Ph. Merlan*, The Hague 1971, pp. 36-56; L. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 376-413 e Ead., *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone*, cit.; M. Isnardi Parente, *Sesto, Platone, l'accademia antica e i pitagorici*, «Elenchos», 13 (1992), pp. 121-167; C. Schoppe, *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg 1994; F. Ferrari, *Dio, Idee e materia*, cit.; Id., *Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco*, cit.; Id., *La teoria delle idee in Plutarco*, «Elenchos», 17 (1996), pp. 121-142 e Id., *Trascendenza e immanenza dell'intelligibile*, cit.; J. Opsomer, *Plutarch's Platonism revisited*, cit., e Id., *Plutarch on the One and the Dyad*, cit. Com'è noto, è stato soprattutto Dörrie a sostenere l'adesione di Plutarco all'argomentazione e a insistere, coerentemente, sull'immanentismo della concezione plutarchea delle idee. A tale tesi ha, però, mosso significative e condivisibili critiche F. Ferrari, *Dio, Idee e materia*, cit., pp. 185-270, Id., *Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco*, cit., Id., *La teoria delle idee in Plutarco*, cit. Peraltro, anche M. Isnardi Parente, *Plutarco e la matematica platonica*, cit., pp. 135-138

In questa sezione, la tesi della maggiore estensione del sotto-segmento sensibile è dimostrata a partire da uno schema epistemologico di derivazione platonica (cfr. *Rsp.* VII, 522b5 sgg.). A esso è abbinato poi un modello onto-cosmogonico caratterizzato da un forte continuismo e da un procedimento addizionale (I gerarchizzazione), che dovrebbe fungere da contraltare onto-cosmologico all'argomento "dalle scienze". Nel seguito della *quaestio*, si susseguono poi differenti declinazioni di questa prima gerarchizzazione onto-cosmologica, che non sembrano però collimare. Esse vengono introdotte, nell'ordine, da γάρ, ὅθεν e, di nuovo, γάρ. Più in particolare, la prima gerarchizzazione (I) – introdotta da γάρ e orientata, discensionalmente, da ciò che è più semplice ed elementare al più complesso e composito – prevede che, da un livello numerico-quantitativo (τὸ ποσόν), si pervenga, attraverso una progressiva e ininterrotta dimensionalizzazione, fino agli oggetti d'indagine della teoria armonica (τὰ δ' ἁρμονικά). Questo stesso processo derivativo è poi percorso ascensionalmente

attribuisce – sorprendentemente – a Plutarco questa concezione elementarizzante. Ancora, L. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine*, cit., p. 412, sembra attribuire a Plutarco la paternità di questa proposta ontogonica, che la studiosa riconduce alla nota religiosità delfica plutarchea, sostenendo infine che la Monade coinciderebbe qui con Dio. Non sembra, tuttavia, possibile ricavare quest'ultima identificazione dal nostro passo. Ead., *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone*, cit., invece, asserendo la distanza di Plutarco dall'argomento, ne fa risalire la matrice al continuismo ontologico senocrateo. Tuttavia, sulla possibilità di un'attribuzione pacifica a Senocrate delle tesi presentate nella sezione, è giustamente scettico J. Opsomer, *Plutarch on the One and the Dyad*, cit.

te (a partire da ὄθεν), cioè nella direzione opposta rispetto a prima (II gerarchizzazione). Ebbene, ci si aspetterebbe una perfetta coincidenza tra le tappe delle due scansioni; eppure, i primi problemi di coerenza sorgono già a questa altezza del testo (ma, su questo punto, mi soffermerò in seguito). Inoltre, subito dopo l'esposizione della gerarchizzazione discensionale, a partire dal terzo γάρ, il modello generale viene significativamente integrato – e, quindi, ulteriormente modificato (III gerarchizzazione). In tal modo, la coerenza e finanche l'intelligibilità dell'intero passo risultano sensibilmente compromessi¹¹. Una sinossi delle suddette gerarchizzazioni rende subito evidenti le loro discrepanze:

¹¹ Peraltro, nei vari argomenti manca all'appello il *nous*, sul quale cfr. F. Ferrari, *Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 395-409.

DISCIPLINE (<i>MATHEMATICA</i>): ORDINE DISCENDENTE, DAL SEMPLICE AL COMPLESSO)	I GERARCHIZZAZIONE ONTOLOGICA (ORDINE DISCENDENTE, DAL SEMPLICE AL COMPLESSO)	II GERARCHIZZAZIONE ONTOLOGICA (ORDINE ASCENDENTE, DAL COMPLESSO AL SEMPLICE)	III GERARCHIZZAZIONE ONTOLOGICA (ORDINE DISCENDENTE, DAL SEMPLICE AL COMPLESSO)
		idee	Monade (e Diade?)
aritmetica	(quantità)	[(5) Si ottengono quantità, da cui derivano le idee (?).]	Monade + Diade indefinita = numero
geometria	quantità + estensione = enti geometrici	(4) Dalle quantità, si separa l'estensione.	punti
astronomia	estensione + profondità = solidi	(3) Dalle superfici, si separa la profondità.	linee/superfici
musica	solidi + movimento = corpi celesti	(2) Dai corpi in movimento, si sottrae il movimento.	Solidi
	corpi in movimento + suono = oggetti sonori	(1) Ai corpi in movimento con suono, si sottrae il suono	Corpi
			qualità di corpi sottoposti ad affezioni

I processi di derivazione e di composizione sono ottenuti mediante due procedimenti speculari: discensionalmente, vige un meccanismo compositivo-addizionale (πρόσθεσις), in virtù del quale si trapassa da un regime ontologico più semplice a uno gradualmente più complesso; ascensionalmente, invece, mediante un procedimento opposto al precedente, che comporta “astrazione” e “sgrossamento” (ἀφαίρεσις, περικοπή), si trapassa da forme di essere di maggiore complessità ad altre via via più semplici, fino a pervenire alla semplicità irriducibile, “elementare”, del principio¹². La II gerarchizzazione rappresenta il primo luogo di interesse per questa indagine. Essa è contraddistinta da una progressiva sottrazione dell’elemento che, nella precedente gerarchia (I), era stato via via aggiunto; alla fine, si perviene alla sottrazione della grandezza (μέγεθος) alla quantità (ποσόν). A questo punto, prima di un’ulteriore progressione, ci si aspetterebbe l’annuncio del raggiungimento del livello quantitativo-numerico; invece, con un inaspettato colpo di scena, si legge: “ecco che ci ritroveremo proprio tra le idee intelligibili” (ἐν αὐταῖς γενησόμεθα ταῖς νοηταῖς ιδέαις). Di esse, però, non era stata fatta nessuna menzione né nello schema gnoseologico iniziale, né nella scansione discensionale dell’ontogonia (I gerarchizzazione). E a destare stupore, oltre alla comparsa subitanea delle idee, è anche la reticenza autoriale a spiegare più dettagliatamente la dinamica di tale trapasso – il più importante, peraltro, ai fini

¹² Si tratta di procedimenti simili a quelli euclidei di analisi e sintesi, anche se, a differenza di questi ultimi, che si applicano a proposizioni, quelli plutarchei si riferiscono a grandezze: cfr. L. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l’ordine*, cit., pp. 410-411.

della dimostrazione della tesi generale della prima sequenza antilogica, posto che, con esso, si perviene al “minoritario” piano intelligibile, che è il *focus* dello ζήτημα. 1) Come spiegare, dunque, l’assenza delle idee dalla prima gerarchizzazione? 2) Si deve forse pensare che queste costituiscano un livello ulteriore e superiore rispetto ai numeri?¹³ O bisogna ritenere che esse, al contrario, siano assimilabili ai numeri?¹⁴ 1) La spiegazione più semplice della difformità tra queste prime due gerarchizzazioni è che la “risalita” non sia desunta dalla stessa fonte da cui è tratta, invece, la “discesa”. Saremmo in presenza, cioè, di una combinazione di elementi teorici originariamente eterogenei. La ragione di tale giustapposizione potrebbe risiedere nella convinzione, da parte dell’autore, della loro compatibilità e consequenzialità logiche (cfr. γάρ, ὅθεν). Diversamente, si potrebbe supporre che Plutarco, o la sua fonte, abbia voluto condurre il lettore/discepolo alla scoperta delle idee come elementi primigeni del reale *ex abrupto*, senza esplicitare fin dal principio che sono proprio quelle a costituire il livello ontologico culminante. D’altra parte, la natura giustappositiva delle *PQ* non rende nemmeno difficile credere che l’autore abbia rifiuto insieme, senza particolare attenzione alla loro coerenza e congruenza, tutti i modelli teorici capaci di mostrare la minore

¹³ Di questo avviso sono M. Isnardi Parente, *Plutarco e la matematica platonica*, cit., pp. 135-138 e J. Opsomer, *Plutarch on the One and the Dyad*, cit., pp. 389-394.

¹⁴ Come ritengono per es. L. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l’ordine*, cit., Ead., *Plutarco di Cheronea e la linea divisa di Platone*, cit. e F. Ferrari, *Dio, Idee e materia*, cit., pp. 202-212, Id., *Il problema della trascendenza nell’ontologia di Plutarco*, cit. e Id., *La teoria delle idee in Plutarco*, cit.

“estensione” dell’intelligibile, in quanto livello elementare e non ulteriormente scomponibile del reale, coerentemente con l’approccio elementarizzante dell’intera quarta argomentazione. 2) Per quanto concerne poi il rapporto tra idee e numeri, nulla vieta di ipotizzare che Plutarco presupponga surrettiziamente la loro identificazione: in tal caso, questo passo sarebbe riconducibile al magistero dell’accademico Senocrate, ed esso andrebbe conseguentemente considerato un *addendum* alla raccolta senocratea curata dalla Isnardi Parente¹⁵. Infatti, subito dopo l’inatteso annuncio del raggiungimento delle idee, e subito prima della terza gerarchizzazione, l’autore dichiara che le idee, nella misura in cui vengono pensate in riferimento all’Uno e alla Monade – qui evidentemente sinonimi – sono tutte identiche (οὐδεμίαν διαφορὰν ἐχούσαις πρὸς ἀλλήλας κατὰ τὸ ἓν καὶ μονάδα νοουμέν<αις>). E ciò, come viene subito spiegato (cfr. γάρ), dipende dal fatto che la Monade e la Diade sono le cause produttrici dei numeri (οὐ γὰρ ποιεῖ μονὰς ἀριθμόν, ἂν μὴ τῆς ἀπείρου δυνάδος ἄψηται)¹⁶. Tralasciando l’ambiguità di quest’ultima affermazione, si deve prendere atto di una patente regressione, nel discorso, dalla genesi degli enti eidetici a quella dei numeri: come spiegarsela? Tra l’altro, nelle righe successive, non viene più fatta menzione degli oggetti intelligibili; ma proprio di questi ultimi dovrebbe

¹⁵ M. Isnardi Parente (a cura di), Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1981. Sulla concezione senocratea delle idee, identificate con i numeri, cfr. i frr. 92- 122 I.P.

¹⁶ Su queste entità nella cosmologia plutarchea, rimando anche a C. Delle Donne, *Uno, Diade, identico e diverso. Su Plut. An. Procr. cap. 24 (Cherniss)*, «Ploutarchos», 18 (2021), pp. 3-26.

risultare dimostrata, in conclusione, la minore “estensione” rispetto agli oggetti sensibili. Tali difficoltà potrebbero essere superate accettando, per l'appunto, che sia implicitamente difesa l'identificazione tra numeri e idee, sulla scorta di Senocrate. Se, infatti, si presuppone tale equazione, si potrà poi concordare con l'autore sul fatto che ciascuna idea-numero, se pensata in rapporto alla Monade – in quanto, cioè, è una individualità idea-numero – è simile a qualsiasi altra; tuttavia, il fatto che si diano anche differenziazione e molteplicità nella popolazione eidetica deve dipendere da un altro principio, evidentemente moltiplicante e differenziante: la Diade indefinita. In quanto non assolutamente semplice, dunque, il (presunto) piano eidetico-numericò sarebbe da ricondursi *ipso facto* a due principi ulteriori e ultimi: la Monade e la Diade indefinita, appunto. A partire da essi, si dovrebbe così generare, discensionalmente, il numero-idea e, successivamente, dovrebbe iniziare una progressiva e graduale dimensionalizzazione, che perviene fino al piano cosmologico¹⁷. In definitiva, saremmo davvero in presenza di una pagina di dossografia senocratea. A ben vedere, però, tale identificazione non è del tutto esente da criticità: è, innanzitutto, il modello classificatorio delle discipline a renderla problematica – ammesso che si voglia conservare una corrispondenza tra le prime due gerarchizzazioni. Da quanto è dato evincere dalla prima, infatti, le idee e i numeri non possono coincidere, poiché la prima di-

¹⁷ Sulle dinamiche cosmologiche e, in particolare, sulla dimensionalizzazione della *chora*, cfr. F. Ferrari, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, «Museum Helveticum», 53 (1996), pp. 44-55.

sciplina presentata nel movimento “catabatico” (καταβιβάζων) è l’aritmetica, la scienza dei numeri, che è successiva, per importanza e verità, alla dialettica, la scienza delle idee: le due discipline non possono coincidere, come non possono essere assimilati i loro oggetti¹⁸. Ma le difficoltà non finiscono qui. Nel terzo momento della III gerarchizzazione, c’è un particolare che non ha ricevuto particolare attenzione dagli studiosi, ma che permette di escludere l’ascendenza senocratea (almeno) di questa III onto-cosmogonia. Dopo il numero – afferma il testo plutarco – si genera, in prima istanza, il punto (πούησασα δ’ οὕτως ἀριθμόν, εἰς στιγμήας εἶτα). Ora, l’identificazione tra numero e idea, presupposta per salvare la consequenzialità dell’argomentazione tutta, è da ricondursi senz’altro a Senocrate; ma, secondo Senocrate – a differenza di quanto sosteneva Speusippo – non sono i punti il primo livello della spazializzazione, bensì le celebri “linee insecabili”¹⁹. Questo singolo elemento teorico deve quindi indurre a escludere che la III gerarchizzazione sia riconducibile *in toto* al nome del secondo scolarca accademico; piuttosto, ne viene riconosciuta la dipendenza, almeno parziale, da

¹⁸ Cfr. anche J. Opsomer, *Plutarch on the One and the Dyad*, cit., p. 393.

¹⁹ Com’è noto, questa teoria suscitò le feroci critiche di Aristotele, convinto assertore dell’infinita divisibilità delle grandezze (cfr. per es. *De caelo* Γ.1, 299a6 sgg. = fr. 124 I.P.). Per una raccolta delle attestazioni di questa teoria, cfr. i frr. 123-147 I.P. con comm. di M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, cit., pp. 354-373. La spazializzazione proposta da Speusippo non prevedeva, invece, come elemento ultimo, la linea, bensì il punto; cfr. p.es. Aristot. *Metaph.* 1090b5-13 = fr. 50 T., e Aristot. *Metaph.* 1085a31-b4/b27-34 = fr. 51 T.

materiale speusippeo. Dico “almeno parziale” perché: è poi speusippeo il resto dello sviluppo ontocsmogonico descritto? Se si considera che l'accademico supponeva, per la generazione di ciascun livello ontologico, una coppia di principi analoga e distinta rispetto a ogni altra, la risposta non può che essere negativa. Si profilano quindi due possibilità ermeneutiche: o Plutarco (o la sua fonte) confonde la posizione dei due accademici – e non sarebbe, questo, un caso isolato²⁰; oppure Plutarco sta scientemente contaminando, in questo punto, materiale senocrateo (II gerarchia) con dossografia riconducibile a Speusippo (i punti della III gerarchia). In tal caso, il fine potrebbe essere stato di dimostrare la pervasività, in ambito vetero-accademico, dell'assunto della maggiore “estensione” del sotto-segmen-

²⁰ Basti pensare ai fr. 111-115 I.P., con comm. di M. Isnardi Parente (a cura di), Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, cit., pp. 341-342. Tutti e cinque questi testi costituiscono dei commenti ad Aristot. *Metaph.* M 9.1086a5 sgg. = Senocrate, fr. 110 I.P. Nel primo, lo pseudo Alessandro attribuisce tanto a Senocrate quanto a Speusippo l'identificazione tra numero matematico e numero eidetico; nel secondo, sempre lo pseudo Alessandro nega che Senocrate abbia concepito il numero matematico come eidetico, anche se gli riconobbe uno statuto separato e trascendente rispetto ai sensibili (l'esegeta si confonde con Speusippo); ancora lo stesso commentatore, nel terzo passo, attribuisce la stessa de-idealizzazione della dimensione numerica sia a Senocrate, sia a Speusippo; nel quarto escerto, invece, Siriano attribuisce a Senocrate, in ragione della sua dottrina tendenzialmente pitagorizzante, un'interpretazione eminentemente eidetica degli enti matematici; nel quinto passo, infine, è di nuovo Siriano ad attribuire, tanto a Senocrate quanto a Speusippo, la scelta precisa di confondere numeri eidetici e matematici. Da queste testimonianze risulta evidente come fosse comune, tra i commentatori, la confusione, voluta o meno, tra le dottrine metafisiche dei due accademici.

to sensibile, che sarebbe stato implicitamente contenuto nella possibilità di risalire, continuativamente e per progressivi sgrossamenti, dalla molteplicità empirica fino ai principi primi, intesi in senso elementaristico (στοιχεία). Poiché però Plutarco sostiene la radicale alterità e separatezza del mondo intelligibile dalle cose empiriche²¹, una simile combinazione di assunti vetero-accademici equivale, di fatto, a una presa di distanza dai loro autori: e l'ostilità del Cheroneo nei confronti dei primi accademici, nonché l'avversione per ontologie continuistiche ed elementarizzanti, sono testimoniate anche altrove nel *corpus* plutarcoo²². In conclusione, la sezione della III *PQ* presa in esame dovrebbe essere inclusa nelle raccolte delle testimonianze e dei frammenti sia di Senocrate, sia di Speusippo, ma a patto di sceverare le differenti matrici teoriche e di chiarificare la paternità plutarcoea (o comunque seriore) della loro combinazione, che è funzionale, nella *quaestio*, a scopi argomentativi tutti interni al testo del Cheroneo.

2. *Curvilineo, rettilineo, linee insecabili*

Il secondo caso di studio è costituito da un pas-

²¹ Cfr. per es. *Col.* 1015d-e; cfr. anche F. Ferrari, *Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco*, cit. e Id., *La teoria delle idee in Plutarco*, cit.

²² Per un'analoga polemica plutarcoea circa la natura dell'anima e la sua "generazione", sempre contro filosofi vetero-accademici (Senocrate e Crantore), cfr. *An. procr.* 1012d4 sgg. Cfr. poi la presa di distanze da Senocrate in *ibid.* 1012d sgg., con comm. *ad loc.* di F. Ferrari, L. Baldi (a cura di), *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo*, D'Auria, Napoli 2002.

saggio della V *PQ*²³. L'oggetto dello *zetema* è: perché Platone non ha identificato il principio del curvilineo? Come nel caso discusso in precedenza, anche in questo non è immediatamente perspicuo quale soluzione goda del favore di Plutarco.

A un certo punto del primo corno antilogico, Plutarco espone un argomento in sostegno della primazia ontologica del rettilineo rispetto al circolare:

ἔτι τῆς μὲν ἀρχῆς ἐγγυτέρω τὸ ἔλαττον, ἐλαχίστη δὲ πασῶν ἢ εὐθεΐα· τῆς γὰρ περιφεροῦς τὸ μὲν ἐντός ἐστι κοῖλον κυρτὸν δὲ τὸ ἐκτός.

Inoltre, ciò che è quantitativamente inferiore è più vicino al principio, e la linea retta è quella più breve di tutte: di quella circolare, infatti, l'interno è concavo, l'esterno convesso (1003e, trad. mia).

La concezione secondo la quale più ci si accosta al “principio”, più marcata si deve fare la riduzione quantitativa del candidato alla primazia – fino a giungere alla totale assenza di molteplicità del principio vero e proprio – è attestata in altri due luoghi plutarchei: uno è nelle *PQ* (1002d = fr. 149 I.P.); un altro è nelle *Quaestiones Convivales* (636a-b). Certo, potrebbe trattarsi della riproposizione, in chiave materialistica ed elementarizzante, del principio platonico dell’“uno sui molti”: secondo Platone, ogni molteplicità sensibile è da ricondurre a un’unità di ordine eidetico-noetico. Ma non si può non tener

²³ Una rapida analisi è offerta da F. Romano, *Le “Questioni Platoniche” di Plutarco di Cheronea*, «Sophia», 33 (1965), pp. 116-131: 125-126.

conto di come il fondazionalismo platonico si sia andato via via trasformando, attraverso i primi scolarchi dell'Accademia, in un derivazionismo a base elementaristica. In questo senso, la riduzione operata da Senocrate della sfera sensibile ai principi sommi, realizzata attraverso il graduale dispiegamento di tutti i livelli ontologici intermedi, si traduce in una vera e propria "cosmologizzazione" degli stessi principi primi; in altre parole, è possibile ricostruire una graduale dimensionalizzazione che, senza soluzione di continuità, si sviluppa fino al suo momento ultimo e terminale, ossia la formazione dello stesso cosmo sensibile²⁴. È alla luce di questo quadro teorico senocrateo che, a mio avviso, va interpretato il passo sopra trascritto. Sulla scorta di alcuni testi raccolti dalla Isnardi Parente (frr. 148-151)²⁵, emerge chiaramente l'identificazione senocratea del principio con ciò che è quantitativamente minimale:

[fr. 148 = Aet. *Plac.* I 13, 3, p. 312b Diels] Senocrate e Diodoro definirono i minimi «privi di parti». [149] E in realtà ciò che è corporeo si dice indiviso e indivisibile in virtù della sua piccolezza; ciò che è incorporeo e intellegibile in quanto semplice e puro e scevro di ogni solidità e di ogni scissione. D'altronde sarebbe ingenuo arguire dalle caratteristiche corporee quelle degli esseri privi di corporeità. [fr. 150 = Simpl. In *Arist. Categ.*, p. 39, 12 sgg. Kalbfleisch] Non è detto che, se di una cosa si predicano più nomi, ci si trovi senz'altro di fronte a polionimi, ma

²⁴ Mi riferisco al fr. 100 I.P., con comm. di M. Isnardi Parente (a cura di), Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, cit., pp. 333 sgg.

²⁵ Ivi, pp. 373 sgg.

solo nel caso che si dica la stessa cosa di uno stesso oggetto, come per esempio nel caso delle espressioni «indivisibile» e «minimo», che si riferiscono ad una sola ed unica cosa pur essendo due diversi nomi. [fr. 151 = Aet. *Plac.* I 17, 3, p. 315b Diels] Empedocle e Senocrate fanno consistere gli elementi di corpuscoli più piccoli, che sono parti minime e in certo modo elementi degli elementi (trad. Parente).

In particolare, se è a Senocrate che l'autore de *De lineis insecabilibus* replica polemicamente, sono le “linee indivisibili” che costituiscono gli “atomi” in ambito cosmologico (fr. 127 I.P.):

Esistono dunque, come alcuni sostengono, linee indivisibili, e c'è veramente in tutte le quantità qualcosa di indivisibile? Se infatti alle quantità sono pertinenti il molto e il grande, e i loro opposti (il poco e il piccolo), dal momento che ciò che ha un numero quasi infinito di parti non è poco ma molto, è evidente che il poco e il piccolo dovranno avere un numero di parti limitato; se questo numero di parti è limitato, è anche evidente che dovranno esserci grandezze indivisibili, cosicché a tutte le quantità sarà pertinente alcunché di indivisibile, dal momento che in ciascuna di esse è contenuto il poco e il piccolo. E inoltre: se esiste una idea della linea, e l'idea è prima rispetto a tutte le realtà che hanno il suo stesso nome, e le parti sono per natura anteriori al tutto, la linea in sé deve essere anche indivisibile; e allo stesso modo il triangolo (in sé) e il quadrilatero (in sé) e le altre figure, e in generale ogni superficie e ogni corpo (in sé); accadrebbe infatti, altrimenti, che tutte queste entità avessero

qualcosa di anteriore rispetto a se stesse. Se poi esistono elementi dei corpi, e le parti sono anteriori al tutto, dovrà essere indivisibile il fuoco e tutti gli altri elementi che compongono i corpi; dunque c'è alcunché di indivisibile non solo nelle realtà intellegibili, ma anche nelle sensibili (trad. Parente).

Se si immaginasse, dunque, uno scritto senocrateo in cui l'autore esponeva la sua particolare versione di "atomismo geometrico", non risulterebbe inappropriato, in tale contesto, un'argomentazione del tipo di quella che è poi rifunzionalizzata da Plutarco: "Come bisogna postulare che siano queste linee indivisibili? Rettilinee, o curve e circolari?" – avrebbe potuto chiedere qualcuno; la risposta senocratea avrebbe potuto essere: "Sono rettilinee, perché queste sono, quantitativamente, le meno estese e, dunque, i candidati più meritevoli alla qualifica di principio". Ciò detto, è senz'altro diversa la funzione espletata da questo segmento teorico senocrateo nel contesto di provenienza della testimonianza, cioè nella *quaestio* plutarchea. L'assunto della "minorità" del principio è piegato da Plutarco a giustificare la pretesa primarietà della linea retta su quella curva: se, infatti, la linea retta è la più breve (la meno estesa) che unisce due punti qualsiasi (ἐλαχίστη δὲ πασῶν ἢ εὐθεῖα)²⁶, men-

²⁶ Cfr. Procl. *In Eucl.* 110, 10-16 e 109, 6-17. Cfr. anche Theon. 111.22, su cui cfr. F.M. Petrucci (a cura di), Teone di Smirne, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Sankt Augustin 2012, p. 432, nota 425: «La definizione di linea è euclidea (*El.* I def. 2), ma probabilmente può essere ricondotta ad ambienti accademici [...]. La distinzione delle linee, non esplicitamente tematizzata da Euclide, raccoglie: 1) una descrizione rintracciabile nelle *Definizioni* eroniane (def. 4) di linea retta οἷον τεταμένη; 2)

tre quella curva (convessa o concava che sia: τῆς γὰρ περιφεροῦς τὸ μὲν ἐντός ἐστι κοῖλον κυρτὸν δὲ τὸ ἐκτός)²⁷ è più lunga, la “vicinioretà” al principio – e, dunque, la primazia ontologica – è da attribuire alla prima (τῆς μὲν ἀρχῆς ἐγγυτέρω τὸ ἔλαττον). Inoltre, si deve considerare anche il fatto che l’ineliminabile presenza, in una linea circolare, di concavo e convesso (τῆς γὰρ περιφεροῦς τὸ μὲν ἐντός ἐστι κοῖλον κυρτὸν δὲ τὸ ἐκτός) comporta una complessificazione della linea circolare stessa, che è incompatibile con la semplicità propria del principio.

Un ulteriore argomento a favore della primarietà della linea retta rispetto a quella circolare viene offerto di seguito nella *quaestio* (1003e-f); si tratta di uno snodo piuttosto denso e complesso, ma che è rilevante ai fini della presente indagine:

ἔτι τῶν σχημάτων οἱ ἀριθμοὶ πρότεροι, καὶ γὰρ ἢ μονὰς τῆς στιγμῆς· ἔστι γὰρ ἢ στιγμή μονὰς ἐν θέσει. καὶ μὴν ἢ μονὰς τρίγωνός ἐστι· πᾶς γὰρ τρίγωνος ἀριθμὸς ὀκτάκις γενόμενος καὶ μονάδα προσλαβὼν γίγνεται τετράγωνος· τοῦτο δὲ καὶ τῇ μονάδι συμβέβηκε· πρότερον οὖν τοῦ κύκλου τὸ τρίγωνον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ εὐθεῖα τῆς περιφεροῦς.

Inoltre, i numeri precedono le figure, e infatti la monade precede il punto: il punto è, infatti, una mona-

la definizione di linea retta euclidea (*El.* I def. 4; in questo senso vanno l’indicazione dei punti come estremi ed evidenti coincidenze testuali: εὐθεῖα γραμμὴ ἐστίν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ’ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται); 3) la distinzione academica tra εὐθύ e καμπύλον». Cfr. ancora [Hero] *Def.* 4 e Archim. *SphCyl* 1, 10, 23-24.

²⁷ Aristot. *Mech.* 847b23-848a3 e Procl. *In Eucl.* 106, 20 sgg.

de collocata in una certa posizione. Ora, si dà il caso che la monade sia triangolare: ogni numero triangolare, infatti, se moltiplicato per otto e maggiorato di un'unità, diventa quadrato; e questo capita anche alla monade; allora, il triangolo precede il cerchio; ma, se è così, anche la linea retta precede quella circolare (trad. mia).

Sono senz'altro non senocratee la presenza, nell'ambito della teoria dei *πέρματα*, del punto, e la sua concezione come realtà spaziale. La configurazione del punto come “analogo” della monade può essere inquadrata, in modo soddisfacente, nell'orizzonte teorico speusippeo: è al successore di Platone, infatti, e a lui soltanto, che è indirizzata la celebre critica aristotelica di rendere la realtà “episodica” (cfr. Arist. *Met.* 1075b39), “come una cattiva tragedia” (cfr. Arist. *Met.* 1090b13 sgg. = fr. 86 I.P.), proprio per la scelta dell'accademico di postulare principi “analoghi” e distinti per ciascun livello ontologico. Inoltre, l'ambiguo statuto della monade – principio metafisico superiore e irriducibile all'unità matematica, o designazione di quest'ultima – sembra un altro elemento facilmente riconducibile a Speusippo, se è vero che “egli non ha probabilmente sviluppato teoreticamente questo tema in maniera adeguata, illustrando il reciproco rapporto che lega le due diverse forme dell'uno”²⁸. La mia proposta, dunque, è che, in questo corno antilogico, Plutarco abbia cercato di giustificare la tesi della priorità del rettilineo *anche* dall'interno

²⁸ Così M. Isnardi Parente (a cura di), Speusippo, *Testimonianze e frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1981, p. 311, con particolare riferimento al fr. 75 I.P.

della prospettiva filosofica speusippea, impiegandone alcuni principi teorici qualificanti.

Anche l'argomento successivo è di notevole interesse per questa indagine (1003f-1004a):

ἔτι τὸ στοιχεῖον εἰς οὐδὲν διαιρεῖται τῶν συνισταμένων ἐξ αὐτοῦ, τοῖς δ' ἄλλοις εἰς τὸ στοιχεῖον ἢ διάλυσιν. εἰ τοίνυν τὸ μὲν τρίγωνον εἰς οὐδὲν περιφερὲς διαλύεται, τὸν δὲ κύκλον εἰς τέτταρα τρίγωνα τέμνουσιν αἱ δύο διαμέτροι, πρότερον ἂν τῇ φύσει καὶ στοιχειωδέστερον εἴη τοῦ κυκλικοῦ τὸ εὐθύγραμμον.

Inoltre, ciò che è “elemento” non è divisibile in nulla che sia composto da quello, mentre è per le altre cose che c'è la risoluzione nell'elemento. Ebbene, se il triangolo non si risolve in niente che sia circolare, mentre il cerchio è tagliato dai due diametri in quattro triangoli, il rettilineo sarà naturalmente precedente, nonché più elementare, rispetto al circolare (trad. mia).

Il passo muove dall'assioma dell'irriducibilità di ciò che è “elementare” a un suo derivato (τὸ στοιχεῖον εἰς οὐδὲν διαιρεῖται τῶν συνισταμένων ἐξ αὐτοῦ). In altre parole, una volta che si sia individuato un “limite inferiore” all'approccio riduzionistico ed elementaristico al sensibile (o, quanto meno, alla dimensione geometrica), l'entità primigenia non può essere risolta in un suo derivato, ma sono gli altri enti che devono risolversi in quello (τοῖς δ' ἄλλοις εἰς τὸ στοιχεῖον ἢ διάλυσιν). Ora, poiché il triangolo non è ulteriormente scomponibile geometricamente, e tanto meno lo è in cerchi (εἰ τοίνυν τὸ μὲν τρίγωνον εἰς οὐδὲν περιφερὲς

διαλύεται), mentre questi sono – così viene detto – sempre semplificabili in triangoli (τὸν δὲ κύκλον εἰς τέτταρα τρίγωνα τέμνουσιν αἱ δύο διάμετροι)²⁹, è evidente che la primazia ontologica spetta al triangolo. Ma, essendo il triangolo una figura geometrica rettilinea, ne consegue la priorità di questa tipologia lineare rispetto a quella circolare, che è peculiare del cerchio (πρότερον ἂν τῆ φύσει καὶ στοιχειωδέστερον εἶη τοῦ κυκλικοῦ τὸ εὐθύγραμμον). Ora, per quanto riguarda l'ascendenza di questo assioma, che impone l'inapplicabilità della διάλυσις per il principio, perché esso sia veramente tale, è possibile tracciarne la genealogia fino a Senocrate³⁰. La convinzione che

²⁹ Questa operazione geometrica comporta che le basi dei triangoli siano archi del cerchio iniziale e che, quindi, tali figure non siano triangoli; in definitiva, il cerchio non è affatto scomponibile in quattro triangoli. Cfr. H. Cherniss (ed.), Plutarch, *Moralia*, cit., pp. 58-59, «Since the bases of the triangles into which the circle is divided remain arcs of a circle, the conclusion here drawn does not follow from the argument». In altre parole, non è possibile risolvere interamente un cerchio in triangoli, perché ne rimarrà sempre una porzione da ridurre ulteriormente in triangoli. Ciò è perfettamente compreso e spiegato da Nicomaco (*Ar.* 2, 7, 4.7 sgg.), che specifica come solo le sole figure rettilinee possano essere ricondotte a triangoli elementari (λυθήσεται ἕκαστον εὐθύγραμμον σχῆμα πάντως εἰς τρίγωνα).

³⁰ Chiaramente, già in Platone è presente la contrapposizione composto/incomposto, che ricorre in forme diversificate. Le idee sono, prima nel *Fedone* (78c7) e poi nel *Filebo* (59c4), «semplici» e «incomposte», ma ciò non vuol dire che esse siano sprovviste di una loro intima articolazione; specularmente, il sensibile mostra il suo limite costituzionale nell'impossibilità di determinarsi in unità essenzialmente auto-identiche e invarianti; la dimensione empirica è, al contrario, molteplice e composta, e i suoi «elementi» tradizionali, come si legge nel *Timeo* (53d5-7), non possono essere concepiti neppure come «sillabe», ma, attraverso progressivi

la realtà sensibile possa essere risolta in elementi primi di carattere matematico-geometrico, e che questi ultimi siano irriducibili ad altro, ma assolutamente indivisibili, è chiaramente senocratea: infatti, le “linee indivisibili” sono il limite inferiore di divisione oltre il quale non è dato spingersi né teoricamente, né fisicamente. Quindi, un argomento come quello riportato da Plutarco – che osserva come il rettilineo non possa essere ridotto ad altro, mentre il circolare si dimostra composto e, quindi, incompatibile con le caratteristiche del “principio” – recepisce materiale e pensiero senocrateo: il fatto che, in altre parole, il carattere incomposto del genere rettilineo comporti l'impossibilità di una sua ulteriore risoluzione, e che, specularmente, l'assenza di semplicità del genere circolare determini la sua derivatività, è pienamente giustificabile solo nell'orizzonte di pensiero senocrateo. A questo proposito, c'è una pagina del *Commentarium in Aristotelis De caelo* di Simplicio (p. 303, 34 sgg. = fr. 154 I.P.)³¹, che riporta materiale senocrateo piuttosto affine a quello che è stato rintracciato nell'argomento plutarco:

«sgrossamenti» dimensionali, è possibile ridurli a fattori primigeni che discendono dal piano eidetico. Cfr. M. Isnardi Parente, *Le idee nel Filebo di Platone*, in P. Cosenza (a cura di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 205-219.

³¹ Cfr. quanto scrive M. Isnardi Parente (a cura di), Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, cit., p. 376 a commento del passo: “La descrizione di Platone è interpretata come adombramento della formazione dei composti a base di elementi semplici preesistenti; questo sembra un tipo di spiegazione del reale particolarmente adattantesi a Senocrate, e Senocrate è effettivamente da Simplicio posto in relazione di preminenza nel suo discorso”.

Questo discorso sembra diretto in particolare contro Senocrate e gli altri platonici, in quanto essi dicono che l'universo ordinato è nato dal disordine e dalla sovrabbondanza incomposta, dal momento che Platone ha detto: «la divinità, visto che tutto ciò che è visibile non sta mai in quiete ma si muove incompostamente e disordinatamente, dal disordine lo portò all'ordine». Essi dicono che perciò l'universo deve intendersi come generato, ma che l'atto della generazione non si deve intendere come avvenuto nel tempo; la generazione è descritta a mo' di presupposto, per far meglio capire quale sia l'ordinamento degli elementi che in esso sono più semplici e di quelli più composti. Poiché nel cosmo alcune realtà sono elementi, altre derivate dagli elementi, non sarebbe facile distinguere la differenza fra questi e come dai più semplici derivino i composti se non si analizzasse con l'immaginazione i composti riducendoli ai semplici e ricercando come, se i semplici esistevano in se stessi dall'inizio, siano poi da essi derivati i composti; allo stesso modo di come fanno i matematici, i quali quando trattano delle figure, indagando sulla loro natura, risolvono quelle composte in semplici e guardano come da queste quelle siano derivate; per esempio notano che il triangolo si costruisce con tre linee rette formanti angoli, il cubo da sei quadrati giustapposti secondo lati e angoli e non secondo superfici (trad. Parente).

Un'ultima considerazione: il fatto che sia stato Aristotele (*De cael.* 286b27-32) a pronunciarsi, tra i primi, in favore dell'irriducibilità del circolare al rettilineo, non credo sia da sottovalutare. In questa

prospettiva – come è stato suggerito³² – l'argomento recepito da Plutarco potrebbe derivare da una replica polemica di parte platonica alla posizione aristotelica; e, se questa ipotesi è verosimile, si può forse essere ancora più precisi: questa reazione potrebbe essere nata in ambiente senocrateo, con l'obiettivo di affermare la primazia delle linee indivisibili sulle figure circolari; in seguito, tale contro-obiezione potrebbe essere stata ereditata in seno a quel platonismo fortemente ostile allo Stagirita di cui fu Attico l'esponente medioplatonico più celebre; da qui l'avrebbe poi attinguta anche Plutarco, per impiegarla nella sezione della *quaestio* in cui non è espressa la sua *lysis*, che arriva solo con l'ultima proposta esegetica. Ogni argomento fondato su assunti vetero-accademici è inadeguato, perché si sviluppa all'interno di una prospettiva eminentemente quantitativo-materialistica. Questa, però, ha un regime di validità e applicabilità notevolmente ristretto, in quanto non coglie, e dunque non descrive, la particolare natura dello spazio eidetico-noetico; ma è proprio a questo spazio che appartiene primariamente il circolare, come insegna l'ultima *lysis*.

³² Cfr. J. Opsomer, *Arguments non-linéaires et pensée en cercles*, cit., p. 105, nota 63.

LA FILOSOFIA AL SERVIZIO DI OMERO.
PER UNO STUDIO DELLE CITAZIONI DI
FILOSOFI NELLE *QUAESTIONES HOMERICAE*
DI PORFIRIO DI TIRO

Marco Riccardo

1. *Introduzione*

«Ich will nicht mehr geleitet, ermuntert, angefeuert sein, braust dieses Herz doch genug aus sich selbst; ich brauche Wiegengesang, und den habe ich in seiner Fülle gefunden in meinem Homer»¹. Di tutti i libri che possiede, Werther ha bisogno del solo Omero per placare il proprio animo indomito; Omero è anzi così “suo” da svolgere il ruolo di “nenia dell’infanzia” e da riportarlo a uno stato idilliaco e primario dell’esistenza.

Ai versi dell’*Iliade* e dell’*Odissea*, in effetti, è da sempre stata affidata una certa funzione “rappresentativa” e, non di meno, una funzione salvifica: Omero è spesso citato nell’antichità come ὁ ποιητής, “il poeta” per antonomasia, e i suoi versi erano probabilmente usati già nell’Atene del V secolo con intenti divi-

¹ J.W. Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, Nachwort von E. Beutler, Philipp Reclam, Stuttgart 2000, p. 9, 4-7 (am 13. Mai).

natori – una pratica che diventerà canonica in epoca imperiale². Nel corso dei secoli, ai poemi omerici i lettori hanno posto domande sempre diverse, cercando risposte di carattere tanto linguistico quanto scientifico, tanto politico quanto escatologico³. Un posto di primaria importanza tra gli interpreti dell'*Iliade* e dell'*Odissea* nell'antichità è di certo occupato dal neoplatonico Porfirio di Tiro (233-305); a lui sono attribuite molteplici opere di esegesi omerica⁴, tra cui, soprattutto, il *De antro Nympharum* e gli escerti *De Styge*, due scritti accomunati da un'interpretazio-

² Su quest'utilizzo si legga [Plutarch.] *Hom. II* 128 (da leggere con M. Hillgruber, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero*, II, *Kommentar zu den Kapiteln 74-218*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 440-441). Il caso più eclatante è rappresentato dall'*Homeromanteion*, una raccolta di 216 versi omerici nota per il tramite di tre papiri (P. Bon. 3; P. Oxy. 56.383; P. Lond. 1.121), su cui si veda la sintesi di R. Martín-Hernández, *Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context*, «CHS Research Bulletin», 2 (2013), 1 [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:MartinHernandezR.Using_Homer_for_Divination_Homeromanteia_in_Context.2013]; ultima consultazione: 09/03/2022].

³ Sulle varie interpretazioni del testo omerico che si sono susseguite nell'antichità si veda: F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956; H. Lambertson, *Homer The Theologian: Neoplatonists Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Berkeley 1986; R. Lambertson, J. Keaney (eds), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton University Press, Princeton 1992; F. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 23-103.

⁴ Per l'elenco delle opere di Porfirio su Omero si veda *Porphyrii philosophi fragmenta*, edidit A. Smith, fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante, in aedibus B.G. Teubneri, Stuttgartiae et Lipsiae 1993, pp. 441-478, nrr. P 50-55.

ne allegorica del dettato poetico⁵. Minore attenzione è stata finora rivolta alle sue *Quaestiones Homericae* (QH), probabilmente a causa della loro tradizione testuale molto tortuosa⁶. In quest'opera, il *focus* di

⁵ Fondamentale rimane il contributo di J. Pépin, *Porphyre, Exégète d'Homère* in H. Dörrie et al., *Porphyre: Huit exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève 1966, pp. 229-272. Sul *De Antro* si veda: Porphyre, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*, introduction, édition du texte grec, traduction et notes sous la direction de T. Dorandi, Vrin, Paris 2019; *Die Seele im Kosmos. Porphyrios, Über die Nymphengrotte in der Odyssee*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Baumbach et al., hrsg. von M. Baumbach, Mohr Siebeck, Tübingen 2019. Per il *De Styge* il testo di riferimento è Porfirio, *Sullo Stige*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Castelletti, presentazione di T. Dorandi, Bompiani, Milano 2006; Castelletti tuttavia ritiene che i frammenti possano far parte di una monografia sullo Stige non comprendente solo l'esegesi omerica (cfr. *ivi*, pp. 84-88).

⁶ Le QH sono tradite da un *codex unicus* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 305, ff. 171r-184v) in modo incompleto; *excerpta* dell'opera figurano, sotto forma di scoli, nei manoscritti dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Il testo del codice vaticano è stato pubblicato in *Porphyrii Quaestionum Homericarum liber I*, testo critico a cura di A.R. Sodano, Giannini Editore, Napoli 1970. Dati i limiti della recente edizione degli escerati iliadici (*Porphyry's Homeric Questions on the Iliad*, text, translation and commentary by J.A. MacPhail Jr, De Gruyter, Berlin – Boston 2011; vd. W. Slater, *Recensione a J.A. MacPhail, Porphyry's Homeric Questions on the Iliad. Text, translation, commentary*, de Gruyter, Berlin 2011, «ExClass», 16 (2012), pp. 325-330) e l'incompletezza, al momento, di quella degli scoli odissiaci (*Scholia graeca in Odysseam* edidit F. Pontani, I-V, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007-2022) rimangono ancora fondamentali le edizioni *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias* collegit, disposuit, edidit H. Schrader, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1880-1882 e *Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium*

carattere grammaticale sembra però strettamente collegato a un'esegesi di più ampio respiro del dettato omerico, come afferma lo stesso Porfirio (Porph. QH, pp. 1, 19-2, 4 Sodano):

μη ὦν δὲ οἴός τε πρὸς τὰς σὰς δεήσεις ἀντιβλέπειν
διὰ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους Ὀμήρου ἐραστάς,
πειράσομαι τὰ τε ῥηθέντα ποτὲ ἀνενεγκεῖν
τὰ τε πάλιν ὑποπεσόντα προσθεῖναι, τὰς μὲν
μείζους εἰς Ὅμηρον πραγματείας ὑπερτιθέμενος
εἰς καιρὸν σκέψεως τὸν προσήκοντα, ταυτὶ δὲ
οἶον προγύμνασμα τῶν εἰς αὐτὸν ἀγώνων, ἐν
οἷς ἀγνοεῖται μὲν πολλὰ τῶν κατὰ τὴν φράσιν,
λανθάνει δὲ τοὺς πολλοὺς τῇ δοκούσῃ ἐπιτρέχειν
τῶν ποιημάτων ὀλοσχερεῖ σαφηνεῖα προσέχοντας.

Allora io, incapace di oppormi alle tue richieste per l'insistenza tua e degli altri ammiratori di Omero, tenterò di riferire ciò che un tempo ci siamo detti e di aggiungere gli argomenti che si sono presentati in altre occasioni, rinviando a un momento adatto della ricerca le indagini più importanti su Omero, e offrendoti queste ricerche, piuttosto, come un esercizio preparatorio alle discussioni su di lui, durante le quali molte delle sue espressioni non sono comprese e sono oscure anche ai più, che pensano di affidarsi all'apparente generale chiarezza dei versi.

reliquias collegit, disposuit, edidit H. Schrader in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1890. Sull'opera si veda da ultimo F. Pontani, Les Questions Homériques de Porphyre, in T. Dorandi, L'Antre des Nymphes dans l'Odyssee, cit., pp. 41-58.

La definizione delle QH come un «esercizio preparatorio» (προγύμνασμα) e il riferimento a «trattazioni più importanti su Omero» (τὰς μὲν μείζους εἰς Ὅμηρον πραγματείας) sembrano in effetti tradire la presenza di un progetto unico di esegesi omerica nella produzione porfiriana: esso consisterebbe in una progressione dalla comprensione della lettera del testo (realizzato con le QH) a esegesi omeriche di respiro più ampio, che tocchino ad esempio anche questioni psicologico-escatologiche (come nel *De antro Nympharum*). Per sostenere quest'ipotesi – che tuttavia pone molteplici problemi relativi alla cronologia delle opere omeriche di Porfirio⁷ – può essere utile indagare la presenza o meno nelle QH di riferimenti a contenuti filosofici nella poesia di Omero in rapporto ai filosofi a lui successivi, vale a dire osservare se ci siano spie di un'esegesi non volta alla sola comprensione delle singole espressioni omeriche (πολλὰ τῶν κατὰ τὴν φράσιν). In questo, un utile strumento

⁷ Le QH sono in genere associate al periodo di studio svolto da Porfirio ad Atene presso Longino (*ante* 263), sia per la loro natura grammaticale, sia per la citazione nella lettera prefatoria (p. 1, 11 Sodano) di un tale Anatolio, che è stato da molti studiosi identificato con l'omonimo dotto maestro di Giamblico citato da Eunapio di Sardi (*Eun. Vit. Soph.* pp. 10, 21-11,1 Giangrande); tale identificazione non è accolta in modo unanime, data la carenza di notizie. Inoltre, il problema della datazione delle QH è collegato anche alla dubbiosa datazione del *De antro Nympharum*, la cui redazione è stata riferita ora al periodo precedente, ora al periodo successivo rispetto all'incontro con Plotino (263). Per una visione d'insieme, e per la proposta di un «programma omerico» di Porfirio, si veda I. Viltanioti, *Porphyre lecteur d'Homère*, in T. Dorandi, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssee*, cit., pp. 21-39. Va da sé che l'assenza di edizioni scientificamente attendibili delle QH limita di molto le possibilità di confermare o confutare quest'ipotesi.

è l'indagine delle tecniche di citazione di testi filosofici all'interno delle QH⁸, che può illuminare sia i fini dell'esposizione porfiriana sia i materiali su cui l'allievo di Plotino si basava.

2. Per un modello di classificazione a partire dalle citazioni di Platone

Un'indagine è stata recentemente svolta da L. Rodríguez-Noriega Guillén sulle citazioni platoniche nelle QH: ella ha mostrato che, ad eccezione dei casi in cui tali citazioni possono essere ricondotte a fonti intermedie (e. g. lessici) adoperate da Porfirio, l'allievo di Plotino sembra citare spesso a memoria, come mostra anche la tendenza a parafrasare il testo platonico⁹.

La studiosa riporta le seguenti citazioni:

1. QH p. 6, 12-14 Sodano (οὕτω τῆ λέξει [*scil.* ἐπήβολος] καὶ οἱ μεθ' Ὅμηρον κέχρηται.[...] Πλάτων Νόμων πρώτω· «ἐπήβολοι γεγονότες τῆς

⁸ Un elenco delle citazioni (filosofiche e letterarie) nelle QH si trova sul sito del progetto “La tradición literaria griega en los ss. III-IV d.C. Gramáticos, rétores y sofistas como fuentes de la literatura greco-latina (III)” [<https://www.lnoriega.es/porphyrius.html>], ultima consultazione: 09/03/2022] a cura di L. Rodríguez-Noriega Guillén (Universidad de Oviedo).

⁹ L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Las citas de Platón en las Cuestiones homéricas de Porfirio*, «Humanitas», 65 (2013), pp. 89-107. I risultati di questo studio sono stati qui riverificati e integrati in qualche piccolo punto.

καλλίστης ᾠδῆς [Plat. *Leg.* 666d11-12]¹⁰; «E hanno fatto uso di questa parola anche gli scrittori dopo Omero: Platone, nel primo libro delle *Leggi*: «avendo ottenuto il canto più bello»);

2. QH p. 47, 8-12 Sodano: (διττῆς οὖν ὀφθαλμῶν οὐσης καὶ κατὰ Πλάτωνα ἐπιταράξεως—ἢ γὰρ διὰ σκότος ἢ δι' ὑπερβολὴν τοῦ συμμετροῦ φωτός [Plat. *Resp.* 518a1-3]; «Dal momento che dunque anche secondo Platone è duplice lo sconvolgimento della vista – o infatti avviene a causa dell'ombra o a causa di un superamento della giusta quantità di luce»);

3. QH p. 69, 8-12 Sodano (Πρῶτος δοκεῖ Πλάτων λύπας ἡδοναῖς μίγνυμένας δεικνύναι ἐπ' ὀργαῖς καὶ πένθεσιν, Ὁμήρου πρότερον τουτὶ συνεωρακότος καὶ τὸν Πλάτωνα διδάξαντος [Plat. *Phlb.* 47e1-48a2]; «Sembra che per primo Platone abbiamo dimostrato che i dolori sono misti ai piaceri nell'ira e nella sofferenza, sebbene Omero per primo abbia riconosciuto proprio questo e abbia fatto da maestro a Platone»);

4. QH *ad E* 533, p. 84, 4-5 Schrader = *sch. Porph. ad θ* 186a, Pontani IV, p. 124, 78-79 (καὶ παρὰ

¹⁰ Sulla citazione (in realtà tratta dal secondo libro delle *Leggi*) si veda la scheda su Porph. QH I, p. 6, 12-14 Sodano (I) a cura di L. Rodríguez-Noriega Guillén (<https://www.lnoriega.es/Porphyrus_Questionum%20Homericarum%20liber%20I_p.%206.12-14%20Sod..pdf>, ultima consultazione: 09/03/2022); dopo questa citazione, il testo di Porfirio è stato integrato, a partire dalle testimonianze dell'*Etymologicum Magnum* (p. 357, 23-24 Gaisford) e del commento di Eustazio al passo (Eust. *in Od.* p. 1448, 8-9 Stallbaum) con la citazione di Plat. *Leg.* 724b2 (ulteriore occorrenza di ἐπήβολος); sul punto cfr. scheda su Porph. QH I, p. 6,12-14 Sodano (II) a c. di L. Rodríguez-Noriega Guillén (<https://www.lnoriega.es/Porphyrus_Questionum%20Homericarum%20liber%20I_p.%206.12-14%20Sodano.pdf>).

Πλάτωνι τῷ φιλοσόφῳ «οὐ γὰρ ἐγὼ ἐν δυνάμει ἦ τοῦ ῥαδίου» [Plat. *Resp.* 328c7]; «E anche negli scritti del filosofo Platone: “io non ero in grado di [scil. andare] facilmente...”»;

5. QH *ad* II. Z 129, 7, p. 108 MacPhail = p. 92, 15-17 Schrader (καὶ Πλάτων δὲ διαιρῶν τὰς μανίας δείκνυσι τὰς ἀγαθὰς τε καὶ θείας, αἱ τινές εἰσι [Plat. *Phdr.* 244a5-245c4]; «E Platone, distinguendo i tipi di follia, mostra che alcune sono buone e divine»);

6. QH *ad* II. Σ 22, 1, p. 230 MacPhail = p. 220, 9-11 Schrader (Πλάτων ἐν τρίτῳ Πολιτείας κατηγορεῖ τῶν ὀδυρομένων, λέγων ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων μὴ δεῖν τοῦτο ποιεῖν ὡς δεινόν τι πεπονθότων; [Plat. *Resp.* 387d5-388b4]; «Platone, nel terzo libro della *Repubblica*, accusa chi compiangere i morti, dicendo che per i morti non bisogna far così, come se ritenessero che abbiano patito qualcosa di terribile»);

7. QH *ad* II. Ω 527 sgg. pp. 276, 25-277, 4 Schrader (μέμφεται τὴν δόξαν Πλάτων λέγων, ὡς ὁ θεὸς ἀγαθόν, οὐδὲν δὲ ἀγαθὸν βλαβερόν, ὃ δὲ μὴ βλαβερόν οὐδὲ βλάπτει [Plat. *Resp.* 379b1-379e2: «Platone biasima quest'opinione, affermando che il dio è cosa buona, che nessuna cosa buona è dannosa e che ciò che non è dannoso non arreca danno»)]¹¹.

Le menzioni individuate dalla studiosa possono essere distinte in due diverse tipologie:

¹¹ Come afferma la stessa L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Las citas de Platón en las Cuestiones homéricas de Porfirio*, cit., p. 103, l'attribuzione di questo frammento alle QH è dibattuta; esso è edito come scolio esegetico da Erbse (*sch. ex. ad* Ω 527, Erbse V, p. 607, 9-12); Pontani lo ritiene invece autenticamente porfiriano (cfr. *sch. Porph. ad* α 33a, F. Pontani I, p. 33 *ad loc.*).

- a) Casi in cui Platone è citato per motivi linguistici¹²: 1 (sull'utilizzo della parola ἐπίβολος), 4 (sull'utilizzo della forma ἦ);
- b) Casi in cui si instaura un paragone tra Omero e Platone, suddivisibili in due ulteriori sottocategorie:
- b.1) Casi in cui si riscontrano le stesse tematiche in Omero e Platone: 2, 5;
- b.2) Casi in cui, oltre alla presenza di questioni simili, in Platone è attestata una citazione omerica presente in Porfirio: 3¹³, 6¹⁴, 7¹⁵.

Fra le due tipologie, il gruppo b) è quello che mostra un tentativo di interpretazione filosofica del testo omerico: Porfirio sembra infatti voler ribadire, senza il tono accusatorio della critica antiplatonica, che già nei poemi omerici si possono riscontrare molteplici tematiche affrontate da Platone¹⁶. Egli pare voler dunque

¹² Sono questi i casi in cui è dunque possibile pensare alla consultazione di una fonte intermedia; questa ipotesi è avvalorata dalla presenza in questi soli due casi di citazioni *verbatim* del dettato platonico: vd. L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Las citas de Platón en las Cuestiones homéricas de Porfirio*, cit., p. 105.

¹³ In Plat. *Phlb.* 47e7-8 sono citati i versi Σ 108-109, menzionati da Porfirio in QH pp. 70, 21-71, 9 Sodano.

¹⁴ In Plat. *Resp.* 388b2-3 figura la citazione di Σ 23-24, i versi sul dolore di Achille oggetto dell'analisi porfiriana.

¹⁵ In Plat. *Resp.* 379d2-e2 si leggono i versi Ω 527-532 (con adattamenti; è la metafora delle due giare) cui è riferito l'*excerptum* delle QH.

¹⁶ Su questo dato, messo in evidenza già da L. Rodríguez-Noriega Guillén, *Las citas de Platón en las Cuestiones homéricas de Porfirio*, cit., pp. 99-100, si veda L. Brisson, *Les accusations de plagiat lancées contre Platon*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon I. Le Platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 339-356; vd. anche G. Aragone, *La transmission du savoir entre «tradition»*

“retrodatare” a Omero la discussione di certe questioni filosofiche. A conferma di ciò, è possibile menzionare in aggiunta due ulteriori passi delle QH legati, rispettivamente, agli esempi n. 2 e n. 3:

καὶ οὐχὶ φιλόσοφοι πρῶτοι τὸ λευκὸν ἀφώρισαντο
τὸ διακριτικὸν ὄψεως, ἀλλὰ πρὸ αὐτῶν Ὅμηρος,
μαρμαίρειν λέγων τὸ λάμπειν, ὃ ἔστι μερίζειν καὶ
διαρεῖν, ἀφ’ οὗ τὸ διακρίνειν (p. 53, 7-12 Sodano).

E non per primi i filosofi definirono il bianco come ciò che dilata la vista, ma prima di loro Omero, quando chiama il λάμπειν (“risplendere”) μαρμαίρειν (“brillare”), che significa μερίζειν (“dividere”) e διαρεῖν (“distinguere”), da cui deriva διακρίνειν (“scomporre”).

καὶ ὅτι τῶν ἐν κινήσει ἀλλ’ οὐκ ἐν σχέσει ἐστὶν ὁ
χόλος, καθὰ καὶ τὴν ὀργὴν τῶν ἐν κινήσει φασὶν
εἶναι οἱ φιλόσοφοι, δηλοῖ τὰ τοιαῦτα· «Ἄτρεΐωνα
δ’ ἔπειτα χόλος λάβεν, αἴψα δ’ ἀναστάς / ἠπείλιψε
μῦθον» (A 387-388), καὶ πάλιν· «Πηλεΐδης δ’
ἐξαῦτις ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν / Ἄτρεΐδην προσέειπε,
καὶ οὐ πῶ λῆγε χόλοιο» (A 223-224), ὡς ἂν
δυνάμενος καὶ παύσασθαι (pp. 73, 18-74, 4 Sodano).

E che l’ira faccia parte delle sensazioni momentanee e non fisse, come anche i filosofi dicono che l’ira è una sensazione momentanea, lo mostrano

et «plagiat» dans l’Antiquité classique et chrétienne, «Études de lettres», 1-2 (2010), pp. 117-138: 125-127.

questi versi: «e poi la collera prese il figlio di Atreo, e questi, subito, dopo essersi alzato, / disse in tono minaccioso», e ancora: «il figlio di Peleo subito, con parole tremende, rispose all'Atride, e non si allontanava dall'ira», poiché potrebbe anche smettere.

Acclarata, dunque, la presenza di queste due tipologie di citazione del testo platonico e, insieme, una sorta di *reductio ad Homerum* di talune questioni filosofiche, l'analisi delle altre menzioni di filosofi può contribuire a dare una visione d'insieme dei rapporti che Porfirio instaura tra i poemi omerici e la filosofia.

Da un'indagine preliminare, sembra che le tipologie di menzioni che sono state sopra esposte siano riscontrabili anche per le citazioni dei Presocratici¹⁷. Si vedano a titolo di esempio:

- a) Casi in cui un filosofo presocratico è citato per motivi linguistici: QH *ad I* 378, 6, p. 152 MacPhail = p. 137, 14-15 Schrader (Νέσος δὲ ὁ Χῖος καὶ τὸ ἄμηκύνει οὐδὲν φροντίσας τοῦ μέτρου [Nessus, D-K 69 B 1]);
- b) Casi in cui si instaura un paragone tra Omero e un filosofo presocratico:
- b.1) Casi in cui si riscontrano le stesse tematiche

¹⁷ Sul punto, è al momento in corso di preparazione un contributo in cui si offrirà una nuova edizione degli *excerpta* porfiriani tramandati nei codici iliadici in cui si menzionano i filosofi presocratici. La scarsità di dati e notizie rappresenta, ovviamente, un ostacolo non indifferente per l'analisi dei suddetti passi; ad esempio, il passo citato nella tipologia a) potrebbe rientrare anche nella tipologia b2), e viceversa. Per questo motivo uno studio della singola citazione non può essere separato da un'analisi complessiva dell'*excerptum* che la trasmette.

in Omero e un filosofo presocratico: QH p. 115, 18 Sodano (πατέρα τε τῶν καιρῶν τὸν χειμῶνα Πυθαγόρας καλεῖ. [Pyth. fr. nondum editum])¹⁸;
 b.2) Casi in cui, oltre alla presenza di questioni simili, un filosofo presocratico sembra essersi occupato di un passo omerico discusso da Porfirio: QH ad K 252-253, 7-9, p. 170 MacPhail = p. 147, 18-25 Schrader (Μητρόδωρος μὲν οὖν τὸ πλεῖον δύο σημαίνειν φησὶ παρ' Ὀμήρῳ...[Methr. Lamps., D-K 61 fr. 5])¹⁹).

Tra le menzioni dei filosofi presocratici spicca un lungo *excerptum* delle QH: esso riporta un'importante notizia su Pitagora, che può forse illuminare i metodi di utilizzo della filosofia per l'esegesi omerica nell'opera di Porfirio.

3. La testimonianza su Pitagora (Pyth.b T 14 Laks-Most)

Un lungo scolio²⁰ sul significato di πολύτροπος,

¹⁸ Sul passo vd. brevemente *infra*, pp. 161-162.

¹⁹ L'attribuzione del frammento a Metrodoro di Lampsaco è dubbia; esso è attribuito in FG^rHist 43 F4 a Metrodoro di Chio. Sul frammento si veda il recente contributo di G. Verhasselt, R. Mayhew, *Porphyry and Ancient Scholarship on Iliad 10.252–253: Edition, Translation and Discussion*, «TiC», 13 (2021), 2, pp. 437-500: 479-481.

²⁰ Lo scolio è stato edito da ultimo in *sch. Porph. ad α 111*, Pontani I, pp. 7, 5- 9,39; esso è tradito anche nella famiglia di manoscritti iliadici in riferimento al verso I 313, ma non figura nell'edizione di J. MacPhail. Un'ulteriore edizione dello scolio (basata, però, sulla sola collazione di edizioni precedenti), accompagnata da una traduzione inglese, si può leggere in S. Prince,

l'epiteto *par excellence* di Odisseo²¹, attesta un problema posto dal socratico Antistene di Atene (445-360 a. C.); questi riteneva non particolarmente lusinghiera la connotazione di “versatile” fornita all'eroe da Omero. Data l'importanza dell'aporia e della soluzione di Antistene²², che fanno da “preambolo” alla menzione di Pitagora, conviene leggere lo scolio nella sua interezza (*sch. Porph. ad α 111*, Pontani I, pp. 7, 5-8, 25):

οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν

Antisthenes of Athens. Texts, Translations and Commentary, University of Michigan Press, Ann Arbor 2015, pp. 591-594 (t. 187). Si noti che il frammento nell'edizione Laks-Most è ricondotto ad Antistene (*Early Greek Philosophy*, IV, *Western Greek Thinkers*, I, edited and translated by A. Laks, G.W. Most, in collaboration with G. Journée and assisted by L. Irribarrem, Harvard University Press, Cambridge – London 2016, p. 69, “Antisthenes the Socratic in Scholia on Homer's Odyssey”), senza alcuna menzione del fatto che si tratti di un *excerptum* delle QH. Sul problema della delimitazione del frammento di Antistene, vedi la nota *infra*.

²¹ Sul termine si veda da ultimo Homer, *Odyssey, Book I*, edited with an Introduction, Translation, Commentary and Glossary by S. Pulleyn, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 93-94.

²² Sul frammento antistenico si legga da ultima S. Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations and Commentary*, cit., pp. 594-623 con la bibliografia ivi citata; qui basti menzionare: M.T. Luzzatto, *La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, «Elenchos», 17 (1996), 2, pp. 275-357; A. Brancacci, *Porfirio e Antistene. ΤΡΟΠΟΣ e ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in SSR V A 187*, in M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro (a cura di), ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, presentazione di E. Berti, CUECM, Catania 2002, pp. 409-424 (che rielabora quanto sostenuto in A. Brancacci, *Dialettica e retorica in Antistene*, «Elenchos», 17 (1996), 2, pp. 359-406).

“πολύτροπον”. οὐκουν τὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποηκέναι, ἀλλ’ ἀπλοῦς καὶ γεννάδας· οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος, ἀλλ’ ἀπλῶς τῷ Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι, καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον εἶτι ἀγαθὸν εἶχε συμβουλευόντα καὶ οὐκ ἀποκρυπτόμενον. καὶ τοσοῦτον ἀπεῖχε τοῦ τὸν τοιοῦτον τρόπον ἀποδέχεσθαι ὁ Ἀχιλλεύς, ὡς ἐχθρὸν ἠγεῖσθαι ὁμοίως τῷ θανάτῳ ἐκείνον “ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεῦθει ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ βάζει” (I 313). λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησί· τί οὖν; ἄρά γε πονηρὸς ὁ Ὀδυσσεὺς ὅτι πολύτροπος ἐρρέθη; καὶ μὴν, διότι σοφός, οὕτως αὐτὸν προσείρηκεν. μήποτε οὖν τρόπος τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· εὐτροπος γὰρ ἀνὴρ ὁ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον. τρόποι δὲ λόγων αἴτιοι αἱ πολλ<αἱ> χρή<σεις> (em. Luzzatto: †αἴτιοι αἱ †πλάσεις Pontani)²³. καὶ χρῆται τῷ τρόπῳ καὶ ἐπὶ φωνῆς καὶ ἐπὶ μελῶν ἐξαλλαγῆς, ὡς ἐπὶ τῆς ἀηδόνης “ἦ τε θαμὰ τρωπῶσα χέει πολυχηέα φωνήν” (τ 521). εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, ἐπίστανται καὶ τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ, πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ σοφοί, καὶ ἀγαθοὶ εἰσι. διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεά “Ὀμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι.

Antistene sostiene che Omero non lodi Odisseo, ma che piuttosto lo insulti, chiamandolo versatile

²³ Sull'emendazione si veda: M.T. Luzzatto, *La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, cit., spec. pp. 327-332.

(πολύτροπος); non ha certo dipinto Achille e Aiace come versatili (πολύτροποι), ma come semplici e nobili; non ha rappresentato neanche il saggio Nestore, per Zeus, come una persona infida o di carattere incostante, ma semplicemente mentre stava in assemblea con Agamennone e gli altri, dava consigli all'esercito – se aveva qualcosa di utile da dire – e non si nascondeva. E Achille si guardava bene dall'accettare tale comportamento (*scil.* di Odisseo), al punto da ritenere un nemico in modo simile alla morte colui “il quale ha una cosa nel cuore, ma ne dice un'altra” (I 313).

Dunque Antistene, risolvendo il problema, afferma: perché? Odisseo è malvagio, perché fu definito versatile (πολύτροπος)? Anzi, lo ha chiamato così, perché era saggio. La parola τρόπος, forse, indica qualcosa di relativo al carattere, ma dice anche qualcosa di relativo al suo uso della parola: è infatti εὔτροπος l'uomo dotato di un carattere rivolto al bene. Ma i τρόποι sono i <molteplici utilizzi> che motivano il discorso; e Omero utilizza τρόπος in riferimento sia al suono sia alle variazioni che si fanno nei canti, come quando parla dell'usignolo: “e spesso variando emette un canto che molto risuona” (τ 521). Ma se i saggi sono abili a parlare, allora sanno anche esprimere lo stesso pensiero in molti τρόποι; nel caso in cui conoscano molti τρόποι delle parole su un medesimo argomento, sarebbero versatili (πολύτροποι). Ma se sono saggi, sono anche buoni. Per questo motivo, Omero dice che Odisseo, che è saggio, è versatile (πολύτροπος), perché sapeva intrattenere relazioni con gli uomini in molti τρόποι (πολλοῖς τρόποις).

Il ragionamento di Antistene riportato da Porfirio si basa su un'interpretazione del termine *τρόπος* non solo di carattere etico, bensì anche dialettico: esso, infatti, non indica solo un modo di comportarsi, ma anche un modo di parlare e discutere, una capacità di «padroneggiare il linguaggio in tutta la complessità di *τρόποι* che lo compongono»²⁴. Da qui il sillogismo per cui chi è saggio, è abile a parlare; chi è abile a parlare, sa dire le cose in molti *τρόποι*; chi è saggio è buono; chi sa dire le cose in molti *τρόποι*, è buono. Viene dunque riabilitata in senso positivo la versatilità di elocuzione di Odisseo, come segno della sua saggezza e della sua bontà.

A conferma di ciò, Porfirio aggiunge²⁵ un'interes-

²⁴ M.T. Luzzatto, *La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, cit., spec. p. 330.

²⁵ La lunga e dibattuta questione sulla paternità di questa sezione dello scolio è discussa, con un riesame delle argomentazioni e della bibliografia sul tema, in S. Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations and Commentary*, cit., pp. 613-615, la quale attribuisce anche il riferimento pitagorico ad Antistene. L'autorialità porfiriana è stata argomentata invece in M.T. Luzzatto, *La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, cit., spec. pp. 342-346, i cui risultati sono qui accolti. Lo studio infatti si basa, più degli altri, su una accurata analisi dello scolio nel contesto delle QH e di uno studio *in primis* di Porfirio come esegeta che usa Antistene. In questo senso, meritano di essere discusse due affermazioni di Prince. Anzitutto, la studiosa sostiene, in riferimento ai *loci paralleli* portati avanti da Luzzatto della formula *οὕτω καὶ* per introdurre una nuova opinione, un'altra fonte *etc.*, che « the presence of *οὕτως καὶ*, if it is Porphyry's voice, need not imply that the information in the sentence was provided by Porphyry: he could be providing his own articulation at a point where he abridges the text, for example» (p. 614). Tale assunto, per quanto plausibile, sembra però non prendere in considerazione né la natura stessa del testo di Porfirio – che è molto standardizzato nell'utilizzo di

sante testimonianza su Pitagora (*sch. Porph. ad a* 111, Pontani I, pp. 8, 26-9, 39), di cui loda il comportamento:

certe espressioni, come tutta la letteratura grammaticale – né la trasmissione del testo: le QH trasmesse sotto forma di *excerpta* sono state oggetto di un profondo lavoro filologico, tale da poter adattare un testo disteso e continuo alla forma di scolio. In tutto ciò, la formularità dei cambiamenti che si rilevano rispetto al testo tradito direttamente (su cui si vedano i risultati di A.R. Sodano, *La tradizione manoscritta delle Quaestiones Homericae di Porfirio. Il codice Vaticano Greco 305 e alcuni aspetti della tradizione scoliastica all'Iliade*, «Atti della Accademia Pontaniana», 16 (1966-1967), pp. 345-382: 353-355) è un elemento essenziale per cercare di ricostruire, almeno idealmente, la forma originaria delle QH; scartare dunque l'elemento linguistico è una scelta poco prudente. Inoltre, più avanti, Prince, rispondendo all'affermazione per cui Porfirio avrebbe potuto aggiungere questa sezione su Pitagora per i suoi interessi sul filosofo, come mostra anche il confronto con *Porph. Pyth.* 18 (su cui cfr. *infra*), afferma che «Pythagoras is not a Homeric character or known as a Homeric critic, and the standard of relevance Porphyry uses elsewhere for adding material into his Homeric Questions is its bearing on the Homeric passage under discussion. Since Pythagoras takes the text in a new direction, adding authority to the conception of the philosophical rhetor rather than to any interpretation of Homer, it seems more likely that Pythagoras is here because he was present in Porphyry's preexisting material than that Porphyry chose to add him» (p. 615). Sebbene sia palese che questa citazione pitagorica si distacchi dalle altre presenti (cfr. *infra*, dove si menziona anche un caso simile a questo), sembrano essere poco presi in considerazione la menzione di Pitagora in *Nymph.* 391-394 (su cui cfr. T. Dorandi, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*, cit., pp. 255-256, «Ici on aurait vraisemblablement le vestige d'une exégèse (néo) pythagoricienne de ce vers d'Homère», con bibliografia; si vedano anche le menzioni di Pitagorici in *Nymph.* 125-126, 373-376) e gli interessi retorici di Porfirio (su cui cfr. M. Heath, *Porphyry's Rhetoric*, «CQ», 53 (2003), 1, pp. 141-166).

οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται, πρὸς παῖδας ἀξιωθεὶς ποιήσασθαι λόγους, διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς, καὶ πρὸς γυναῖκας γυναιξιν ἀρμοδίους, καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς, καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς.

τὸν γὰρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν, ἀμαθίας δὲ τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ. ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορθώσει, ἡσκηκυῖαν τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικίλην σύστασιν. τρόπος μὲν οὖν τὸ παλίμβολον τὸ τοῦ ἥθους, τὸ πολυμετάβολον. λόγου δὲ πολυτροπία καὶ χρήσις ποικίλη λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἐν γὰρ τὸ ἐκάστῳ οἰκεῖον· διὸ καὶ τὸ ἀρμόδιον ἐκάστῳ τὴν ποικιλίαν τοῦ λόγου εἰς ἓν συναγείρει τὸ ἐκάστῳ πρόσφορον. τὸ δ' αὖ μονοειδές, ἀνάρμοστον ὄν πρὸς ἀκοὰς διαφόρους, πολύτροπον ποιεῖ τὸν ὑπὸ πολλῶν ἀπόβλητον ὡς αὐτοῖς ἀπόβλητον λόγον.

Così si dice che anche Pitagora, dopo che gli fu richiesto di rivolgere discorsi ai bambini, recitava loro discorsi come quelli dei bambini, alle donne rivolgeva discorsi adatti alle donne, ai capi di stato discorsi da governanti e ai ragazzi discorsi da ragazzi. Infatti, è tipico della saggezza trovare il modo adatto a ciascuno, mentre è tipico dell'ignoranza far uso di un solo modo di parlare davanti a coloro che si trovano in condizioni differenti. Questo modo di fare è tipico anche della medicina quando viene praticata correttamente, la quale persegue una versatilità della cura in base alle molteplici condizioni dei pazienti. Da una parte, dunque, il τρόπος è la volubilità propria del carattere, il fatto che esso

sia molto mutevole (πολυμετάβολον); dall'altra, la πολυ-τροπία – cioè la multi-formità del discorso e l'utilizzo variegato della parola –, quando è rivolta a una varietà di uditori, si risolve in realtà in una μονο-τροπία, cioè nell'uni-formità. A ciascuno, infatti, è appropriata una sola cosa; perciò, anche ciò che è adatto a ciascuno fa sì che la varietà nei discorsi converga in una realtà unica, cioè quello che è conveniente a ciascuno. Al contrario, ciò che ha una sola forma, dal momento che non è adattabile a differenti ascolti, rende mutevole il discorso, che è rigettato da molti poiché per loro è spregevole.

Porfirio sottolinea che la capacità di dispiegare diversamente il discorso in base ai propri interlocutori è la caratteristica di un discorso semplice e che, in quanto tale, riesce a rendere ciò che è “proprio” e “adatto” a ciascuno (τὸ ἐκάστῳ οἰκεῖον; τὸ ἀρμόδιον ἐκάστῳ). Diversamente, un discorso monolitico (μονοειδές) non sarà in grado di restituire a ciascun interlocutore qualcosa di perspicuo per la sua condizione, e quindi risulterà “inadatto” (ἀνάρμοστον) e in questo senso sì “mutevole” e dunque per i più “spregevole” (πολύτροπον; ἀπόβλητον). Secondo Porfirio, è dunque la varietà del discorso che permette di creare un legame quasi uno a uno tra τρόπος utilizzato e ἀκοή destinataria; persa la molteplicità della spiegazione, si viene invece a creare un unico τρόπος, che deve essere dunque adattato, mutato per ogni singola ἀκοή, fino a diventare, dunque, insostenibile. La figura di Pitagora è qui allora portata a mo' di parallelo concreto della buona πολυτροπία di Odisseo: egli è infatti stato capace di adattare i suoi singoli discorsi davanti ai diversi uditori.

Tale testimonianza trova riscontro anche in un frammento di Dicearco di Atene tramandato dallo stesso Porfirio (Porph. *Pyth.* 18; FGrHistCont IV 1400 F 56 Verhasselt = f. 33 Wehrli)²⁶ all'interno della *Vita di Pitagora*, il primo libro della *Storia della filosofia*²⁷:

ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη καὶ ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου, τὴν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν χάριν τε πλείστην καὶ κόσμον ἐπὶ τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἔχειν, οὕτως διαθεῖναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν ὥστ' ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐψυχαγώγησεν πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεῖς, τοῖς νέοις πάλιν ἡβητικὰς ἐποίησατο παραινέσεις ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεῖς· μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθροοῖς συνελθοῦσιν· εἶτα ταῖς γυναῖξι καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

Quando giunse in Italia e fu a Crotone, dice Dicearco, come un uomo che aveva molto viaggiato, che

²⁶ Per un commento (con riferimenti anche a Iamb. *Pyth.* 35-57, dove si narrano episodi simili) si veda G. Verhasselt, *Commentary* ad FGrHist IV 1400 f 56 (<http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jciv_a1400>, ultima consultazione: 5 Aprile 2022).

²⁷ Per una visione d'insieme dell'opera si veda almeno C. Macris, *Porphyry's Life of Pythagoras*, in C.A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 381-398. I frammenti della *Storia della filosofia* (193T-224F Smith) sono stati editi di recente in BNJ² 250 frmm. 1a-1b-1c, 4-24 (<http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a260> ultima consultazione: 5 Aprile 2022).

era straordinario e che era accompagnato dalla fortuna per propria natura, e che appariva nobile, forte, dotato di moltissima grazia e bellezza nella voce, nel carattere e in tutto il resto, ebbe così effetto sulla città dei Crotonesi che, dopo aver persuaso il collegio degli anziani con molti bei discorsi, su ordine dei magistrati rivolse poi ai giovani delle esortazioni adatte a loro; e, dopo queste, ai fanciulli, che si erano riuniti numerosi dalle scuole, e alle donne – un raduno di donne fu addirittura predisposto per lui.

I discorsi menzionati da Dicearco-Porfirio a Crotona – partitamente: al collegio degli anziani, ai giovani, ai fanciulli e alle donne – rispecchiano perfettamente i quattro λόγοι dello scolio odissiaco – dove si menzionano discorsi παιδικοί, γυναιξιν ἄρμόδιοι, ἀρχοντικοί, ἐφηβικοί. Tale consonanza, oltre a rivelare l'utilizzo di uno stesso materiale, ha una duplice funzione: da un lato, essa è volta a esaltare la figura di Pitagora, che diviene quasi esempio di filosofo che mette in pratica il modello della saggia πολυτροπία odissiaca²⁸; dall'altro, però, come nei casi platonici (cfr. *supra*, in riferimento alle citazioni nrr. 2 e 3 e alla tipologia b.1), il punto di riferimento rimane Omero, ossia colui che ha “canonizzato” tale ideale di saggezza. Al riguardo, non è allora di poco momento notare che, nelle QH, Porfirio almeno in un altro caso adotti un comportamento simile nei confronti di Pitagora (QH p. 115, 18 Sodano), ossia quando afferma che

²⁸ Secondo modalità attestate già nella *Vita di Pitagora*, e probabilmente derivate dalle fonti lì adoperate da Porfirio: cfr. C. Macris, *Porphyry's Life of Pythagoras*, cit., pp. 391-392 con nota 37.

Omero ha detto che la primavera dà inizio al nuovo anno e che Pitagora ha chiamato l'inverno «il padre delle stagioni» (con riferimento, dunque, alla “anzianità” dell'inverno rispetto alla primavera)²⁹. D'altronde, il primo libro della *Storia della filosofia*, di cui è conservata direttamente solo la sezione pitagorica, iniziava proprio da Omero³⁰.

Conclusioni

L'esempio della menzione di Pitagora nello scolio odissiaco illumina – in modo parallelo ai casi sopra citati tratti da Platone – metodi e finalità delle QH.

Anzitutto, è bene sottolineare che la citata interpretazione di Antistene si basa su una analisi minuziosa, e grammaticale, del termine *τρόπος*, di cui *in primis* si riportano i due possibili significati (*ἦθος* e *λόγου χρησις*), e, successivamente, tramite la citazione del verso τ 521, si mostra che è il secondo significato quello presente nel composto *πολύτροπος*. Questo risponde al proposito di Porfirio di spiegare

²⁹ In riferimento ai Pitagorici si veda QH *ad* A 340, 1, p. 24 MacPhail = p. 12, 18-20 Schrader, dove Porfirio afferma che fu Omero il primo, e non i Pitagorici, a porre il re come simbolo di uomo saggio e di “terzo genere” tra uomini e dèi. Sui rapporti tra Omero e Pitagora si vedano: A. Delatte, *L'exégèse pythagoricienne des poèmes homérique*, in Id., *Essai sur la politique pythagoricienne*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Liège 1922, pp. 109-136; M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, avant-propos de P. Boyancé, Berchem, Bruxelles 1962.

³⁰ Si vedano i frammenti 200F-207bT Smith.

le espressioni difficili da comprendere (ἀγνοεῖται μὲν πολλὰ τῶν κατὰ τὴν φράσιν) e di farlo secondo il principio aristarcho dello «spiegare Omero con Omero» (Porph. QH, p. 56, 3-4 Sodano: Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν)³¹.

Inoltre, si è visto che anche l'esempio di Pitagora conferma la tendenza di Porfirio a ricondurre ad Omero modelli e forme di pensiero attestati da filosofi successivi – la *reductio ad Homerum* sopra menzionata. Tale menzione sembra dunque avvalorare l'ipotesi di un “programma complessivo” su Omero, in cui l'analisi grammaticale del dettato poetico è preludio ed esercizio necessario per un'interpretazione impegnata dei suoi contenuti.

³¹ Sulla formula si veda da ultima F. Schironi, *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2018, pp. 75, 221, 656-657, 737 *et passim* (quest'ultima non si esprime sulla paternità della formula, ma si limita a evidenziare che essa si applica bene al metodo di Aristarco).

L'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA
DI PLATONE NEL TARDO NEOPLATONISMO:
IL CASO DI PROCLO

Gisella Pelliccia

I pensatori del periodo tardo-antico interpretano la riflessione platonica conferendo maggiore centralità alla questione teologica, in quanto alla base viene posto il concetto di *origine assolutamente trascendente* intesa come Principio di tutte le cose¹. Il Neoplatonismo basa gran parte della sua riflessione sulla nozione di Principio primissimo, o *archè* (ἀρχή), il quale, proprio in quanto origine di tutte le cose, non

¹ Questa tesi è accolta da gran parte della letteratura critica, come evidenziato da M. Abbate in *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012. Inoltre cfr. anche M. Abbate, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in Platone, *La Repubblica*, vol. V, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003; E.R. Dodds, *The 'Parmenides' of Plato and the origin of the Neoplatonic 'One'*, «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142; C. Steel, *The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification* in A. Vanderjagt, D. Pätzold (eds), *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic Themes*, Dinter, Köln 1991, pp. 9-25; M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 7-24.

può essere nessuna di esse. Questa connotazione è ciò che conduce questi pensatori sempre più verso una riflessione marcatamente connotata in senso teologico; tale Principio viene infatti necessariamente concepito come Primo Dio, senza il quale non ci sarebbero unità e armonia nella realtà, ne consegue pertanto un'implicazione puramente teologica. Il Principio di tutte le cose viene inteso come Primo Dio assolutamente semplice e assolutamente altro proprio in quanto origine perfetta di tutto e questa sua natura lo pone come necessariamente al di là dell'essere e del pensiero. L'identificazione del Principio con il Primo Dio non fa altro che evidenziare lo specifico carattere metafisico-teologico della speculazione neoplatonica, con un maggiore rimando all'età tardo-antica: ed è su questo presupposto che si fonda l'intero sistema filosofico di Proclo, il quale è considerato il rappresentante di una prospettiva filosofica propria, grosso modo, di tutto il tardo Neoplatonismo². Infatti la riflessione sulla natura dell'*Assoluto* come principio di ogni cosa e dimensione originaria anteriore ad ogni forma di determinazione è un tema capitale dell'intera tradizione neoplatonica. In questa il concetto di Principio Primo viene ricollegato a quello di Assoluto proprio sulla base del fatto che esso, in quanto ulteriore alla pienezza delle cose, risulta trascendere ogni realtà. Prima di approfondire tale riflessione proclia-

² Per quanto riguarda approfondimenti su Proclo cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Vita e Pensiero, Milano 1987; H.D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Parigi 1990; F. Romano, *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998; A. Linguiti, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'Uno*, «Elenchos», 1 (1998), pp. 97-106.

na, appare però necessario fare un passo indietro verso colui che può essere considerato l'iniziatore della tradizione neoplatonica, ovvero Plotino³.

Con lui la discussione sulla natura del Principio Primo si fonda completamente sul suo carattere assolutamente originario; in questo senso per essere inteso come principio della totalità del reale deve necessariamente essere concepito al di là di tutto ciò che è, caratteristica che lo presenta come assolutamente semplice in quanto trascendente ad ogni forma di determinazione. Tuttavia questa sua natura fa sì che il Principio sia al tempo stesso meta-ontologico e meta-noetico, ovvero posto al di là sia dell'essere che del pensiero stessi, e, dunque, già qui appare la specifica paradossalità del Principio in questione: il pensiero tenta di postularne la natura assolutamente trascendente ma, proprio in virtù di questa assoluta trascendenza, finisce per implicarne la totale ulteriorità rispetto al medesimo pensiero che lo postula⁴.

³ In questa sede ci si limita ad alcuni riferimenti per inquadrare Plotino nell'ambito del Neoplatonismo segnato dalla riflessione teologica. In merito a ciò cfr. J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, Jens, Monaco 2004; M. Ninci (a cura di), *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno*, Rizzoli, Milano 2000; M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

⁴ Plotino, *Enneadi*, trad. a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2018, V 3, 11: «Ma prima di tutte queste cose vi è la loro radice, che però non è contenuta in esse, perché il principio donde derivano non è contenuto in esse, ma è la loro origine: essa è l'origine di ciascuna cosa, ma non è nessuna di esse, è anzi qualcosa di estraneo a tutte le cose. Perciò essa non è una di tutte le cose ma è prima di tutte e, di conseguenza, anche dell'Intelligenza»; e V 4 (7), 2, 39-40: «L'Uno infatti è al di là dell'essenza. L'Uno è la potenza del tutto; il generato, invece, è già il Tutto. E se questo

L'immagine che Plotino evoca per tentare di descrivere la natura del Principio rispetto alla totalità del reale che scaturisce da esso e da esso dipende è quella del centro del cerchio rispetto ai suoi raggi: infatti, così come da un unico punto deriva e dipende la molteplicità dei raggi, così dal Principio Primo deriva e dipende la molteplicità dei livelli che costituiscono il reale, ed è sulla base di tale similitudine che Plotino enumera tre considerazioni sulla natura del Principio. Come prima cosa, così come il punto che costituisce il centro del cerchio, esso permane immutato in se stesso come assolutamente semplice e uno; in secondo luogo la molteplicità ha il fondamento della propria unità in esso proprio in quanto persiste distinto nella sua semplicità, ed infine la totalità unitaria della realtà, ovvero il cerchio nel suo insieme, sussiste e prende la sua forma proprio grazie al suo fondamento originario.

Per chiarire le nostre idee, noi ci siamo spesso serviti dell'immagine di molti raggi che partono da un unico centro e in tal modo abbiamo fatto capire come nasca la molteplicità. Dobbiamo però ricordarci che questa molteplicità è sorta tutta insieme, poiché anche lì, nell'esempio del cerchio, non è possibile concepire raggi che siano separati. [...] Ma se tu tracci i raggi, essi rimarranno attaccati ai loro centri che essi abbandonarono; e tuttavia ogni singolo centro non viene perciò eliminato dall'unico centro

è il Tutto, Egli è al di là del Tutto, e perciò al di là dell'Essere. E poi, se l'Intelligenza è tutto, l'Uno è anteriore al Tutto e col Tutto non ha nulla in comune: perciò, anche per questa ragione, Egli dev'essere al di là dell'essenza, e quindi anche dell'Intelligenza».

primitivo, ma coinciderà, ciascuno, con esso. [...] Perciò i centri vengono ad essere tanti quanti sono i raggi che essi toccano; essi tuttavia costituiscono un'unità. [...] L'esempio dei raggi ci serva, per, ora, a rappresentarci analogicamente quelle cose che, toccate dalla natura intelligibile, fanno sì che essa appaia molteplice e in molti luoghi⁵.

Orbene all'Uno-in-sé, ponendosi come totalmente trascendente rispetto ad ogni forma di determinazione, non è possibile riferire in senso proprio alcun predicato, ed è sulla base di ciò che Plotino lo definisce come «autenticamente ineffabile» (ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ)⁶. In questo senso l'Uno-in-sé, o anche Primo Dio, nella prospettiva di Plotino può essere concepito solo in termini meramente aferetico-negativi, ovvero come nessuna di tutte le cose, e, in senso teologico-negativo, come assoluta ed originaria alterità. Tuttavia esso è al tempo stesso anche definito da una proprietà a lui specifica che è quella della sua assolutezza e originarietà, la quale risulta essere intrinseca alla sua natura. Plotino afferma che il procedimento aferetico stesso, avente lo scopo di descrivere il Principio per via apofatica, incontra necessariamente un ostacolo e si ferma nel momento in cui si avvicina al suo massimo livello di astrazione. Secondo la prospettiva plotiniana illustrata anche nelle *Enneadi*, il Principio andrebbe concepito come Identità assoluta e, di conseguenza, come *causa sui*, vale a dire come causa originaria e fulcro di se stesso. In questo senso,

⁵ Plotino, *Enneadi*, VI 5, 5, pp. 1151-1153.

⁶ Plotino, *Enneadi*, V 3 (49), 13, 1, p. 845: «Perciò Egli è, in verità, ineffabile».

il Principio è origine necessariamente prima e fondamento effettivo della conformità di essere e pensiero, cioè della natura stessa della realtà intelligibile, e pertanto esso è anche il fondamento della realtà nella sua interezza.

Permanendo immutabile nella sua pura ed originaria identità, il Primo Principio si delinea come l'origine autentica ed assoluta di ogni forma di *identità* ed *unità*, poiché, nella prospettiva plotiniana, l'unità in ogni ambito del reale va considerata come una forma di identità, che riconduce all'unità ciò che per sua natura risulta molteplice⁷.

La natura dell'Uno si presenta come paradossale in quanto origine della natura stessa della realtà intelligibile, ma al tempo stesso oltre il pensiero e la conoscenza, e l'unico modo di cogliere l'Uno nella sua Identità priva di relazione consiste, per Plotino, nel riuscire a liberarsi e fuggire da ogni forma di differenza, divenendo semplici come il Principio Assoluto⁸.

⁷ M. Abbate, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, «Alvearium», 8 (2015), p. 11.

⁸ Plotino, *Enneadi*, VI 9 (9), 8: «I corpi infatti sono di ostacolo ai corpi per comunicare fra loro; però le realtà incorporee non sono separate dai corpi per opera dello spazio, ma per alterità e differenza: perciò è sufficiente che non intervenga l'alterità e allora le cose non diverse sono presenti vicendevolmente. L'Uno, essendo immune da alterità, è sempre presente; noi, invece, siamo presso di Lui soltanto quando non ne abbiamo. E non è Lui che tende a noi per attorniarci; ma siamo noi che tendiamo a Lui così da essergli intorno. E sempre siamo intorno a Lui, ma non sempre volgiamo a Lui lo sguardo».

Inoltre in merito al tema dell'estasi in Plotino cfr. F. Ferrari, «*Un altro modo di vedere*». *Motivi e paradossi dell'estasi in*

Il pensiero di Plotino raggiunse la sua forma più sistematica con Proclo, il quale fece un ulteriore passo in avanti nel caratterizzare in senso aferetico-negativo l'assolutezza del Principio⁹. Infatti Proclo critica la prospettiva plotiniana secondo cui l'Uno-in-sé viene concepito come entità auto-ipostatica, cioè avente la causa ed il fondamento del proprio sussistere in sé¹⁰. Egli, proprio sulla base dell'assoluta trascendenza del Principio, ritiene infatti che esso trascenda anche il concetto stesso di auto-fondato proprio perché tale concetto comporterebbe a sua volta una forma di relazione che l'assolutamente originario non potrebbe in alcun modo implicare. Nella proposizione 40 dell'opera *Elementi di Teologia* (Στοιχείωσις θεολογική, nota anche come *Elementatio Theologica*), Proclo afferma che «se il Bene fosse auto-fondato, esso, producendo se stesso, non potrebbe essere Uno: infatti ciò che procede dall'Uno non è Uno. In effetti procederebbe da se stesso, se fosse effettivamente auto-fondato; sicché l'Uno sarebbe Uno ed al contempo non-Uno. Quindi è necessario che ciò

Plotino, in M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, Atti del Convegno Nazionale 29/30 gennaio 2009, Cuecm, Catania 2009, pp. 113-135; M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 247-250.

⁹ A sostegno di questa opinione cfr. in particolare M. Abbate, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, cit.

¹⁰ In merito alla critica mossa da Proclo al concetto di αὐθυπόστατον riguardante alla natura del Principio cfr. W. Bierwaltes, *Proklos' Theorie des "authypostaton" und seine Kritik an Plotins Konzept einer "causa sui"*, in Id., *Das wahre Selbst*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, pp. 160-181.

che è auto-fondato venga dopo il Primo»¹¹. In questo modo Proclo dimostra che il Principio Primo non è *authypóstaton*, dato che ciò implicherebbe una forma di relazione con se stesso, bensì è la causa originaria di tutto ciò che è auto-ipostatico; se al contrario fosse stato auto-sussistente, esso non sarebbe stato più puro Uno e, di conseguenza, Assoluto. La natura auto-ipostatica viene da Proclo attribuita alla realtà intelligibile in quanto essa, sulla scia della concezione neoplatonica, implica originariamente un'identità dinamica di essere e pensiero. Partendo da questa considerazione, il Principio Primo viene concepito paradossalmente come la causa anche di ciò che è auto-sussistente, e perciò «ciò che è auto-ipostatico risulta sussistere anche ad opera di un'altra causa che è anteriore a ciò che sussiste di per sé, ovvero anteriore all'entità auto-ipostatica»¹². Tuttavia il concetto di auto-ipostatico possiede un limite ad esso intrinseco, giacché ciò che è auto-ipostatico ha il fondamento del proprio sussistere in se stesso, ma al tempo stesso la sua causa vera è quello stesso Principio, il quale, sulla base della sua assoluta trascendenza, non può essere considerato neanche come auto-ipostatico in quanto è oltre ogni relazione, anche in senso auto-riflessivo.

¹¹ Proclo, *Elementi di Teologia*, trad. it. M. Losacco, Carabba Editore, Lanciano 1917, prop. 40: «Ma se il Bene è sussistente di per sé, come quello che produce se stesso, non sarà l'Uno. Poiché ciò ch'è proceduto dall'Uno, non è l'Uno: e se fosse indipendente, procederebbe da se stesso; sicché sarebbe insieme l'Uno e il non Uno. È necessario dunque che il sussistente di per sé sia posteriore al primo, ed è chiaro che questo sarà avanti a quelle cose, che procedono solo da un'altra causa».

¹² M. Abbate, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, cit., p. 13.

In effetti, secondo la prospettiva metafisica procliana, l'*autofondato* implica necessariamente una forma di relazione almeno con se stesso, in base alla quale esso non può venir considerato come *autenticamente e semplicemente uno*, bensì come originariamente determinato ed intrinsecamente implicante una qualche forma di distinzione e differenza relazionale. Solo l'Uno-in-sé risulta autenticamente anteriore ad ogni forma di differenziazione, distinzione e potenziale dualità: nella sua assoluta trascendenza esso si delinea anche come trascendente rispetto alla nozione stessa di *causa sui*, proprio perché l'Uno-in-sé è al di là di ogni forma di relazione¹³.

Queste ultime considerazioni sono l'esempio del superamento della concezione plotiniana della trascendenza del Principio da parte di Proclo. Pertanto, mentre per Plotino il Principio Primo è origine auto-sussistente e causa di se stesso, per Proclo l'Uno-in-sé è trascendente al punto da non poter essere neanche considerato come auto-fondato. Esso può, in questo senso, essere concepito dal pensiero solo in senso aferetico-negativo, ovvero come «*abissale Alterità originaria* assolutamente anteriore ad ogni forma di differenza relativa e determinata»¹⁴.

Tale prospettiva intreccia la riflessione metafisica con la speculazione teologica al punto che è possibile parlare di una teologizzazione complessiva della realtà in ogni suo livello ed articolazione. L'Uno-Bene, o

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ M. Abbate, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, cit., p. 14.

l'Uno-in-sé, in quanto assolutamente trascendente anche rispetto al pensiero e all'essere, costituisce l'autentico ed originario fondamento della realtà; inoltre, essendo identificato come il Primo Dio, proprio in virtù della sua trascendenza si comprende il motivo per cui nel corso della riflessione neoplatonica la riflessione sull'Uno e la speculazione metafisica relativa all'unità armonica del reale sfociano sempre più in una riflessione teologica. È Proclo stesso ad affermare, nel *Commento al Parmenide*, che «se Dio ed Uno sono la stessa cosa, poiché non v'è nulla di più grande di Dio e dell'Uno, ne consegue che l'essere unificato è lo stesso che l'essere divinizzato»¹⁵. Infatti il *Parmenide*, insieme al VI Libro della *Repubblica*, costituisce uno dei due testi che i neoplatonici pongono come fondamentali per l'ossatura dell'interpretazione teologica di Platone: il primo li ha condotti all'identificazione del Principio Primo con il Primo Dio, il secondo permette loro di compiere un ulteriore passo in avanti e porre la relazione tra il Bene e la totalità del reale. È questo tentativo di identificazione fra l'Uno-Bene con il Primo Dio ad implicare il passaggio dalla metafisica alla speculazione teologica, portando i neoplatonici a sostituire la metafisica dell'unità con la teologia dell'unità, e, di conseguenza, è proprio la nozione neoplatonica di unità a rappresentare la premessa di ogni interpretazione possibile¹⁶.

¹⁵ *In Parm.*, vol. I, p. 28, 6 segg., ed. Steel [=ed. Cousin: 641, 10 sgg.]

¹⁶ Riguardo a questo tema cfr. M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità*, cit.; M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010; E.R. Dodds, *The 'Parmenides' of Plato and the origin of the Neoplatonic 'One'*, cit.; V. Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità*

Secondo la speculazione neoplatonica tardo-antica, e in particolare secondo Proclo, la struttura del reale va intesa in chiave teologica, facendo sì che il reale stesso, seppur nelle sue differenti articolazioni, possa essere ricondotto ad una struttura armonica, la quale è a sua volta unificata grazie ad una componente divina che permea ogni livello che costituisce il Tutto. La questione relativa all'unità del reale nella sua molteplicità è uno dei temi più trattati nel tardo Neoplatonismo, tema che trova maggior espressione nella sistematica *Teologia Platonica* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας) di Proclo. Qui il diadoco della Scuola di Atene dispone il reale in diversi livelli, e la moltiplicazione degli enti intermedi fra l'assoluta trascendenza del Principio e la pluralizzazione dei livelli entro i quali si articola l'essere intelligibile rappresentano proprio il tentativo di rendere il più possibile unitaria la realtà nel suo insieme molteplice. Anche il cosmo, nei diversi livelli che lo compongono, rispecchia l'unità armonica che deriva direttamente dal Principio Primo, giacché senza quest'ultimo ogni ambito del reale finirebbe per disgregarsi in una molteplicità indistinta e confusa. Tale Principio è il garante dell'armonia universale, dunque è proprio questa sua natura che conduce la riflessione metafisica verso la teologia¹⁷.

dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone, «Pan», 23 (2005), pp. 183-210.

¹⁷ Il passaggio dalla metafisica alla speculazione di matrice teologica è attribuito da Proclo allo stesso Platone. La dissertazione XI del *Commento alla Repubblica* di Proclo si conclude, infatti, con la famosa affermazione «il Bene è, secondo Platone, il Primo Dio»; ed è sulla base di ciò che affermerà poi, nel *Commento al Parmenide*, che «se Dio e l'Uno sono la stessa cosa, poiché non

Per poter comprendere appieno il senso della speculazione neoplatonica risulta necessario porre in rilievo il ruolo che l'interpretazione dei testi platonici svolge all'interno di essa, in quanto gli autori neoplatonici non intendevano proporre un sistema filosofico nuovo¹⁸: nessun neoplatonico guardava a se stesso come a un pensatore autonomo, al contrario ogni autore si considerava piuttosto un mero esegeta di Platone, pertanto essi si impegnarono per mostrare che Platone stesso sia stato il primo ad aver colto, nella maniera più efficace possibile, la natura assolutamente trascendente del Principio Primo, e, dunque, la sua natura di fondamento originario della realtà strutturata gerarchicamente. L'interpretazione neoplatonica dei testi di Platone risulta essere così sempre più orientata in senso teologico, ed è secondo tale teoria ermeneutica che i dialoghi platonici sembrano rivela-

v'è nulla di più grande di Dio e dell'Uno, ne consegue che l'essere unificato è lo stesso che essere divinizzato».

¹⁸ In merito al tema dell'interpretazione e dell'ermeneutica dei testi di Platone da parte dei neoplatonici cfr. M. Abbate, *Dall'etimologia alla teologia. Proclo interprete del Cratilo*, Piemme, Casale Monferrato 2001; Id., *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, cit.; Id. (a cura di), Proclo, *Commento alla Repubblica*, dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII, saggio introduttivo, traduzione e commento, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2004; J.A. Coulter, *The literary microcosm: Theories of interpretation of the later Neoplatonists*, Brill, Leiden 1976; I. Hadot, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Les Editions du Cerf, Paris 1987, pp. 19-47; A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5. And 6. essays of Proclus Commentary on the Republic*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

re la struttura unitaria e divina della realtà¹⁹. Pertanto è possibile affermare che i neoplatonici appartenenti alla Scuola di Atene si impegnavano per individuare, in tutti i dialoghi di Platone, la descrizione dei differenti livelli della divina unità del Tutto. Inoltre secondo tale prospettiva esegetica tardo-neoplatonica, non solo vengono evidenziati i continui riferimenti alla dimensione divina all'interno dei dialoghi, bensì questi ultimi sono interpretati come se rispecchiasero anche nella loro stessa disposizione la struttura piramidale della totalità delle cose: le opere di Platone vengono considerate così come vere e proprie descrizioni dell'ordine del reale, e allo stesso modo l'unità del Tutto permea le opere platoniche stesse, poiché anche le concezioni relative all'etica o alla politica sviluppate nei dialoghi non fanno altro che

¹⁹ Proclo, *Teologia Platonica*, comm. e trad. a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2019, pp. 33-35: «Ebbene è attraverso tutti, per così dire, i dialoghi di Platone che perviene la verità sugli dèi e in tutti risultano disseminati, negli uni quelli più oscuri, negli altri quelli più chiari, i concetti propri della primissima filosofia [...]. A mio avviso, anche l'intelletto divinamente ispirato di Platone ha intrecciato in tutte le sue opere le concezioni riguardanti gli dèi ed in nessuna ha tralasciato di menzionare il divino [...]. D'altra parte, se bisogna preferire tra i molti dialoghi quelli che più di tutti ci rivelano la mistica dottrina concernente gli dèi, prima indicherei il *Fedone*, il *Fedro*, il *Simposio* ed il *Filebo*, insieme a questi a loro volta elencherei il *Sofista*, il *Politico*, il *Cratilo* ed il *Timeo* [...]. Pertanto, guardando a queste dottrine, bisogna ricercare in tali opere ciascun ordinamento degli dèi, ed assumere dal *Filebo* la scienza sul Bene-Uno e quella sui due primissimi Principi e sulla Triade apparsa da questi principi [...], mentre dal *Timeo* la speculazione intorno agli intelligibili, l'esposizione divinamente ispirata sulla monade demiurgica e la pienissima verità sugli dèi encosmici».

convergere tutte nella trattazione del Principio Assoluto e, dunque, Primo Dio che governa il reale nella sua totalità. Tale esigenza neoplatonica di individuare l'unità originaria in ogni aspetto del reale trova la sua massima espressione nell'elaborazione stessa del sistema ermeneutico messo a punto dagli autori tardo-neoplatonici in cui viene proposta una sorta di griglia ermeneutica basata su alcuni concetti fondamentali, i cosiddetti punti capitali (Κεφάλαια), in base ai quali vanno interpretati tutti i dialoghi di Platone.

Per gli autori neoplatonici Platone rappresenta la vetta più alta raggiunta dalla tradizione filosofica e religiosa greca concepita come un insieme perfettamente unitario e coerente, e, nello specifico, nell'ambito del neoplatonismo procliano l'interpretazione sistematica dei dialoghi platonici viene poi costantemente accostata ad una ripresa della tradizione religiosa pagana formatasi nell'ambiente greco tramite la rielaborazione di miti appartenenti alla corrente orfica. Questa prospettiva trova la sua esposizione più completa nella *Teologia Platonica*, il cui titolo originale sarebbe in realtà *Sulla teologia secondo Platone*²⁰.

²⁰ Riguardo questo testo cfr. A.Ph. Segonds, C. Steel (éds), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, Vrin, Leuven-Paris 2000; W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1979; P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All From One. A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017; G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in Proclo, *I Manuali (Elementi di fisica, Elementi di teologia). I testi magico-teurgici*, traduzione, prefazione, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana; saggio introduttivo di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1999, pp. CIV-CXII; A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and the 6th*

Già dal titolo appare dunque evidente l'obiettivo che Proclo intende raggiungere: dare forma sistematica all'intera dottrina divinamente ispirata di Platone, la quale è intesa come una forma suprema di sapere metafisico-teologico in grado di rivelare la natura del reale in tutte le sue molteplici articolazioni. Non vi è nessuna dimensione della realtà che non sia ricondotta esegeticamente ad una serie ordinata di ordinamenti divini, finanche le riflessioni etiche e politiche sono considerate funzionali alla speculazione teologica.

Questa riflessione sembra si fondi su una particolare interpretazione di due testi platonici considerati essenziali: il VI Libro della *Repubblica* e il *Parmenide*. Nel primo è descritta la natura dell'Idea del Bene tramite l'analogia solare, e alla luce di ciò il Primo Principio, dal quale deriva l'intera realtà, è concepito come Uno-Bene assolutamente trascendente la totalità delle cose. Il Bene di cui si legge nella *Repubblica* viene dunque inteso come il Principio Assoluto, come l'origine della stessa dimensione intelligibile, e proprio come tale esso si delinea come Bene Assoluto. Qui avviene il collegamento al secondo testo, in quanto la modalità più adeguata per definire la natura della trascendenza di tale Principio è individuata proprio nella delineazione della "prima ipotesi" per via negativa presente nel *Parmenide*: secondo quest'ultima l'Uno in senso assoluto si delinea come radicale negazione di ogni forma di molteplicità e relazione, pertanto esso, proprio in quanto vera e sola origine del Tutto, deve risultare necessariamente caratterizzata dall'assoluta semplicità e dalla totale trascendenza,

Essays of Proclus's Commentary on the Republic, cit.; Proclo, *Teologia Platonica*, cit.

il che a loro volta implicano il porsi al di sopra di ogni determinazione ontologica e, quindi, secondo la prospettiva neoplatonica, anche al di là del pensiero e dell'essere stessi. In questo senso l'identificazione fra l'Uno e il Bene viene attribuita a Platone stesso in quanto risulta avere un proprio fondamento testuale. È infatti Proclo stesso a concludere la sua dissertazione XI del *Commento alla Repubblica* con le seguenti parole: «il Bene è, secondo Platone, il Primo Dio»²¹. Orbene questa identificazione dell'Uno-Bene con il Primo Dio determina il passaggio dalla metafisica alla speculazione teologica. Proprio la nozione stessa di Primo Dio e la concezione relativa alla struttura gerarchica del reale rappresentano i presupposti filosofico-metafisici che hanno portato Proclo ad elaborare una radicale e sistematica teologizzazione del reale. Ciò che si crea è una vera e propria relazione tra unitarietà e divino, e la *Teologia Platonica* è un insieme di interpretazioni sistematiche che rimandano alla dimensione del divino. Tutte le manifestazioni di unitarietà presenti nella realtà sono permeate dal divino in quanto è la stessa unitarietà ad esserne il rimando, la traccia che deriva dal carattere del Principio. In questo senso laddove v'è unità, vi è anche necessariamente manifestazione del divino e, dunque, ne consegue che la realtà stessa ne è manifestazione. Inoltre in Proclo è costante la presenza del tema della “teurgia”, una pratica religiosa considerata quasi come una “magia filosofica”, che parte dall'idea presente

²¹ Cfr. Proclo, *Commento alla Repubblica*, I, p. 287, 17 (ed. Kroll). Per la traduzione e l'interpretazione di questo testo rinvio al volume curato da Michele Abbate: Proclo, *Commento alla 'Repubblica' di Platone*, Bompiani, Milano 2004.

nel *Timeo* secondo la quale l'universo è esso stesso visto come un essere vivente con diverse parti che rappresentano a loro volta le sue diverse membra. La *sympatheia* universale è una forma di sentire comune, di compartecipazione della totalità del cosmo e la teurgia si presenta quindi come una componente significativa del pensiero tardo-antico.

Il Libro primo della *Teologia Platonica* è il libro in cui Proclo fornisce *in primis* dettagliate spiegazioni sull'argomento complessivo dell'opera, prosegue poi mostrando i criteri metodologici ed ermeneutici seguiti nella ricostruzione e, infine, presenta i dialoghi platonici nei quali è possibile ricavare la teologia, dedicando maggiori approfondimenti al dialogo che considera essere il fulcro delle dottrine teologiche platoniche, ovvero il *Parmenide*. In questa parte iniziale Proclo analizza nello specifico anche altri due dialoghi che forniscono i criteri teologici fondamentali per comprendere la natura della divinità: le *Leggi* e la *Repubblica*. Nel primo di questi Proclo recupera le regole generali concernenti gli dèi «per quel che concerne ad un tempo l'esistenza autentica, la provvidenza e l'immutabile perfezione degli dèi»²², mentre nel secondo ritrova i principi fondamentali che sono stati trasmessi e «quale ordine hanno gli uni rispetto agli altri»²³. Tuttavia il dialogo teologico per eccellenza è il *Parmenide*, giacché rappresenta, secondo Proclo, il testo di riconferma e ricapitolazione sistematica della linearità delle dottrine teologiche presenti negli altri dialoghi; dunque è proprio qui che la cosiddetta "teologia platonica" che Proclo vuole rica-

²² Proclo, *Teologia Platonica*, I, 13, p. 83.

²³ Ivi, I, 17, p. 117.

vare trova la sua massima espressione, ed è proprio perché il dialogo platonico essenziale riguarda Dio che Platone può essere definito un teologo.

In quanto esegeta, il diadoco di Atene comincia la sua opera con un elogio di Platone²⁴ per poi passare a coloro che hanno accolto e portato avanti la sua filosofia, celebrando così la dottrina platonica fino a se stesso e giungendo a delineare il ruolo del teologo secondo Platone.

Tutti quanti dunque, come dicevo, chiamano i primissimi principi degli enti divinità assolutamente autonome ed al contempo la scienza che concerne tali principi “teologia”. Solo la dottrina divinamente ispirata di Platone, avendo rifiutato di collocare al livello di principio tutti gli enti corporei [...], ed avendo dimostrato che l’essere dell’anima è superiore ai corpi, ma dipende dal fondamento intellettuale [...], rivela che l’intelletto è padre e causa dei corpi, come è stato detto, e delle anime, e che intorno ad esso si trovano ed al contempo agiscono tutte le cose²⁵.

²⁴ Ivi, I, 1, p. 9: «Tutta quanta la filosofia di Platone, o Pericle, a me carissimo tra gli amici, credo che all’inizio rifiuse secondo la volontà, “di forma simile al Bene”, degli esseri superiori, rivelando l’intelletto celato in essi e la verità che è coesistita con gli enti alle anime che dimorano nell’ambito della generazione, nella misura in cui è ad esse lecito partecipare di ben a tal punto sovranaturali e grandi; essa, in seguito, fu di nuovo condotta alla perfezione dopo essersi, per così dire, ritirata in se stessa; e, dopo essersi resa invisibile alla maggior parte di coloro che professavano di filosofare e che ambivano a prendere parte alla “caccia dell’essere, è tornata nuovamente alla luce».

²⁵ Ivi, I, 3, p. 19.

Lo scopo di questa breve analisi è stato dunque quello di tentare di seguire il filo invisibile che da Platone passa per Plotino, incontra Proclo ed infine giunge al presente, e di mostrare che il compito esegetico che i neoplatonici si sono assunti non prende le mosse da un elenco circoscritto di opere, bensì dall'intera opera platonica, rendendo in questo senso possibile l'accostamento fra il concetto di Assoluto e Primo Dio e, dunque, fra Platone e la teologia. Il concetto di "Assoluto" concepito come principio autentico e originario di ogni cosa si è così rivelato essere un concetto fondamentale dell'intera tradizione neoplatonica, permettendo di mettere in risalto la centralità dell'elemento teologico nel neoplatonismo e, di conseguenza, nella comprensione neoplatonica di Platone.

II.

DIBATTITI

PHAEDR. 274B9-278E4: PROFETICO
AVVERTIMENTO CONTRO UN'INVENZIONE
NOCIVA O SPUNTO DI CRITICA SEMIOLOGICA?

Carlo Giuranna

1. *Riscoprire Thamus e Theuth*

In un lavoro di recente pubblicazione Marco Mancini ha definito *Phaedr.* 274b9-278e4 – il celeberrimo passo in cui Platone dispiega la sua invettiva contro il discorso scritto – come «una sorta di faglia concettuale tra la nostalgia per l'oralità primaria fondamento del sapere dialettico e il timore della progressiva espansione del veicolo alfabetico»¹. Questa peculiare caratteristica – già messa in rilievo da Giorgio Raimondo Cardona che aveva descritto questo brano come «citazione rituale»² da fare ogni qual volta si parli di scrittura – fa sì che esso si offra più che naturalmente come cartina di tornasole per delineare i di-

¹ M. Mancini, *Le pratiche del segno*, in M. Mancini, B. Turchetta (a cura di), *Etnografia della scrittura*, Carocci, Roma 2014, p. 21.

² G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, UTET, Torino 2009, p. 101.

versi paradigmi interpretativi avvicendatisi dagli anni '60 sino ad oggi in seno alla riflessione sviluppatasi intorno a questo *medium*. La feroce critica platonica nei confronti dei *grammata*, difatti, è stata interpretata a seconda dei casi o come un profetico avvertimento lanciato alle generazioni future o come critica semiologica *ante litteram* e, elemento di non poco conto, questa svolta interpretativa è coincisa con uno spostamento dell'attenzione della critica da una sezione all'altra dello stesso passo: così, se la cosiddetta corrente del *Great divide*³ si è concentrata unicamente sulla prima sezione del brano – quella del celeberrimo mito di Thamus e Theuth, in cui la scrittura è accusata di indurre gli uomini nell'ignoranza a causa dell'esternalizzazione del sapere – gli studi di Harris e, come vedremo, di De Mauro, si segnalano per il loro porre l'attenzione sulla seconda sezione del brano, in cui i *grammata* sono paragonati alla pittura⁴.

³ Ci si riferisce qui a quella corrente di studi così denominata per la sua tendenza a polarizzare fino all'eccesso i termini in gioco derivanti dalle coppie oralità-scrittura e società letterate-società non letterate e che si sviluppa tra l'inizio degli anni '60 – per una messa a fuoco dei lavori comparsi pressoché simultaneamente nel fortunato biennio '62-'63 si guardi E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo*, trad. it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 32-33 – e la metà degli anni '80, quando vengono pubblicati lavori come lo studio appena citato di E.A. Havelock o *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982) di Walter J. Ong.

⁴ Per un quadro generale delle diverse linee di ricerca, si guardi M. Marazzi, *Lingua vs scrittura: storia di un rapporto difficile* in M. Mancini, B. Turchetta (a cura di), *Etnografia della scrittura*, cit., pp. 101-171 e, in particolar modo, il passo in cui l'autore illustra come «la riflessione etno-antropologica innescatasi con i lavori caratterizzanti il *Great divide* porta però

L'obiettivo del presente contributo è quindi duplice; da un lato si tenterà di fare il punto su quale sia stata la ricezione di questo passo presso quegli studiosi che, negli ultimi sessant'anni, si sono interrogati su natura e caratteristiche della scrittura e, dall'altro, si proverà a mostrare, proprio attraverso la messa a fuoco delle diverse interpretazioni di volta in volta suggerite, in che misura il ripensamento dell'atto scrittoria proposto da Harris alla fine del Novecento sia stato parzialmente anticipato da alcuni studi comparsi in Italia tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '80 – studi che, è importante sottolinearlo, sono ancora poco considerati dalla critica internazionale. Oltre all'emblematico caso di *Antropologia della scrittura* di Giorgio Raimondo Cardona, si rivolgerà l'attenzione in particolar modo all'intervento presentato da Tullio De Mauro al convegno “Lingua scritta e lingua

contemporaneamente, fra la fine degli anni settanta e la metà degli anni ottanta, a una serie di istanze che, sia nel campo più specificamente etno-linguistico (o, se si vuole, antropologico-culturale), sia in quello più propriamente di storia delle scritture, si palesa, talvolta non senza critiche e incertezze, in una serie di lavori che hanno rappresentato la base per un ripensamento del fenomeno scrittoria fuori degli schemi evolucionistici e meramente glottico-tipologici» (ivi, p. 141). Il processo a cui Marazzi fa riferimento, prendendo le mosse e, contemporaneamente, distaccandosi da alcuni fondamentali studi comparsi nel ventennio che va dagli anni '60 agli anni '80, è giunto a piena maturazione con i lavori di Roy Harris negli ultimissimi anni del ventesimo secolo. Lo studioso inglese, infatti, nel corso dell'ultimo decennio del Novecento è giunto a delineare «un approccio “integrato” delle manifestazioni scrittorie, calate, cioè, nel contesto socio-culturale specifico dei singoli atti di scrittura, svincolate dall'immanente astratta necessità di riprodurre direttamente e sempre in forma visiva il linguaggio orale» (ivi, p. 116).

parlata” – tenutosi a Palermo nel 1967 – e poi pubblicato in *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica* (1971), dall’evocativo titolo *Tra Thamus e Theuth. Uso scritto e parlato dei segni linguistici*⁵.

Prima però di entrare nel vivo della trattazione e valutare l’uso che viene fatto del passo del *Fedro* da parte del linguista italiano, sembra utile, da un lato, illustrare su quale sezione del testo la critica oralista si sia concentrata e quale sia stata l’interpretazione proposta per questo brano e, dall’altro, mostrare in cosa consista, sempre in relazione alla lettura del passo platonico, il ripensamento dell’atto scritto proposto da Harris. In questo modo, avendo in precedenza esplicitato quali siano il punto di partenza e quello d’arrivo del nostro percorso, si potrà valutare con piena coscienza di causa quale posizione occupi all’interno della storia degli studi il lavoro di De Mauro, guardando in primo luogo alla distanza che esso dimostra di avere rispetto alla corrente oralista che lo ha di poco preceduto e valutando in secondo luogo in che misura esso abbia anticipato alcuni fondamentali tratti della proposta “integrata” di Harris.

⁵ A proposito della scarsa attenzione che gli studiosi di questo campo hanno riservata a studi come quello di De Mauro, così come al fondamentale *Antropologia della scrittura* di Giorgio Raimondo Cardona, si veda quanto dice Massimiliano Marazzi nel saggio già menzionato: «Il lavoro [scil. *Antropologia della scrittura*], diversamente rispetto alla successiva *Storia universale della scrittura* (1986), forse per il fatto di essere stato redatto in lingua italiana, o forse perché non in linea con il generale approccio linguistico-tipologico caratterizzante in forte misura le tendenze contemporanee, non ebbe, al momento della sua pubblicazione, l’impatto che avrebbe meritato» (M. Marazzi, *Lingua vs scrittura: storia di un rapporto difficile*, cit., p. 116).

2. *La corrente del Great divide: la scrittura come «sistema secondario di modellizzazione»*

L'indagine portata avanti dagli studiosi del *Great divide* si appunta in massima parte sulla prima sezione del passo platonico⁶, quella, cioè, in cui Platone-Socrate, per bocca del mitico faraone Thamus, accusa la scrittura di essere, contrariamente alla volontà iniziale del suo inventore, nociva per la memoria. McLuhan, Goody e, soprattutto, Ong, arrivano quindi a leggere la critica platonica come l'attacco impaurito di chi si trova ad assistere all'avvento di un *medium* che sta scuotendo dalle fondamenta una civiltà che prima di quel momento aveva affidato al solo canale orale la trasmissione del suo repertorio culturale – l'“enciclopedia tribale” di havelockiana memoria.

La comparsa della scrittura – intesa, è importante sottolinearlo, nella sua realizzazione alfabetica – viene anzitutto letta come il manifestarsi di quell'elemento che, grazie all'oggettivazione materiale di un repertorio culturale fino ad allora trasmesso solo oralmente – e quindi governato dal processo omeostatico proprio delle tradizioni non-scritte – ha consentito la nascita della «awareness of inconsistency»⁷. Quest'espressione, centrale nel saggio *Consequences of Literacy* di Jack Goody e Ian Watt, vuole descrivere il sentimento considerato come indispensabile alla comparsa dello spirito critico proprio della ricerca storico-filologica: solo, infatti, attraverso la cumula-

⁶ Plat. *Phaedr.* 274b9-275d4.

⁷ J. Goody, I. Watt, *The Consequences of Literacy*, in J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, p. 49.

zione del sapere tradizionale garantita dalla scrittura alfabetica nacque l'idea di un passato nettamente separato dal presente e, conseguentemente, tutte le «cultural innovations of early Greece»⁸.

Accanto a questi innegabili vantaggi l'adozione dei *phoinikeia grammata* ha però significato, e questo soprattutto nella lettura fornita da McLuhan e dal suo allievo Ong, la comparsa di altrettanti svantaggi per il genere umano. La scrittura, per questi due studiosi, pur avendo portato in dote preziosissimi avanzamenti tecnologici e cognitivi, viene vista come un'invenzione «essenzialmente distruttiva»⁹: la creazione del monologo interiore reso possibile dalla scrittura e dalla lettura individuali avrebbe infatti spezzato «l'intimità, la stabilità e l'omogeneità delle società precedenti all'alfabetismo»¹⁰, provocando in questo modo tutto «uno strascico di disadattamenti individuali ed anche sociali»¹¹.

La scrittura, quindi, come un qualsiasi nuovo *medium* che con il suo arrivo «ristruttura il pensiero»¹², porterebbe con sé benefici e danni di cui Platone sarebbe inconsciamente consapevole: l'interpretazione data del passo platonico del *Fedro* segue quest'impostazione generale, visto che l'attacco portato dal fondatore dell'Accademia al discorso scritto viene

⁸ Ivi, p. 43.

⁹ M. McLuhan, *Joyce, Mallarmé e la stampa* in G. Gamaleri (a cura di), *Le radici del cambiamento. Platone, Shakespeare e la TV*, Armando Editore, Roma 1998, p. 25.

¹⁰ Id., *Cultura senza alfabetizzazione*, in G. Gamaleri (a cura di), *Le radici del cambiamento*, cit., pp. 16-17.

¹¹ M. McLuhan, *Joyce, Mallarmé e la stampa*, cit., p. 25.

¹² Riprendiamo qui il titolo del quarto capitolo di *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*.

letto come un profetico avvertimento lanciato da questi alle generazioni future sui danni congeniti che quest'invenzione trascinerrebbe con sé. Contemporaneamente, però, la critica alla scrittura viene privata di qualsiasi sua caratteristica precipua, dal momento che, agli occhi di Ong, il suo bersaglio potrebbe essere indistintamente una delle altre invenzioni di simile importanza, come la stampa a caratteri mobili di Gutenberg o i moderni computer¹³.

L'idea che traspare in filigrana dell'atto scrittorio è chiaramente quella di stampo aristotelico-saussuriano, intesa cioè quale sistema di segni che non ha altro compito se non quello di registrare e simbolizzare su di un materiale fisico i suoni della voce¹⁴. Sia per Goody,

¹³ È questa la tesi portata avanti nel paragrafo *Platone, la scrittura e i computer* (cfr. W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. A. Calanchi, il Mulino, Bologna 2014, pp. 132-134), dove gli argomenti contro la scrittura proposti da Platone vengono paragonati di volta in volta a quelli impiegati in tempi recenti contro i calcolatori elettronici.

¹⁴ Questa definizione si richiama a due passi, uno tratto dal *De interpretatione* di Aristotele, l'altro dal *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure: cfr. Aristot. *De Interpr.* 16a: «Occorre stabilire, anzitutto, che cosa sia nome e che cosa sia verbo, in seguito, che cosa sia negazione, affermazione, giudizio e discorso. Ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti» (trad. it. di Giorgio Colli in G. Colli (a cura di), Aristotele, *Organon*, Einaudi, Torino 1955, p. 55) e F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. T. De Mauro, Laterza, Bari 1968, p. 36: «Lingua e scrittura sono due distinti sistemi di segni; l'unica ragion d'essere del secondo è la

che non crede si possa parlare davvero di *literacy* senza una scrittura pienamente alfabetica – capace cioè di trasporre il più fedelmente possibile il discorso orale – che per gli altri esponenti di questa corrente, i segni scritti, pur vedendosi riconoscere una serie di innovazioni culturali ascrivibili a loro soli, continuano ad essere visti come qualcosa di utile ma, sostanzialmente, non davvero necessario e in molti casi nocivo. Illuminante di questo tipo di approccio quanto dice a tal proposito Ong in un passaggio particolarmente ispirato:

Ma in tutti i mondi meravigliosi aperti dalla scrittura risiede ancora, e vive, l'espressione orale: tutti i testi scritti, per comunicare, devono essere collegati, direttamente o indirettamente, al mondo del suono, l'habitat naturale della lingua. "Leggere" un testo significa convertirlo in suono con l'immaginazione, sillaba dopo sillaba in una lettura lenta, oppure sommariamente e per frammenti nella lettura veloce tipica delle culture a tecnologia avanzata. *La scrittura non può fare a meno dell'oralità. Adottando una definizione usata per propositi leggermente diversi da Jurij Lotman, possiamo chiamare la scrittura un "sistema secondario di modellizzazione", dipendente da un sistema primario precedente, ossia la lingua parlata. L'espressione orale può esistere, ed è per lo più esistita, senza alcun sistema di scrittura corrispondente, mentre quest'ultima non può esistere senza l'oralità*¹⁵.

rappresentazione del primo; l'oggetto linguistico non è definito dalla combinazione della forma scritta e parlata; quest'ultima costituisce da sola l'oggetto della linguistica».

¹⁵ W.J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 48 (corsivo mio).

Volendo tirare quindi le fila di questo primo momento della storia degli studi, possiamo dire che il testo platonico, considerato unicamente nella sua prima parte, viene generalmente letto come un ammonimento profetico lanciato da Platone alle soglie del pieno avvento della tecnologia scrittoria. L'interpretazione della scrittura sottintesa ad una simile lettura si inserisce nella linea "glottico-tipologica" di stampo aristotelico-saussuriano: anche, infatti, se si inizia a delimitare un campo d'indagine dedicato al solo atto scrittorio, questo continua ad essere considerato come un «sistema secondario di modellizzazione»¹⁶.

¹⁶ Questa espressione instaura un inaspettato parallelo – di natura oppositiva – tra *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* di Walter J. Ong e *Antropologia della scrittura* di Giorgio Raimondo Cardona. Si legga in questo senso G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, cit., p. 31: «Il vero spartiacque per una società non è tanto nel passaggio da lingua orale a lingua scritta, facce di una stessa medaglia, quanto nel suo spostare carico e interesse (in termini di contenuti codificati) dalla funzione grafica alla funzione linguistica come funzioni modellizzanti primarie». Un anno prima della comparsa del celebre studio di Ong, Cardona arriva non solo a disinnescare quella che era stata la coppia oppositiva servita da fondamento a tutta la precedente riflessione oralista, ma anche a ripensare in maniera inedita l'atto scrittorio rivolgendosi alle stesse categorie interpretative – quelle del semiologo Lotman – utilizzate dall'allievo di McLuhan. Ecco quindi comparire, accanto a quella di codice vicario, un'altra funzione propria dei codici grafici. Il fenomeno scrittorio, considerato dallo studioso atessano nelle sue varianti pittografiche e ideografiche, assume infatti anche il ruolo di sistema semiotico di primo grado, in quanto utilizzato per codificare il pensiero senza alcuno *step* intermedio – senza, cioè, passare per nessuna "trafila" linguistica. Il caso di studio attraverso il quale lo studioso arriva ad avanzare una simile ipotesi è quello di un moderno pittogramma – un cartello con un cane sbarrato da una croce – che, pur non avendo

3. La tirannia dell'alfabeto: *la scrittura in una prospettiva semiologica ed anti-evoluzionista*

Le conseguenze, in termini di riorganizzazione del pensiero, che la scrittura avrebbe avuto sulla mente dell'uomo sono il punto di partenza della riflessione condotta da Roy Harris ne *La tirannia dell'alfabeto* (2000). Il riconoscimento di un tale ruolo cognitivo al *medium* della scrittura proposto dalla corrente oralista, infatti, pur se considerato sotto diversi aspetti eccessivo dal linguista britannico, è altresì da questi salutato come la spia del compimento del tanto atteso passaggio dalla fase di “alfabetismo utilitario” a quella di “pieno alfabetismo”¹⁷. Se Harris si rivela quindi

una sua precisa e univoca trasposizione linguistica, si dimostra allo stesso modo facilmente interpretabile: «con l'aiuto di qualche presupposizione e la conoscenza di altri messaggi dello stesso tipo si arriva a capire, in termini di operazioni di pensiero, quel che si deve non fare in questo caso, senza nemmeno arrivare a una riflessione in termini linguistici» (G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, cit., pp. 9-10).

¹⁷ Sarà qui opportuno chiarire brevemente questi due concetti che hanno un'importanza non trascurabile nell'impianto dell'opera in questione, tanto da fare da sfondo a tutta la trattazione. Per Harris, i diversi atteggiamenti che l'uomo ha storicamente dimostrato di avere nei confronti della scrittura possono essere ricondotti a tre principali momenti: la fase “critto-alfabetica”, quella di “alfabetizzazione utilitaria” e quella di “piena alfabetizzazione”. Mentre la prima è quella che contraddistingue le società in cui la scrittura è appannaggio unicamente di una limitata parte del *corpus* civile – le *élites* di scribi –, con la conseguente interpretazione magico-esoterica della scrittura, la seconda è propria di quelle civiltà che, finalmente libere da qualsiasi timore mistico nei confronti di tale tecnologia, guarda ai segni scritti come uno strumento pratico che consente di implementare il discorso orale. Questo secondo stadio, proprio delle moderne società umane,

parzialmente favorevole al riconoscere un certo peso alla scrittura a proposito degli effetti che questa tecnologia avrebbe prodotto a livello cognitivo – soprattutto nella declinazione “positiva” di Goody più che in quella “negativa”, e sostanzialmente reazionaria, di McLuhan ed Ong –, ci tiene però subito a prendere le distanze dalla corrente oralista chiarendo, nell’introduzione del lavoro, come per «valutare la validità o la non validità di queste affermazioni» sia necessario mettere in piedi un nuovo edificio interpretativo le cui fondamenta saranno formate da una «semiologia della scrittura indipendente e oggettiva»¹⁸:

Sarà “oggettiva” e “indipendente” in quanto libera dai presupposti più o meno etnocentrici [...] che hanno sinora caratterizzato lo studio della scrittura e della sua storia; ma sarà anche libera da qualunque tendenza a blandire la nostra autostima di alfabetizzati, equiparando tacitamente lettori e scriventi di tutto il mondo alla popolazione civilizzata del pianeta. [...] Deve trattarsi di una semiologia che rompa i ponti con la passata tradizione, in cui i sistemi di scrittura erano considerati semplici indicatori di progresso culturale o cognitivo: una tradizione che

è destinato però ad essere superato – questa almeno è la speranza di Harris – in favore di un terzo momento, in cui la scrittura, liberata dalla gabbia interpretativa aristotelico-saussuriana, «smette di esser considerata soltanto un’utile invenzione per preservare la memoria del tempo passato e garantire l’unione di un’umanità dispersa e diviene una particolare modalità con cui agisce la mente umana, chiave di volta di una nuova concezione del linguaggio», R. Harris, *La tirannia dell’alfabeto*, trad. it. A. Perri, Stampa Alternativa, Viterbo 2003, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 32.

giudicava i sistemi di scrittura sulla base della loro maggiore o minore “accuratezza” nel trascrivere il parlato, quella stessa tradizione cioè che considera inevitabilmente l’alfabeto – in forma tacita o esplicita – la conquista più alta raggiunta dall’uomo nella storia delle forme di scrittura¹⁹.

Sembra non possa essere espressa più chiaramente la distanza tra l’approccio “integrato” e gli studi dei vari Ong, Havelock e Goody. In questo breve passo, infatti, ci sono tutti gli elementi che consentono di caratterizzare l’enorme divario che separa l’indagine di Harris da quella della corrente oralista e che possono essere ricollegati al netto rifiuto da questi espresso della linea interpretativa aristotelico-saussuriana con il suo contorno di pregiudizi etnocentrici ed evuzionisti. Questo tipo di lettura, infatti, definita “fonotica” o “del *visible speech*”, è quella sottesa alla già ricordata fase di “alfabetismo utilitaristico” e va quindi assieme a quest’ultima definitivamente superata. Il rifiuto di questo invalso approccio al fenomeno scritto passa inoltre anche attraverso la volontà, espressa da Harris, di allargare i ristretti confini definitori che fino a quel momento avevano impedito di considerare come forme di scrittura quelle diverse dai sistemi alfabetici; allo scopo di prendere in considerazione anche tipi di scritture non-glottiche, Harris apre così le porte a tutta una serie di sistemi prima trascurati, da quelli pittografici o ideografici, fino ad arrivare agli apparati di notazione matematica o musicale²⁰.

¹⁹ Ivi, pp. 32-33.

²⁰ In una recensione di *Signs of Writing* (1995) comparsa su *Functions of Language* nel 1997, Jay Lemke afferma chiaramente

L'elemento che forse più di tutti può far apprezzare in questa brevissima panoramica fino a che punto la riflessione harrisiana si configuri come un momento di svolta è forse proprio il modo in cui il linguista britannico si avvale della fonte platonica del *Fedro* in avvio di lavoro. *La tirannia dell'alfabeto*, infatti, parte con la celebre svalutazione del discorso scritto fatta da Platone, «il primo grande pensatore di cui si ha notizia che abbia messo in discussione il pensiero sulla scrittura diffuso e comunemente accolto ai suoi tempi»²¹. A differenza di tutti gli studi del *Great divide*, però, l'attenzione dello studioso non si appunta più sulla prima sezione, completamente lasciata in ombra, ma su quella che immediatamente la segue, e cioè *Phaedr.* 275d5-275e6. Platone-Socrate qui, terminato il racconto mitico dell'incontro tra Thamus e Theuth, spiega al suo interlocutore quanto la cosa "terribile" della scrittura sia la sua immobilità, caratteristica questa che la avvicina di molto alla pittura.

come, già in quel lavoro, punti fondamentali dell'indagine del linguista britannico fossero, da un lato, il rifiuto della tradizionale interpretazione del fenomeno scrittoria data della corrente del *Great divide* e, dall'altro, la presa in esame quindi anche di scritture non-glottiche: «Harris has another special concern for the autonomy of writing systems not just from speech but even from language. While he demurs (Chapter 23) from the very large claims of those who attribute to written literacy all the intellectual progress of humanity, or at least of the West (i.e. Havelock, Ong, Goody, Olson), suggesting just a few possible contributions promoted by writing, he does argue (Chapters 20, 21) that the technology of writing has made possible several "non-glottic" writing systems, including mathematics», J. Lemke, *Review of: Roy Harris, Signs of Writing, «Functions of Language»*, 4 (1997), p. 127.

²¹ R. Harris, *La tirannia dell'alfabeto*, cit., p. 35.

Attraverso lo spostamento del *focus* da una sezione all'altra, Harris arriva, in maniera quasi rivoluzionaria, ad affermare che «l'obiezione mossa da Platone alla scrittura, in breve, non è teologica, metafisica o pragmatica, ma *semiologica*»²²:

In questo passo riusciamo a cogliere gli esordi di quello che sarebbe diventato un *topos* semiologico trans-modale della tradizione occidentale, che di solito vede nella scrittura una sorta di "pittura" del discorso orale. In ogni caso dal confronto emerge chiaramente come ciò che Platone rimprovera alla scrittura non è la fedeltà della pittura [...] L'obiezione di Platone invece è molto più profonda: egli rifiuta il presupposto stesso che vede nella scrittura un valido surrogato dell'oralità, o almeno nega che la scrittura possa essere considerata un sostituto affidabile ogniqualvolta sono in gioco questioni importanti (vale a dire filosofiche). [...] Lo scetticismo di Platone colpisce le fondamenta stesse dell'alfabetizzazione utilitaria, poiché mette in discussione la validità stessa della separazione tanto fra discorso e parlante quanto fra testo e scrivente²³.

Al rigetto dell'impianto di matrice evoluzionista che fino a quel momento aveva caratterizzato la storia degli studi, si affianca quindi prepotentemente l'esigenza d'inquadrare il problema in una cornice di impostazione semiologica, che non si accontenti più dell'ormai troppo semplicistico binomio oralità-scrittura per indagare le proprietà intrinseche del *medium*

²² *Ibidem* (corsivo mio).

²³ Ivi, p. 36.

scrittorio. Proprio di questi due elementi ci proponiamo di ritrovare, nelle prossime pagine, delle significative anticipazioni nella riflessione demauriana.

4. *Tra Thamus e Theuth: studio delle differenze non materiali tra scritto e parlato e operatività del modello platonico*

Eccoci dunque arrivati al saggio di De Mauro, che, pur se comparso a pochi anni di distanza dal momento di massima fortuna della stagione oralista, si distacca sensibilmente da questa, ponendosi anzi in aperto contrasto su diversi punti, a cominciare proprio dall'interpretazione proposta del brano del *Fedro*. La polemica platonica, riassunta nell'icastica affermazione fatta da Socrate per cui «il discorso scritto è un figlio bastardo (νόθος) di quello orale e nient'altro»²⁴ viene collocata in posizione incipitaria, per descrivere proprio l'atteggiamento di chi, come Ong, ha guardato allo scritto come secondario rispetto al parlato da un punto di vista formale. Una riconsiderazione del rapporto tra linguaggio e scrittura richiede quindi per il linguista italiano il passaggio obbligato del superamento della linea interpretativa che, con poche isolate deviazioni, parte da Aristotele e, passando per de Saussure, arriva fino all'autore di *Oralità e scrittura*. Per lasciarsi alle spalle questo approccio mai messo veramente in discussione – e riproposto, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, anche in anni successivi – lo studioso considera anzitutto necessario

²⁴ T. De Mauro, *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, Adriatica editrice, Bari 1971, p. 96.

valutare quali siano le ragioni e i limiti entro i quali si possa parlare di dipendenza dello scritto dal parlato.

Per quanto riguarda il primo caso, e cioè «i sensi in cui tale secondarietà è correttamente asseribile»²⁵, questi ne riconosce cinque – pancronico, storico, sociologico, psicologico e funzionale – alla base dei quali c'è il comun denominatore “biologico” della sostanziale maggiore vantaggiosità della trasmissione fonico-acustica:

Nella trasmissione per via fonico-acustica il dispendio di energia nel processo di produzione-ricezione è minimo rispetto alla trasmissione gesto-visuale o chimico-olfattiva ecc.; produzione e ricezione si realizzano in una gamma di situazioni d'ampiezza massima e con minimo impaccio per il produttore-ricevitore: le vibrazioni acustiche viaggiano indipendentemente dalle condizioni di luminosità dell'ambiente, superano ostacoli ecc., e sono producibili e ricevibili in movimento e in quiete, in fuga o durante il lavoro o la lotta ecc.; inoltre i segnali acustici sono orientabili alle basse frequenze e ai volumi più bassi, mentre, d'altro canto, alle alte frequenze sono trasmissibili senza che sia facilmente localizzabile la fonte²⁶.

Se, quindi, la vantaggiosità biologica ha portato ad adottare, preferibilmente, questo tipo di trasmissione linguistica rispetto a quella scritta, De Mauro riconosce pure che ci sono casi che costituiscono seri argomenti a sfavore della tesi della dipendenza del-

²⁵ Ivi, p. 98.

²⁶ Ivi, pp. 100-101.

lo scritto dal parlato; è questo il caso dei grafoletti, lingue cioè usate solo nella loro versione scritta²⁷, o anche delle scritture non governate dal principio fonetico, come i sistemi pittografici e ideografici che «non fissano una forma parlata, ma, come la forma fonica, sono in diretto rapporto con il significato dei segni»²⁸. Come considerazione generale, poi, questi asserisce che non ci sono ragioni, dal punto di vista teorico, per postulare un primato del parlato rispetto allo scritto.

[...] in effetti, ciò che conta nella realizzazione del significante d'un segno linguistico è potere produrre delle entità appartenenti a classi diverse; la consistenza materiale di tali entità, siano esse fatte di inchiostro, di masse d'aria oscillanti, di gesti ecc., è secondaria²⁹.

Terminata questa prima parte utile a illustrare le ragioni per le quali sarebbe corretto dare o meno il proprio assenso al feroce attacco scagliato da Thamus all'invenzione del dio Theuth, De Mauro arriva a riconoscere che, tutto sommato, insistere sull'equipollenza formale e sull'indipendenza teorica dello scritto rispetto al parlato rischi di condurre allo stesso errore della tesi opposta, e cioè trascurare l'analisi delle differenze non materiali sussistenti tra i due tipi di tra-

²⁷ Ong, richiamandosi a *Linguistics and Language Planning* di Haugen, descrive questi come «linguaggi transdialektali formati su base scritta», W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, cit., p. 26.

²⁸ T. De Mauro, *Senso e significato*, cit., p. 101.

²⁹ Ivi, p. 102.

smissione linguistica, mentre è proprio su queste che bisogna concentrare il *focus* dell'indagine.

È, quindi, proprio nel lavoro di individuazione di tali diversità – la *pars costruens* di questo lavoro – che ci si rende conto di quanto il testo platonico, lungi dall'essere semplicemente la fonte da cui prendere spunto in avvio di saggio per stigmatizzare la corrente interpretativa opposta, viene utilizzato, anche se non esplicitamente, come vero e proprio modello operativo. Partendo infatti dall'assunto secondo cui «il generico significato di un segno si determina in un senso preciso soltanto quando il segno sia realizzato, cioè inserito in una concreta e particolare situazione linguistica»³⁰, la realizzazione parlata appare differenziarsi da quella scritta in massima parte per il concorrere dei «fattori extra-funzionali»³¹ (intonazione, mimica, deissi, etc.) da un lato e nell'operare di un costante *feed-back* (deviazioni, ripensamenti, correzioni) dall'altro.

Impossibile non sentire in questi due elementi caratterizzanti la realizzazione parlata dei segni linguistici delle forti eco della sezione del testo platonico che poi, come visto nel paragrafo precedente, è stato il punto di partenza dell'indagine portata avanti da Harris ne *La tirannia dell'alfabeto*, e che qui sembra utile riportare:

Socrate: Questo infatti, Fedro, ha di terribile la scrittura, ed è davvero identica alla pittura. Infatti, i prodotti di quella stanno immobili come se fossero

³⁰ Ivi, p. 103.

³¹ *Ibidem*. L'espressione è ripresa da Antonino Pagliaro, *La parola e l'immagine*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1957.

vivi, ma qualora tu gli domandi qualcosa, sdegnosamente tacciono. E così i discorsi scritti. Tu potresti credere che si esprimano come se pensino qualcosa, ma qualora tu gli chiedi qualcosa delle cose appena espresse, volendo apprenderle, lui indica una cosa e sempre e solo la stessa. Una volta che sia stato scritto, ogni discorso rotola via per ogni dove sia presso coloro i quali sono esperti, sia, diversamente, presso quelli a cui non giova per niente, e non sa a chi si deve parlare e a chi no. Essendo offeso e rimproverato ingiustamente ha sempre bisogno del soccorso del padre. Infatti, questo non è capace di difendersi e venire in soccorso di se stesso³².

Molteplici sono i paralleli che si possono istituire tra le pagine di De Mauro in esame e la sezione del *Fedro* appena richiamata. Nel tacere sdegnoso dei discorsi scritti (σεμνῶς πάνυ σιγᾷ) come nel loro ripetere testardamente sempre gli stessi concetti, infatti, si può scorgere una teorizzazione *ante litteram* dell'assenza dei «fattori extra-funzionali»³³, così come il non riuscire a modulare il discorso in base al proprio interlocutore e l'incapacità nel difendersi dalle obiezioni è la perfetta rappresentazione della mancanza del continuo *feed-back* tra i due agenti dell'atto comunicativo. Il discorso affidato ai *grammata*, quindi, rotolando via per ogni parte (κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ) lontano dal suo autore, proprio in ragione della natura scritta della sua realizzazione «attenua al massimo i legami tra il segno da un lato e, dall'altro, il suo produttore e

³² Plat. *Phaedr.* 275d5-275e6.

³³ T. De Mauro, *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, cit., p. 103.

la situazione del produttore e del destinatario»³⁴. Chi si approccia al discorso scritto come se fosse parlato e, nel farlo, ne ignora le differenze tipologiche, non può quindi che rimanere deluso registrandone il «carattere terribile», come chi si avvicini a delle figure dipinte «come se fossero vive» (ὡς ζῶντα)³⁵.

Conseguenza principale delle suddette differenze non materiali è l'operare, nella realizzazione scritta, di una maggiore «ridondanza sistemica»³⁶, atta a equilibrare gli scompensi caratteristici di questo tipo di trasmissione e ravvisabile a più livelli – nel rapporto tra unità grafiche minime ed unità foniche minime, a vantaggio delle prime, così come della maggiore varietà lessicale propria dello scritto. Ed è proprio giudicando la maggiore varietà lessicale dello scritto che ci si rende conto di quanto le etichette “lingua parlata” e “lingua scritta” siano incapaci di definire efficacemente i campi che cercano invano di delimitare³⁷.

Ecco quindi comparire la necessità di un superamento del binomio lingua parlata-lingua scritta, a cui De Mauro preferisce i concetti, già noti ma poco utilizzati, di “uso formale” e “uso informale”. Facendo

³⁴ Ivi, p. 106.

³⁵ Plat. *Phaedr.* 275d5-275e6.

³⁶ T. De Mauro, *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, cit., p. 106.

³⁷ Così chiosa lo studioso per chiarire il concetto: «È chiaro che una lettera privata, ad esempio, può presentare la scarsa varietà vocabolare tipica del parlato; mentre una conferenza può, al contrario, presentare la varietà lessicale dello scritto. È possibile, scrivendo, cercare di riprodurre movenze specifiche del parlato, così come è avvenuto nella letteratura italiana con Cesare Pavese, ed è possibile parlare “come un libro stampato”, secondo il rimprovero fatto a Pinocchio dai suoi compagni», ivi, p. 109.

infatti propria la nozione di formalizzazione vigente nella logica simbolica – un sistema formale è un «sistema i cui termini sono definiti da espliciti assiomi e sono usati sempre e solo secondo tali regole e assiomi»³⁸ – e tenendo conto che «una caratteristica dei segni linguistici prodotti nell’ambito delle lingue storico-naturali è quella di oscillare tra un massimo di rigore [...] a un minimo»³⁹, questi arriva quindi ad elaborare le seguenti proposte interpretative:

la produzione e la realizzazione di un segno linguistico sono formali quando esse mettono in evidenza al massimo tutti i tratti pertinenti possibili per quel segno in quella data lingua;
sono invece informali quando l’evidenza dei tratti pertinenti è minima; l’insieme dei procedimenti di produzione e realizzazione formale dei segni costituisce, per una data lingua, la norma formale, distinta, attraverso gradazioni successive, dalla norma informale⁴⁰.

Per quanto riguarda poi il rapporto che queste due coppie interpretative – la “vecchia” scritto-orale e la “nuova” uso formale-uso informale – intrattengono tra loro, De Mauro mette in guardia i suoi lettori dal rischio di considerarle equivalenti, preferendo piuttosto rifarsi al concetto di «amalgamazione»: «l’uso scritto si amalgama preferenzialmente con gli usi formali di una lingua e viceversa, mentre gli usi parlati si amalgamano con gli usi informali e viceversa»⁴¹.

³⁸ Ivi, p. 110.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, pp. 112-113.

Volendo quindi riassumere quanto detto sinora, si può affermare che la riflessione portata avanti da De Mauro, pur rifuggendo espressamente l'ipotesi di lavoro che vorrebbe rendere lo scritto indipendente dal parlato, ha l'innegabile merito di aver iniziato a inquadrare il problema del rapporto tra lingua e scrittura in chiave semiologica. Il brano platonico ha, come abbiamo visto, un ruolo centrale in quest'operazione. Anche se quest'ultimo non viene citato esplicitamente, infatti, la presenza sotterranea della seconda sezione del passo del *Fedro*, nonché il suo ruolo di silente modello operativo, sono suggeriti, se non presupposti, – oltre che dal titolo, elemento di non scarsa importanza – dagli evidenti richiami al carattere di immobilità che avvicina il discorso scritto alla *zoografia*. Il rapporto appena suggerito tra questi due testi, se accettato, porterebbe quindi ad anticipare di almeno un ventennio lo spostamento del *focus* dell'indagine relativa al passo platonico dalla prima alla seconda sezione. De Mauro, secondo questa interpretazione, arriverebbe a teorizzare la natura semiologica della critica platonica alla scrittura ben prima che Harris la proponga all'inizio de *La tirannia dell'alfabeto*.

Tuttavia, seppure non si voglia ammettere la relazione appena suggerita, che, in quanto basata su di un *argumentum ex silentio*, sarà sempre, per sua natura, solo ipotizzabile, difficilmente si potrà negare che, più in generale, l'approccio integrato di Harris venga, anche se in forma embrionale, già teorizzato da De Mauro attraverso la valutazione delle differenze non materiali tra realizzazione scritta e parlata dei segni linguistici. Nel pieno della riflessione oralista la voce di De Mauro si presenta come evidentemente fuori dal coro. Lungi dall'analizzare il problema adottan-

do il quadro interpretativo allora maggioritario che cercava di definire le differenze tra oralità e scrittura sulla base degli effetti che queste due condizioni avevano sulla memoria umana, il linguista propone un'interpretazione della scrittura scevra delle matrici ideologiche proprie del *Great divide*. Ed è proprio il rifuggire i vagheggiamenti nostalgici nei confronti di un idealizzato passato di oralità di autori come McLuhan ed Ong che gli permette di guardare al veicolo scrittoria in maniera nuova.

Sia sufficiente a illustrare questo nuovo approccio il concetto di ridondanza sistemica prima menzionato. Questo elemento sembrerebbe ad un primo sguardo operare unicamente nella realizzazione scritta al fine di sopperire all'assenza dei fattori «extra-funzionali» e del continuo *feed-back* propri del suo corrispettivo parlato, quasi come se, ancora una volta, il discorso scritto, «fratello bastardo di quello parlato»⁴², venga presentato come meno capace di veicolare il messaggio che gli viene affidato e che per tale ragione cerchi di sopperire in tutti i modi ad un suo *handicap* congenito. Questo elemento, però, mostra ad una più attenta analisi di non essere una prerogativa dello scritto e, dunque, non implica di per sé una minore efficacia della tecnologia scrittoria nel lavoro di trasmissione del messaggio. Illuminante a tal proposito è una nota in cui De Mauro, rispolverando la coppia saussuriana di *langue* e *parole*, illustra come la ridondanza sia operante in modi diversi in entrambi i tipi di realizzazione e che quindi questi siano, in ultima analisi, di pari grado, benché di natura diversa.

⁴² Ivi, p. 96.

La presenza degli aggiustamenti continui nella realizzazione vocale d'un segno è all'origine della ridondanza del parlato: si tratta d'una ridondanza di tipo giustappositivo e correttivo, dovuta ai ritorni, ripensamenti ecc. che avvengono anche nella realizzazione scritta (o dovrebbero avvenire!) ma che, in questa, non si vedono più nella redazione finale. La ridondanza del parlato è una vera e propria ridondanza di *parole*, quella dello scritto è, invece, una ridondanza di *langue*⁴³.

⁴³ Ivi, p. 105, nota 17.

SEMANTIZZAZIONE FILOSOFICA:
LA RICEZIONE DI DUE ENDIADI PLATONICHE
NEL TARDO PLATONISMO

Benedetto Neola

Introduzione

Con questo contributo si tenterà di gettar luce sulla ricezione filosofica di due endiadi provenienti dai dialoghi di Platone: ποιητής και πατήρ (*Tim.* 28c3), ἡνίοχος e κυβερνήτης (*Phaedr.* 246a7; 247c7). In particolare, si intende mostrare come quella che in Platone rappresenta una semplice *variatio* significativa la medesima entità – il Demiurgo e l'intelletto dell'anima, rispettivamente – è stata, invece, semantizzata dagli esegeti platonici e scissa nei suoi elementi costituenti; sicché ποιητής και πατήρ finirono per significare una divinità paterna primaria e un dio demiurgico secondario, mentre ἡνίοχος e κυβερνήτης l'intelletto dell'anima e l'uno dell'anima ovvero l'intelletto particolare, rispettivamente. Attraverso la testimonianza di Numenio di Apamea (II-III d. C.), Giamblico di Chalcis (III-IV d. C.), Ermia di Alessandria (V d. C.) e Proclo Diadoco (V d. C.), sarà possibile osservare come la ricezione del testo platonico abbia portato alla

costruzione di un sistema ontologico, psicologico e gnoseologico nuovo e sapientemente articolato. L'intento di questo articolo, nondimeno, non è tanto quello di analizzare minuziosamente i precipitati ontologici, psicologici e gnoseologici, che qui saranno presentati soltanto nelle loro linee generali, quanto, piuttosto, quello di mostrare il *quomodo*, vale a dire a partire da quale movimento di pensiero si è arrivati a siffatti precipitati teorici. In questo modo, si potrà apprezzare, in particolare, come la semantizzazione dell'endiadi o *variatio* quale tecnica esegetica abbia rappresentato un'arma filosoficamente potente nella storia della ricezione del pensiero platonico, nonché, più in generale, come essa possa assurgere a rappresentare alcune dinamiche ricorrenti del pensiero umano.

Le endiadi di Timeo e Fedro

Com'è noto, nel *Timeo* di Platone il Pitagorico di Locri, per dare conto dell'esistenza della realtà sensibile, introduce, quasi *ex abrupto*, una assai misteriosa figura, il Demiurgo, e lo definisce, con celeberrima endiadi, creatore e padre dell'Universo: ποιητῆς καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός. Più precisamente, Timeo afferma che inventare il creatore e padre di questo Universo è impresa ardua e, quand'anche vi si riuscisse, comunicarlo a tutti è senz'altro impossibile¹. Il Demiurgo, racconta Timeo, plasmerebbe l'informe ricettacolo precosmico al fine di forgiare la dimensione del sensibile sul modello del mondo eidetico, col quale, pure, esso intrattiene un rapporto alquanto dif-

¹ Cfr. Plat. *Tim.* 28c3-5.

ficile da chiarificare. Secondo una persuasiva lettura recente e non letterale del testo platonico, ad esempio, il Demiurgo non andrebbe considerato come un'entità a sé stante e dotata di indipendenza ontologica, bensì come immaginifica rappresentazione plastica della causalità efficiente del mondo eidetico stesso, che, dunque, assolverebbe e la funzione di causa paradigmatica e la funzione di causa efficiente². La consistenza ontologica del Demiurgo timaico ha, d'altronde, tormentato il pensiero antico, ellenico e no, ché la sua presenza nella cosmologia del *Timeo* si rivela, in ultima analisi, fonte di domande più che di risposte. Quale il suo esatto rapporto col mondo eidetico? Le Forme dovrebbero forse essere intese come pensieri del Demiurgo? Ovvero il Demiurgo è esterno alla dimensione eidetica? Ancora: quale il rapporto tra il creatore e padre del *Timeo* e l'idea di Bene della *Repubblica*?³ Di nuovo, converrà pensare a un'identificazione tra i due ovvero mantenerli quali entità discrete? Più in generale: sarebbe, dunque, una cosmologia di tipo artigianale quella che Platone aveva in mente? Non è, certo, questo il luogo adatto per passare in rassegna le risposte che a questi interrogativi fornirono i filosofi antichi⁴. Qui, invece, sarà

² Cfr. F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», 7 (2007), pp. 3-23.

³ Cfr. Plat. *Rep.* 509b6-10 e *passim*.

⁴ Va da sé che la bibliografia in proposito è oramai vastissima. Per un inquadramento generale e per i riferimenti specifici alla lettura secondaria cfr., ad esempio, L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998; G.J. Reydamas-Schils, *Demiurge*

presentata la lettura di un filosofo in particolare, Numenio di Apamea, uno dei pensatori più originali del II secolo dopo Cristo, Platonico d'ascendenza pitagorica, nonché prima grande autorità di quell'Amelio Gentiliano che, poi, una volta divenuto discepolo di Plotino, si sarebbe impegnato a scagionare quest'ultimo dalle accuse di quanti ne facevano un plagiatore proprio di Numenio⁵. L'interpretazione numeniana della demiurgia timaica è, infatti, com'è stato ampiamente dimostrato⁶, originale e significativa, nella misura in cui le successive elaborazioni, tra le quali senz'altro quella plotiniana, avrebbero fatto i conti, più o meno esplicitamente, con essa. Soprattutto, Numenio dedica le sue cure proprio al chiarimento di quell'endiadi "creatore e padre" che è, qui, di interesse. Prima, però, di affrontare l'esegesi numeniana, conviene introdurre anche la seconda endiadi platonica cui si faceva riferimento in *Introduzione*, nonché il testo che se ne fa latore: il *Fedro*.

and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus, Brepols, Turnhout 1999; F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, De Gruyter, Berlin-Boston 2004; T. Leinkauf, C. Steel (Hrsg.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 2005; S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Routledge, London-New-York 2014 (I ed. 1937); C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

⁵ Cfr. Porph. *Vit. Plot.* 3 Henry-Schwyzler.

⁶ Cfr., e.g., C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought*, cit., pp. 139-168.

Nel *Fedro* di Platone Socrate pronuncia due celebri discorsi. Col primo, egli si avventura a sostenere la paradossale tesi propalata da un discorso di Lisia precedentemente recitato dal giovane Fedro, vale a dire che “bisogna compiacere chi non ci ama piuttosto che chi ci ama”. Al giovane in suo ascolto, infatti, Socrate intende dimostrare che il discorso lisiano è passibile di miglierie da un punto di vista schietamente formale⁷. Col secondo discorso, invece, Socrate punta al contenuto. Il discorso di Lisia è, infatti, empio, vile, da recusare: ché il suo autore si è macchiato di empietà nei confronti del dio Eros. Ora, nella misura in cui anche Socrate col suo primo discorso si è *oborto collo* macchiato della stessa colpa, gli è necessario pronunciare un secondo discorso, per fare ammenda e riconciliarsi col dio: onde, Socrate declama la sua palinodia, sull'esempio del poeta Stesicoro⁸. La palinodia di Socrate nel *Fedro*, proprio come il resoconto cosmologico timaico, è uno dei testi più densi e influenti tramandati da Platone alla posterità. La celebre rassegna della quattro manie divine (poetica, mantica, teletica, erotica), la dimostrazione, in veste sedicente scientifica, dell'immortalità dell'anima sulla base della sua semovenza, il mito dell'anima raffigurata come un carro alato condotto da un auriga (ἡνίοχος) o nocchiero (κυβερνήτης) e due cavalli, la Pianura della Verità, le salite e le discese delle anime,

⁷ Cfr. Plat. *Phaedr.* 237b-241c.

⁸ Cfr. Plat. *Phaedr.* 241d-257b. Dopo aver pronunciato un canto contro Elena di Troia, Stesicoro, si narra, fu privato della vista, che poté riacquistare soltanto dopo aver intonato un secondo canto, apologetico, in onore dell'eroina, la palinodia, per l'appunto: cfr. Plat. *Phaedr.* 242e2-243b7.

il Decreto di Adrastea, il luogo iperuranio, le torme degli dèi e delle anime, i cicli di reincarnazioni, la fenomenologia erotica nella dimensione del sensibile: questi alcuni degli ingredienti che hanno contribuito a rendere la palinodia di Socrate uno dei lasciti più originali, misteriosi e filosoficamente pregni di Platone. Nell'impossibilità, anche in questo caso, di vagliare la ricezione della palinodia socratica nel corso dell'Antichità tutta⁹, si isolerà qui, invece, quel segmento della storia del pensiero che si estende dal IV al V secolo dopo Cristo e che ha quali suoi portavoce Giamblico di Chalcis, Ermia di Alessandria e Proclo di Licia; questo, perché è proprio allora che si manifesta un altro caso di semantizzazione filosofica sul modello di quello documentato anche da Numenio. Come, infatti, si è fuggacemente accennato, anche il mito palinodico del *Fedro* restituisce un'endiadi, o, meglio, una *variatio*, ché l'immaginifico timoniere del carro alato è indicato, ora col nome di ἡνίοχος, ora, con quello di κυβερνήτης. È tempo, allora, di misurarsi da vicino con i testi.

⁹ Sulla ricezione del *Fedro* in Età Antica e Tardoantica cfr. A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation*, Schöningh, Paderborn 1930; C. Moreschini, *Elementi dell'esegesi del Fedro nella tarda antichità*, in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, pp. 191-205; U. Criscuolo, *Esegesi della 'biga' di Fedro 246a ss. fra medio e neoplatonismo*, in G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro, L. Spina (a cura di), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*. Atti del terzo Colloquio italo-francese coordinato da Luigi Spina e Laurent Pernot, Arte tipografica, Napoli 2003, pp. 85-104; S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.A. Gavray (eds), *The Reception of Plato's Phaedrus From Antiquity to Renaissance*, Brill, Berlin – Boston 2020.

Semantizzazione delle endiadi di Timeo e Fedro

Malauguratamente, la produzione numeniana è sopravvissuta soltanto in maniera frammentaria. La circostanza è alquanto incresciosa, nella misura in cui Numenio ebbe un ruolo di primo piano all'interno del panorama filosofico del secondo secolo e la sua influenza sui pensatori successivi è un dato ormai acquisito, a onta della frammentarietà documentaria¹⁰.

¹⁰ Sulla figura filosofica di Numenio cfr. É. des Places, *Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places*, Les Belles Lettres, Paris 1973; M. Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, «Vigiliae Christianae», 4 (1975), 29, pp. 241-270; E. Di Stefano, *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, CUECM, Catania 2010; F. Jourdan, *La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobie? Première partie: La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires*, «Revue de Philosophie Ancienne», 1 (2013), pp. 41-98; Ead., *La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobie? Deuxième partie: La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre*, «Revue de philosophie ancienne», 2 (2013), pp. 149-178; Ead., *Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation*, «Études platoniciennes», 10 (2013), <http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>; Ead., *La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius; cf. fr. 43 des Places, Jamblique)*, «Philosophie antique», 14 (2014), pp. 185-235; Ead., *Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen*, in F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 133-210; G. Boys-Stones, *Numenius on Intellect, Soul, and the Authority of Plato*, in J. Bryan, R. Wardy, J. Warren (eds), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 184-201.

In effetti, è proprio da un Platonico più tardo, Proclo, che si è informati circa l'interpretazione numeniana dell'endiadi timaica succitata. In particolare, a dire di Proclo, Numenio, celebrando tre dèi, chiama il primo "padre" (πατέρα δὲ καλεῖ τὸν πρῶτον), il secondo "creatore" (ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον), "creato", invece, il terzo (ποίημα δὲ τὸν τρίτον), ché, agli occhi di Numenio, il cosmo sta come la terza divinità. Ancora, prosegue Proclo, allorché quest'ultima divinità si presenta come esito di una demiurgia (δημιουργούμενον), il Demiurgo si rivelerebbe duplice (διττός), il primo dio "padre" e il secondo dio "creatore" ambo assolvendo funzioni demiurgiche¹¹. Va da sé che la testimonianza procliana è problematica¹². A voler tacere i nodi minori, la testimonianza del Diadoco solleva il problema primario concernente la distinzione e la partizione delle funzioni demiurgiche tra il primo dio "padre" e il secondo dio "creatore". Più precisamente, l'attribuzione dell'attività demiurgica al primo dio è rischiosa, nella misura in cui aprirebbe una breccia nella presunta pura trascendenza che a un dio primo dovrebbe esser propria; nodo, questo, che sarebbe stato non ultima causa della transizione plotiniana da una cosmologia artigianale a una di tipo emanazionistico. S'accompagna, poi, a questa difficoltà la precisa identificazione del dio primo con l'Essere ovvero

¹¹ Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 303, 27 – 304, 5 Diehl = Numen. fr. 21 des Places.

¹² Cfr., e.g., H. Tarrant, *Numenius Fr. 13 and Plato's Timaeus*, «Antichthon», 13 (1979), pp. 19-29, p. 22; J. Dillon, *Numenius: Some Ontological Questions*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 94, Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD», 2 (2007), pp. 397-402; C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought*, cit., pp. 139-168.

con l'Intelletto ovvero con ciò che trascende e l'uno e l'altro. Se, contrariamente a quanto successivamente concettualizzato da Plotino, il dio primo numeniano è Intelletto, rimane arduo dirimere la questione circa la funzionalità demiurgica a esso relativa, sia a causa dello stato frammentario in cui versa l'opera numeniana sia a motivo della contraddittorietà che questa frammentarietà inevitabilmente ingenera. In effetti, a luoghi, numerosi, invero, in cui Numenio nega un qualsivoglia invischiamento nell'altro da sé da parte del dio padre se ne accostano altri, tra cui quello testé menzionato, in cui al dio padre viene attribuita una forma di attività demiurgica¹³. Anzi, nell'attuale frammento 12, ad esempio, Numenio riesce, insieme, a negare e ad affermare l'attività poetica del primo dio padre nel giro di un'unica *tournaire*, affermando che esso è sia estraneo a qualsivoglia demiurgia (οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεών) sia, però, padre (*ergo*, creatore?) del dio secondo cui la demiurgia è affidata (τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρή εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν). Quest'ultimo, dalla sua, Demiurgo *stricto sensu*, creerebbe sulla base di un canovaccio, per così dire, più alto e figurerebbe, dunque, nella cosmologia numeniana come l'artefice, il ποιητής, giustappunto, del mondo sensibile: è il dio secondo, cioè, a entrare in contatto con la materia¹⁴. Allo stato attuale delle conoscenze, si può, quindi, cautamente affermare che la demiurgia del dio primo numeniano consista nella produzione dell'essere e nella costante salvaguardia di esso – Numenio parla sibillinamente

¹³ I frammenti numeniani di riferimento sono, in particolare, i frgg. 8, 11, 12 e 15.

¹⁴ Cfr. Numen. frgg. 15; 18.

di σωτηρία, ultimamente dipendente dal dio primo —, nonché nella creazione dell'anima, i cui semi, a mo' di un agricoltore, affiderebbe al dio secondo creatore¹⁵. A ogni modo, pur rimanendo, necessariamente, insolute diverse questioni cruciali, l'operazione compiuta da Numenio sul testo timaico emerge in modo assolutamente chiaro. Numenio ha scisso gli elementi dell'endiadi ποιητής καὶ πατήρ, negandola, anzi, nella misura in cui, semantizzandone gli elementi costituenti, ne ha tratto, da un lato, una divinità prima, demiurgica, sì, ma in senso alquanto lato, ancorché primario, e, dall'altro, una divinità seconda, demiurgica, sì, in senso stretto, ancorché derivato. Ora, questa mossa esegetica, finalizzata a dare paternità platonica a una costruzione originale, è la stessa che è dato di riscontrare anche nel caso dell'endiadi del *Fedro*.

Come si è accennato *en passant*, il Socrate della palinodia vuole che l'anima assomigli a un carro alato, condotto da un auriga e trascinato da due cavalli. Numerosi, certo, sono i luoghi palinodici che hanno attratto l'attenzione di quegli infaticabili studiosi dei Dialoghi che sono i filosofi platonici; eppure, ve n'è uno che risulta di particolare interesse per la presente discussione. Tralasciando, infatti, le immagini del carro alato e dei due cavalli, è utile soffermarsi sull'auriga soltanto. Alle prese con l'esatta decifrazione di questa figura, gli interpreti ne hanno concluso, in maniera alquanto intuitiva, che essa non potesse che rappresentare il vertice psichico. Giam-

¹⁵ Cfr. Numen. frgg. 13; 16; cfr. Plat. *Tim.* 41c; 41e; 42d. Sul frammento 13, in particolare, cfr. H. Tarrant, *Numenius Fr. 13 and Plato's Timaeus*, cit., il quale suggeriva di intendere per "semi di ogni anima" i semi di ogni anima *razionale*.

blico, Ermia e Proclo, infatti, concordano nel dirlo la componente apicale, la vetta, dell'anima umana: τὸ ἀκρότατον¹⁶. Da un punto di vista strettamente assiologico, allora, *nulla quaestio*. Al contrario, gravi sono ancora i problemi da una prospettiva insieme ontologica e gnoseologica. Tanto più che, e questo è il punto centrale, come si è detto, Socrate impiega due significanti per significare l'auriga (a sua volta significante l'*apex* dell'anima): ἡνίοχος e κυβερνήτης, “auriga” e “nocchiero”, rispettivamente¹⁷. Contrariamente a quanto il buon senso ha indotto a fare gli interpreti moderni¹⁸, Giamblico, ed Ermia con lui, vuole che, in corrispondenza di due significanti, anche i significati siano due: in altri termini, una cosa raffigurerebbe l'auriga, un'altra il nocchiero. Mentre, cioè, l'auriga sarebbe immagine della componente più alta dell'anima razionale, vale a dire, l'intelletto, il nocchiero, dalla sua, rappresenterebbe qualcosa – e la vaghezza definitoria è d'obbligo – ὑπὲρ νοῦν, al di là, cioè, al di sopra, dell'intelletto: l'uno dell'anima¹⁹. L'uno

¹⁶ Cfr., e.g., Iambl. *In Tim.* fr. 87 Dillon (*apud* Procl. *In Tim.* 3, 334, 10-15); Herm. *In Phaedr.* 167, 3-6 Lucarini-Moreschini; Procl. *In Alc.* I 227, 9-228, 1; 87, 22 – 88, 2 Westerink.

¹⁷ Cfr. Plat. *Phaedr.* 246a7; 247c7.

¹⁸ Cfr., e.g., M. Dixsaut, *Platon: le désir de comprendre*, Vrin, Paris 2018, p. 198.

¹⁹ Cfr. Iambl. *In Phaedr.* fr. 6 (*apud* Herm. *In Phaedr.* 157, 7-16); Herm. *In Phaedr.* 158, 24 - 159, 1. Su questa originale esegesi e sulle sue implicazioni ontologiche e psichiche cfr. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros. Übersetzt und eingeleitet von Hildegund Bernard*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 13-19; C. Moreschini, *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del Neoplatonismo*, in A. Longo (éd.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*. Actes du Colloque International, Université de Genève, 29 Septembre - 1^{er} Octobre

dell'anima, o, con lessico caldaico, il fiore dell'intelletto²⁰, non compare in alcun luogo dei Dialoghi platonici. In altri termini, la sua posizione all'interno della struttura ontica dell'anima rientra nella più complessiva riforma giamblichea e post-giamblichea della dottrina *de anima*. Per comprendere l'esistenza e la funzionalità dell'uno all'interno dell'anima umana, bisogna tenere a mente che, per questi tardi filosofi platonici, l'ἀνθρωπίνη ψυχή deriva la sua consistenza ontica da tre principî o cause distinti: il divino, l'intelletto e l'anima stessa²¹. Mentre, allora, dall'anima stessa essa deriva la sua propria specificità (ἰδίωμα), vale a dire, il pensiero discorsivo, dall'Intelletto metafisico l'anima deriva il suo sostrato intellettivo, variamente definibile come disposizione (διάθεσις) intellettiva²² o componente intellettiva (νοερόν) o intelletto in potenza (δυνάμει νοῦς)²³ o, ancora, ragione suscettibile di essere informata secondo intelletto (λόγος νοοειδής)²⁴. Infine, l'anima trae dal divino stesso il proprio uno, principio primordiale²⁵

2006, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 515-578: 520-521; S. Fortier, *The Nature of the Scholia on Plato's Phaedrus*, «Phronesis», 63 (2018), pp. 449-476: 452-469; B. Neola, *L'“uno” e l'“intelletto” dell'anima umana: ricezioni neoplatoniche del Fedro di Platone*, «Methexis», 1 (2021), 33, pp. 197-222; Id., *Il Platonismo di Ermia di Alessandria. Uno studio sugli In Platonis Phaedrum Scholia*, prefazione di C. Moreschini, Paolo Loffredo Editore, Napoli 2022, pp. 125-144.

²⁰ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* 1, 3, p. 6, 3-4 Saffrey-Westerink.

²¹ Cfr. Herm. *In Phaedr.* 89, 1-14.

²² Cfr. Iambl. *De an.* 51 Martone.

²³ Cfr. Herm. *In Phaedr.* 88, 24-26.

²⁴ Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 245, 13-25.

²⁵ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* 1, 3, p. 6, 4; Herm. *In Phaedr.* 158, 24 - 159, 1.

e ineffabile simbolo dell'esistenza unitaria degli dèi nell'anima umana²⁶ che Giamblico definisce, altresì, come anima divina (θεία ψυχή) *tout court*²⁷; esso sta nell'anima come varco d'accesso al divino, col quale essa, una volta liberatasi della molteplicità e ridottasi, sublimandosi, esclusivamente al suo uno, può entrare in contatto e unirsi, ché il simile conosce il simile²⁸. È certamente il caso, qui, di rimandare alla copiosa letteratura scientifica per l'approfondimento di questi e altri nodi teorici, cruciali al punto da avere pesanti ricadute non solo sull'ontologia e la psicologia tardo-antiche, ma anche sull'etica (della salvezza) e sulla metafisica²⁹. Quel che, invece, preme di sottolineare

²⁶ Cfr. Procl. *In Remp.* 1, 177, 15-23 Kroll.

²⁷ Cfr. Iambl. *Vit. Pit.* 33, 240, 6-9 Klein.

²⁸ Cfr., e.g., Herm. *In Phaedr.* 94, 8-13.

²⁹ Cfr., e.g., J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972; C. Steel, *The Changing Self: A study on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, AWLSK, Bruxelles 1978; Id., "ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus, in F. Romano, D.P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 Ottobre 1992*, Olschki, Firenze 1994, pp. 79-100; J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, American Classical Studies 14, Chico 1985; Id., *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 163-176; Id., *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*, in V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 343-356; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995; Id., *Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy*, «Dionysius», 21 (2003), pp. 53-88; Id., *Theurgy and the Platonist's Luminous Body*, in A.D. DeConick, G. Shaw, J.T. Turner (eds), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and*

in questa sede è che, anche in questa congiuntura, proprio come in quella del *Timeo*, gli esegeti del testo hanno semantizzato un'endiadi o *variatio* platonica al fine di inventare, in quel tesoro d'immagini senza fondo che sono i Dialoghi, le tessere concettuali della loro propria costruzione teoretica.

La questione si complica ulteriormente, d'altronde, se si passa a osservare la mossa esegetica di Proclo, condiscipolo di Ermia nell'Academia ateniese di Siriano nella prima metà del V secolo. Mantenendo egli salda l'intuizione assiologica per cui il nocchiero stia lì a rappresentare la componente apicale dell'anima umana, Proclo, nondimeno, non ne fa l'uno dell'anima, ma, anzi, nega che essa sia una parte *stricto sensu* dell'anima umana. Secondo il Diadoco, il nocchiero non rappresenterebbe, infatti, nemmeno l'intelletto dell'anima umana, bensì l'intelletto particolare (μερικὸς νοῦς), ultima istanziazione sostanziale dell'Intelletto divino o impartecipabile³⁰, il solo, come vorrebbe il Socrate della palinodia, capace di contemplare l'essere che davvero è tale³¹. Perché, al-

Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 537-557; B. Neola, 'Upper' Mereology of Human Soul and Salvation according to Hermias of Alexandria, «Vox Patrum», 82 (2022), pp. 31-52.

³⁰ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* 4, 13, p. 43, 16-19 *et al.*

³¹ Cfr. Plat. *Phaedr.* 247c6-d1: «L'essere che realmente è, senza colore, senza figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dal nocchiero dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa questo luogo» (trad. it. G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, p. 71, leggermente modificata). Per *incidens*, la divergenza tra l'interpretazione giamblichea/ermiana e quella (siriana-)procliana è, in parte, dovuta alla divergenza del *testo* che gli interpreti avevano sottomano. Giamblico ed Ermia, infatti, leggono una

lora, Platone lo direbbe nocchiero *dell'anima*? Il genitivo non indica una appartenenza ontica dell'intelletto particolare alla struttura dell'anima umana; piuttosto, esso indica che, nella sua trascendenza prossima (προσεχῶς)³², quell'intelletto guida l'anima umana, la quale, qualora renda il suo proprio λόγος intelli-

proposizione del *Fedro* orba della glossa "ossia dall'intelletto" e, così, sono liberi di interpretare secondo i loro propositi la misteriosa figura del nocchiero dell'anima; al contrario, Proclo, che mantiene in *Phaedr.* 247c6-d1 l'apposizione "ossia dall'intelletto", non può che identificare il nocchiero con l'intelletto, salvo, poi, non intendere quest'ultimo come l'intelletto dell'anima umana, bensì, come si è detto, come un intelletto trascendente l'anima umana. Che, però, la divergenza esegetica vada ascritta alla divergenza testuale resta vero soltanto in parte, come si accennava, ché, con ogni probabilità, tra il IV e il V secolo erano parimenti diffuse ambo le versioni del testo (con e senza l'apposizione) e, dunque, gli interpreti erano liberi di scegliere quella che più si confacesse loro. Sul nodo dell'apposizione di *Fedro* 247c6-d1, sui problemi testuali del *Fedro* e sui testi del *Fedro* circolanti in Età Tardoantica cfr. G.R. Morrow, J.M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with Introduction and Notes by John M. Dillon, Princeton University Press, Princeton 1987, p. 468, nota 102; C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of The Neoplatonists*, Brill, Leiden-Boston 2007; P. Hoffmann, M. Rashed, *Platon, Phèdre, 249 b 8-c 1: les enjeux d'une faute d'onciale*, «Revue des Études Grecques», 121 (2008), 1, pp. 43-64; M. Rashed, *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*. Nouvelle édition revue et augmentée, Les Belles Lettres, Paris 2016; J. Finamore, *The "Second Trace of Life": Hermias and the Irrational Soul*, in C. D'Amico, J.F. Finamore, N. Strok (eds), *Platonic Inquiries*. Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies, Prometheus Trust, Wiltshire 2017, pp. 187-198; B. Neola, *Il Platonismo di Ermia di Alessandria*, cit., pp. 126-136.

³² Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 245, 13-17.

gente o, meglio, qualora attivi il suo substrato intellettuale, di quell'intelletto particolare, anzi, della luce intellettuale di quell'intelletto particolare può arrivare a partecipare. Pure, l'anima umana *qua* intelletto non potrà mai oltrepassare i limiti ontologici suoi propri e conoscere un'intellezione che non sia ψυχικῶς³³. Onde, quand'anche essa renda noetico il suo λόγος in brevi istanti e in virtù di un compiuto percorso purificatorio, *i.e.*, filosofico³⁴; quand'anche s'appressi, grazie alla mediazione di anime demoniche o angeliche, all'intelletto particolare³⁵; quand'anche, cioè, concreti la sua συγγένεια intellettuale con una dimensione dell'essere altra dalla propria³⁶; ebbene, anche in quel caso, l'anima umana farà esperienza di un'intellezione metabatica, vale a dire, di tipo transitivo e non puramente olistica e semplice come quella dell'intelletto di cui partecipa³⁷.

Insomma, mentre Giamblico ed Ermia fanno dell'auriga l'intelletto dell'anima e del nocchiero l'uno dell'anima, Proclo, pur identificando l'auriga con

³³ Sull'insistenza procliana a riconoscere i limiti dell'anima cfr. Procl. *In Alc.* 1 227, 9 – 228, 1; 87, 22 – 88, 2.

³⁴ Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 245, 15-16 (καθηράμενοι διὰ φιλοσοφίας).

³⁵ Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 245, 19-20 (διὰ τῶν ἀγγελικῶν καὶ δαιμονίων ψυχῶν).

³⁶ Cfr. Procl. *In Tim.* 1, 246, 30-31 (τῆ νοήσει τοῦ μερικοῦ νοῦ, διὰ συγγένειαν αὐτῆ συναπτόμενον).

³⁷ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* 4, 13, p. 43, 20-22. Sull'intelletto umano secondo Proclo cfr. D.G. MacIsaac, *The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato*, «Dionysius», 29 (2011), pp. 29-60; S. Fortier, *Proclus on the Climax of the Phaedrus (247c6-d1)*, in S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.A. Gavray (eds), *The Reception of Plato's Phaedrus*, cit., pp. 199-218.

la componente razionale e potenzialmente intellettuale dell'anima umana, fa, invece, del nocchiero un intelletto altro dall'anima, trascendente, per quanto di gran lunga più immanente dell'Intelletto divino di cui è istanziazione. A onta, quindi, delle divergenze esegetiche, i tre Platonici compiono, di fatti, la stessa opera di semantizzazione filosofica di costrutti endiadici, problematizzando, rendendo salienti, le componenti dell'endiadi e ricavandone i mattoncini della loro propria costruzione ontologica e gnoseologica. Grazie alla distinzione tra intelletto e uno nell'anima, ottenuta attraverso la semantizzazione dell'endiadi ἡνίοχος e κυβερνήτης, Giamblico riesce a inventare nell'anima umana una perfetta riproduzione della struttura metafisica, accordando a essa e una traccia intellettuale, sul modello dell'Intelletto, e una traccia trascendente l'essere, sul modello dell'Uno. Proclo, dalla sua, incardina la sua distinzione endiadica all'interno del suo complesso sistema metafisico contemplante una molteplicità di enti intellettivi che, muovendo dall'Intelletto impartecipabile e passando per l'intelletto particolare, ossia il nocchiero dell'anima, si termina, infine, nel sostrato intellettuale dell'anima umana, ossia l'auriga. Con questo movimento, gli interpreti platonici, oltrepassando il testo di Platone, ordiscono una tela in cui esegesi, ontologia e metafisica, gnoseologia sono in perfetta armonia e non mostrano strappo alcuno; e l'opera può altresì fregiarsi, forte del continuo richiamo al testo, dell'autorità di Platone. Che, poi, Giamblico, e, dunque, Ermia e Proclo, allorché mise mano alla *variatio* del mito palinodico, avesse avuto in mente l'operazione di semantizzazione endiadica compiuta qualche decennio prima da Numenio sul sintagma ποιητὴς καὶ πατήρ

del *Timeo* deve rimanere, per il momento, una seducente congettura.

Conclusioni: semantizzazione endiadica e limiti del linguaggio

A chiosa di questa indagine, è bene proporre alcune riflessioni generali che possano valere a spiegare la ragion d'essere, la necessità di un fenomeno come quello della semantizzazione endiadica qui documentato. Συνελόντι εἰπεῖν, causa di esso sono i limiti del linguaggio. Nella misura in cui, cioè, cogliere l'essenza non è cosa propria dell'anima umana o, almeno, del composto di anima e corpo, nella misura in cui, cioè, l'essere umano è condannato a ristare entro i limiti del parallelismo onto-epistemico di Timeo, implicante, a sua volta, la verosimiglianza, non la verità, del discorso, ebbene Platone ricorre al discorso per immagini: e in ambito cosmologico (Demiurgo) e in ambito psicologico (auriga dell'anima). Timeo antepone al suo resoconto cosmologico, premessa crudele, la dichiarazione per cui e chi parla e chi ascolta hanno natura umana e che *ipso facto* né chi parla può ambire a proclamare la Verità né chi ascolta può ambire a udirla: bisognerà ritenersi soddisfatti del verosimile, dell'εἰκὸς μῦθος³⁸. Solo sulla

³⁸ Cfr. Plat. *Tim.* 29c4-d3: ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντα πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ'ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἤττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε

scorta di questa premessa cruciale Timeo può proseguire a narrare del Vivente perfetto, del ricettacolo informe, dell'anima del Tutto, degli dèi figli di dèi, del Demiurgo, creatore e padre. Similmente nel caso del *Fedro*. Il carro alato trascinato da due cavalli e diretto da un auriga o nocchiero è una εικόν dell'anima, ché l'apprensione della sua vera essenza, avverte, anche qui *in limine*, Socrate, è cosa divina e richiederebbe, in ogni caso, assai lunghi discorsi³⁹. Tuttavia, se quella immaginifica è l'unica dimensione gnoseologica di portata umana, è pur vero che essa, allo stesso tempo, e rivela e oscura. Se, infatti, da un lato, le immagini del Demiurgo padre e creatore e dell'anima eidetica, *qua*, cioè, dotata di forma sensibile e, dunque, suscettibile dell'apprensione umana, permettono, in effetti, di vedere e descrivere l'atto indescrivibile della creazione del Tutto e i movimenti altrimenti invisibili del misterioso ὄν dal nome ψυχή, dall'altro, però, proprio nella misura in cui queste εικόνες trascinano il soggetto della comprensione in una dimensione altra dall'essenza, vale a dire, in quella dell'immagine, per altro verso, come detto, rivelatrice, non possono che provocare uno scarto gnoseologico forte. Nel momento in cui, infatti, Socrate afferma che l'anima assomiglia all'insieme di un carro alato, di due cavalli e di un auriga, diviene lecito domandarsi cosa, dell'anima, rappresenti il carro alato, cosa i due cavalli,

περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

³⁹ Cfr. Plat. *Phaedr.* 246a3-6: Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἶον μὲν ἔστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν.

cosa l'auriga; similmente, nel momento in cui Timeo afferma che il Demiurgo è creatore e padre, diviene lecito domandarsi in cosa il Demiurgo sia creatore, in cosa il Demiurgo sia padre. Insomma, il mito, per rivelare, oscura. Che questo dispositivo gnoseologico non rimanga un dato inerte, vengono a dimostrarlo proprio i due casi di semantizzazione filosofica che qui si è tentato di descrivere e comparare. Passare al setaccio l'endiadi, qualificarla, scioglierla, determinarla diventa, allora, il simbolo icastico di una necessità di pensiero. I limiti delle categorie veritative umane induce, prima, Platone a ricorrere all'εἰκὼν e, poi, i suoi interpreti a vagliare l'εἰκὼν. Questa dinamica, tuttavia, non va considerata soltanto in quanto limite, ma anche in quanto potenza. La creazione del pensiero nuovo – qui, un Demiurgo διττός, l'uno dell'anima, l'intelletto particolare – ha, infatti, bisogno dell'intrinseca aporeticità del linguaggio ed è strutturalmente legata all'ambiguità significante, pur essendo in tensione costante verso il superamento di quelle categorie limitanti di cui si nutre, per approdare, infine, in quella dimensione noetica vagheggiata, se non ugualmente, quantomeno similmente, questo sì, e da Platone e da Numenio e da Giamblico e da Ermia e da Proclo. È in questo senso che il fenomeno della semantizzazione endiadica, oltre che gettare luce sulla pratica esegetica antica, sulla ricezione dei Dialoghi platonici e, congetturalmente, sui rapporti di dipendenza fra gli animatori della tradizione tardo-platonica, può assurgere a simbolo gnoseologico, immagine del necessario e continuo disfacimento e rifacimento del pensiero umano.

RISONANZE FILOSOFICHE SULLE ORIGINI TIRRENICHE DI PITAGORA

Rosanna Valentina Femia

Le origini tirreniche¹ di Pitagora rimangono, ad

¹ Sulle origini tirreniche di Pitagora vd. J. Bérard, *La question des origines étrusques*, «Revue des Études Anciennes» 51 (1949), pp. 231-232; A. Maddalena, *I Pitagorici*, Laterza, Bari 1954, p. 72 nota 16; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 98-99; Wehrli (1967², *Aristox. Komm.* 49-50); R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I. Biografia di Pitagora*, Compositori, Bologna 1969, pp. 3-4; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972, p. 111 nota 12; M.M. Sassi, *Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'Orfismo*, in A. Stazio e R. Vitale (a cura di), *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 7-12 ottobre 1988), Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 231-264; Ead., *La filosofia italica: genealogia e varianti di una formula storiografica in forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 16 (1994), pp. 36-41; A. Visconti, *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Publications du Centre Jean Bérard, Napoli 1999, p. 51; M. Giangiulio, *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, introduzione di W. Burkert, 2 voll., Mondadori,

oggi, un aspetto della biografia del filosofo ancora poco indagato.

Il primo a definire Pitagora Τυρρηνός è Teopompo², il quale dipinge i Tirreni³ come un popolo dedito ai piaceri simposiaci, alla cura maniacale del corpo e alla promiscuità nei rapporti⁴. Lo storiografo⁵ definisce i Tirreni οἱ πρὸς ἐσπέραν οἰκοῦντες βάρβαροι⁶, paragonandoli per i loro costumi ai Greci d'Italia⁷, educati a loro volta da Sanniti e Messapi. L'ostilità di Teopompo nei confronti dei Tirreni investe anche Pitagora⁸, che viene fatto discendere

Milano 2000; F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, in R. Vattuone (a cura di), *Storici greci d'Occidente*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 370, 378-380, 408; vd. anche L.J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 62. E. Occhipinti, *Teopompo e la Sicilia*, «KLIO», 95 (2013), p. 148.

² *FGrHist* 115 F 72 = Clem.Al. *Strom.* I 62, 2 [II 39, 17 St.]. Cfr. *FGrHist* 115 F 71 = Diog.Laert. I 116-117. A tal proposito vd. anche Alcim. *FGrHist* 560 F 3; Timae. *FGrHist* 566 FF 1a; 1b; Arist. FF 607-608 Rose; Posidon. *FGrHist* 87 F 119.

³ Sulla Τυρσηνία cfr. *FGrHist* 115 F 354 = *Schol. Lycophr.* 806.

⁴ Jacoby (*FGrHist* II b, *Komm.*, p. 385) parla di «sagerazioni e fraintendimenti di un moralista». Vd. anche M.A. Flower, *Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century BC*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 189-191 per il quale, fra le motivazioni che avrebbero indotto il Chiota a trattare il tema in questione, vi sarebbero state la rivalità fra Greci, Cartaginesi e Tirreni, e l'intento dei Greci di giustificare il declino della potenza navale tirrenica fra V e IV secolo a.C.

⁵ *FGrHist* 115 F 204 = Ath. XII 14 517 D - 518 B.

⁶ Per D. Del Corno, *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, 1 (Libri 1-5), 3 (Libri 12-15), Salerno-Roma 2001, p. 1288, nota 3 le popolazioni italiote responsabili della corruzione dei Greci.

⁷ Forse i Tarantini (Id., p. 1288, nota 4).

⁸ Su Pitagora *FGrHist* 115 FF 70-73.

direttamente dai barbari d'Occidente. Simile tendenza si ritrova sempre presso lo storico di Chio allorché, in un passo di Diogene Laerzio⁹, si contrappone a coloro i quali facevano di Pitagora colui che aveva profetizzato la distruzione di Messene. Analogamente Eusebio di Cesarea riporta un *excerptum*¹⁰ tratto dalla Φιλόλογος ἀκρόασις di Porfirio, nel quale si accusa Teopompo di avere volontariamente distorto le informazioni di Androne di Efeso¹¹ su Pitagora, attribuendo i miracoli dello stesso a Ferecide di Siro.

Tale manipolazione operata dal Chiota¹² trova ul-

⁹ *FGrHist* 115 F 71 = Diog.Laert. I 116-117.

¹⁰ *FGrHist* 115 F 70 II 549 = Porph. in Eus. *p.e.* X 3 464d-465b. Un *excerptum* del capitolo di Eusebio intitolato ΠΕΠΙ ΤΟΥ ΚΛΕΠΤΑΣ ΤΟΥΣ ΕΛΛΗΝΑΣ, a sua volta parte del I libro della Φιλόλογος ἀκρόασις di Porfirio. Vd. a tal proposito Bollansée Komm. *FGrHist* 1005 F 3, 147.

¹¹ *FGrHist* 1005 F 3. Per la cronologia di Androne e Teopompo vd. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Leroux, Paris 1926, p. 19, nota 2, per il quale il Chiota sarebbe vissuto prima di Androne; di contro Bollansée (Komm. *FGrHist* 1005 F 3, 145 sgg.) ritiene Androne anteriore. Per la seriorità di Androne, vissuto pur sempre nel IV secolo, vd. F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, cit., p. 369. Contrario L.J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 29; 62, per il quale i due sarebbero stati contemporanei.

¹² A favore della posizione antipitagorica di Teopompo vd. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, cit., pp. 118-119; S. Bianchetti, *Falaride e Pseudofalaride: storia e leggenda*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1987, p. 131, secondo la quale il Chiota avrebbe paragonato ai tiranni Pitagora e i suoi discepoli; M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1989, p. 305. Cfr. a tal proposito G. Squillace, *Pitagora in Fenicia? Osservazioni su Giamblico Vita Pyth.*, II, 5 – III, 17, in M. Intrieri, S. Ribichini (a cura di), *Fenici e Italici. Cartagine e la Magna Grecia. Popoli a contatto*,

teriore conferma in un passo di difficile lettura conservato da Ateneo¹³, il quale, prima di dare inizio al racconto sul peripatetico Atenione (88 a.C.), ricorda che Posidonio di Apamea¹⁴ ne scrisse la storia in maniera accurata; il Naucratisa riporta quindi la notizia secondo la quale Atenione¹⁵, divenuto tiranno di Atene, avrebbe illustrato la dottrina dei Pitagorici sulla congiura con l'intento di definire la filosofia di Pitagora, analogamente a quanto sostenevano Teopompo nell'VIII libro delle *Filippiche* ed Ermippo¹⁶, discepolo di Callimaco¹⁷.

Dunque, Teopompo sembra orientare la tradizione verso un Pitagora tirreno filotirannico¹⁸, come emergerà anche in Diogene Laerzio¹⁹, il quale diffonderà la notizia per cui, secondo alcuni, il filosofo sarebbe sta-

culture a confronto, Atti del Convegno internazionale (Cosenza 27-28 maggio 2008), «Rivista di Studi Fenici», 36 (2011), pp. 75-76, per il quale Teopompo avrebbe attaccato Pitagora al fine di colpire Platone. Così già H.D. Westlake, *The Sicilian books of Theopompus' Philippica*, in H.D. Westlake (ed.), *Essays on the Greek Historians and Greek History*, Manchester University Press, New York 1969, p. 237.

¹³ *FGrHist* 115 F 73 = Ath. V 52, 213 F.

¹⁴ *FGrHist* 87 F 36 = Ath. V 211 D – 215 B = F 253 Edelstein-Kidd = F 247 Theiler I.

¹⁵ Per D. Del Corno, *Ateneo. I Deipnosofisti*, cit., pp. 521-522, n. 8 Aristione.

¹⁶ F 21 Wehrli² = *FGrHist* 1026 F 27 = Ath. V 213F – 214A.

¹⁷ A tal proposito vd. L.J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., pp. 70 e 82.

¹⁸ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, cit., pp. 118-119; Wehrli *Suppl.* I 1974, 57; G.S. Shrimpton, *Theopompus the Historian*, McGill Queens University, Montreal 1991, pp. 113-114; L.J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 100.

¹⁹ Diog.Laert. VIII 39.

to ucciso dai Crotoniati per il suo orientamento a favore del regime; allo stesso modo Giamblico²⁰, nella sezione della biografia di Pitagora attribuita ad Apollonio di Tiana, metterà in bocca a Ninone il sospetto che Pitagora avesse voluto aspirare alla tirannide.

Muccioli ha giustificato la versione di Teopompo sulle origini di Pitagora con la polemica del Chiota nei confronti di Platone e del discepolo Speusippo, accusati di avere cercato «partners nel mondo greco per dar vita a sperimentazioni, più o meno caute, di ordine politico»²¹.

Si ritiene, tuttavia, che una possibile chiave di lettura del passo in questione possa essere fornita ripercorrendo le vicende personali dello storico. Occhipinti²² ha ritenuto infatti plausibile che Teopompo fosse stato costretto ad abbandonare la patria a causa del suo orientamento filomacedone e che, in seguito a tale evento, avesse chiesto asilo presso i tiranni di Siracusa. Proprio a Siracusa potrebbe essere venuto a conoscenza dell'episodio relativo all'invasione celtica dei Tirreni, contemporaneo all'assedio di Reggio da parte di Dionisio I (387/6), fatto questo che avreb-

²⁰ Iamb. *VP* 260. Cfr. Iust. XX 4, 14-15; Diog.Laert. VIII 39-40. Per Tertulliano (*Apol.* 46, 13) Pitagora avrebbe aspirato alla tirannide di Turi, così per Arnobio (*Adv. nat.* I 40), per il quale il filosofo sarebbe stato bruciato all'interno del tempio a causa del suo orientamento filotirannico; cfr. anche Suda, s.v. Πυθαγόρας [3120 Adler]; Ps. Acro *Schol. Horat. Sat.* II 4, 281 Hauthal II.

²¹ F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, cit., p. 370.

²² E. Occhipinti, *Teopompo e la Sicilia*, cit., p. 99; vd. già prima R. Vattuone, *Teopompo e la dinastia siracusana*, cit., pp. 131-140. Più cauta G. Ottone, *Teopompo di Chio. Filippiche* (Fozio, *Biblioteca, cod. 176*), Edizioni Tored, Tivoli 2018, p. 275.

be permesso al tiranno di ottenere il controllo sui mercati occidentali. Teopompo²³ mette poi a confronto Dionisio I con Filippo il Macedone, verosimilmente con l'intento di esortare quest'ultimo a proseguire la politica del tiranno²⁴.

Alla luce di questi pochi dati, si ritiene che la versione sulle origini di Pitagora possa trovare in Teopompo una qualche giustificazione, se circoscritta agli eventi che interessarono l'area italiota e siceliota: attribuendo infatti al filosofo un'origine tirrenica occidentale, si sarebbe screditato il filone aristossenico²⁵, che metteva in risalto la politica pacifica di Pitagora nei confronti di popolazioni quali Tirreni e Messapi, sì da favorire, per converso, le misure repressive dei tiranni di Siracusa verso quelle medesime popolazioni²⁶. Anche Ermippo²⁷, per il quale Pitagora sarebbe nato a Samo, pare essere a conoscenza di un filone che operava una connessione tra Pitagora e le città di Siracusa e Taranto, facendo del filosofo un sostenitore di Agrigento in chiave antisiracusana

²³ *FGrHist* 115 F 134 = Ath. VI 261 AB; sempre *FGrHist* 115 F 225b = Ath. VI 260B.

²⁴ E. Occhipinti, *Teopompo e la Sicilia*, cit., pp. 96 e 140 e sgg. Sul rapporto fra Teopompo e i tiranni di Sicilia vd. ivi p. 130 sgg.; vd. anche H.D. Westlake, *The Sicilian books of Theopompus' Philippica*, cit., p. 232.

²⁵ F 17 Wehrli² = Porph. *VP* 22.

²⁶ Sull'ostilità di Teopompo nei confronti di Pitagora vd. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, cit., p. 145. Per R. Vattuone, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Pàtron, Bologna 1991, p. 212, nota 20 Teopompo avrebbe attaccato Pitagora per condannare i filosofi al potere e ne avrebbe fatto un etrusco per esaltare la diffusione degli insegnamenti del maestro fra le popolazioni non greche.

²⁷ F 19 Wehrli² = *FGrHist* 1026 F 23 = Diog. Laert. VIII 1.

e antitarantina²⁸. Il Callimacheo²⁹ ricorda infatti che Pitagora, schieratosi con gli Agrigentini³⁰ contro i Siracusani, sarebbe stato ucciso, e che i trentacinque pitagorici sopravvissuti al massacro sarebbero stati arsi vivi a Taranto, perché avversi al governo vigente.

La versione teopompea, come anticipato sopra, pare trovare ulteriore giustificazione se confrontata con quella del contemporaneo Aristosseno³¹, la cui testimonianza sull'origine tirrenica di Pitagora viene associata indistintamente da Clemente Alessandrino a quella di Aristarco: costoro, a differenza di Ippoboto³², per il quale Pitagora sarebbe nato a Samo, avrebbero fatto discendere il filosofo dai Tirreni; lo stesso passo confluisce più tardi in Teodoreto³³, vescovo di Cirro.

²⁸ Vd. Bollansée Komm. *FGrHist* 1026 F 25, 279, per il quale Pitagora sarebbe stato ucciso durante lo scontro tra Ierone di Siracusa e Trasideo di Agrigento (473 a.C.); così già Wehrli *Suppl.* I 1974, 55-56.

²⁹ F 20 Wehrli² = *FGrHist* 1026 F 25 = Diog.Laert. VIII 40. Per gli scontri tra Agrigentini e Siracusani D.S. XI 53; XII 8.

³⁰ In uno scolio a Platone (*Schol. Plat. R.* 600 b) Pitagora sarebbe stato ucciso dagli Agrigentini perché rifiutatosi di calpestare un campo di fave. Cfr. *Ant. Plan.* V 35 = Diog.Laert. VII 45.

³¹ F 11b Wehrli² = Clem.Al. *Strom.* I 14, 62, 2.

³² Ippoboto F 12 Gigante = Clem.Al. *Strom.* I, 62, 2 p. 39 Stählin. Sulle incertezze relative alla cronologia di Ippoboto vd. U. v. Wilamowitz, *Lese Früchte L.*, «Hermes», 34 (1899), pp. 629-633; J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Clemm, Gand 1894, pp. 6-10; H. von Arnim, s.v. *Hippobotos*, «Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft», 8 (1913), 2, p. 1722; M. Gigante, *Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica*, in A. Mastrocinque (a cura di), *Omaggio a Piero Treves*, Antenore, Padova 1983, pp. 153 e 157.

³³ Aristox. F 11c Wehrli² = Thdt. *affect.* I 24. Vd. anche Thdt. *affect.* I 50.

Dalla lettura di Clemente emerge subito un problema di ordine testuale, in quanto i codici conservano Ἀρίσταρχος, emendato da Ludwing Preller³⁴ in Ἀριστοτέλης, lezione accolta da Rose, Stählin, Meyer, Jacoby, Wehrli e Früchtel³⁵. Così Teodoreto il quale, a differenza dell'Alessandrino, non accenna all'origine samia del filosofo e omette l'inciso ὡς δὲ Νεάνθης Σύριος ἢ Τύριος, ὥστε εἶναι κατὰ τοὺς πλείστους τὸν Πυθαγόραν βάρβαρον τὸ γένος, scelta questa giustificata da Fraschetti³⁶ con il fatto che il vescovo doveva ritenere scontata l'origine barbarica di Pitagora.

A conferma di quanto sostenuto dal commentatore è ancora Teodoreto³⁷, il quale poco prima di citare Aristosseno, Aristarco e Teopompo, ricordava a coloro i quali criticavano i non Greci che non avrebbero dovuto definire saggi neanche Pitagora e Ferecide, visto che non sarebbero stati di origine greca. Lo stesso Eusebio di Cesarea³⁸ aveva sottolineato come Pitagora, per alcuni di Samo, per altri Tirreno, per altri ancora Siriaco o Tirio, pur essendo stato il primo filosofo ad essere celebrato dai Greci, avrebbe avuto origini barbariche.

³⁴ L. Preller, *Polemonis periegetae fragmenta*, Hakkert, Leipzig 1838, p. 59.

³⁵ V. Rose, *Aristoteles, Qui ferebantur librorum fragmenta*, Hakkert, Leipzig 1886, p. 190; O. Stählin, L. Früchtel, CGS II, Berlin, Leipzig 1906, pp. 39, 18; E. Meyer, *Geschichte des Altertums* III, Stuttgart 1954, p. 760, nota 1; Jacoby *FGrHist* II A (1926) 198, 25; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles: Text und Kommentar*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 11 F 11b.

³⁶ A. Fraschetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, «Helikon», 15-16 (1975-1976), p. 431.

³⁷ *Affect.* I 24; cfr. I 12.

³⁸ *Eus. p.e.* X 4, 13.

Ritornando alla lezione Ἀρίσταρχος, Frascchetti³⁹ ne ha rivalutato l'autenticità, sostenendo che qualora si correggesse in Ἀριστοτέλης, bisognerebbe trovare il motivo per cui Clemente, che citava spesso lo Stagirita, l'avesse confuso con Aristarco. Sempre Frascchetti⁴⁰ ritiene possibile identificare Aristarco con l'omonimo astronomo di Samo per i suoi legami con le dottrine pitagoriche; in alternativa, con il grammatico originario di Samotraccia, preferendo quest'ultimo per via dei suoi interessi di erudito commentatore e per il fatto che, come ricorda Erodoto⁴¹, Samotraccia era un'isola di origine pelasgica contigua a Lemno e a Sciro, proprio una di quelle isole da cui sarebbe provenuto il tirreno Pitagora.

Ne consegue che se Aristarco corrispondesse effettivamente al grammatico di Samotraccia, verrebbe meno l'ipotesi sulla discendenza di Pitagora dal ramo dei Tirreni d'Occidente (Teopompo), e ne verrebbe corroborata quella che lo riconnetteva al ramo pela-

³⁹ A. Frascchetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, cit., p. 432 e p. 433, nota 42 esclude Aristarco di Tegea, contemporaneo di Euripide, e lo sconosciuto Aristarco di Elide (I-II sec.). Vd. a tal proposito R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I*, cit., p. 46; F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, cit., p. 378; S.I. Kaiser, *Die Fragmente des Aristoxenos aus Tarent*, Hildesheim, Zürich-New York 2010, p. 144, fr. V 2 60.

⁴⁰ Per A. Frascchetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, cit., p. 437 sarebbero due gli impedimenti all'identificazione di Aristarco con l'omonimo astronomo di Samo: il fatto che ne *Il trattato sulle dimensioni del sole* Aristarco non facesse riferimento a problemi di critica storico – biografica, come quello sull'origine tirrenica di Pitagora; in secondo luogo, la constatazione che l'origine samia di Aristarco indebolirebbe la trasposizione del filosofo dall'isola alla Tirrenia.

⁴¹ Hdt. II 51.

sgico (Tirreni d'Oriente) da cui sarebbe disceso lo stesso grammatico, figurante fra i Τυρρᾶννῖοι in un incerto scolio⁴² all'Iliade (XII sec. d.C.).

Come Aristarco⁴³, così Aristosseno, annoverato più volte dalla tradizione⁴⁴ a fianco del grammatico, potrebbe avere operato un distinguo fra Tirreni. Questo è quanto pare emergere da un frammento conservato da Diogene Laerzio⁴⁵, nel quale il Tarantino precisa che Pitagora⁴⁶ sarebbe stato «[...] un Tirreno proveniente da una di quelle isole che gli Ateniesi occuparono dopo averne scacciato i Tirreni».

Innanzitutto il frammento aristossenico contribuisce a rendere più chiara la posizione di Clemente Alessandrino⁴⁷ e quella di Teodoro⁴⁸ i quali, pur riportando la tradizione che attribuiva a Pitagora origini tirreniche, non paiono avere operato alcun distinguo tra i Tirreni di Teopompo, quelli di Aristosseno e i Tirreni di Aristarco, ritenuti ormai tutti barbari.

⁴² F INC 4 05 Kaiser = *Scholia in Iohannis Tzetis exegesis in Homeri Iliadem*, p. 126 Hermann; p. 305 sq. Osann.

⁴³ Secondo A. Fraschetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, cit., p. 436 Aristosseno sarebbe stato più grande di circa quarant'anni.

⁴⁴ Aristox. F 100 = Ath. XIV 634 DE; Gal. *De methodo medendi* XIV 10 12, 11; F III 3 365 Kaiser = *in Aristotelis cat.* 11a 20-38, p. 140 Busse; F III 3 370 Kaiser = *in Arist. cat.* 11a-38, p. 140 Busse; Simp. *In Cat.* VIII 292, 2.

⁴⁵ Aristox. F 11a Wehrli² = Diog. Laert. VIII 1.

⁴⁶ Per l'origine samia di Pitagora vd. Aristox. F 28 Wehrli² = Ath. X 418 F. In realtà, Ateneo potrebbe essersi servito di Aristosseno esclusivamente per le abitudini alimentari di Pitagora, laddove sarebbe da attribuire direttamente al Naucratica il dato sulla provenienza samia. A tal proposito Ath. X 418 E; XIV 632 B.

⁴⁷ Sui tirreni barbari cfr. Clem. Al. *Protr.* II 20, 1.

⁴⁸ Thdt. *affect.* I 50, 3.

Diversa la posizione di Diogene, il quale sceglie di isolare la versione di Aristosseno da quella di Teopompo, verosimilmente con l'intento di evidenziare come per il Tarantino Pitagora non fosse stato un tirreno barbaro d'Italia, ma di quelli d'Oriente, vittime degli Ateniesi.

A sua volta Neante di Cizico⁴⁹, pur accogliendo l'origine siriana di Pitagora, rende nota una versione alternativa a quella aristossenica, secondo la quale sarebbe stato di origine tirrena direttamente il padre di Pitagora Mnesarco⁵⁰, artefice insieme ad altri della colonizzazione di Lemno. Mnesarco sarebbe poi giunto a Samo per affari, dove avrebbe ottenuto la

⁴⁹ *FGrHist* 84 F 29a = Porph. *VP* 1-2. Sull'esistenza di un figlio di nome Tirreno vd. Porph. *VP* 10.

⁵⁰ Mnesarco è uno dei numerosi antroponimi composti, derivati dalla radice *mna* – da cui il verbo *μυνήσκω*. L'esame delle testimonianze letterarie ed epigrafiche attesta come Mnesarco divenga di uso frequente a partire dal V secolo a.C. Su questo vd. von Fritz, *s.v.* *Μνήσαρχος*, «*Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*», 15 (1932), pp. 2270-2272; N. Demand, *Pythagoras, Son of Mnesarchos*, «*Phronesis*», 18 (1973), pp. 91-96; A. Visconti, *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, cit., p. 49. Per *Μνήσαρχος*, padre di Pitagora, vd. Eracito 22 B 129 DK = Diog.Laert. VIII 6; Hdt. IV 95; Call. F 61 Pfeiffer; Aristot. F 191 Rose = Apollon. *Mir.* 6; Aristox. F 11a Wehrli² = Diog.Laert. VIII 1; F 11b Wehrli² = Clem.Al. *Strom.* I 14, 62, 2; Hippob. F 12 Gigante = Clem.Al. *Strom.* I 62, 2 p. 39 Stählin; Hermipp.Hist. F 19 Wehrli² = *FGrHist* 1026 F 23 = Diog.Laert. VIII 1; Philostr. *VA* VIII 7, 4; Apul. *Fl.* XV 39-79; Porph. *VP* 1; Thdt. *affect.* I 55; II 22; Suda, *s.v.* *Πυθαγόρας* [3120 Adler]; *Schol. Vet. Plat.* 600b 2. Per Mnesarco vd. Iust. XX 4, 3; Paus. II 13, 1-2; Diog.Laert. VIII 1; Iamb. *VP* 4; 5; 6; 9; 25; 28; 36. Per Marmaco Diog.Laert. VIII 1; Marmaco torna in Plutarco (*Aem.* I) quale fratello di Pitagora. Infine, alcuni codici di Giustino (XX 4, 3) conservano “Demarato”, altri “de Marato”.

cittadinanza, e li avrebbe avuto tre figli: Tirreno, Eunosto e Pitagora.

Occorre osservare come i manoscritti attestino Κλεάνθης, emendato in Νεάνθης da Ménage sulla scorta delle testimonianze di Clemente⁵¹ e di Teodoro⁵², i quali attribuivano la notizia sull'origine siriana o tira di Pitagora al Ciziceno; inoltre, di Cleante⁵³, scolaro di Zenone, non si conserva alcun frammento su Pitagora. Pertanto la versione alternativa, conservata da Neante, identifica per la prima volta l'isola dei Tirreni con Lemno⁵⁴ e, a differenza di Aristosseno, che insieme ad Aristarco propendeva per un Pitagora tirreno, proietta l'origine tirrenica sul padre di Pitagora, preservando così quella samia del filosofo.

Non a caso il Ciziceno ricorda che Mnesarco compì un viaggio dall'isola di Samo – della quale divenne cittadino – fino in *Italia* con l'ancora giovane Pitagora, viaggio di cui Aristosseno non pare essere a conoscenza; inoltre, la versione neantea giustifica la partenza dell'ecista Mnesarco da Lemno a Samo per affari, collegati verosimilmente al commercio di cereali che, insieme ad altri alimenti, avrebbero scaraggiato sull'isola⁵⁵. Al contrario, per Aristosseno⁵⁶

⁵¹ Clem. Al. *Strom.* I 62 2 [II 39, 17 St.].

⁵² Thdt. *affect.* I 24.

⁵³ Per R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I*, cit., pp. 3-4; 48 Κλεάνθης, forse uno storico di inizio III sec. a.C. Cfr. Jacoby (*Komm.* F 84, 145, 7-8), il quale ritiene frequente la confusione Νεάνθης – Κλεάνθης – Εὐάνθης.

⁵⁴ Vd. Antonio Diogene (Porph. *VP* 10).

⁵⁵ *FGrHist* 84 F 29a = Porph. *VP* 1-2. Cfr. anche Iust. XX 4, 3.

⁵⁶ F 12 Wehrli² = Iamb. *Theol. Arithm.* 40 p. 52, 8 de Falco.

Pitagora, il cui padre Mnesarco⁵⁷ era un incisore di pietre per anelli⁵⁸, sarebbe stato scacciato dall'isola insieme ai Tirreni dagli Ateniesi, motivo per cui si sarebbe rifugiato a Samo.

Dunque, la versione riportata da Neante pare avvalorare l'esistenza di un filone che si contrapponeva ad Aristosseno sull'annosa questione legata all'origine di Pitagora in relazione alla cacciata dei Tirreni, esonerando così Atene da qualsiasi responsabilità e stabilendo legami giuridici e commerciali fra i Tirreni di Lemno e la Samo di Policrate.

La testimonianza aristossenica trova in parte riscontro in uno scolio⁵⁹ a Platone, per cui il tirreno Pitagora sarebbe giunto a Samo da giovane insieme al padre, e lì sarebbe venuto in contatto con il maestro Ferecide di Siro; così la Suda⁶⁰, che chiarisce ulteriormente il passo riportando il dato per cui Pitagora sarebbe stato Tirreno per nascita ma Samio di adozione, in quanto da giovane avrebbe compiuto un viaggio insieme al padre dalla Tirrenia fino a Samo, dove sarebbe entrato in contatto con Ferecide. Infine

⁵⁷ Aristox. F 11a Wehrli² = Diog.Laert. VIII 1; Hermipp.Hist. F 19 Wehrli² = *FGrHist* 1026 F 23 = Diog. Laert. 8, 1; Apul. *Fl.* XV 39-79; Suda, s.v. Πυθαγόρας [3120 Adler]; *Schol. Plat. R.* 600b 2; Tz. *H.* 366, 65-68.

⁵⁸ N. Demand, *Pythagoras, Son of Mnesarchos*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 92-93.

⁵⁹ *Schol. Vet. Plat.* 600b 2.

⁶⁰ Suda, s.v. Πυθαγόρας [3120 Adler]. Sull'origine samia di Pitagora vd. Suda, s.v. Ζάμολξις [17 Adler]; Suda, s.v. Γνώριμοι [351 Adler]; Suda, s.v. Πυθαγόρας [3121 Adler]; Suda, s.v. Πυθαγόρας [3123 Adler].

Plutarco⁶¹ dichiara di essere a conoscenza del dibattito sorto tra coloro i quali facevano di Pitagora un Tirreno e quelli che ne facevano un Tirreno per sola parte di padre, sostenendo che il filosofo sarebbe stato un Tirreno non per discendenza, bensì in quanto nato, vissuto e cresciuto in Tirrenia⁶².

Wehrli⁶³ ha ritenuto possibile che dietro l'origine tirrenica di Pitagora vi fossero motivazioni di ordine religioso, la cui eco si riscontrerebbe già in Erodoto⁶⁴ e Platone⁶⁵; al contrario, per Sassi⁶⁶ la testimonianza

⁶¹ Plut. *quaest. conv.* VIII 7, 1 727b-c; 728d-f. Sulla difficoltà di corroborare il ramo tirrenico vd. sempre Plut. *quaest. conv.* VIII 8, 2 729a. Si prende qui come riferimento l'edizione di E. Lelli, G. Pisani, *Plutarco. Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano 2017, in part. pp. 3161 e 3165.

⁶² Sull'inattendibilità della testimonianza F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, cit., p. 378. Per Bollansée (Komm. *FGrHist* 1026 F 23, 255-256 n. 71) la versione di Plutarco sarebbe il risultato della confusione fra i Tirreni del mare Egeo e quelli provenienti dall'Italia.

⁶³ Wehrli 1967², *Komm.* Aristox. 49-50. Già prima Jacoby (Komm. *FGrHist* 115 F 72).

⁶⁴ Hdt. II 51.

⁶⁵ Plat. *Lg.* 738c.

⁶⁶ M.M. Sassi, *Alla ricerca della filosofia italica*, cit.; Ead., *La filosofia italica*, cit., p. 38, nota 16. Vd. già S. Mazzarino, *Metropoli e Colonie*, in *Metropoli e colonie di Magna Grecia*, Atti del III Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 13-17 ottobre 1963), Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto 1964, pp. 66 e 96. Per A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Georg Olms Verlag, Brussels 1922, pp. 147-148, Aristosseno si sarebbe servito della tradizione sull'origine tirrenica di Pitagora per giustificare il suo arrivo in Italia e i contatti con i Tirreni; così per J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, Toronto 1966, pp. 185-186. Per A. Mele, *Pitagorismo, Megale Hellas e Italici*, in *Da Italia a Italia: le radici di un'identità*, Atti del LI Convegno di

aristossenica andrebbe letta in chiave antiatieniese, in polemica con la filosofia ionica di Socrate e Platone contrapposta a quella italica, nota solo alle fonti più tarde⁶⁷. Giangiulio⁶⁸, dal canto suo, identifica i Tirreni con gli Etruschi e sostiene che l'origine tirrenica di Pitagora dal lato paterno possa riflettere la propensione del pitagorismo tarantino verso l'Etruria, che a sua volta nasconderebbe l'interesse sul mar Tirreno della Taranto filosiracusana, dunque antiatieniese, di Archita. Infine Muccioli⁶⁹, pur convinto che nel frammento aristossenico si stia facendo riferimento ai Tirreni d'Oriente, preferisce parlare di Tirreni d'Occidente, giustificando la posizione di Aristosseno con l'alleanza siracusano – tarantina in funzione antiromana e antietrusca.

È utile a questo punto approfondire la versione di Aristosseno⁷⁰, l'unico a collegare l'origine tirrenica di Pitagora con la cacciata dei Tirreni ad opera degli Ateniesi, episodio questo a cui fa accenno già Erodoto⁷¹ nella sua ampia digressione dal valore eziologico sui Pelasgi, tesa a chiarire i motivi che avrebbero indotto Milziade a conquistare l'isola di Lemno. Lo

studi sulla Magna Grecia (Taranto 29 settembre – 2 ottobre 2011), Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto 2014, p. 248 la versione di Aristosseno sull'origine tirrenica di Pitagora sottolineerebbe il tramonto del primato della Ionia arcaica

⁶⁷ Clem.Al. *Strom.* I 62, 1; Diog.Laert. I 13 sgg.

⁶⁸ M. Giangiulio, *Pitagora*, cit., p. 76.

⁶⁹ F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, cit., pp. 379-380.

⁷⁰ F 11a Wehrli² = Diog.Laert. VIII 1.

⁷¹ Hdt. VI 137-140. Sui Pelasgi sempre Hdt. I 56-58; 146, 1; II 50, 2; 51, 1-4; 52, 1-3; 171, 3; IV 145, 2; V 26; 64, 2; VII 94; VIII 44, 2.

storico di Alicarnasso riporta la versione di Ecateo di Mileto⁷², secondo la quale i Pelasgi⁷³, scacciati ingiustamente dall'Attica dagli Ateniesi, si sarebbero rifugiati ai piedi dell'Imetto, località che sarebbero stati costretti ad abbandonare a causa dell'invidia de-

⁷² *FGrHist* 1 F 343 = Hdt. VI 137. Cfr. Diodoro Siculo (X 19, 6), per il quale i Tirreni avrebbero abbandonato Lemno per paura dei Persiani, sebbene avessero dichiarato di avere lasciato l'isola a Milziade in seguito al responso dell'oracolo. Plutarco (*mul. virt.* II 47a) preferisce la versione ateniese a quella di Ecateo. Sulla derivazione tirrenica del termine "tiranno" vd. Filocoro *FGrHist* 328 F 100 = *Schol. Lucian. Katapl.* 25, 52, 12 r; così uno scolio ad Apollonio Rodio (*Schol. Ap. Rh.* I 608), che pone l'accento sulla pericolosità dei Tirreni di Lemno.

⁷³ Per la complessa questione Pelasgi-Tirreni vd. J. Bérard, *La question des origines étrusques*, «Revue des Études Anciennes», 51 (1949), pp. 201-245; D. Briquel, *Les Pélasges en Italie: recherches sur L'Histoire de la Légende*, Ecole Française de Rome, Paris 1984; Id., *Les visions antiques de l'origine des Étrusques: barbares, quasi – Hellènes ou Grecs à part entière?*, in G.M. della Fina (a cura di), *I Greci in Etruria*, Atti dell'XI Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria (Orvieto 2003), Quasar Edizioni, Roma 2004, pp. 9-30; C. De Simone, *I Tirreni a Lemnos. Evidenza linguistica e tradizione storica*, Olschki, Firenze 1996; G.P. Givigliano, *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche*. Atti del convegno (Rende, 23-25 novembre 2000), Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 477-496; E. Greco, L. Ficuciello, *Cesure e continuità: Lemno, dai "Tirreni" agli Ateniesi*, «Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», 88, 2010, pp. 149-168; E. Culasso Gastaldi, *Lemno e il V secolo*, «Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», 88, 2010, pp. 137-150; R. Sammartano, *Le tradizioni letterarie sull'origine degli Etruschi: status quaestionis e qualche considerazione a margine*, in V. Bellelli (a cura di), *Le origini degli Etruschi. Storia, Archeologia, Antropologia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2012, pp. 48-84.

gli Ateniesi; secondo la versione filoateniese, invece, l'evento sarebbe stato giustificato dall'offesa arrecata da questi alle donne ateniesi. In seguito, gli esuli avrebbero occupato altre terre⁷⁴, tra cui l'isola di Lemno, che avrebbero dovuto lasciare per volere di Milziade⁷⁵.

Alla luce del passo succitato, Aristosseno – il quale doveva essere a conoscenza della testimonianza erodotea sulla presa di Lemno – pare rievocare la versione filopelasgica e antiateniese di Ecateo⁷⁶. Si ritiene infatti che scegliendo i Tirreni quali vittime innocenti degli Ateniesi e diretti discendenti di Pitagora, il Tarantino si sarebbe posto come obiettivo quello di ristabilire le differenze geografiche e culturali fra i Tirreni orientali e quelli occidentali, facendo così di Pitagora il campione assoluto della grecità, in quanto discendente diretto dal ramo d'Oriente, ovvero quello dei popoli autoctoni della Grecia. Inoltre, l'autore potrebbe avere scelto di omettere il nome dell'isola da cui sarebbe provenuto Pitagora, con l'intento di estendere il dramma a tutte le isole tirreniche vittime della supremazia ateniese⁷⁷.

Diversi sono infatti i luoghi in cui Aristosseno⁷⁸ menziona i Tirreni in relazione ai Pitagorici: è il caso dell'episodio che vede come protagonista Eubulo di

⁷⁴ Hdt. I 57; II 51; V 26; VII 42.

⁷⁵ Cfr. Dicearco (F 21 Wehrli² = Ath. XIII 594 ef), che definisce Milziade, Pericle e Cimone τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν.

⁷⁶ Sulla Tirrenia vd. *FGrHist* 1 FF 18a-18b.

⁷⁷ A tal proposito vd. Aristox. F 53 Wehrli² = Eus. *p.e.* XI 3; cfr. Giamblico (*VP* 267), dove tra i discepoli ateniesi figura esclusivamente Neokritos.

⁷⁸ Iamb. *VP* 127. Sulla crudeltà dei Tirreni Iamb. *Protr.* 8 (47.21 Pistelli).

Messina il quale, catturato dai pirati tirreni mentre tornava in patria, sarebbe stato condotto come schiavo in Tirrenia, dove sarebbe stato liberato grazie alla mediazione del pitagorico Nausitoo⁷⁹, anch'esso di origine tirrenica, una volta resosi conto che si trattava di un discepolo di Pitagora. Nausitoo⁸⁰ è dunque l'emblema di come Pitagora fosse riuscito a persuadere con i suoi insegnamenti anche i pirati tirreni d'Italia, oltre che le popolazioni indigene della stessa penisola⁸¹, come del resto ricordava Aristotele⁸², per il quale il filosofo, prima di raggiungere Metaponto, avrebbe compiuto uno dei suoi miracoli proprio in Tirrenia. L'ultimo riferimento aristossenico è conservato in un passo di Ateneo⁸³ il quale, dopo una lunga riflessione sui mutamenti che avevano interessato nel tempo la musica, riporta la testimonianza del Tarantino tratta dai Σύμμικτα συμποτικά⁸⁴, nella quale si ricorda l'imbarbarimento (ἐκβεβαρβαρῶσθαι) dei Posidoniati⁸⁵ del golfo Tirrenico ad opera dei Romani⁸⁶.

Alla luce dei passi riportati, si ritiene che Aristosseno possa avere operato una distinzione fra Tirreni

⁷⁹ Sull'etimologia greca del nome vd. A. Mele, *Magna Grecia. Colonie achee e Pitagorismo*, Luciano, Napoli 2007, p. 262.

⁸⁰ Iamb. *VP* 267.

⁸¹ Aristox. F 17 Wehrli² = Porph. *VP* 22.

⁸² Aristot. F 191 Rose = Apollon. *Mir.* 6; cfr. Iamb. *VP* 142.

⁸³ Aristox. F 124 Wehrli² = Ath. XIV 632A.

⁸⁴ Il titolo dell'opera è Σύμμικτα συμποτικά ο, in alternativa, Σύμμικτοι συμποτικοί. Wehrli (1967², Aristox. *Komm.* 38–40), il quale attribuisce all'opera in questione i FF 122-127.

⁸⁵ Cfr. Iamb. *VP* 239.

⁸⁶ Sulla questione vd. A. Frascetti, *Aristosseno, i Romani e la "barbarizzazione" di Poseidonia*, «Annali di Archeologia e Storia Antica. Napoli: Università degli Studi di Napoli L'Orientale», 3 (1981), pp. 97-115.

d'Italia e Tirreni di Lemno nel tentativo di rispondere a Teopompo⁸⁷, per il quale Pitagora sarebbe stato un barbaro d'Occidente, di orientamento tirannico. Il Tarantino avrebbe così fatto dei primi, insieme ai Romani, gli artefici dell'imbarbarimento dei Greci d'Italia, laddove i Tirreni di Lemno – dai quali sarebbe disceso Pitagora – sarebbero stati vittime innocenti degli Ateniesi. Ulteriore motivo per cui Aristosseno avrebbe fatto di Pitagora un Tirreno d'Oriente potrebbe risiedere nell'esigenza di mettere a confronto la politica del pitagorico Archita⁸⁸ e dei suoi alleati, i tiranni di Siracusa, con quella di Pitagora verso i Tirreni d'Italia e il resto delle popolazioni indigene, con l'obiettivo di contrapporsi alla versione filosiracusana di Teopompo⁸⁹.

Per il Chiota, infatti, l'imbarbarimento dei Greci d'Italia sarebbe stato una conseguenza della politica del tirreno Pitagora, il quale con il suo operato avrebbe favorito l'assimilazione di usi e costumi messapi e sanniti, simili a loro volta a quelli tirreni; di contro, per il tarantino Pitagora diventa il maestro in grado

⁸⁷ *FGrHist* 115 F 72 = Clem.Al. *Strom.* I, 62, 2 [II 39, 17 St.].

⁸⁸ A tal proposito vd. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Firenze 2010, p. 931. Diversa l'opinione di A. Visconti, *Aristosseno di Taranto*, cit., pp. 50-52, per il quale il Tarantino avrebbe descritto il governante in chiave positiva; così per A. Fraschetti, *Aristosseno, i Romani e la "barbarizzazione" di Poseidonia*, cit., p. 102, secondo il quale Archita sarebbe stato un governante ideale. Più cauto C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, New Publisher, Cambridge 2005, p. 19, per il quale Aristosseno avrebbe rivelato alcuni lati deboli del carattere di Archita, quale l'inclinazione alla rabbia.

⁸⁹ *FGrHist* 115 F 204 = Ath. XII 14 517 D-518 B.

di pacificare anche le popolazioni non greche e di persuadere i tiranni⁹⁰ a rinunciare al regime⁹¹. Non a caso Aristosseno⁹² ricorda come Lucani, Messapi, Peucezi e gli stessi Romani fossero andati da Pitagora per apprendere i suoi discorsi; così lo stesso Giamblico⁹³, che definirà ξένοι le popolazioni che avevano aderito τῇ Πυθαγορείῳ αἰρέσει.

Diverso pare l'atteggiamento⁹⁴ nei confronti della politica del pitagorico Archita⁹⁵, il quale invece che seguire la dottrina pacifica del maestro, avrebbe intrapreso una spedizione militare contro i Messapi⁹⁶. Sempre per Aristosseno⁹⁷, Archita sarebbe stato στρατηγός di Taranto per sette anni, sebbene la legge lo vietasse. Ne consegue che, per il Tarantino, l'imbarbarimento⁹⁸ di Posidonia e quello di Taranto ad opera di Tirreni o Romani possa risiedere nel falli-

⁹⁰ Sul tiranno Simico vd. Iamb. *VP* 33-34. Iamb. *VP* 122; 215-218; 221.

⁹¹ Aristox. F 17 Wehrli² = Porph. *VP* 21. Subito dopo Porfirio (*VP* 22) rievoca l'incontro avvenuto tra il maestro e le popolazioni indigene.

⁹² F 17 Wehrli² = Porph. *VP* 22; così Diogene Laerzio (*VP* 14), il quale riporta sopra Aristosseno. Vd. anche Giamblico (*VP* 241), secondo il quale Messapi, Lucani, Peucezi e Romani avrebbero frequentato la scuola di Pitagora e Porfirio (*VP* 19), per il quale Pitagora avrebbe accolto tra i suoi adepti anche re e sovrani barbari.

⁹³ Iamb. *VP* 241.

⁹⁴ F 49 (30) Wehrli² = Iamb. *VP* 197-198.

⁹⁵ Sulla biografia di Archita vd. Aristox. FF 47-50 Wehrli².

⁹⁶ Su questo vd. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, cit., p. 97 e A. Fraschetti, *Aristosseno, i Romani e la "barbarizzazione" di Poseidonia*, cit., p. 107.

⁹⁷ F 47 Wehrli² = Diog. Laert. VIII 79; cfr. Eliano (*VH* VII 14), che fa riferimento a sei strategie.

⁹⁸ Aristox. F 124 Wehrli² = Ath. XIV 631 F – 632 A. Per i riferimenti ai barbari cfr. Aristox. FF 12, 84, 107, 109 Wehrli².

mento della politica aggressiva di Dionisio II e del suo alleato Archita verso queste medesime popolazioni, come ricorderà Strabone⁹⁹ quando sosterrà che Taranto, nonostante sotto Archita fosse stata una *polis* democratica¹⁰⁰ e potente e avesse accolto la filosofia pitagorica, si sarebbe rovinata per l'εὐδαιμονία che avrebbe fatto precipitare la *polis* nella τρυφή, spingendola a reclutare ξένοι per osteggiare Messapi e Lucani.

Il disaccordo di Aristosseno nei confronti della politica tarantina si riflette, infatti, nella scelta del musico di frequentare la scuola del pitagorico Senofilo di Calcide¹⁰¹ ad Atene, invece che la cerchia dei Pitagorizzanti¹⁰² o, in alternativa, gli stessi discepoli di Archita¹⁰³, accusati di avere prestato ascolto al discorso sui piaceri rivoltogli dall'ambasciatore di Dionisio II, Poliarco¹⁰⁴;

⁹⁹ Str. VI 3, 4 C 280. Già Aristosseno (F 48 Wehrli² = Diog. Laert. VIII 82) sosteneva che Archita avesse ricoperto più volte e in via del tutto eccezionale il ruolo di stratego a Taranto. Cfr. Ael. V.H. VII 14; Diog. Laert. VIII 79; *Suda s.v.* Ἀρχίτας [4121 Adler].

¹⁰⁰ Sul regime democratico instauratosi a Taranto durante gli anni di strategia di Archita vd. E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, Vol. 2, Pancallo, Napoli 1927, pp. 446-447; E.L. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Waverley Press, Baltimore 1942, pp. 88-90; C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum*, cit., pp. 17-18.

¹⁰¹ Aristox. F 25 Wehrli² = Gell. NA IV 11.

¹⁰² Alessi *I Tarentini*, F 223 KA = Ath. IV 161 B; *La Pitagorizzante*, F 201 KA = 58 E 1 DK = Ath. IV 161 CD; F 203 KA = Gell. NA IV 11, 4.

¹⁰³ Aristox. F 50 Wehrli² = Ath. XII 545 A ff.

¹⁰⁴ F. Muccioli, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, CLUEB, Bologna 1999, pp. 213-214. Per le analogie esistenti tra il frammento in questione e un passo di Cicerone (*Cat. m.* XII 39), che attesta la risposta di Archita, vd. F. Russo, *Pitagorismo e Spartanità: elementi politico – culturali tra Taranto, Roma ed*

ancora il Tarantino sostiene¹⁰⁵ che i veri eredi di Pitagora fossero i Pitagorici di Fliunte, invece che quelli attivi a Taranto dove, come ricordava Teopompo¹⁰⁶, venivano sacrificati quasi ogni mese quei buoi la cui uccisione era stata vietata dal poleico Pitagora¹⁰⁷. La stessa scelta di Posidonia, quale emblema della grecità perduta, insieme a Taranto, e ricordata per il gran numero di Pitagorici¹⁰⁸, pare trovare una certa connessione con Sibari¹⁰⁹, annoverata da Aristosseno¹¹⁰ fra le *poleis* dell'*Italia* e della Sicilia che avevano ottenuto la libertà grazie a Pitagora e ai suoi uditori, fra cui uno, non a caso, di nome Tirseno¹¹¹.

i Sanniti alla fine del IV sec. a.C., Istituto regionale per gli studi storici del Molise "V. Cuoco", Campobasso 2007, pp. 31-55. Vd. anche E. Schütrumpf, *Heraclides of Pontus: Texts and Translation*, Routledge, New Brunswick-New Jersey 2009, pp. 69-91.

¹⁰⁵ Aristox. F 19 Wehrli² = Diog.Laert. VIII 46; cfr. Paus. II 13, 2.

¹⁰⁶ *FGrHist* 115 F 233 = Ath. IV 61 166 EF. Sul sacrificio ad Hera di un torello da parte dei δαμόται vd. Theoc. IV 20-22.

¹⁰⁷ Aristox. F 29a Wehrli² = Diog.Laert. VIII 20.

¹⁰⁸ Iamb. *VP* 267.

¹⁰⁹ Cfr. Ps. Scymn. 242-252; Str. VI 1, 1 C 252.

¹¹⁰ F 17 Wehrli² = Porph. *VP* 21; cfr. Iamb. *VP* 33.

¹¹¹ Iamb. *VP* 267.

PLATONE E IL MITO CIVICO ATENIESE
DELL'AUTOCTONIA.
UNA LETTURA MULTIFOCAL

Federica Piangerelli

Dicono che gli abitanti di Atene gloriosa non siano una stirpe di immigrati, ma di uomini nati in quella terra.

Euripide, *Ione*, 589-590¹

1. *Questioni introduttive*

Al tempo di Cecrope, primo re dell'Attica, mezzo uomo e mezzo serpente², ancora legato alle creature mostruose *nate dalla Terra primordiale*, gli dèi decisero di insediarsi in quel territorio così da avere ciascuno il proprio culto personale. Scoppiò, quindi, una contesa tra Poseidone, che, giunto per primo, fece sgorgare il mare Ereteide da una cavità dell'Acropoli, e Atena che, invece, piantò un olivo nel Pandroseion. Zeus dichiarò giudici di questo conflitto gli altri dodici dèi, i quali assegnarono la vittoria ad Atena. Cecrope, infatti, testimoniò in suo favore, dichiarando che, in realtà, era lei ad essere giunta per prima in quella terra. Poseidone, furibondo, inondò l'Atti-

¹ Euripide, *Ione*, 589-590, traduzione tratta da Eschilo-Socle-Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Milano 2018, p. 2165.

² Il serpente è l'animale ctonio per eccellenza.

ca intera, mentre Atena divenne protettrice della città che da lei prese il nome, Atene, e diede avvio ad una lunga era di civilizzazione³.

Delle molteplici vicende che seguirono a questi fatti⁴, una è di particolare importanza⁵. Un giorno, Atena si recò da Efesto per farsi fabbricare delle armi. Il dio, che era da poco stato abbandonato da Afrodite, fu preso dal desiderio per la dea, che, però, si diede alla fuga. Efesto, tuttavia, con fatica, riuscì a raggiungerla e tentò di possederla, eiaculando sulla sua gamba. Atena, disgustata, prima di scappare, si pulì con un brandello di lana che fecondò la terra su cui venne gettato. *Da questo territorio*, in particolare dalla porzione circoscritta *al suolo ateniese*, nacque Erittonio⁶, che divenne il primo re della città e non mancò mai di onorare Atena⁷: stabilì il saldo intreccio tra il popolo, che da lui discese, e la dea⁸, poliade sin dai tempi antichissimi.

Su questo plesso mitico poggia l'ideale dell'autoctonia, che sancisce il legame strutturale ed esclusi-

³ La versione più accreditata di questo mito è quella riportata da Apollodoro, *Bibliotheca*, III 14, 1.

⁴ Cfr. Apollodoro, *Bibliotheca*, III 14, 2-5.

⁵ Cfr. Apollodoro, *Bibliotheca*, III 14, 6.

⁶ Come indicato dalla Loraux, già i mitologi dell'antichità si dilettavano a chiosare sul nome "Erittonio": «*Chtonios*, figlio della Terra, è il prodotto de brandello di lana (*erion*) con il quale la vergine inseguita asciugò sulla sua gamba lo sperma del dio, a meno che non sia semplicemente sorto dalla lotta (*eris*) amorosa» (N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, trad. it. A. Carpi, a cura di L. Faranda, Meltemi, Roma 1998, pp. 63-64).

⁷ Ad Erittonio, per esempio, è attribuita l'istituzione delle Panatenee.

⁸ Secondo Erodoto, *Storie*, VIII 44, è proprio sotto il regno di Erittonio che gli abitanti dell'Attica presero il nome di Atenesi.

vo degli abitanti di Atene con la loro terra, l'Attica, ed esprime una forte rivendicazione identitaria a carattere etnico: perpetua l'archetipo dell'essere radicati, *ab origine*, in una genealogia comune e, soprattutto, in uno stesso suolo⁹. Figli della stessa terra, dalla quale non sono mai emigrati¹⁰, gli Ateniesi, tutti fratelli, rappresentano l'emblema della vera greicità, perché hanno saputo preservare la purezza del proprio *genos*, senza mescolarsi con altri popoli, stranieri e barbari.

Non è un caso, dunque, che le disparità politiche, endemiche all'assetto democratico dell'Atene classica¹¹, trovino piena legittimazione nel mito dell'autoc-tonia: la struttura escludente e gerarchica della città è dovuta (anche) alla diversa origine dei propri abitan-

⁹ In questo senso, è esplicativo il lemma greco *autochton*, composto dall'aggettivo *autos*, reso con "stesso", "identico", e dal sostantivo *chton*, "terra", "suolo", "territorio". Come sostiene Di Cesare, «il mito è il viatico non tanto per sottolineare la nobiltà di una genealogia eroica e antichissima, quanto per affermare il possesso esclusivo del *chtôn*, il territorio civico dal quale, in una attribuzione collettiva dell'autoc-tonia, i cittadini sono nati e a cui appartengono» (D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 175).

¹⁰ Il tratto distintivo degli Ateniesi, quindi, non è solo il fatto di essere nati dalla terra attica, ma anche di averla abitata in modo stabile e continuativo, a differenza di tutte le altre stirpi greche, come, per esempio quella dorica degli Spartani. Tale contrapposizione è bene espressa da Erodoto, *Storie*, I 56.

¹¹ Per un primo approfondimento del tema si veda F. de Luise, *L'invenzione del cittadino e le aporie della cittadinanza democratica antica*, in Ead. (a cura di), *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2018, pp. 17-49.

ti¹². Responsabile dell'irrigidimento di questi confini invisibili, interni alla *polis*, è la legge promulgata da Pericle che introduce il vincolo della doppia genitorialità tra i criteri che disciplinano l'accesso alla cittadinanza: è *polites* solo chi è nato da *entrambi* i genitori ateniesi¹³. Dunque, tra le fila degli esclusi dalla "comunità dei cittadini a pieno titolo", accanto a donne, bambini e schiavi, si trovano anche i meteci, ov-

¹² A questo proposito è centrale quanto argomenta Rosivach: stando ad un'analisi etimologica del lemma *autochthon*, il mito di Eretteo come simbolo dell'autoctonia ateniese è legato ad una narrazione che si colloca all'altezza del V secolo, mentre la stanzialità degli Ateniesi nella terra Attica si diffonde in una epoca ancora più recente. Questa datazione relativamente tarda veicola il valore "propagandistico" della autoctonia, perché attribuisce alla cittadinanza ateniese, propria dell'ordinamento democratico, un fondamento etnico e non politico *stricto sensu*. Cfr. V.J. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, «The Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 294-306.

¹³ Una delle principali fonti che attestano l'emanazione di questa legge, datata 451/450 a.C., è Aristotele, che ne parla nella *Politica*, III 2.1275b23-25; *La costituzione degli Ateniesi*, 26, 4. Questa norma, inoltre, è promulgata all'apice dell'esperimento democratico, ovvero in una fase in cui l'ottemperanza ai doveri di cittadino prevede anche una ricompensa economica. Tuttavia, le possibili ragioni di questa mossa politica possono essere molteplici: dall'esigenza di limitare il numero dei matrimoni misti, che comporterebbero unioni anche con gli stranieri e le straniere residenti, alla volontà di circoscrivere il gruppo di *politai*, che, quindi, sono i destinatari di alcuni privilegi politico-economici, fino all'intento di rinvigorire il *sentimento di appartenenza* ad una collettività omogenea e ben delimitata. Per un primo approfondimento della questione cfr. J.H. Blok, *Perikles' Citizenship Law: A New Perspective*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 2 (2009), pp. 141-170.

vero gli stranieri residenti¹⁴. La *koinonia ton politon*, infatti, in quanto sistema chiuso, statico e autoreferenziale, non può accogliere chi proviene da altrove, perché tale apertura minerebbe la propria compattezza e omogeneità, stabile solo per la continua ripetizione dell'identico¹⁵. Soggetti stranieri, quindi estranei ai legami di sangue dell'ateniesità autentica, i meteci sono sradicati dal territorio della *polis*¹⁶ e, per questo, possono abitarvi solo da "figli adottivi", mentre gli unici "figli legittimi" sono solo gli Ateniesi¹⁷.

¹⁴ Stando ad una primissima definizione, il meteco è lo straniero libero e lavoratore, di provenienza greca o barbara, che risiede ad Atene da almeno un mese. Qui, in virtù della *Metoikia* – che è la formulazione di integrazione più avanzata nel mondo greco antico, attestata ad Atene a partire dal V secolo – gode di diritti civili, beneficia di scarsi diritti giudici ed è escluso da quelli politici. Inoltre, come indica il sostantivo greco *metoikos*, composto dal prefisso *meta*, che può essere reso con "in direzione di", "verso", "insieme", "con", "in accordo", "in conformità", "secondo", e dal verbo *oikeo*, ovvero "abitare", "risiedere", il meteco è un soggetto che è migrato, convive con altre figure all'interno della *polis* e deve conformarsi all'ordinamento qui vigente. Uno degli studi più completi intorno alla posizione dei meteci resta quello di D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1977.

¹⁵ Fatti salvi alcuni casi in cui anche ai meteci è accordata la cittadinanza, per lo più per *euergesia*, cioè per la loro benemerita nei confronti della città di Atene. Questi episodi, dunque, rappresentano l'"eccezione che conferma la regola", perché dimostrano quanto la cittadinanza sia, per gli Ateniesi, un privilegio di natura, per gli stranieri residenti, invece, una faticosa concessione.

¹⁶ Spesso, in un'accezione negativa, il meteco è definito "immigrato" (*metanastes*) o "sopraggiunto" (*epelydes*).

¹⁷ «L'autoctonia rimane così una prerogativa degli Ateniesi, un mito che prende forma e si consolida insieme alla democrazia: mito di coesione, certamente, ma insieme anche potente strumento narrativo finalizzato a distinguere i cittadini da tutti gli altri, i

L'autoctonia, dunque, si rivela un ideale dall'alto valore performativo, perché orienta le strategie politiche all'interno della *polis*, nella convinzione che esistano due modi *differenti* di abitare uno *stesso* luogo. Questa dinamica si riverbera anche in altri aspetti della vita sociale, per esempio sul piano economico. Tra i tributi che gli stranieri residenti sono tenuti a versare, spicca il *metoikion*, ovvero una tassa annua *sulla persona e non sulla proprietà*¹⁸. Ai meteci, infatti, è interdetto il possesso di beni immobili (*enktesis*), come abitazioni private o appezzamenti di terreno, che sono di esclusivo dominio degli Ateniesi¹⁹. Tale divieto è motivato anche dal fatto che, per gli abitanti di Atene, concedere agli stranieri lotti di terreno equivarrebbe ad alienare parti della propria Terra-Madre. Almeno a livello ideologico, dunque, i meteci non possono insediarsi stabilmente nella *polis*, ma sono costretti in una posizione mobile e temporanea.

A fronte di questo quadro introduttivo, il presente contributo intende approfondire alcuni aspetti legati all'autoctonia a partire da una inedita prospettiva argomentativa: attraverso la ricostruzione della postura teorica con cui Platone pensa e utilizza questo mito

'figli legittimi' dai 'figli adottivi', solidale pertanto con la legge di Pericle che immobilizza il racconto e l'immaginario ad esso connesso nella norma giuridica» (S. Gastaldi, *L'autoctonia degli Ateniesi: un mito civico di identità*, in F. de Luise (a cura di), *Cittadinanza*, cit., pp. 51-68: 67).

¹⁸ Si tratta di una tassa prevista dalla *Metoikia*, dall'importo esiguo di 12 dracme per gli uomini e 6 per le donne.

¹⁹ Gli Ateniesi, invece, pagano una tassa annua sulla proprietà, non sulla persona. Si ricorda, inoltre, che anche per Platone la distribuzione dei lotti di terra è prevista per i soli cittadini (*Leggi*, V 737e).

civico, perché, nonostante non dedichi una trattazione specifica all'argomento, egli lo affronta in diversi dialoghi e secondo molteplici prospettive concettuali²⁰.

L'indagine è condotta sulla base di una duplice impostazione ermeneutica²¹. In un primo senso, sulla scorta degli studi afferenti al nuovo paradigma interpretativo della Scuola di Tubinga-Milano-Macerata²², è valorizzata la particolare forma di scrittura inventata da Platone. Il caso platonico, infatti, è unico nell'intero panorama filosofico, perché per nessun altro autore la forma letteraria con cui è veicolato il contenuto si rivela dirimente per una corretta inter-

²⁰ Un primo criterio per esaminare la questione è dato dalle sole quattro occorrenze del lemma *autochton* nell'intero *corpus platonicum* (R. Radice (ed.), *Plato, Lexicon*, in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati; electronic edition by R. Bombacigno, Biblia, Milano 2004), nella consapevolezza che l'argomento può essere – ed è – affrontato anche là dove il sostantivo non compare.

²¹ Per una esplicitazione della validità e dell'utilità dell'impostazione ermeneutica adottata nel presente contributo, si veda quanto argomentato in 5. *Riflessioni conclusive*.

²² Tra i principali studi di riferimento si ricordano almeno: G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2015, e in particolare per le questioni inerenti la forma di scrittura platonica T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e trad. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988; Id., *Come leggere Platone. Un nuovo canone per affrontare gli scritti platonici*, trad. it. di N. Scotti, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1991; M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I – *Dialettica, metafisica e cosmologia*, vol. II – *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 25-190.

pretazione del contenuto stesso²³. In particolare, la presente trattazione riflette sul *valore filosofico sotteso alla struttura drammaturgica dei dialoghi* presi in esame, quindi, per esempio, presta attenzione alla scelta di affidare il discorso proprio a determinati personaggi o di inserire certi elementi contenutistici in una più ampia cornice narrativa.

In un secondo senso, l'analisi è condotta anche alla luce del *Multifocal Approach*²⁴, ovvero un innovativo paradigma ermeneutico che offre allo studioso contemporaneo strumenti teorici adatti a cogliere la ricchezza della riflessione filosofica degli Antichi. Questi pensatori, infatti, non mirano ad elaborare un sistema di sapere assoluto, fondato su "idee chiare e distinte", ma, al contrario, a *capire una realtà strutturalmente complessa*, sempre eccedente rispetto

²³ Sintomo di tale difficoltà è il contrasto interpretativo ineguagliabile che si è innescato intorno al pensiero dell'Ateniese. Infatti, nonostante si possedano *tutte* le opere scritte e molte testimonianze indirette, gli studiosi considerano il Filosofo portavoce di correnti teoriche opposte, senza individuare una comune cornice esegetica.

²⁴ Si tratta di un paradigma ermeneutico messo a punto di recente dal gruppo di antichisti dell'Università di Macerata, sulla scorta di alcuni lineamenti teorici e concettuali già profilati da Giovanni Reale. I principali studi di riferimento per il *Multifocal Approach* sono: M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana, Brescia 2020; M. Migliori (a cura di), *Il pensiero multifocale*, «Humanitas» 1-2 (2020); M. Migliori, *Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l'approccio multifocale*, in Id., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 539-567; E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (eds), *By the Sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.

alle maglie rigide della logica univoca, e, per questo, adottano un metodo di ricerca flessibile e duttile, che sia capace di comprenderla senza semplificarla. Tale movenza teorica si traduce, per esempio, nella moltiplicazione degli scenari argomentativi e nella differenziazione dei livelli del ragionamento per cogliere quanti più profili possibili di uno stesso tema e averne una articolata visione di insieme.

Proprio sulla base di tale approccio multifocale, ad un primo scandaglio dei dialoghi, il giudizio dell'Autore sull'autoctonia si snoda intorno ad almeno tre scenari, che sono di carattere *antropologico*, *etico* e *politico*²⁵: non resta, quindi, che esaminarli da vicino per vagliare la validità ermeneutica e la tenuta concettuale dell'intento teorico sotteso al presente contributo.

2. Scenario antropologico

Socrate, in un noto passaggio del *Teeteto* (174e-175a), nel tratteggiare il profilo del "vero filosofo", sostiene che tale figura è invisita ai più e tacciata di arroganza anche perché biasima quanti inneggiano alle differenze naturali tra le stirpi, quindi si reputano nobili per discendenza. Per il filosofo, infatti, chi ragiona secondo queste categorie è "privo di cultura", incapace di "guardare all'intero"²⁶ e, per la propria stoltezza, non è in grado di capire che «di avi e proa-

²⁵ Questi tre scenari non hanno alcuna pretesa di esaustività, perché sono il risultato di una prima e perfettibile analisi.

²⁶ «Chi sa vedere l'intero è dialettico, chi no, no» (*Repubblica*, VII 537c7). Tutte le traduzioni dei dialoghi platonici, seppur con

vi ciascuno ne ha miriadi innumerevoli, e che chiunque ha in esse molte miriadi di ricchi e poveri, di re e schiavi, di barbari e Greci» (*Teeteto*, 175a2-5).

Pertanto, è uno straordinario segno di “grettezza d’animo” vantarsi di avere un catalogo di venticinque proavi e farlo risalire fino ad Eracle, figlio di Anfitrione, perché il venticinquesimo antenato da Anfitrione in su e il cinquantesimo da Anfitrione in giù è stato assegnato dalla sorte (*Teeteto*, 175a-b). Questa invettiva, dunque, smaschera la falsità della convinzione di quanti tendono a legittimare le diseguaglianze dovute al censo, allo *status* sociale o all’*origine*, greca o barbara: ad una attenta analisi filosofica, tale credenza si rivela priva di un fondamento reale.

Un ragionamento analogo si riscontra anche nel *Cratilo*, dialogo dedicato allo studio delle etimologie in cui Socrate, nell’avanzare l’ipotesi di una possibile derivazione della lingua greca da quella barbara, escogita un espediente: ciò che non si conosce, perché è troppo distante nel tempo, è qualcosa di barbarico²⁷. Questa soluzione pare verisimile: non è possibile risalire al momento esatto in cui sono stati posti i primi nomi nella lingua greca, pertanto non sarebbe strano scoprire una profonda somiglianza tra il greco antico e la lingua attuale dei barbari. Nonostante l’orizzonte argomentativo sia differente rispetto a quello del *Teeteto*, anche in questo caso Platone sostiene che la pretesa di fondare la presunta superiorità di una cultura su un’altra, adducendo come criterio l’“origine”, è una mossa teorica illogica.

qualche mia modifica, sono tratte da Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

²⁷ Cfr. *Cratilo*, 409e; 416a; 421d; 425e-426a.

Da queste prime riflessioni, dunque, trapela la critica platonica alla vanagloria di pensare le stirpi secondo una gerarchia inscritta nell'ordine di natura, in cui uno degli elementi discriminanti è proprio la loro provenienza mitica, remota e nobile, ovvero autoctona.

In questo stesso solco argomentativo si inserisce il ragionamento proposto nel *Politico*, in un contesto in cui sono tematizzate alcune indicazioni metodologiche rispetto al corretto utilizzo della diairesi²⁸. Qui, infatti, lo Straniero di Elea, per spiegare al giovane Socrate l'errore da loro commesso nelle divisioni condotte fino a quel punto, propone questa analogia:

Se tentando di dividere in due il genere umano, lo si dividesse come fa la maggior parte della gente di qui, che distingue la stirpe dei Greci come una e separata da tutte le altre, chiama tutte insieme le altre genti, che pure sono numerosissime, separate e incapaci di comunicare tra loro, con l'unica determinazione di "stirpe barbara", e crede, a causa di questa unica denominazione, che sia unica anche la stirpe stessa (*Politico*, 262c10-d6).

L'esempio è dirimente perché si rivela una occasione per criticare l'abitudine, molto diffusa nella Grecia del tempo, di ragionare secondo uno schema etnocentrico, che si traduce nella divisione del "genere umano" in due parti asimmetriche: da un lato, il ristretto polo dei Greci, dall'altro quello più vasto dei barbari, che raccorda *tutte* le popolazioni *non greche*,

²⁸ Per un approfondimento relativo al complesso tema della diairesi cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 364-376.

così *molteplici e variegate*, da non avere in comune neanche l'idioma. Questa categoria, pertanto, si rivela uno pseudo-concetto, perché non presenta un corrispettivo ontologico determinato²⁹.

Tale movenza argomentativa, dunque, è fallace nella misura in cui assurge a criterio oggettivo un punto di vista soggettivo: quello dei Greci, in particolare degli Ateniesi³⁰, che, *probabilmente anche per la propria origine autoctona*, si reputano un *genos* a sé stante, superiore a quello dei barbari³¹. Dunque, dato che è più facile imbattersi nelle Idee se, nelle ricerche, si procede per progressive dicotomie (*Politico*,

²⁹ «Cattive divisioni? Senza dubbio, ma divisioni *greche* a colpo sicuro quelle che postulano un versante buono e uno cattivo – quello del sé, quello del resto del mondo. Esiste questo modo, di cui parla appunto Platone, di dividere la totalità del genere umano in ‘Greci’ e ‘Barbari’, come se bastasse imporre un appellativo unico a una molteplicità di etnie per farne un solo genere; e quando ci si dà l’insieme ‘Grecia’, esiste, per ogni città, l’evidenza lo straniero è il vicino» (N. Loraux, *Nati dalla terra*, cit., p. 87).

³⁰ Nel criticare l’attitudine etnocentrica, infatti, lo Straniero afferma “come fa la maggior parte della gente di qui”: si ricordi che il dialogo è ambientato ad Atene.

³¹ Anche nell’esaminare l’Idea di “esseri viventi”, i due interlocutori hanno separato la specie umana da tutti gli altri animali, raccolti in un unico insieme indistinto (*Politico*, 262a, ss). L’Eleate, però, sostiene che tale meccanismo è scorretto perché qualsiasi altra specie animale intelligente, per esempio quella delle gru, potrebbe contrapporre il proprio genere a tutti gli altri – quello umano compreso – sussumendoli in una stessa categoria (*Politico*, 263d). «L’ulteriore esempio, quelle delle gru, [...] fa emergere come l’errore nasca dall’affermazione del punto di vista soggettivo, che diviene criterio oggettivo: è la trasformazione di un dato in un valore, che esalta gli uni e denigra gli altri» (M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 62).

262b), secondo l'Eleate conviene suddividere l'Idea "genere umano" in maschi e femmine o, in alternativa, riferirsi ai vari popoli con i loro nomi specifici, come Lidi o Frigi (*Politico*, 262e).

Questa critica all'etnocentrismo greco-ateniese si dimostra anche una utile indicazione di metodo e, allo stesso tempo, ribadisce che il genere umano è una Idea difficile da dividere, quindi da conoscere. Pertanto, occorre individuare il criterio più corretto per muoversi al meglio su questo terreno e la dicotomia "Greci-barbari", dato che non sussiste per natura³², non permette di assolvere a questo compito.

Ad uno sguardo di insieme su questo primo scenario, si può concludere che, *da un punto di vista antropologico*, per Platone, l'autoctonia è un *ideale vuoto e controproducente*. Tale *mythos*, infatti, da una parte non ha un fondamento oggettivo perché non è possibile risalire all'origine esatta di una stirpe, così da decretarne la (presunta) superiorità per via genealogica; dall'altra, influisce negativamente sullo stesso procedimento conoscitivo, perché può indurre nell'errore di separare e assolutizzare il proprio *genos*, così da subordinarvi tutte le altre stirpi, senza essere consapevoli dell'illogicità di questa mossa teorica.

³² In questo senso, è significativo l'esempio riportato sia nel *Fedro*, 265e sia nel *Politico*, 287c: il buon dialettico è colui che opera divisioni corrette secondo le Idee, cioè in base alle loro ripartizioni naturali, cercando di non spezzare nessuna parte, come, invece, suole fare il cattivo scaldo che non trincia la carne secondo le articolazioni delle membra. Pertanto, tale indicazione metodologica, rapportata al nostro tema, suggerisce che la dicotomia tra Greci e barbari "non è naturale". Per completezza, comunque, è bene ricordare che solo in *Filebo*, 16a, Platone designa i barbari "esseri viventi" ma non "esseri umani".

3. *Scenario etico*

Tenendo fermi i risultati finora raggiunti, ma *spostando l'angolo visuale*, è possibile tracciare un ulteriore schema argomentativo di carattere *etico*, in cui il giudizio platonico intorno all'autoctonia si carica di un valore differente.

All'interno di questa cornice teorica, un primo livello del ragionamento si focalizza sulla corrispondenza tra la conformazione dei luoghi e le attitudini morali dei popoli che li abitano³³. Nelle *Leggi* (V, 747b-e), per esempio, l'Ateniese sostiene che le regioni più apprezzabili sono quelle dal suolo fertile e dove spirano certi "venti divini" perché producono gli effetti migliori sia sui corpi sia sulle anime delle genti lì stanziate. Pertanto, uno dei compiti della legge è migliorare questa disposizione naturale, affinché i cittadini possano agire, con più facilità, in modo virtuoso. Analogamente, nell'*Epinomide*³⁴, sempre l'Ateniese afferma:

³³ Tale mossa teorica presenta un precedente illustre, cioè il trattato *Arie, acque, luoghi* di Ippocrate. Per uno sguardo introduttivo sull'opera, si veda almeno quanto argomentato in L. Bottin, *Introduzione* in Ippocrate, *Arie, acque, luoghi*, a cura di L. Bottin, Marsilio, Venezia 1990, p. 53; M. Vegetti, *Le arie, le acque, i luoghi* in Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino 1965, pp. 163-202.

³⁴ Come indica il titolo, composto dal suffisso ἐπί "sopra" e dal sostantivo νόμος "legge", l'*Epinomide* si configura come una sorta di appendice all'ultimo dialogo di Platone, cioè le *Leggi*. Le due opere, infatti, sono in stretta continuità, dato che l'ambientazione è la stessa e i personaggi sono i medesimi, ovvero l'anonimo Ateniese, il cretese Clinia e lo spartano Megillo. A livello contenutistico, però, si registra uno slittamento dalle questioni

Ecco un altro punto su cui ogni greco deve riflettere: noi abitiamo una regione, la Grecia, che è probabilmente la migliore ai fini dell'acquisizione della virtù. Diciamo che è particolarmente apprezzabile in essa il fatto che è collocata nel mezzo fra le zone fredde e quelle calde (*Epinomide*, 987d2-4).

La centralità geografica dell'Ellade, in quanto regione collocata in una posizione mediana tra le zone torride e quelle fredde, si riverbera anche sul carattere delle popolazioni greche. L'analogia è significativa: il clima temperato, che rappresenta il giusto mezzo tra gli eccessi del troppo caldo e del troppo freddo, fa sì che gli abitanti di questa terra agiscano, per natura, in modo moralmente retto, cioè secondo virtù, che, infatti, è uno stato abituale misurato perché intermedio tra l'eccesso e il difetto.

Le argomentazioni proposte in entrambi i dialoghi³⁵, dunque, meritano di essere lette insieme

prettamente politiche, inerenti la costituzione e l'ordinamento normativo da attribuire a Magnesia, alla discussione intorno alla scienza attraverso cui si diventa sapienti, per poi concludersi con argomenti di carattere cosmologico. L'autenticità del dialogo, inoltre, è messa in dubbio già a partire dall'antichità, perché, stando alla testimonianza di Diogene Laerzio (III 37), l'autore sarebbe Filippo di Opunte, segretario e discepolo di Platone, che, alla morte del maestro, avrebbe trascritto anche i *Nomoi*. Egli, tuttavia, per la stesura dell'*Epinomide*, con ogni probabilità, ha riorganizzato materiale platonico che circolava in Accademia, pertanto non sembra esserci motivo di dubitare che l'"autore teorico" – anche se non "materiale" – dell'opera sia lo stesso Platone. Stando a questa prospettiva ermeneutica, dunque, il dialogo può essere considerato autentico.

³⁵ A questi passi, per completezza, è bene aggiungerne un altro tratto dalla *Repubblica* (IV 435e-436a), in cui si distingue l'istinto

e nell'interpretazione delle stesse potrebbe essere significativo il fatto che a pronunciare l'elogio della Grecia sia *un ateniese* rivolto a due interlocutori stranieri, cioè il cretese Clinia e lo spartano Megillo. Questo elemento drammaturgico³⁶ sembra suggerire che il vero oggetto di lode non sia solo l'Ellade, ma, in modo più specifico, Atene. La *polis*, infatti, sorge su una pianura al centro dell'Attica, ovvero rappresenta l'"ottimo nell'eccellenza", in quanto è il punto di maggiore equilibrio tra tendenze opposte, collocato in uno scenario ambientale già di per sé misurato, e che assicura le condizioni migliori per la formazione morale dei popoli che vi abitano. *Se* tale ipotesi interpretativa è valida, *allora*, in questi testi si può scorgere il tentativo platonico di riabilitare il mito dell'autoctonia, perché l'Attica si contraddistingue per il suolo propizio a generare e educare la stirpe più nobile e valorosa: quella ateniese.

Un secondo livello del ragionamento, invece, riconosce, a chiare lettere, l'autoctonia come il tratto distintivo di Atene. Il contesto argomentativo è quello del mito di Atlantide, narrato nel *Timeo* (20d-25d) e nel *Crizia* (108c-121c), in cui il Sacerdote di Sais elogia le gesta eroiche dell'antica Atene, che, con un

irascibile dei popoli che abitano le regioni del nord, come la Tracia e la Scizia, la cupidigia di quelle del sud, come i Fenici e gli Egizi, e l'amore per il sapere di quelle centrali, come è evidente nei Greci. Tali riflessioni si inseriscono in un quadro argomentativo più ampio, in cui si sottolinea l'analogia strutturale tra l'anima e la *polis*, per proporre un confronto tra la dimensione psicologica e quella politica della giustizia.

³⁶ Per un approfondimento relativo al personaggio dell'Ateniese cfr B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 31-34.

esercito potente ma di modeste dimensioni, ha mirabilmente trionfato sull'immensa armata degli Atlantidi³⁷.

La *polis* greca, però, è lodata anche e soprattutto per la sua autoctonia. Il Sacerdote, infatti, ricorda che Atene è situata in un territorio che ha generato «la più bella e la migliore stirpe tra gli esseri umani» (*Timeo*,

³⁷ La letteratura intorno al mito di Atlantide è molto ampia. Tra i molteplici studi sul tema si ricordano almeno P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide: structure et signification d'un mythe platonicien*, «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 420-444, ma anche Ch. Gill, *The Genre of the Atlantis Story*, «Classical Philology», 72 (1977), 4, pp. 287-304, che leggono nella gloriosa guerra tra l'antica Antica e Atlantide la contrapposizione tra due modelli etico-politici, ma entrambi relativi alla stessa Atene: da un lato, infatti, dietro la decadenza e la distruzione di Atlantide, dovuta, soprattutto, alla propria spinta irrefrenabile all'eccesso, nonché ad una costituzione politica dispotica ed espansionistica, si cela l'Atene del IV secolo, ormai una affermata potenza marittima dalle mire imperialistiche; dall'altro, invece, dietro l'antica Atene, misurata ed equilibrata, retta dalla classe dei "guardiani", detentori di pari diritti e doveri, in nome di una costituzione unitaria e compatta, si cela l'Atene del tempo delle Guerre Persiane, che, ora da sola ora a capo di una coalizione greca, è stata capace di sconfiggere il nemico barbaro. Tale racconto, dunque, "proprio straordinario, ma del tutto vero" (*Timeo*, 20d6-7), che poggia sul saldo intreccio tra *mythos* e *logos*, svolge una funzione di "monito e ammaestramento politico" da parte di Platone verso l'Atene a lui contemporanea. Per un approfondimento in questo senso, si veda anche G. Arrighetti, *Platone tra mito, poesia e storia*, «Studi Classici e Orientali», 41 (1992), pp. 13-34: 20-29. Dato il taglio argomentativo del presente contributo, tuttavia, questo racconto interessa per i diversi riferimenti al mito dell'autoctonia, rispetto alle origini dell'antica Atene, la cui eccellenza morale si è concretizzata nella vittoria contro l'Isola di Atlantide, che può essere considerata l'emblema della *hybris* barbarica.

23b5-6), la cui grandezza è dovuta anche ai suoi dèi protettori, Efesto e Atena³⁸, che

ebbero ambedue in sorte quest'unica regione, come loro terra di elezione, spontaneamente fertile di virtù e saggezza, quindi vi fecero nascere, da autoc-toni, uomini virtuosi e ispirarono nelle loro menti l'ordine politico (*Crizia*, 109c7-d3).

L'Attica presenta la disposizione naturale più lo-devole, i cui effetti sono visibili anche sul piano etico, come testimoniato proprio nel conflitto tra gli Ateniesi e gli Atlantidi, che assume una evidente curvatura mo-rale. Degli Atlantidi, infatti, si dice che, a causa del-la loro «tracotanza» (*Timeo*, 24e2), fuoriuscirono dai confini del mare Atlantico e invasero tutta l'Europa e l'Asia. Questi, infatti (*Crizia*, 120e-121c), per molte generazioni non si lasciarono sopraffare dal lusso e dalla ricchezza, ma vivevano secondo virtù. Tuttavia, non appena la parte divina del loro animo si indebolì e quella umana prese il sopravvento, essi peggioraro-no, divenendo incapaci di agire in modo moralmente retto. Zeus, quindi, decise di punirli per fargli riacqui-stare “equilibrio e saggezza”. Da qui, l'intervento ri-solutivo degli Ateniesi, che si dimostrarono invincibili sul piano militare, nonché integerrimi su quello etico. Atene, infatti, ora in coalizione con le altre città gre-che ora da sola, «per virtù e per forza» (*Timeo*, 25b6), sconfisse definitivamente il pericolo barbaro e liberò i territori che erano caduti sotto il suo dominio.

³⁸ Nel *Crizia* (110a-b), inoltre, il Sacerdote cita i nomi di tutti i mitici re autoctoni di Atene: Erittonio, Eretteo, Cecrope, Eri-sittone.

Per poter cogliere la portata teorica di tali riferimenti all'autoctonia, ancora una volta potrebbe essere utile spostare l'asse dal ragionamento dalla scena drammatica alla struttura drammaturgica. Da questa prospettiva, si può notare che Platone, autore del dialogo, *sceglie* di inserire l'elogio di un mito tradizionale ateniese, quale quello dell'autoctonia, nell'ambito di un mito che, invece, è di sua stessa invenzione, cioè quello di Atlantide. Con ogni evidenza, pertanto, questo elemento narrativo non è casuale ma risponde ad un preciso disegno filosofico dell'Autore. Stando ad una prima ipotesi, questo potrebbe essere rintracciato nell'intento platonico di esaltare la "grandezza misurata" di Atene, riconosciuta come segno distintivo della *polis* sin dai tempi più remoti, nonché punto di forza che gli ha permesso di primeggiare sugli altri popoli greci e, soprattutto, contro gli Atlantidi, che rappresentano l'emblema dell'eccesso e della barbarie.

Dalle argomentazioni proposte in questo secondo scenario, si può concludere che, *sul piano etico*, Platone riabilita il mito dell'autoctonia, perché lo considera un *ideale utile e adatto* a legittimare la superiorità morale degli Ateniesi. Tra le ragioni di tale primazia, infatti, è annoverata *anche* la loro origine da una terra "virtuosa per natura", che gode di ottime condizioni geografiche per il conseguimento dell'*areté*. Da questa prospettiva concettuale, dunque, l'autoctonia si rivela una delle spiegazioni plausibili per legittimare una certa differenza morale tra le stirpi, ma senza compromettere la loro uguaglianza e parità antropologica.

4. *Scenario politico*

Attraverso un ulteriore *slittamento prospettico*, si può individuare ancora un diverso scenario argomentativo di carattere *politico*. Occorre ribadire, tuttavia, che su questo terreno, per Platone, il mito dell'autoc-tonia occupa un ruolo centrale ma non è finalizzato a legittimare un assetto democratico, verso il quale – com'è noto – l'Autore solleva critiche incisive³⁹.

Nell'ambito di questa cornice teorica, un primo profilo della questione emerge da quanto discusso nella *Repubblica*. Qui, a partire dall'assunto per cui "ogni fonte di inganno" è, parimenti, «una fonte di seduzione» (*Repubblica*, III 413c), riflettendo sul modo in cui poter persuadere la classe dei Custodi⁴⁰ a difen-

³⁹ Come giustamente sottolinea de Luise, Platone, critico severo della cittadinanza democratica, «sanziona duramente la pratica politica democratica che concede a tutti i cittadini uguale accesso al potere, ridicolizzandone gli effetti sulla credibilità delle istituzioni [...]. E tuttavia sta bene attento a tenere alto il valore della *koinonia*, che costituiva il pilastro dell'ordine democratico, ponendolo a sostegno ideologico del suo progetto di *kallipolis*» (F. de Luise, *L'invenzione*, cit., pp. 23-24). Per le critiche di Platone alla democrazia, si veda almeno quanto argomentato in J.F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Bibliopolis, Napoli 2006.

⁴⁰ Nel contesto della *Repubblica*, il riferimento al mito dei "nati dalla terra" si completa con un altro mito, vale a dire quello dei "metalli" (*Repubblica*, III 415a-c), volto a sancire l'*ineguaglianza naturale* tra gli uomini dall'anima d'oro, atti al comando, quelli dall'anima d'argento, responsabili della difesa – dunque, i Custodi, principali destinatari del racconto dei "nati dalla terra" – e, infine, quelli dall'anima di ferro e di rame, come i contadini e ogni altro lavoratore manuale. In tale narrazione, è evidente l'eco esiodea, in particolare de *Le opere e i giorni*, vv. 106-201, ma

dere *kallipolis*, quindi ad adempiere spontaneamente al proprio dovere. Socrate si rivolge a Glaucone dicendo:

A questo punto che mezzo abbiamo per inventarci una qualche bella storia – magari scegliendola fra quelle che poco fa dicevamo necessarie – da dare da bere in primo luogo agli stessi capi o, se non altro, a tutto il resto della popolazione? [...] Una storia del tipo di quella fenicia, che un tempo si avverò in molti luoghi – almeno se si deve credere a quel che dicono i poeti –, ma che ai nostri giorni non s'è più realizzata, né credo potrebbe ancora realizzarsi; una storia che certo non è facile da far accettare (*Repubblica*, III 414b7-c7).

Una questione analoga è affrontata anche nelle *Leggi* (II 662a-664a), in cui si riflette sul dovere del legislatore ad educare i propri sudditi alla giustizia, per consentirgli di realizzare una vita virtuosa, ovvero piacevole e felice⁴¹. Nello specifico, l'Ateniese

con sostanziali aspetti di divergenza rispetto all'interpretazione complessiva del *mythos*. Tuttavia, non è possibile affrontare ora il tema nel dettaglio, ma per un primo approfondimento si veda F. Calabi, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, libro III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 445-457: 451-454, mentre, per il mito esiodeo, J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001, in particolare *Il mito esiodeo delle razze. Tentativo di analisi strutturale*, pp. 15-47 e *Il mito esiodeo delle razze. Su un tentativo di messa a punto*, pp. 48-90.

⁴¹ Per l'analisi puntuale del ragionamento proposto in queste pagine del dialogo, intorno alla vita giusta, felice e piacevole, cfr. B. Centrone, *La seconda polis*, cit., pp. 71-79.

sostiene che il nomoteta astuto per convincere i giovani ad agire bene, cioè in modo giusto e pio, non per costrizione ma spontaneamente, può ricorrere al mito dell'autoctonia, considerato un mezzo efficace per promuovere una maggiore compattezza sociale. Pertanto, a Clinia, che non è del tutto convinto della facilità di tale compito, egli replica:

Però non è stato difficile persuadere della veridicità della narrazione mitica del Sidonio – per non parlare di mille altre –, per incredibile che essa fosse ... È quella dei denti seminati, dai quali spuntarono uomini in armi. Per il legislatore questo è davvero un ottimo esempio di come sia possibile persuadere le anime dei giovani di tutto ciò che si vuole (*Leggi* II 663e4-664a3).

Con ogni evidenza, il riferimento è alla *nobile menzogna* presentata nella *Repubblica* (III 414b-c).

Il ragionamento proposto in entrambi i dialoghi è centrale nella misura in cui chiarisce la *funzione politica dell'autoctonia*, nella specifica versione dei “nati dalla terra”. Da tale prospettiva, infatti, questa narrazione mitica si rivela utile e necessaria se diffusa con una certa “consapevolezza filosofica”, la quale si esplica in un doppio versante. Da una parte, occorre riconoscere la falsità dei contenuti del mito, che, infatti, sono così incredibili che è difficile farli accettare. Platone, inoltre, smaschera questa mendacità anche attraverso la scelta di proporre la favola tebana di Cadmo e degli Sparti⁴². Tale decisione si rivela un

⁴² Secondo la versione riportata da Apollodoro, *Biblioteca*, III 4, 1: giunto sul luogo in cui deve fondare Tebe, Cadmo manda

escamotage per suggerire che l'autoctonia non è un racconto esclusivamente ateniese, ma conosce versioni diverse a seconda dei vari popoli, ciascuno dei quali crede di essere stato generato dal territorio in cui è insediato⁴³. Dall'altra parte, invece, è necessario insistere sull'efficacia socio-politica di questo mito, perché, come i poeti sanno ammaliare il grande pubblico con i loro canti, così il legislatore, con abilità retorica⁴⁴, deve convincere i cittadini delle loro origini autoctone per incrementarne il senso di appartenenza alla comunità e di difesa della *polis*⁴⁵: credere che la propria terra sia una "madre" e i propri concittadi-

alcuni compagni a prendere dell'acqua alla sorgente di Ares, custodita da un serpente che, però, uccide gli uomini della truppa, per poi essere ucciso, a sua volta, da Cadmo. Per consiglio di Atena, quindi, l'eroe semina i denti del serpente in una pianura, da cui germogliano in un istante uomini adulti, armati di tutto punto. Questi, appena nati, si lanciano in una battaglia mortale tra di loro, dalla quale rimangono solo cinque superstiti, ovvero gli antenati dell'aristocrazia tebana. Per un approfondimento del mito, si veda J.-P. Vernant, *Mito e pensiero*, cit., pp. 28-37.

⁴³ Ciò, inoltre, può essere considerato un ulteriore elemento volto a smascherare la fallacia dell'atteggiamento etnocentrico tipico degli Ateniesi, già criticato nel *Politico*, 262d-263a (cfr. *supra* in *I. Scenario antropologico: tutti i popoli si attribuiscono una "priorità originaria" rispetto al territorio in cui vivono e che li induce a credere di essere superiori ad ogni altro*).

⁴⁴ Per un esame più ampio relativo al polivoco giudizio di Platone intorno alla retorica si rinvia a M. Migliori, *Platone*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 277-297.

⁴⁵ In particolare, nella *Repubblica* (III 415d-e), si ricorda che i "nati dalla terra" andranno alla ricerca del territorio più adatto per accamparsi, in cui sia facile, da una parte, trattenere chi, dentro i confini, infrange la legge, dall'altra, invece, respingere gli stranieri che, con intenzioni ostili e in guisa di lupo, la minacciano dall'esterno.

ni “fratelli” è un mezzo funzionale per rafforzare la compattezza del corpo civico⁴⁶.

Pertanto, se accolto con tali premesse teoriche, il mito dell’autoctonia merita di essere inserito in quei percorsi educativi che fanno parte di un più ampio disegno politico di carattere filosofico, così da sedimentarsi nell’immaginario collettivo e orientare le concrete dinamiche relazionali sul piano sociale⁴⁷.

Un secondo profilo della questione, che approfondisce il primo, emerge in un dialogo dall’ambientazione tutta ateniese: il *Menesseno*⁴⁸. Qui, Platone riflette sui valori e sui limiti dell’epitafio, cioè del discorso funebre pronunciato ogni anno al cospetto dell’intera cittadinanza, meteci compresi (*Menesseno*, 235b), per commemorare i morti in guerra a di-

⁴⁶ Non è del tutto condivisibile quanto sostiene D. Lanza, *Percorsi dell’ateniesità*, «Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica. Societat Catalana d’Estudios Clàssicos», 22 (2006), pp. 23-32: 29, cioè che nella “nobile menzogna” è del tutto evidente l’ironia platonica, ironia efficace, forte suggestione che il mito dell’autoctonia doveva serbare al suo tempo.

⁴⁷ Platone, infatti, si prefigge di costruire «una *paideia* collettiva attraverso la formazione di un nuovo *mythos* destinato a diventare tradizione. La sua efficacia consisterà nello stabilire e consolidare il linguaggio metaforico della comunità offrendogli un riferimento appunto ‘mitico’, atto a stabilire coesione nella città e aggregazione intorno a un progetto, a determinare l’*ethos* della città, la sua fonte di comportamento, la fondazione delle sue credenze e, quindi, del suo operare. [...] Si tratta della costruzione di un sistema diffuso di idee condivise, finalizzate a fondare il senso di appartenenza a una comunità e la condivisione di un programma» (F. Calabi, *La nobile menzogna*, cit., pp. 455-456).

⁴⁸ A lungo messa in dubbio, l’autenticità del dialogo oggi è ammessa da larga parte della critica.

fesa della patria⁴⁹. Questa occasione solenne è adatta per celebrare anche la grandezza della stirpe ateniese, che tra le altre ragioni, è sempre ricollegata alla sua origine autoctona (*Menesseno*, 237b-c).

Dall'introduttivo scambio di battute tra Socrate e Menesseno (*Menesseno*, 234a-235d), si evince che il principale limite dell'epitafio è proprio la "ripetizione dell'identico", aspetto che si esplica in un duplice senso: *formale*, perché si ricorre sempre agli stessi predeterminati schemi discorsivi, *contenutistico*, perché si trattano sempre gli stessi argomenti, che, a loro volta, rispondono ad una logica circolare, dato che l'epitafio è un discorso *da, su e per* Atene⁵⁰. Al contrario, invece, il principale valore di questa tipologia di discorso è l'utilità in termini sociali perché, se utilizzato con criterio, agisce come un incantesimo sugli

⁴⁹ Il più celebre è l'epitafio di Pericle, pronunciato nel 431/430 a.C., al termine del primo anno della Guerra del Peloponneso, riportato da Tucide in *Storie*, II 36 sgg. Oltre all'autoctonia, i principali *topoi* di questo genere letterario sono la nobiltà di stirpe (*eugeneia*), l'allevamento (*trophe*), l'educazione (*paideia*) che gli Ateniesi hanno ricevuto dalla propria Terra-Madre, a cui, inoltre, si lega la celebrazione delle loro gesta eroiche, compiute tanto in un tempo mitico quanto in un passato prossimo e reale, che gli ha permesso di primeggiare sia sui barbari sia sugli altri Greci.

⁵⁰ Socrate, infatti, sostiene che per gli oratori designati è facile improvvisare anche perché devono mettersi alla prova davanti agli stessi che si apprestano a celebrare. Sarebbe più difficile, invece, convincere i Peloponnesiaci della superiorità degli Ateniesi (*Menesseno*, 235d). A livello teorico, questo passaggio suggerisce l'importanza di attuare una sorta di "decentramento prospettico", per confrontarsi direttamente con i propri avversari, fosse anche per subordinarli, ma, solo passando per il negativo e per la differenza, si può glorificare la propria identità in modo solido e consapevole.

astanti, nei quali instilla un sentimento di superiorità, che persiste anche nei giorni a seguire e, sul lungo periodo, può assicurare una maggiore compattezza del corpo civico.

Tuttavia, dopo avere ironizzato sulle modalità con cui gli oratori sono soliti comporre e pronunciare tali *logoi*⁵¹, Socrate accetta di recitare egli stesso un epitafio, quindi ripropone quello che aveva sentito, il giorno precedente, da Aspasia di Mileto, la celebre concubina di Pericle, che è lodata in quanto “maestra di retorica” di tutto rispetto⁵². Il discorso funebre del-

⁵¹ Nel prologo del dialogo, in effetti, il tono utilizzato da Socrate è ironico. Tuttavia, gran parte della critica – tra gli studi più recenti si ricorda quello di E. David, *Irony and Plato's Menexenus*, «L'antiquité classique», 81 (2012), pp. 13-30 – ritiene che tale ironia sia rivolta al genere dell'epitafio in sé, dunque reputa l'intero dialogo, tra cui il discorso funebre di Aspasia, una sorta di dileggio platonico contro questa tipologia di orazione, ovvero contro una delle più importanti tradizioni pubbliche dell'Atene classica. *Stando ad una diversa chiave interpretativa*, invece, l'ironia socratica non sembra rivolta all'epitafio *tout court* ma solo al modo in cui gli oratori si accingono a svolgere questo compito, del tutto ignari delle potenzialità di tale *logos*. Le loro orazioni, infatti, mancano di quella “forza filosofica” che potrebbe fare realmente presa sugli animi degli astanti, ma causano solo una vanagloria e uno stordimento passeggeri. Platone, quindi, *non critica l'epitafio in sé*, riconosciuto come strumento che ha un significato socio-politico e di cui, infatti, egli stesso offre un esempio paradigmatico. Questa ipotesi ermeneutica è supportata da G. Schiassi, *Introduzione*, in Platone, *Menesseno*, a cura di G. Schiassi, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 2002, pp. 7-45; M. Tulli, *Epitafio e malia dell'anima: Gorgia nel Menesseno*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima: la psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 321-329.

⁵² Nel testo greco (*Menesseno*, 235e3) si trova un interessante accostamento tra un articolo femminile e un sostantivo maschile,

la Milesia, infatti, si rivela così eccellente da ottenere il plauso del giovane Menesseno, che – si noti – è un campione dell'ateniesità autentica.

Di particolare interesse per la nostra indagine è la decisione platonica di attribuire proprio ad Aspasia, figura “presente assente” sulla scena, il discorso elogiativo di quei valori civici che la vedono doppiamente esclusa, perché donna e straniera. Anche in questo caso, quindi, un elemento drammaturgico si rivela decisivo per approfondire la posizione del Filosofo intorno all'autoctonia. Nello specifico, rispetto a tale narrazione mitica, Aspasia riveste un duplice ruolo: in un senso, funge da “dissolutore interno”, perché, pur essendo la più diversa e la più marginale, celebra l'assolutizzazione dell'identico su cui poggia l'ideologia ateniese dominante, smascherandone, così, l'intrinseca debolezza teorica; in un altro senso, invece, è una sorta di “perno costruttivo”, perché dà prova di essere una ottima interprete degli ideali in cui si rispecchia il *polites* ed è capace di elogiarli nella maniera più soddisfacente e persuasiva possibile⁵³.

che dovrebbe essere tradotto con “*una maestro di retorica*”. Questa “anomalia” sembra suggerire la straordinarietà del ruolo di Aspasia che, nonostante sia una donna straniera, riesce a farsi strada in quegli ambienti ritenuti ad esclusivo appannaggio maschile, come quello culturale e politico. È nota, infatti, l'influenza della Milesia sulle strategie politiche di Pericle (per esempio, Plutarco, *Vita di Pericle*, 24-25), anche in qualità di autrice dei suoi discorsi pubblici (*Menesseno*, 236b-c). Per un primo approfondimento relativo alla figura di Aspasia si veda almeno C. Pisano, *Aspasia «maestro di retorica», «MÉTIS-Anthropologie des mondes grecs anciens»*, 13 (2015), pp. 189-200.

⁵³ Questo ragionamento sembra essere riassunto nelle seguenti parole di Loraux: «Tale è il paradosso di un discorso autoctono: di essere senza scappatoie affetto da instabilità, preso com'è tra

Dunque, alla luce di questa duplice valenza che la figura di Aspasia assume nell'economia del dialogo, si può sostenere che, sul piano della *fiction*, la Milesia è autrice di un *epitafio paradigmatico*, perché il suo discorso sfrutta tutte le potenzialità di tale genere letterario, ma, allo stesso tempo, ne rivela i limiti costitutivi; Platone, invece, in quanto autore del dialogo, elabora un *epitafio filosofico*⁵⁴, perché, architettando l'intera struttura drammatica, decide di attribuire questa orazione funebre proprio ad Aspasia e non, per esempio, a Pericle, che, invece, sarebbe stato il candidato più adatto nell'ottica di un sincero omaggio alla tradizione ateniese. Da questa scelta platonica, dunque, trapelano insieme l'utilità socio-politica dell'epitafio e la convenzionalità dei contenuti dello stesso, primo tra tutti il mito dell'autoctonia⁵⁵.

il Sé indicibile e le suggestioni verbali dell'alterità, come tra due scogli inevitabili. Da una parte, c'è la minaccia della tautologia, e la ripetizione immobile di un enunciato senza avvenimento (gli Ateniesi sono gli Ateniesi); e, dall'altra parte, c'è il rischio di non raggiungere mai la singolarità di Atene, perché si fa del sé con dell'altro, perché il movimento è più potente di tutto ciò che lo nega» (N. Loraux, *Nati dalla terra*, cit., p. 106).

⁵⁴ Ovvero, sulla base di quella "consapevolezza filosofica" di cui si è detto nella prima parte di questo stesso scenario a carattere politico.

⁵⁵ Una posizione affine, *in un certo senso*, a quella sostenuta nella presente analisi è avanzata da U. Bultrighini, *Platone e la democrazia. Studi su Platone politico*, Carabba, Lanciano 2016, pp. 36-41. Significativo, invece, è il commento di Di Cesare: «Ma è nel *Menesseno* di Platone che la celebrazione dell'autoctonia ateniese raggiunge il suo apice. Qui il mito sembra trovare *legittimazione filosofica*. Non si deve però fraintendere: parodiando la prosa patriottica delle orazioni funebri Platone riferisce un motivo immemorabile della tradizione greca arcaica, un tema retorico, di cui non ignora *il potente fine politico*» (D. Di Cesare, *Stranieri*

Da una visione complessiva sulle argomentazioni addotte in questo terzo scenario, si può concludere che, *anche a livello politico*, Platone recupera l'autoctonia, ma per ragioni differenti da quelle guadagnate nello scenario precedente di carattere etico. Lì, infatti, tale narrazione è legata ad un contesto prettamente ateniese, qui, invece, presenta una portata più generale, perché è considerata uno stratagemma utile per ogni collettività politica. Questo mito, infatti, se inquadrato in una prospettiva filosofica, si rivela un *espediente vantaggioso e necessario* per indurre i cittadini a riconoscersi nella propria comunità di appartenenza, nonché ad agire per il bene collettivo, con spontaneità e non per coercizione.

Riflessioni conclusive

Giunti al termine del percorso argomentativo tracciato in questo breve testo, è possibile enucleare i principali guadagni teorici ottenuti, come segue.

Il primo dato da rimarcare è di ordine metodologico: l'impostazione ermeneutica seguita si è rivelata di particolare utilità. In un primo senso, infatti, la "lettura ragionata" dei dialoghi, a partire dall'idea per cui Platone comunica filosoficamente anche attraverso la struttura drammaturgica, ha permesso di cogliere alcune questioni centrali per il nostro tema. La riflessione intorno al ruolo di alcuni personaggi nel contesto drammatico – come l'Ateniese nelle *Leggi* e nell'*Epinomide* o Aspasia di Mileto nel *Me-*

residenti, cit., p. 176, corsivi miei). L'osservazione è condivisibile, eccetto la lettura ironica. Cfr. *supra*, nota 51.

nesseno –, ma anche rispetto al significato di alcuni elementi contenutistici – come l’elogio dell’autoctonia nel Mito di Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia* – ha permesso di arricchire il quadro teorico che si ricava già dalle argomentazioni esplicite contenute nei testi a proposito di questo ideale civico. In un altro senso, invece, la scelta di seguire la chiave interpretativa del *Multifocal Approach* è stata efficace per valorizzare la polivocità del giudizio platonico su questo tema. Come si è cercato di mostrare, infatti, le argomentazioni proposte da Platone non sono semplici e unilaterali, ma si snodano intorno a molteplici scenari argomentativi da cui scaturiscono risultati eterogenei, ma non contraddittori: ciascuno illumina un profilo *diverso* dello *stesso* tema generale, che, *in quanto complesso*, richiede una riflessione articolata. Per tale motivo, quindi, i vari scenari non meritano di essere letti in modo “esclusivo”, cioè secondo una logica del tipo *aut-aut* che imponga la scelta e l’assolutizzazione di uno solo di questi, né in modo “disgiuntivo”, ovvero come se fossero tutti validi ma ciascuno a sé stante, slegato dagli altri. Sembra più proficuo, piuttosto, adottare una “impostazione relazionale”, basata su una logica “inclusiva” del tipo *et-et*, che permetta di delineare più strade all’interno di una cornice teorica che è *unitaria, ma non univoca, poliedrica, ma non frammentata*.

In questo senso, infatti, il secondo dato da sottolineare, strutturalmente connesso al primo, è di ordine prettamente teorico: a fronte dell’analisi proposta, è legittimo sostenere che Platone attua una sorta di “riscrittura filosofica” dell’autoctonia. Tale operazione, tuttavia, non inerisce il piano contenutistico *stricto sensu* perché, come confermato in tutti i pas-

saggi esaminati, l'Autore riporta il mito nella versione tradizionale⁵⁶. Egli, piuttosto, *problematizza* la portata argomentativa di tale racconto, dato che, da una parte, ne coglie il ruolo di primo piano nell'ambito dell'universo valoriale e ideologico ateniese, ma, dall'altra, riflette, in chiave critica, sulle *potenzialità* dello stesso perché è considerato uno strumento che ha una presa effettiva sulle dinamiche relazionali che attraversano una qualsiasi collettività. La "riscrittura filosofica", quindi, implica la risignificazione del mito al livello delle strategie culturali, sociali e politiche, in un'ottica multifocale. In effetti, come trapela da una lettura incrociata dei risultati raggiunti in ogni scenario, il ragionamento platonico segue *due direzioni*, tra loro *connesse*: da una parte, riconosce la *falsità* dell'autoctonia, che, in termini antropologici, è presentata come un ideale privo di aderenza fattuale, quindi, a livello politico, come una favola difficile da fare accettare tanto è inattendibile; dall'altra parte, però, ammette l'*utilità* di tale narrazione, che è intesa come un espediente efficace per legittimare la superiorità morale degli Ateniesi e, in un senso più generale, come uno stratagemma necessario per rinvigorire la coesione politica di ogni comunità, a patto che il legislatore sappia divulgarla con ponderatezza.

In definitiva, alla luce dei ragionamenti proposti, si può concludere che il giudizio di Platone intorno all'autoctonia non si risolve in una posizione di totale condivisione o di assoluto biasimo, ma si dimostra *spiccatamente multifocale*, perché implica un percorso teorico più complesso, entro cui questa narrazione

⁵⁶ Come si è visto, tuttavia, Platone alterna la versione ateniese del mito dell'autoctonia a quella tebana.

mitica, se oggetto di una *risrittura filosofica*, assume una valida *funzione sociale* e si carica di una straordinaria *potenza politica*.

DAL *POLITICO* ALLE *LEGGI*: PERCHÉ NASCE
LA NECESSITÀ DELLA LEGGE SCRITTA

Chiara Sessa

Credo che bisognerebbe muovere dall'infinita estensione del tempo e dai mutamenti avvenuti nel corso di essi¹.

Poiché il tempo da prendere in considerazione da quando gli uomini sono soggetti a forme politiche (*politeuomenoi*) è immenso e altrettanto grande è il numero di stati e delle relative trasformazioni, è necessario cercare di individuare la causa dei mutamenti verificatosi nel corso della storia in una delle due direzioni, verso la virtù o il vizio. Nel VI libro delle *Leggi* (781e-782b) si ribadisce, come vedremo più avanti, che la generazione umana non ha avuto inizio, né avrà fine o, se ha avuto inizio, il tempo da allora trascorso è incalcolabile: i cambiamenti avvenuti devono essere stati di ogni genere e numerosi.

La mia analisi partirà dal *Politico* per poi giungere fino al libro IV delle *Leggi* in cui si accenna nuovamente al mito di Crono, trattato più estesamente nel *Politico* (268e-274e).

Nei due dialoghi di filosofia politica successivi alla

¹ Plat. *Leg.* 676b, (trad. it. a cura di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano 2005).

Repubblica, il *Politico* e le *Leggi*, Platone si mantiene fedele al principio che stabilisce che l'unica forma di legittimazione al governo risiede nel possesso del sapere. Nella *Repubblica* la ricerca dialettica aveva come meta il raggiungimento della massima conoscenza, ossia il vertice del sapere filosofico; nel *Politico* invece la dialettica ha come obiettivo l'individuazione e la definizione della *politike techne* sulla quale si basa l'unica forma di governo, l'*orthē politeia*². Il buon governo deve dipendere dalla competenza di chi lo detiene. Al filosofo governante della *Repubblica* segue, nel *Politico*, la figura del politico-scienziato.

Perché la coesione della città è per Socrate il fondamento del progetto di Stato? Il bene sta, per la città, nella sua unità che tutto regola³. Solo i filosofi possono assicurargliela perché hanno raggiunto la conoscenza del Bene. All'unità dello Stato, come scopo supremo, serve l'arte politica. Il compito del politico viene inteso come un lavoro spirituale e fisico di unificazione chiamato, nel corso delle generazioni, a migliorare le disposizioni naturali dei cittadini o almeno a salvarli dalla caduta nelle barbarie. Questo perché la diversità dei caratteri all'interno di una cittadinanza è una questione non trascurabile. La vera scienza del re non deve agire direttamente, ma dirigere coloro che hanno la capacità di agire. La politica diventa quella scienza che presiede a tutte le funzioni subordinate e ausiliarie, come del resto a tutte le leggi⁴.

² Cfr. Plat. *Polit.* 292c-293e, (trad. it. a cura di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari 1997).

³ Cfr. Plat. *Resp.* 462b1-2, (trad. it. a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2006).

⁴ Cfr. Plat. *Polit.* 305e.

Mentre quella che ha potere su tutte queste e sulle leggi e che si prende cura del complesso delle faccende della città e tesse insieme tutte le cose nel modo più corretto, se vogliamo abbracciare la sua capacità nel nome che si dà a ciò che è comune, la chiameremo nel modo più giusto, a quanto pare, scienza politica.

La nuova immagine dell'uomo regio sarà quella che esprime l'idea regale del dirigere e del dominare, mentre la politica assumerà le vesti di una intelligenza ordinatrice.

Il *Politico* riassume perfettamente lo scopo dell'azione politica nella capacità di coniugare razionalità e passioni. Le virtù umane sono importanti ma hanno bisogno di essere disciplinate per essere utili alla costruzione di un ordine comunitario e stabile. Il nuovo compito del politico consisterà nel riordinare e scegliere gli uomini che risultano essere predisposti verso un'ulteriore educazione, essendo già in possesso delle virtù. Eliminerà con la morte o con l'esilio coloro che non possiedono alcuna inclinazione virtuosa o che sono trascinati dalla superbia e dall'ingiustizia. La trasformazione che gli interessa si verificherà soltanto nelle anime nobili che sono state giustamente educate. In questo modo l'uomo coraggioso diventerà temperante e civilizzato, evitando di cadere nella brutalità; l'uomo temperante otterrà forza e saggezza non decadendo nella stoltezza⁵. I due caratteri dovranno essere bilanciati con cura altrimenti, se lasciati a sé

⁵ Cfr. Plat. *Polit.* 309e. Solo il politico che conosce la giusta misura ha scienza di ciò che è bello, giusto e buono. Questo è il complesso di conoscenze proprie della politica.

stessi, rischiano di provocare una degenerazione della *polis* nel conflitto dei caratteri⁶. L'arte regia consiste proprio nel tessere questi caratteri in un ordine che ricava la sua unità dalle nozioni di Bene e di Giusto, condivise dalla comunità. Il significato della *techne basilikes* si individua esclusivamente in questo: lo scopo è quello di condurre gli uomini verso il bene per la realizzazione di una vita felice attraverso la concordia comune. Infatti l'eliminazione dei falsi politici chiarisce d'un sol colpo la strada che conduce all'arte regia, indicando gli elementi che possono fondare la sua legittimità allo scopo che si possa pretendere che essa prenda il nome che le attribuisce: l'arte politica⁷.

Il vero politico per realizzare questo progetto comunitario si servirà di legami umani⁸. Lo Straniero di Elea sottolinea come la politica costituisca la scienza più difficile da acquisire, ma anche la più efficace⁹. Infatti la *techne* rappresenta un punto di partenza per la concezione di un potere perfetto, al fine di raggiungere il bene di coloro che il politico governa.

Prima di entrare nel cuore della *metretike techne*, Platone si serve di due metafore per esemplificare la mansione delle *technai*: l'arte del timoniere e quella del medico. Il medico prepara l'immagine dello Stato come organismo, definendo la necessità di un sapere specifico fondato su una visione globale della natura

⁶ Cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986, p. 236.

⁷ Cfr. Z. Hitz, *Plato on the sovereignty of law*, K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Singapore 2009, p. 368.

⁸ Questi ultimi consistono in una politica matrimoniale tesa ad unire i cittadini dotati di opposte virtù.

⁹ Cfr. Plat. *Polit.* 294d.

del tutto. Il potere regio suppone che non ci si debba contentare di leggi senza un riferimento all'arte tecnica¹⁰. Il governante assumerà le vesti di un medico-oratore suscitando, nell'anima degli individui, le virtù consone alla giusta comunità politica¹¹. La *techne* incorpora sia una componente pratico-operativa che una teorica, la quale consisterà nella possibilità di stabilire il momento opportuno- *kairos*-, per agire in un modo anziché in un altro.

Facendo appello al grande mito di carattere cosmologico e antropologico¹², il Filosofo di Atene si propone di dimostrare che il governo sugli uomini appartiene ad una fase cosmica nella quale gli esseri umani sono lasciati privi della guida della divinità. Questa condizione di abbandono rende fondamentale l'apporto delle tecniche, tra le più importanti la politica, che consiste nella capacità di amministrarsi da soli e di avere cura di se stessi¹³. Il mito delle due età ha lo scopo di criticare la definizione della scienza regia come arte di allevare uomini in gruppo. L'immagine del *nomeus* come pastore di uomini evoca uno scenario del tutto diverso da quello offerto dalla città attuale¹⁴. Si apre così lo spazio per il racconto mitico che

¹⁰ Il modo in cui Platone fronteggia qui la nozione di arte non è quello di una sorta di scienza assoluta, ma di un sapere che si adatta alle diverse situazioni, in funzione di ciò che è necessario.

¹¹ Cfr. T.A. Szlezák, *Platone politico*, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche. Le radici del pensiero filosofico*, vol. III, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 33-34.

¹² Cfr. Plat. *Polit.* 268d-274e

¹³ Cfr. Plat. *Leg.* 274d-e.

¹⁴ Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero antico*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 136-137. Si vedano anche D. El Murr, *Politics and dialectic in Plato's Statesman*, «Proceeding of

narra di un precedente ciclo cosmico: il regno di Crono. Questa età viene definita come un periodo di benessere e di autosufficienza in cui si conduce «un'esistenza che non si prefigge risultati da cogliere»¹⁵. Si tratta di un'epoca che si basa sull'ozio e ricolma di cibi e bevande. L'assenza di qualsiasi conflitto, di strutture familiari e politiche, la produzione spontanea e la mitezza costante del clima rendono superfluo l'intervento delle tecniche agricole e artigianali, come di qualsiasi altra tecnica¹⁶. Il modello di questa *polis* non era virtuoso perché, oltre a mancare della *politeia*, mancava anche della *sophia* che apparteneva ai filosofi, assenti in quell'epoca di semplicità.

Secondo Platone invece, durante l'età di Zeus, si poteva vivere una vita migliore a patto di seguire le istanze della filosofia. Mentre l'età del disordine rappresentava l'origine del progresso, nel periodo di Crono l'uomo viveva nell'*euetheia*, convivendo in assenza della *techne*. Dal momento che l'età di Crono non prevedeva l'impegno, di conseguenza non apprezzava nemmeno la *sophia*. Platone puntualizza la mancanza della filosofia e del sapere. Possiamo ben notare come tra l'epoca dell'ordine e del disordine vi era una forte tensione, ma soprattutto una grande differenza di modi di vivere.

La nuova età si caratterizza in virtù di un dominio

the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 25 (2010), pp. 131-132. Secondo El Murr, il mito non ha svolto la funzione di rifiutare l'affinità tra il pastore divino e il re, ma di precisarla. In realtà, distaccandoci dalla sua interpretazione, l'uomo politico viene distinto dal pastore divino, dai falsi uomini politici.

¹⁵ Cfr. M. Tulli, *Età di Crono e ricerca sulla natura nel Politico di Platone*, «Studi Classici e Orientali», 40 (1990), pp. 97-115: 105.

¹⁶ Cfr. Plat. *Polit.* 271a-272b.

divino del tutto diverso. Gli dèi, ritirati dal cosmo, osservano la sua rotazione da lontano evitando di intervenire quotidianamente come nell'epoca di Crono. L'inversione del movimento cosmico comporta il ribaltamento della vita di uomini e cose, e la divinità abbandona il cosmo a se stesso e non se ne prende più cura in maniera diretta. La condizione presente all'interno dell'età di Zeus descrive in pieno la nostra realtà. Nonostante si normalizzino i vari fattori cosmologici, biologici e teologici, è manifesto un peggioramento delle condizioni di vita. L'uomo, abituato a uno stile di vita ozioso e opulente, si trova ribaltato in questa nuova epoca ad affrontare tante paure e difficoltà. La giusta condizione che risalta nell'epoca del disordine è segnata dallo sviluppo del sapere e della *techne*, elementi che sono venuti a mancare nell'epoca di Crono rendendo l'uomo non virtuoso. Durante l'epoca di Zeus gli uomini vivono in gravi difficoltà per la loro sopravvivenza e, in virtù di ciò, si governano da sé mostrandosi *autokrateis*¹⁷. La via d'uscita da questa situazione è data esclusivamente dall'acquisizione del sapere tecnico e dalla politica, che risultano essere come una medicina. Durante la nuova età gli uomini non possono fare a meno delle tecniche e soprattutto dell'arte politica¹⁸. La società, fondata su regole che vengono condivise e rispettate, è tale nel momento in cui si ammette l'intervento di una prospettiva irriducibile a quella tecnologica. Per Protagora si tratta della politica, che deve basarsi su

¹⁷ Cfr. Plat. *Polit.* 274a.

¹⁸ Cfr. F. Ferrari, *I miti di Platone*, BUR, Milano 2006, p. 68. Cfr. B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 94-96.

due aspetti fondamentali che sono *aidos* e la *dike*. Queste norme, se rispettate, all'uomo consentono di vivere nella dimensione politica ma soprattutto reale. Protagora sostituisce al paradigma tecnologico il modello politico¹⁹.

Il mito ha voluto mettere in evidenza che le tecniche, che gli dei donarono agli uomini, possiedono una valenza determinante. Una più di tutte, la politica, deve avere la precedenza e assumere un valore superiore nonostante collabori con le altre per la cura dell'umanità²⁰. Il politico si presenta come colui che possiede l'arte regia e a sua volta insieme alla politica, che è una tecnica, può reggere le sorti dello stato e della comunità che è condotto a guidare. Lo Straniero di Elea ritiene ora opportuno introdurre un nuovo concetto di carattere centrale: la metretica. Il filosofo di Atene ci propone due tipi di metretiche. La prima di carattere calcolativo e si limita a individuare coppie contrarie in rapporto fra loro ma prive di mediazione, per cui si limita a misurare lunghezza, altezza, larghezza e velocità. È una metretica di tipo numerico-matematico che fa richiamo a rapporti tra grandezza comparabili²¹.

Il secondo tipo di metretica è pertinente alla *anan-kaia ousia tes geneseos*, all'essere necessario della generazione, ossia alla misurazione che si basa sulla giusta misura. Bisogna agire sapendo che esistono due metri di giudizio: uno che opera in rapporto alla reciprocità, l'altro in rapporto al giusto mezzo. Tutta

¹⁹ Ivi, pp. 141-142.

²⁰ Cfr. Platone, *Polit.* p. 21 (cit. pag. ed. Stephanus).

²¹ Cfr. A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 196.

l'arte del vero politico si concentra sulla capacità di vedere e determinare gli equilibri, sulla necessità di saper trovare la loro giusta armonia. Lo Straniero di Elea distingue l'arte politica da quelle che le sono subordinate: strategia, retorica e tecnica giudiziaria. La politica non si identifica con nessuna delle suddette arti, ma è quell'arte mediante cui ciascuna assume il ruolo e la funzione che le compete. Secondo l'ospite proveniente da Elea, colui che possiede l'arte politica si colloca per certi aspetti al di sopra della stessa legge scritta: quest'ultima fornisce indicazioni utili in generale, mentre il vero politico è in grado di decidere volta per volta nel modo più appropriato²². Ancora, nel *Politico*, Platone ha fatto di nuovo ricorso all'immagine della nave come modello per la *politike*. Qui il politico agirà come il *kybernetes* della *Repubblica*, che provvede all'utile dei marinai senza attenersi a norme scritte. La sua forza consisterà nel fare della propria *techne* l'unico *nomos* autentico. Da questo atteggiamento è possibile evidenziare che la forza della *techne* è superiore a quella delle leggi²³. Le leggi scritte sono simili alle prescrizioni del medico: queste ultime sono valide per il tempo in cui il medico è assente, ma cessano di avere valore normativo nel momento in cui costui è presente ed è in grado di fornire indicazioni in merito alla situazione contingente. Analogamente le leggi vanno seguite in assenza del vero politico. Infatti esse in qualche misura vicariano e, quando egli è presente, perdono valore perché non possiedono quella componente empirico-situazionale che caratterizza la conoscenza del

²² Cfr. F. Ferrari, *Introduzione a Platone*, cit., p. 69.

²³ Cfr. Plat. *Polit.* 297a.

politico regale²⁴. Le leggi scritte rappresentano una sorta di seconda navigazione (*deuteros plous*), che va attivata in assenza della prima²⁵.

Consapevole della rigidità delle leggi, l'uomo politico si appoggia a un sapere tecnico rappresentato dall'arte regia auspicata. Si tiene lontano dalle leggi scritte perché cerca di distribuire in tutte le occasioni, tra i cittadini, una giustizia perfetta accompagnata dall'intelligenza e dall'arte, e tenta di riuscire così a preservarle e, per quanto possibile, a renderle migliori²⁶.

Mentre nel *Politico* il racconto mitico dell'età di Crono era servito a rendere più evidente la condizione dell'età presente abbandonata dagli dei a se stessa, nelle *Leggi* essa diventa il modello di governo al quale la città umana deve tornare ad adeguarsi²⁷. Ciò perché, egli dice, Crono sapeva che è impossibile ad un essere umano governare senza egoismo, e che reggere uno Stato con vera giustizia è possibile solo ad un essere divino²⁸. Non segue a ciò nessuna proposta di uno Stato modello nel quale gli egoismi siano debellati, ma una proposta più modesta, quella di leggi che siano un riflesso del bene primitivo per

²⁴ Cfr. Plat. *Polit.* 297e-299e.

²⁵ Cfr. Plat. *Polit.* 300c-d.

²⁶ Cfr. Plat. *Polit.* 297a-b. Cfr. L. Couloubaritsis, *Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe*, «Revue de Philosophie Ancienne», 13 (1995), 2, pp. 107-172: 155.

²⁷ Cfr. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, p. 245.

²⁸ Cfr. Plat. *Leg.* 713e-714a.

riavvicinarci ad una antica felicità perduta²⁹. Dopo l'età di Crono, col verificarsi di cataclismi, si ebbero inondazioni che fecero perire tutti gli abitanti delle pianure e delle coste, permettendo la sopravvivenza dei soli abitanti delle montagne³⁰. I cataclismi azzerarono la memoria tecnica e politica portando l'assenza non solo di istituzioni politiche e leggi, ma anche della *mneme*, della memoria stessa di esse³¹. L'epoca degli abitanti delle montagne era priva di conflitti perché esente sia dalla scarsità sia dalla sovrabbondanza di beni. L'assenza di conflitti rendeva inutili disciplinamenti o leggi scritte: bastava vivere in conformità della tradizione costituendosi in famiglie, nelle quali il potere spettava ai più anziani che lo avevano ricevuto dai genitori. Questa forma di regime politico è chiamata *dynasteia*³² e corrisponde al regime patriarcale. La trasformazione di questo primo nucleo di società scaturì dall'incremento demografico, che portò all'esigenza di unire i nuclei patriarcali in agglomerati cittadini³³.

In questo contesto si assiste all'invenzione delle tecniche che sono il risultato di una ricerca che tende a soddisfare i vari bisogni, dovuti all'incremento demografico e al sorgere di complessi urbani. Dalla storia delle origini della civiltà umana, Platone riprende il principio della subordinazione gerarchica come

²⁹ Cfr. M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 58.

³⁰ Cfr. Plat. *Leg.* 677a-b. Cfr. Plat. *Tim.* 22c-d, (trad. it. F. Fronterotta, BUR, Milano 2003).

³¹ Cfr. G. Cambiano, *Come nave in tempesta*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 202.

³² Ivi, p. 205.

³³ Cfr. Plat. *Leg.* 680e-681d.

salvaguardia di ogni società. Il massimo motivo di disgregazione sociale è l'ignoranza dei rapporti di subordinazione, che stanno alla base di organizzazioni sociali³⁴. Per Platone l'unico criterio valido, e l'unico suscettibile di valere attraverso il consenso e non attraverso la costrizione, è quello del primato dei saggi: un codice completo di leggi può essere elaborato solo da un uomo competente. Quando la saggezza e la temperanza sono combinate con un grande potere di un solo uomo, allora sarà nata la migliore delle costituzioni³⁵. La *polis* dovrà avere il nome del dio che governa gli uomini saggi, gli uomini che posseggono il *nous*. Si ricordi il mito dei Cicli Cosmici e si ricordi che l'età di Zeus non doveva essere di nuovo seguita da un'altra età di Crono poiché nell'età di Zeus era sorto un nuovo fattore: la personalità autonoma del filosofo che rende il ritorno dell'età dell'oro indesiderabile.

La nuova vita, che si trova al di là dell'età di Zeus, imiterà l'era di Crono riassorbendo nelle proprie istituzioni la guida del dio. Questo dio non viene più identificato con Crono, ma sarà il dio del *kosmos empsychos* di Platone: il persuasivo *Nous*. L'ordine costituzionale dovrà essere chiamato col nome dei *nomoi* perché questo nome è associato a quello di *nous*³⁶. L'intero meccanismo delle *Leggi* si basa sul principio che stabilisce che dio è: «misura di tutte le cose, assai più di quanto lo sia, come si suol dire, l'uomo[...]»³⁷.

³⁴ Cfr. Plat. *Leg.* 688c-689b. Tali rapporti sono intesi in vari modi: genitori e figli, nobili e non nobili, padroni e schiavi, persone fornite di saggezza e non.

³⁵ Cfr. Plat. *Leg.* 712a-713a.

³⁶ Cfr. Plat. *Leg.* 714a.

³⁷ Cfr. Plat. *Leg.* 716a.

La divinità è la misura razionale di tutte le cose e la legge diventa incarnazione di questa razionalità assoluta e prescrittiva: «Se oltrepassando la giusta misura si dà troppo a ciò che esige meno, vele alle navi, nutrimento ai corpi, autorità alle anime, tutto si sovverte, e per l'eccesso i corpi vanno incontro alle malattie, le anime all'ingiustizia, frutto della tracotanza»³⁸.

Il dio è *metron*, e ciò in cui agisce la misura è *metrion*, dunque gli assomiglia. Ma più di tutto è alla legge che bisogna guardare come *dianome del nous*, ordine sostitutivo del più consono governo di demoni e dèi. Là dove l'intelligenza opera non avremo che opere ben fatte, viceversa il male va imputato ad un altro ordine, non intelligente. L'eccellenza delle cose che sono andrà ricercata in ciò che direttamente è oggetto del *nous* e della scienza. L'uomo dovrà conformare il proprio modo d'essere alla figura che segna il legame intercorrente fra gli intellegibili del *nous*³⁹. L'uomo acquisisce la perfezione del *nous*, la verità del centro di cui il moto di quest'ultimo permette di risalire: da uomo che era si ritroverà a sua volta essere divino. Per Platone l'uomo non si misura con ciò che è senza misura, ma al contrario, con ciò il cui essere e la cui attività sono il più possibile conformi alla misura.

A questo punto è del tutto coerente la conclusione che l'unico tipo di governo secondo natura, il più grande di tutti è identificabile con il governo della legge, il governo del dio. Solo la presenza di un codi-

³⁸ Cfr. Plat. *Leg.* 691c-d. Evitare questo male, conoscendo la giusta misura, è capacità di un grande legislatore.

³⁹ Cfr. L. Strauss, *Le Leggi di Platone*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 87.

ce di buoni *nomoi* può assicurare alla città una forma di governo giusta. Le leggi si presentano non tanto come sequenza di norme, quanto come un disegno coerente di azioni. Così i *nomoi* possono fungere da metri di misura dell'agire complessivo della città. Ricorre spesso l'immagine dell'arciere che tende l'arco perché i dardi arrivino allo scopo prefissato. L'arciere è ora il legislatore, ora la legge⁴⁰; le frecce sono gli stessi *nomoi* e il bersaglio è il bene della città. I regimi senza legge, invece, non sono quelli in cui la legge non esiste, ma dove la legge è invasa da governanti che cercano profitto privato o favori personali. La legge è governante e ha l'immobilità dell'arciere o della freccia nel momento in cui questi puntano il bersaglio. Le leggi ben scritte valgono come guida e governo per il giusto e virtuoso equilibrio della città.

Come abbiamo analizzato fino ad ora, nella fase primitiva dell'umanità non c'era ancora bisogno di leggi (o almeno di leggi non scritte), ma questo essere al di sopra della legge è ancora una condizione ingenua, non certo ideale. Il *nomos* come regola dell'intelletto (714a) sarà la guida cui l'umanità deve affidarsi

Nel *Politico* la situazione perfetta per la città si verifica quando il potere non è esercitato dalle leggi, bensì dal politico. Solo la conoscenza del buon politico può eliminare, attraverso la dialettica, i conflitti nell'agire umano. Le leggi sono utili solo in assenza di una tecnica capace di badare singolarmente ai membri della comunità⁴¹.

Nell'ultima opera platonica il buon politico coincide con il *nomothetes* che, custode dell'eticità, vincola

⁴⁰ Cfr. Plat. *Leg.* 705e-706a; 934b.

⁴¹ Cfr. Plat. *Polit.* 294c.

i comportamenti dei cittadini a un codice di *nomoi*-espressione del *nuos* divino- configurandosi come operatore d'ordine sia dell'anima che della città. Nel *Politico* l'arte regia era una proprietà del tecnico e, subordinatamente, della legge.

L'importanza delle *Leggi* sta nella ricchezza delle osservazioni e nella maturità del giudizio su questioni di teoria costituzionale e di giurisdizione. Si possono distinguere nella legge platonica due aspetti che chiameremo "epitattico" e "sostitutivo"⁴².

Nel *Politico* la legge ordina in funzione sostitutiva. Il vero monarca è un uomo che è soggetto ad una limitazione temporale e spaziale il quale, non potendo prescrivere a ciascuno dei suoi sudditi ciò che deve fare esattamente in sua assenza, deve farsi rappresentare dalla legge scritta. La somiglianza risiede nella loro comune funzione "epitattica": entrambi danno ordini e la differenza dell'una dall'altro dipende dalla modalità di prescrizione. Le *Leggi* presentano una matura concezione di governo costituzionale. Secondo Platone un governo costituzionale che non tenga conto dello spirito delle leggi non è affatto una realtà: è la corruzione della realtà⁴³. Nel *Politico* ci si concentra sull'analisi delle relazioni esistenti fra l'ordine e la sua fonte, mentre nelle *Leggi* il *focus* è fra l'ordine e il suo destinatario, ovvero il cittadino.

Platone ritiene necessario lo stato di diritto perché il potere politico assoluto corrompe la maggior parte

⁴² Cfr. E. Rudolph, *Polis e cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 67. Cfr. A. Laks, *Mediation et coercion: pour une lecture des Lois de Platon*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2005.

⁴³ Cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia*, cit., p. 291.

degli uomini: è dunque essenziale che gli uomini stabiliscano leggi per se stessi e vivano in obbedienza ad essa, altrimenti sarebbero indistinguibili da animali selvaggi e feroci⁴⁴.

Occorre stabilire le leggi in funzione del maggior bene collettivo, che non è la guerra, ma la pace e la mutua benevolenza fra i cittadini: impegnarsi a vivere una vita “inferiore” e governare lo stato, perché la legge non riguarda la felicità speciale di nessuna classe, ma dell’intera comunità⁴⁵.

Non un vero codice rappresentano le *Leggi*, ma l’ossatura di un modello costituzionale. Il carattere di legge per eccellenza compete dunque, nel progetto platonico, a una serie di precetti di carattere etico. Il fine dello stato è il miglioramento morale dei cittadini. La legge si presenta come la coscienza dello stato che possiede un’influenza educativa diretta. La forza prorompente dell’istanza psichica desiderante, che nella *Repubblica* veniva moderata dall’alleanza tra ragione e impetuosità, nelle *Leggi* non sembra riducibile se non per mezzo di un inflessibile sistema normativo finalizzato alla sorveglianza dei piaceri e dei dolori, vale a dire della sfera personale. Se i sentimenti di piacere e dolore sono correttamente disciplinati sin dall’infanzia, non condurranno l’adulto in una direzione opposta alla ragione e alla legge.

La riflessione politica fa ricorso ad una precisa visione della natura umana. Un’immagine analogica e funzionale la descrive: Platone dice che siamo dei

⁴⁴ Cfr. H. Cairns, *Plato's theory of law*, «Harvard Law Review», 56 (1942), 3, p. 362. Cfr. G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, Methuen, New York-London 1986, p. 226.

⁴⁵ Cfr. Plat. *Leg.* 633d-e.

meravigliosi automi fabbricati dagli dèi. Paragona l'individuo a una marionetta, trascinata da una parte all'altra del teatrino dal burattinaio che tira i fili legati alle sue membra⁴⁶. Gli uomini sono come dei burattini mossi dalle corde del desiderio. I movimenti convulsi del pupazzo rispecchiano l'agire disordinato dell'uomo che è preda dell'instabilità psichica, ospitando nella sua anima forze tra loro ostili.

La corda principale è quella dorata e sacra del ragionamento riflessivo o del *nomos* comune della *polis*; le altre corde sono di ferro e materiali meno idonei⁴⁷.

La spinta della corda aurea è malleabile, e per diventare efficace ha bisogno di un sostegno da parte dell'uomo; la spinta delle altre corde è violenta, e l'uomo deve essere forte e resisterle per evitare di esserne travolto. La temperanza è la linfa vitale della legge. Solo se gli individui possono controllare le loro passioni sono in grado di obbedire alla legge⁴⁸.

Il filosofo conosce la legge della città del bene: questa legge è la ragione stessa. Chiunque vuol vivere felice, dice Platone, umilmente sottomesso al buon ordine, segue i passi della giustizia e marcia sulle orme di dio che possiede il principio, la fine e il centro della totalità delle cose. Inversamente, chiunque, esaltato da un orgoglio che non conosce più misura, pretende di non avere bisogno né di un maestro né di una guida, si è perduto.

⁴⁶ Cfr. Plat. *Leg.* 644d-645c.

⁴⁷ Cfr. H. Cairns, *Plato's theory*, cit., p. 56. La legge è la coscienza dello stato e possiede un'influenza educativa diretta. Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia*, cit., p. 105.

⁴⁸ Cfr. D. Frede, *Puppets on string: Moral psychology in Laws*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 117-118.

L'uomo che ha colto questo *logos* capirà il meccanismo di autodistruzione e vivrà in obbedienza alla spinta della corda d'oro; la città che l'ha compreso lo incorporerà nella sua legge e vivrà nella sua osservanza, sia nei suoi rapporti interni sia in relazione alle altre *polis*⁴⁹.

Il comportamento virtuoso è il fine del *nomos*, la norma razionale che trae la sua legittimità dall'origine divina. La razionalità individuale coincide con quella impersonale della legge. Questa lunga riflessione sulla legge è motivata dalla sua funzione antropologica, oltre che politica. L'efficacia delle leggi come ragione dipende dalle capacità razionale dei cittadini⁵⁰.

Da sempre il pensiero greco ha concesso alla legge una grande rilevanza etica, e la prima parte del discorso condotta dall'Ateniese è dedicata proprio alla dimostrazione che i buoni *nomoi* sono rivolti a orientare i cittadini verso la pienezza della virtù. Ogni uomo dovrebbe assoggettarsi alle leggi, dal momento che non si può essere un buon maestro senza essere un buon servitore.

Si dovrebbe essere schiavo della legge come si è schiavo della ragione, il che significa che la ragione dovrebbe dominare il proprio appetito e i propri desideri che non hanno nulla da offrire come *standard* per la guida della propria vita.

⁴⁹ Cfr. Plat. *Leg.* 644d-645b.

⁵⁰ Cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia*, cit., p. 308.

ARISTOTELE, *POL.* II 1-5: NOTE SULLA CRITICA
ALLA *REPUBBLICA* DI PLATONE
PER UN LAVORO A VENIRE

Giulia Angelini

Premessa

Anche se molte volte viene messo in secondo piano dalla critica, *Pol.* II è un libro fondamentale per comprendere il pensiero di Aristotele: non troviamo solo la confutazione dei progetti di Falea di Calcedone e Ippodamo di Mileto, ma qui vengono anche analizzate le costituzioni¹ di Sparta, Creta e Cartagine, evidenziandone pregi e difetti.

Tenendo conto che è l'oggetto di queste note, sicuramente la parte più importante è la critica alla *Repubblica* di Platone, che occupa tutti i capitoli iniziali (*Pol.* II 1-5): oltre a essere prese in esame varie parti specifiche della stessa, presenta un giudizio piuttosto forte sull'insieme della proposta platonica, che viene condannata *in toto*.

Ora, questa operazione rispetto a Platone non è di certo una novità: lasciando da parte altre opere, lo

¹ Ovviamente, nel senso di *πολιτεία*.

stesso *Pol.* I si apre con un attacco a una concezione del *Politico* per poi terminare con un attacco a una concezione del *Menone*², cosa che dimostra, oltre all'introspezione del precetto platonico di uccidere i propri padri (venerandi e terribili: chiunque essi siano), la stessa diffusione delle tesi platoniche nell'ambiente del Liceo, che dovevano essere affrontate "di petto" affinché non aleggiassero tra i discepoli come dei pericolosi non detti.

In questo caso, però, la critica alla *Repubblica* di Platone ci sembra di un altro tono, sicuramente più radicale: in questo caso, la critica è vitale.

Perché?, ci si potrebbe chiedere.

Entrando *in medias res* nel tema, se Aristotele è il pensatore dell'unità differenziata, (il) Platone (aristotelico) rischia di essere quello dell'unità indifferenziata, dove questa concezione la si ha proprio nell'indagine sulla κοινωμία – da qui l'estrema urgenza del gesto: la posta in palio è altissima, anche perché, in questa massima alterità, ciò che è in gioco è la salvezza della stessa comunità dal fantasma, mai esorcizzabile una volta per tutte, della στάσις³.

Per questo, la presa di posizione rispetto a Falea e Ippodamo, così come lo studio di altre costituzioni (ma ancora: la rassegna di alcune figure di legislatori antichi, come Solone), è sì rilevante, ma, ecco, si innerva a partire da quello che emerge nei confronti

² Per questa questione, rimandiamo al commento contenuto in Aristotele, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011 (in particolare, pp. 198-199 e pp. 321-323).

³ Per quanto sia una ricostruzione particolare, per l'importanza di questa questione cfr. N. Loraux, *La Cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris 2005.

del maestro, che rimane il padre da uccidere per poi procedere oltre.

Detto questo, un'avvertenza, nel senso dell'*excusatio non petita, accusatio manifesta*, che – tenendo conto di come i termini siano successivi⁴ – vuole ritornare, di striscio, sull'annosa polemica del cosiddetto “realismo” aristotelico contro la cosiddetta “utopia” platonica.

Infatti, bocciando la *Repubblica* di Platone, la *Politica* di Aristotele mostra avere un andamento totalmente diverso, che però proietta sull'avversario quello che è lo spirito del proprio procedere.

Proprio per questo, la critica che muove Aristotele a Platone può essere tacciata di poca “platonicità” dai platonici⁵, anche sulla base di osservazioni condivisibilissime: oltre a non tenere in considerazione la natura del “dialogo” (al di là della forma in sé, da quella catabasi verso il Pireo, che, nella necessaria radicalizzazione, parte dal problema della giustizia – in questi capitoli solo accennato), Aristotele assolutizza alcune sue espressioni, oltre a essere tendenzioso, sommario e, pure, arbitrario.

⁴ Lo stesso discorso valga per il cosiddetto “comunismo” platonico, che qui non prendiamo minimamente in considerazione perché questa categoria è un'elaborazione successiva, che, se utilizzata, produrrebbe solo maggiori fraintendimenti.

⁵ Ad esempio, cfr. L.M. Napolitano Valditara, *La trattazione aristotelica della “Politèia” di Platone (a proposito di Pol. II 1-5)*, in E. Berti, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 135-139. Per una ricostruzione differente, cfr. M.C. Nussbaum, *Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato*, in A.O. Rorty (ed.), *Essay on Aristotle's Ethics*, UC Press, Berkeley 1980, pp. 395-435.

Tuttavia, sebbene questa critica possa fraintendere il senso del progetto platonico, allo stesso tempo mette meglio in luce lo spirito aristotelico, che è quello che ci importa rimarcare.

Di nuovo, non si tratta di sostenere il “realismo” aristotelico contro l’“utopia” platonica, ma, in questo scontro che, inevitabilmente, è già inficiato sul nascere, di mostrare l’esigenza di Aristotele, proprio qui esibita al meglio.

Ovviamente – considerazione più importante alla fine –, ci sarà tempo e luogo per discutere sulla bontà di questa operazione, anche a partire dallo stesso senso della (storia della) filosofia, che non è una “galleria di opinioni” che si affastellano, sconclusionatamente, le une sulle altre: nello spazio di queste note, rimarrà sullo sfondo.

1. *L’obiettivo di Aristotele*

Che sia ben saldo: come abbiamo sostenuto altrove⁶, *Pol.* I esibisce la *pars construens* della scienza politica aristotelica, nel senso che qui vengono analizzati gli elementi semplici con cui si compone ogni *κοινωνία*, oltre a mostrare la sua finalità complessiva nell’inclusione delle stesse trattazioni sull’ἦθος: a partire dal problema dell’uomo come ζῷον πολιτικόν, centrale è la questione della differenza, dove le dif-

⁶ Anche se in modalità diversa, ci siamo dedicati all’analisi di *Pol.* I in vari saggi: tra tutti, segnaliamo G. Angelini, *L’uomo come ζῷον πολιτικόν. Un’ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 58 (2018), 30, pp. 131-154.

ferenze devono essere sì armonizzate, ma mai e poi annullate – come dimostra la stessa tematizzazione della δικαιοσύνη, della δίκη e del δίκαιον⁷.

In questo senso – alla luce della mereologia (la κοινωνία è quell'ὅλον distinto dal πᾶν, che ha le sue parti, specifiche, nelle varie figure che la compongono, motivo per cui si ha la politicità di *tutte* le stesse) –, se dirimente è quella κοινωνία, composita, che è la πόλις, la stessa è formata da quella κοινωνία, composita, che è l'οἶκος, dove anche quest'ultima è formata da tre κοινωνίαι distinte, cioè, la coppia padrone-schiavo, uomo-donna (in vista della generazione) e padre-figli, coppie che, proprio per la loro specificità, assolvono ai vari compiti dell'insieme summenzionato.

Infatti, si è totalmente al di qua dell'indistinzione dell'*individuo* moderno⁸, per cui ogni uomo sarebbe autonomo in sé stesso (così come, alla stregua del “coltello di Delfi”, uguale a tutti gli altri): l'*individuo* è un'astrazione successiva, che, come tutte le astrazioni, può negare dei problemi, senza riuscire a eliminarli.

Ad ogni modo, se ogni κοινωνία è formata da elementi differenti, c'è di più, dato che anche il τέλος – il quale, oltre a racchiudere, in senso non biologistico, la φύσις del raggruppamento, funge anche da κοινόν –, è diverso a seconda della κοινωνία precisa, che è il motivo che spiega la stessa differenza degli elementi: sempre all'interno del suo sistema di riferimen-

⁷ Cfr. Ead., *Aristotele*, *Pol. I 2*, 1253a37-38: *tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον*, in G. Angelini, A. Esposito (a cura di), *Dieci anni di Universa, dieci anni di ricerca*, PUP, Padova 2021, pp. 105-128.

⁸ Cfr. A. Biral, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Il Prato, Padova 2012.

to, il fine ultimo, che si dà grazie all'αὐτάρκεια⁹, è l'εὐδαιμονία¹⁰.

Come detto, questa situazione deve essere ben salda, dato che è proprio qui che emerge lo zoccolo duro della scienza politica aristotelica: sempre da un punto di vista mereologico, ogni parte ha una funzione ben precisa, che poi contribuisce alla tenuta del tutto proprio grazie alla sua determinatezza.

A partire da questo scenario, ecco che si ha *Pol. II* dove è appunto centrale la critica alla *Repubblica* di Platone: al di là dei problemi della collocazione del libro nella stessa *Politica*¹¹, il tutto è fondamentale proprio per ribadire la posizione appena ricordata, come una *pars destruens* che, in questo caso, si trova solo posticipata.

Più nello specifico, la *Repubblica* di Platone è da condannare, perché, ritenendo «come massimo bene per la città nel suo insieme l'essere il più possibile una (τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὄν ὅτι μάλιστα πᾶσαν)»¹² finirebbe per generare un'unità in-

⁹ Per questa questione in Aristotele, cfr. S. Gullino, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, CLEUP, Padova 2013: d'altra parte, l'importanza dell'autarchia è rimarcata anche dallo Stagirita nel finale di *Pol. II 2*.

¹⁰ Cfr. E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 266-287.

¹¹ Si fa anche riferimento al rapporto tra *Pol. I* e *Pol. III*, che comunque è sempre da inserire nel problema più ampio della composizione, trasmissione ed elaborazione successiva delle opere aristoteliche.

¹² *Pol. II 2.1261a15*, trad. it. Aristotele, *La Politica. Libro II*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di F. Pezzoli, M. Curis, L'Erma di Bretschneider, Roma 2012 (questa edizione della *Politica* è quella da noi utilizzata nel presente saggio, anche per l'utilissimo commento: oltre a quella di C.A. Viano, nel panorama

differenziata (*la notte in cui tutte le vacche sono nere, no?*), la quale produrrebbe l'effetto opposto a quello desiderato: in un'esasperazione totale, nel dialogo del maestro ci sarebbe il collasso della πόλις nell'οἶκος, che porterebbe alla distruzione della vita comunitaria, cioè, della vita umana.

Criticando esplicitamente Socrate¹³, Aristotele dice:

Eppure è evidente che procedendo e diventando sempre più unitaria la città non sarà più una città, perché è per natura una pluralità (πλῆθος γάρ τι τῆν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις), e, divenuta sempre più una, da città si trasformerà in famiglia e da famiglia in individuo singolo. Infatti potremmo dire che la famiglia è più unitaria rispetto alla città e il singolo rispetto alla famiglia¹⁴.

In questo senso, sullo sfondo di una precisa assunzione del κοινόν e, di riflesso, dell'ἴδιον¹⁵, il pomo

internazionale rimane fondamentale Aristoteles, *Politik. Buch II und III*, übersetzt und hrsg. von E. Schütrumpf, Akademie Verlag, Berlin 1991).

Per il passaggio platonico, cfr. Plat. *Resp.* V 462c. Ciò detto, anche per gli altri riferimenti a Platone, indicheremo i passi che, probabilmente, Aristotele prende in esame, ma, come anticipato, lasceremo da parte qualsiasi confronto critico.

¹³ Come per i riferimenti successivi, si intende *sempre* il Socrate platonico mediato da Aristotele.

¹⁴ *Pol.* II 2.1261a16-21. Per quanto siamo d'accordo con la maggior parte delle scelte, ci teniamo a dire l'utilizzo del termine "individuo" nella traduzione lo troviamo troppo moderno, proprio perché l'idea di "individuo" nasce in opposizione alla concezione dell'uomo come ζῷον πολιτικόν.

¹⁵ Tenendo conto di come "κοινόν" abbia diverse accezioni nello stesso Stagirita, per quanto riguarda questo suo utilizzo fondamentale, che porta ovviamente con sé il problema dell'ἴδιον,

della discordia riguarda la comunanza dei figli, delle donne e della proprietà, che, proprio tenendo conto della natura dell'οἶκος¹⁶, dissolverebbe questo insieme nel momento in cui i tre elementi fossero messi totalmente in “comune” con la soppressione di qualsiasi “proprio”¹⁷: per lo Stagirita, è esattamente la loro distinzione che ne mantiene salda la determinatezza, che, laddove venisse meno, non produrrebbe altro che un uomo generico (a-politico, dove la politicità è necessaria per il suo darsi)¹⁸, incapace di svolgere qualsiasi funzione¹⁹.

Riformulando un tema su cui si era già espresso, la pluralità di cui abbisogna ogni κοινωμία non è solo quantitativa, ma deve essere qualitativa (la κοινωμία non è un’“alleanza militare”, cioè, qualcosa di impor-

cfr. S. Campese, *Pubblico e privato nella Politica di Aristotele*, «Sandalion», 8-9 (1985-1986), pp. 59-83. Per l'insieme della critica a Platone, cfr. D. Lanza, *La critica aristotelica a Platone e i due piani della politica*, «Athenaeum», 49 (1971), pp. 355-392: 358-359.

¹⁶ Per una sua utile trattazione nel mondo antico, anche in contrapposizione alla modernità, cfr. C. Natali, *Da Senofonte a “Via col Vento”*, in AA. VV., *Gli antichi e noi*, Accademia dei Concordi, Rovigo 1990, pp. 51-71. Ciò detto, rimane sempre un caposaldo O. Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956 (in particolare, *Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“*).

¹⁷ Per quanto riguarda la comunanza dei figli e delle donne, cfr. Plat. *Resp.* V 457c-d, mentre, per la “comunione” dei beni, cfr. Plat. *Resp.* III 416d-417b.

¹⁸ Per quanto questa questione sia stata qui sviluppata in maniera un po' particolare, cfr. G. Angelini, *L'isola di Filottete*, in A. Dignös (a cura di), *Koiné. Tempi Covid Moderni*, Petite Plaisance, Pistoia 2021, pp. 139-154.

¹⁹ Su questo, cfr. S. Campese, *Pubblico e privato nella Politica di Aristotele*, cit., p. 73.

tante per il numero), come dimostra anche il fatto che ogni uomo si dà in una coppia di relativi²⁰, nel senso che questa molteplicità è originaria:

La città non soltanto è costituita da una pluralità di uomini, ma anche da uomini differenti per specie, poiché non ha origine da individui uguali (ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων)²¹.

Anche se l'espressione *la notte in cui tutte le vacche sono nere* è successiva, è questa la critica mossa dallo Stagirità alla *Repubblica* di Platone, che, di fatto, è l'esatto opposto della sua proposta: con il collasso della πόλις nell'οἶκος, si può ben capire come un'unità indifferenziata distrugga la κοινωνία, cioè, la faccia implodere dall'interno perché ne nega la struttura fondamentale proprio a partire da questa comunanza esasperata.

Infatti, come Aristotele dirà a conclusione di questa parte, tutt'altro che essere un fine, l'unità si raggiunge non con l'omogeneizzazione, che è una sconfessione totale delle parti, ma riuscendo a far interagire tutte al meglio, il che prevede sicuramente un lavoro continuo sul raggruppamento, ma, nella sua necessaria contingenza, questa è l'unica strada da percorrere per salvare l'insieme.

Ora, se questa è la situazione, si converrà che la presa di posizione contro una teoria opposta alla propria può essere svolta in vari modi, no?

²⁰ Per questa questione, cfr. G. Angelini, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν*, cit., pp. 148-150.

²¹ *Pol.* II 2.1261a22-24.

A essere nodale è quella premessa, fatta in *Pol. II* 1, in cui Aristotele dice di non voler «sofisticare»²² (con la scelta di un verbo che, almeno per noi, strizza immancabilmente l'occhio ai sofisti), per cui quello che si può notare è che la critica mossa alla *Repubblica* di Platone è interna: in altre parole, tenendo conto di come sarebbe anche bastato quanto già emerso nel libro precedente, Aristotele non oppone alla proposta di Platone la sua, ma cerca di smontare nel cuore quella del maestro.

Anche per questo, *Pol. II* parte da una domanda molto precisa, che, *ça va sans dire*, è direttamente rivolta a quanto abbiamo anticipato: tenendo conto di come, in prima istanza, qui si faccia riferimento ai cittadini²³ (solo più avanti si entra un po' più nel dettaglio delle varie figure), il punto è capire se sia «necessario infatti o che tutti i cittadini abbiano in comune ogni cosa o nessuna o alcune sì e altre no (ἀνάγκη γὰρ ἦτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή)»²⁴.

Dicendo subito che è impossibile che non abbiano nulla in comune (anche solo per la comunanza del suolo), Aristotele più avanti si chiede: «È meglio appunto che questo aspetto sia regolato come lo è attualmente o invece secondo la legislazione scritta nella *Repub-*

²² Cfr. *Pol. II* 1.1260b34 (in questo caso, traduzione nostra).

²³ Per quanto riguarda l'uso di «πολίτης» nella critica aristotelica alla *Repubblica*, cfr. L.M. Napolitano Valditara, *La trattazione aristotelica della "Politèia" di Platone (a proposito di Pol. II 1-5)*, cit., p. 140, che ne individua due usi: o ristretto (φύλαξ), o più esteso, andando ad abbracciare chi gode di diritto attivo e passivo grazie al suo *status* di libero (come le donne, i giovani e i non proprietari).

²⁴ *Pol. II* 1.1260b37-39.

blica (τοῦτο δὴ πότερον ὡς νῦν οὕτω βέλτιον ἔχειν, ἢ κατὰ τὸν ἐν τῇ Πολιτείᾳ γεγραμμένον νόμον)?»²⁵.

Segnalando come sia formulata in un'aporia (espressa icasticamente dal “πότερον/ἢ”²⁶), è questa domanda che si va a sciogliere man mano.

D'altra parte, Aristotele ha preannunciato di non voler “sofisticare”.

2. *Le critiche alla Repubblica*

Fatta questa premessa, entriamo direttamente nella critica alla *Repubblica* di Platone, che, oltre a quelli a cui già abbiamo fatto riferimento, compone nello specifico *Pol.* II 3-5, capitoli che ripercorreremo, a volo d'uccello, secondo l'ordine trådito.

Iniziando a prendere in considerazione *Pol.* II 3, la prima carrellata di obiezioni che si trovano è molto particolare, perché, in un *climax* elenchico che, almeno per noi, va dall'“astratto” al “concreto”, investe tutti i piani della riflessione di Platone: niente è lasciato fuori, con la conseguenza che l'avversario è messo con le spalle al muro.

Per quanto noi ripercorreremo molto velocemente alcuni snodi, ci interessa particolarmente il primo attacco, che è al cosiddetto “piano logico” (più precisamente, «κατὰ τὸν λόγον»²⁷): certamente, non è l'u-

²⁵ *Pol.* II 1.1261a8-9.

²⁶ Per un approfondimento di questa questione, cfr. C. Rossitto, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, *Topici I*, in E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 3-48.

²⁷ *Pol.* II 3.1261b18.

nico, ma meglio degli altri dimostra la quintessenza del procedere aristotelico.

Per gli altri, sono ugualmente necessari, perché, mano a mano, demoliscono la proposta platonica sotto innumerevoli aspetti, financo la sua desiderabilità, ammettendo, per assurdo, che possa essere comunque realizzata.

a) *Prima critica*

Entrando subito nel merito, la critica inizia con una frase pronunciata da Socrate, frase che, per lo Stagirita, logicamente non ha senso: ricordandoci sempre di come, almeno nella parte iniziale, Aristotele si esprima abbastanza in generale²⁸, la πόλις avrebbe il suo ἄριστον quando “tutti” dicono “mio” e “non mio” allo stesso tempo, dove questa affermazione si riferisce ai figli, alle donne e alla proprietà²⁹.

Tenendo conto che secondo alcuni critici (tra tutti, F. Pezzoli³⁰) il ragionamento di Socrate si potrebbe formalizzare in un sillogismo di I figura nella forma $AaB \ \& \ Bic \rightarrow AiC$, il problema di Aristotele è che

²⁸ Posto che abbiamo già sottolineato l'ambiguità del termine πολιτής nella lettura che Aristotele fa di Platone, per questa precisa questione cfr. M. Vegetti, Beltista eiper dynata. *Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 134-136.

²⁹ Per quanto riguarda la frase incriminata, cfr. Plat. *Resp.* V 462b4-c8, che, in realtà, parla di “mio e non mio” soprattutto in relazione ai piaceri e ai dolori.

³⁰ Cfr. Aristotele, *La Politica. Libro II*, cit., p. 192, che per noi è di estrema importanza.

questo “πάντες” è un termine che, per il momento, ci limitiamo a chiamare equivoco, nel senso che può essere inteso in due modi: 1) significato distributivo (ciascuno singolarmente) e 2) significato collettivo (tutti insieme), dove questi due modi verrebbero scambiati nel corso dell’argomentazione.

Qual è il problema?, che Aristotele presenta subito, ma che poi sviluppa nel seguito.

Nel caso di “tutti” con valore distributivo, si ha una conseguenza ἀδύνατον, cioè, “impossibile”: se ciascun membro reclamasse nello stesso momento il possesso personale di uno medesimo oggetto³¹, ciò sarebbe sicuramente il segno indiscutibile dell’unità della κοινωμία, ma, allo stesso tempo, sarebbe impraticabile perché più soggetti chiamerebbero “mio” in modo esclusivo una stessa cosa.

Nel caso di tutti con valore collettivo, si ha una conseguenza σὶ δυνατόν, cioè, “possibile”, ma contraria alle premesse, vale a dire al raggiungimento di questa unità: in relazione a questo soggetto collettivo, ci sarebbe un unico oggetto chiamato “mio” e “non mio”, ma, dato che i singoli che costituiscono il “tutti” non potrebbero, di fatto, rivendicare singolarmente il possesso in maniera esclusiva, questa condizione distruggerebbe la κοινωμία.

In termini più precisi³², questo andrebbe a infrangere l’ὁμόνοια, cioè, la “concordia” dello stesso raggruppamento, proprio perché nessuno potrebbe effettivamente detenere un qualcosa, dato che questo

³¹ Ovviamente, con questo termine rimandiamo ai figli, così come alle donne – non solo alla proprietà.

³² Cfr. *Pol.* II 3.1261b32.

sarebbe semplicemente di tutti³³: proprio su questo termine, qui solo accennato, continuerà la polemica di Aristotele.

Quello che è importante è che, logicamente, il ragionamento di Platone non tiene proprio per l'utilizzo di questo termine ambiguo, su cui sembrerebbe giocare a seconda della circostanza.

Ora, anche se ci si potrebbe fermare qui, c'è ovviamente di più: ricordandoci di come Aristotele non voglia "sofisticare", la sua grande abilità sta nel riconoscere nell'affermazione di Platone un paralogismo: in sintesi³⁴, il paralogismo è un ragionamento che potrebbe apparire come una corretta deduzione, ma che, per via di un errore, non è logicamente valido³⁵.

In questo senso, quando lo Stagirita afferma che «dire tutti è dunque in qualche modo un paralogismo (παραλογισμός)»³⁶, egli allude, secondo la maggior parte dei commentatori³⁷, a un paralogismo *in dictione* (dipendente dall'uso del linguaggio), che è causato dall'omonimia³⁸.

Se questo non bastasse, Aristotele introduce poi i sillogismi eristici³⁹ costruiti sul doppio significato non solo di "tutti", ma di "entrambe le cose", "pari e dispari" a mo' di conferma del paralogismo gene-

³³ Per quanto riguarda l'importanza della "ὁμόνοια", rimandiamo a *Eth. Nic.* VIII 1.115a22-26, passo fondamentale in quanto solo la concordia è ciò che può prevenire la guerra civile.

³⁴ Cfr. *Soph. El.* 1.164a20-22.

³⁵ Cfr. T. Wagner, *paralogismos/Fehlschluß*, in O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Kröner Verlag, Stuttgart 2005, p. 424.

³⁶ Cfr. *Pol.* II 3.1261b27-28.

³⁷ Cfr. Aristotele, *La Politica. Libro II*, cit., p. 194.

³⁸ Cfr. *Soph. El.* 4.165b23-27 e *Soph. El.* 7.169a22-25.

³⁹ Cfr. *Top.* I 1.100b23-25 e ripresa in *Soph. El.* 2.165b7-8.

rato, cosa che però, anziché semplificare la questione, ci costringe ad aprire un'ultima parentesi: infatti, seguendo alcuni interpreti (sempre Pezzoli)⁴⁰, i due non sono totalmente sovrapponibili, perché con i sillogismi eristici si vuol primeggiare sull'avversario, mentre con i paralogismi mostrare la propria sapienza per ottenere un guadagno.

Tuttavia, nonostante questa differenza (che, però, non sempre è così chiara), questa aggiunta è possibile perché i paralogismi coincidono con i sillogismi eristici per via degli strumenti impiegati, dato che anche i sillogismi eristici si distinguono in vari tipi a seconda dell'errore che viene fatto, dove questo errore può riguardare, oltre alla materia, anche la forma – come nel nostro caso, quindi⁴¹.

Ora, già con queste poche affermazioni, si può capire l'abilità di Aristotele: se lui stesso non vuole “sofisticare”, non solo non cade nell'inghippo, ma suggerisce come il ragionamento portato avanti da Platone sia tacciabile di ciò.

Ovviamente, tenendo conto di come proprio Platone si sia speso in una feroce guerra contro gli eristi (Eutidemo e Dionisodoro sono due dei suoi personaggi), fare un attacco simile al maestro è, da parte di Aristotele, un vero e proprio scacco, che, in un certo senso, va a colpirlo nel profondo proprio perché mostra come lui abbia utilizzato quella stessa falsa argomentazione contro cui si è sempre scagliato.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *La Politica. Libro II*, cit., p. 195.

⁴¹ *Ibidem*.

b) *Le ulteriori critiche*

Ora, come anticipato, sono numerose le critiche che vengono mosse in questa parte, cioè, in *Pol.* II 3-5: dato che il significato distributivo di “πάντες” si è mostrato impossibile, qui viene assunto quello collettivo per confermare quanto già annunciato, cioè, che il progetto della *Repubblica* non sarebbe auspicabile.

Entrando nel dettaglio, Aristotele si concentra su questi punti: innanzitutto (in particolare, *Pol.* II 3.1261b32-40), attuare ciò sarebbe controproducente perché ogni singolo si preoccupa di ciò che è “proprio”, ma si disinteressa di ciò che è “comune”, con la conseguenza che, nella Callipoli, ora tutti si disinteressano di tutto.

Oltre a ciò (*Pol.* II 3.1262a1-14), questa paternità collettiva non tiene conto della realtà greca del tempo, che non si basa solo sulla scansione tra οἶκος e πόλις: facendo riferimento alla συγγένεια e all'οικειότης⁴², ogni uomo non è tanto inserito in rapporti di parentela in “senso moderno”, ma, ad esempio, nei rapporti dati dalle fratrie e dalle tribù – su cui lo stesso Aristotele si concentra anche in altri luoghi⁴³ perché, di fatto, bisogna sempre partire da quello c'è.

Infine (*Pol.* II 3.1262a14-24), anche se il progetto platonico fosse possibile, si produrrebbero in ogni caso dei favoritismi perché i singoli riconoscerebbero

⁴² Per un approfondimento di questa questione, cfr. D. Musti, *La syngeneia e la oikeiotes: sinonimi o nuances?*, in M.G. Angeli Bertinelli, L. Piccirilli (a cura di), *Serta Antiqua et Mediaevalia*, vol. IV, Giorgio Bretschneider, Roma 2001, pp. 43-63.

⁴³ Ad esempio, cfr. *Costituzione degli Ateniesi*.

i loro reali parenti attraverso le somiglianze fisiche: qui si fa riferimento a una “natura” che può trasmettere, ai vari discendenti, le caratteristiche comuni.

Come Aristotele dice appoggiandosi, probabilmente, a dei protostudi etnografici (quali si trovano nelle opere di Erodoto e Ippocrate, suoi riferimenti fondamentali), questo tipo di “natura” è ineliminabile, come dimostra, ad esempio, la cavalla di Farsalo chiamata Giusta, che, *nomen omen*, generava dei figli simili ai genitori⁴⁴.

Anche se il tutto potrebbe terminare in questo modo, in *Pol.* II 4 Aristotele continua la sua invettiva, facendo vedere tutti gli inconvenienti a cui il progetto della *Repubblica* porta: oltre al rischio di compiere azioni delittuose nei confronti dei parenti, c'è il problema dell'incesto⁴⁵ (rischio effettivo nel momento in cui i figli vengono messi in comune, con il nascondimento previo della loro origine), senza contare il fraintendimento totale dell'idea di amicizia, che è sempre fondamentale per la concordia di una κοινῶνία.

Dopo aver mostrato questo anche accennando al celebre mito di Aristofane del *Simposio*, in *Pol.* II 5 termina la sua critica parlando più esplicitamente della proprietà, che, se messa totalmente in comune, genererebbe ancora un volta un motivo di discordia: posto che il “possesso in comune dei beni” può essere interpretato in varie modalità (pur in senso più ristretto di quello di Platone, per lo stesso Stagirita deve essere ammesso), anche solo quello, totale, della terra

⁴⁴ Per questa questione, cfr. *Hist. Anim.* VII 6.586a12.

⁴⁵ Cfr. Plat. *Resp.* II 402d-403b, dove in realtà non si parla di rapporti carnali tra adulti e giovani, ma di scambi di tenerezze.

produrrebbe dissidi nel caso in cui non corrispondesse alla fatica prodotta da ciascuno.

Inoltre, il progetto platonico causerebbe fraintendimenti sulle stesse virtù (*Pol.* II 5.1263b7-15): oltre alla σωφροσύνη⁴⁶ nei confronti delle donne, l'ἐλευθεριότης rispetto ai propri beni, senza contare che, poco prima, accennava al malinteso sull'egoismo, che non vuol dire amare se stessi, ma amarsi più del dovuto, motivo per cui avere qualcosa per sé non è automaticamente un male.

Detto questo, solo una piccola chiosa.

Come abbiamo sottolineato, se per la maggior parte del tempo Aristotele parla di "cittadini" in generale, soprattutto nella parte finale inizia a riferirsi più esplicitamente ad alcune figure precise della *Repubblica* di Platone, che scompongono ogni referente generico (si pensi alla figura del φύλαξ, del γεωργός e del τεχνικός)⁴⁷: se questo conferma il fatto che lo Stagirita è interessato a criticare, *tout-court*, lo spirito della proposta platonica, motivo per cui non ha troppo senso perdersi in dettagli, ora mostra di conoscerla meglio di quanto potesse sembrare dai primi accenni, giungendo, però, alla stessa conclusione.

Infatti, non c'è solo il problema del trasferimento dei figli da un raggruppamento all'altro nel momento

⁴⁶ Per l'importanza di questa virtù in Platone (anche se stralvolto, il rimando è tutto tranne che casuale), cfr. S. Gastaldi, Sophrosyne, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 205-237.

⁴⁷ Da notare che Aristotele non solleva mai esplicitamente la questione del ruolo dei filosofi nella Callipoli, come se la proposta di Platone in questo senso non fosse nemmeno degna di essere presa in considerazione anche per la funzione che, per lo stesso Stagirita, ha la filosofia, nella stessa diversità tra scienza e virtù.

in cui tutto ciò si renda necessario (*Pol.* II 4.1262b24-27), ma la stessa possibilità che questa “comunanza” riguardi solo un gruppo, che forse non è solo il meno adatto, ma che, in questo modo, si porrebbe in totale dissidio con gli altri, con il risultato (*Pol.* II 5.1264a24-27) che ci sarebbero, di fatto, due città in un’unica città.

La stessa idea che al governo ci siano sempre le stesse persone riconferma tutto ciò, dato che questo sarebbe di fatto inammissibile per una cittadinanza formata da varie parti, dove ognuna cerca, inevitabilmente, di rappresentare i suoi interessi⁴⁸.

Oltre a riferirsi al mito della nobile menzogna⁴⁹, il problema fondamentale è quello della εὐδαιμονία (da *Pol.* II 5.1264b15 in avanti), che non può essere tolta così facilmente a un gruppo (proprio a quello dei guardiani⁵⁰) dicendo che è la κοινωμία, nel suo complesso, che deve essere felice: l’εὐδαιμονία non è come un numero pari (che può risultare da due numeri dispari), per cui è insensato parlare di εὐδαιμονία in generale senza parlare di quella dei suoi membri.

3. Come si può raggiungere l’unità?

Anche se noi abbiamo riassunto, inevitabilmente, il tutto, la critica che Aristotele muove a Platone è

⁴⁸ Per la questione dell’ἀρχή, nella sua alterità rispetto alla concezione moderna di “potere”, rimandiamo a G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007.

⁴⁹ Cfr. Plat. *Resp.* III 414b-415d.

⁵⁰ Tenendo conto di come sia un problema sollevato dallo stesso Platone, cfr. Plat. *Resp.* IV 451a in avanti.

estremamente chiara, nel senso che ha di mira questa unità che ci sarebbe nella *Repubblica*: quest'unità non regge per vari motivi, che sono quelli che via via sono stati snocciolati.

Recuperando un tema che abbiamo introdotto all'inizio, se si punta a questa unità indifferenziata, il rischio è ovvio: con la rottura dell'ὁμόνοια, si ha proprio la στάσις, che, se per lo Stagirita è data da un fraintendimento dell'idea del "giusto" (nel momento in cui non si riconoscono i "giusti" che portano con sé le varie parti della κοινωμία)⁵¹, è prodotta ancora di più nel momento in cui si vuole annullare ogni parte, dato che questo porta, conseguentemente, all'insorgere di tutte.

In una sorta di *Ringkomposition* che ritorna, ma con una consapevolezza maggiore, su quanto anticipato all'inizio, in *Pol. II 5* Aristotele ribadisce che, con questa unità, si avrebbe la distruzione della stessa κοινωμία, come se si riducesse una sinfonia all'unisono o il ritmo a una sola unità di misura: oltre a ricordare la famosa idea della *concordia discors*, il paragone con la musica non è assolutamente casuale, perché di fatto si tratta sempre di tenere assieme elementi differenti.

Riprendendo una delle parti finali dell'indagine:

È lecito credere che la causa dell'errore di Socrate sia quel principio di base che non è corretto. Infatti è necessario che la famiglia e la città siano in un certo senso unitarie, ma non completamente (δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ

⁵¹ Cfr. C. Pacchiani, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia politica», 1 (2001), 15, pp. 29-50.

πάντως), perché è possibile che una città, procedendo verso l'unità, non esista più come città oppure che esista ancora ma, prossima a non essere più una città, sia una città peggiore (ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται μὲν, ἐγγὺς δ' οὔσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις), come se si riducesse la sinfonia all'unisono o il ritmo a un solo piede (ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν)⁵².

In altre parole, nell'esemplificazione estrema, la πόλις non può collassare nell'οἶκος (producendo, a sua volta, un uomo indistinto), proprio perché ogni κοινωνία si dà a partire dai differenti ambiti, che sono gli unici che possono garantire l'αὐτάρκεια, necessaria per l'εὐδαιμονία.

Proprio a questo riguardo, lo Stagirita introduce la questione della παιδεία, questione che qui viene solo accennata anche perché poi sarà ripresa più avanti:

Bisogna invece che la città, che è, come si è detto prima, una pluralità, sia resa comune e una per mezzo dell'educazione (ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν)⁵³.

Infatti, criticando direttamente Platone (proprio lui!, che sembrerebbe, almeno “sulla carta”, essere uno dei suoi più strenui sostenitori), l'unità non si deve cercare annullando le differenze, ma riuscendo ad armonizzarle proprio con la παιδεία, unica strada.

⁵² *Pol.* II 5.1263b29-35.

⁵³ *Pol.* II 5.1263b36-37.

Tenendo conto di come sia una delle questioni più discusse di tutto il mondo antico (non solo per la monumentale opera di W. Jaeger⁵⁴), la παιδεία (che, in senso lato, è *sempre* politica) è fondamentale perché, inserendosi nell'ἦθος, contribuisce a determinare, di fatto, quella “seconda natura”⁵⁵ dell'uomo stesso: riferendosi, in una costante problematizzazione, anche alla pratica dei sissizi di Sparta e Creta, si tratta di educare alla concordia, cioè, alla collettività, che, proprio perché per sua natura è plurale, allo stesso tempo necessita di essere abituata in questo senso.

Educazione delle differenze alle differenze, che ci sono solo in un'unità effettiva: al di là dei modi (la παιδεία non è assolutamente uguale per tutti, compresi quelli a cui viene praticata con un altro nome), l'educazione deve coinvolgere ogni membro della κοινωμία, fin da subito, anche perché le abitudini, così come il carattere, sono la cosa più difficile da modificare.

Imponendo un'unità fittizia, si ha solo la στάσις.

⁵⁴ Oltre a W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., de Gruyter, Berlin 1934-1947, per una sua trattazione più recente, rimandiamo a A. Fermani, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018 e L.R. Miranda, V. Suñol (eds), *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*, Miño e Dávila, Buenos Aires 2019.

⁵⁵ Per quest'espressione nello Stagirita, che, di fatto, si riferisce all'abitudine, che è ciò che forma il costume, il carattere e l'abito di un uomo, cfr. *Eth. Nic.* VII 11.1152a29-33.

Conclusione

Siamo giunti così alla fine di queste note, che hanno voluto ripercorrere, pur in sintesi, la critica di Aristotele alla *Repubblica* di Platone, almeno per quello che concerne *Pol.* II 1-5.

Ovviamente, ci sarebbe da sentire l'altra parte, che, in questo caso è stata lasciata totalmente fuori (di nuovo, *excusatio non petita, accusatio manifesta*): anche solo dai piccoli accenni che abbiamo fatto, il progetto della *Repubblica* risulta abbastanza stravolto, per cui, come già anticipato, questa operazione può essere legittimamente tacciata di poca "platonicità" dai platonici.

Tuttavia, se l'operazione ha ugualmente un certo valore, è perché, in questa *pars destruens* che riconferma la *pars construens*, si esibisce al meglio la posizione dello Stagirita, ribadendola potentemente proprio nello scontro: (il) Platone (aristotelico) è totalmente agli antipodi, per cui, più di altri, deve essere sconfitto.

Come anticipato, oltre al fatto che questo *climax* elenchico di Aristotele costituisce un potentissimo esempio di critica (dall'"astratto" al "concreto", sempre), questa ricostruzione ci sembra che abbia messo meglio in luce la scienza politica aristotelica, dato che, proprio qui, emerge l'estremo principio di realtà di Aristotele, che, scusandoci in anticipo per l'amicciamento al moderno, impone sempre di partire da ciò che c'è: partire dalla realtà non vuol dire assolutamente attenersi al contingente (che, però, non deve essere nemmeno escluso, data la sua necessità), ma riconoscere la struttura del reale che pure persiste di fronte a ogni cambiamento spazio-temporale.

Se non lo si fa, l'esito è chiarissimo, che è il motivo per cui Aristotele, se vede nel pensiero di Platone il movimento diametralmente opposto al suo, in *Pol.* II 6 continuerà a muovere la sua critica anche alle *Leggi*, che, a differenza di quello che pensano molti interpreti successivi, per lo Stagirita non costituiscono un punto di rottura nel suo pensiero⁵⁶.

In altri termini, la critica deve essere completa: il padre venerando e terribile deve essere totalmente ucciso.

D'altra parte, proprio in un passo delle *Leggi*⁵⁷, che contiene la descrizione della migliore costituzione possibile, quest'unità indifferenziata di cui abbiamo parlato sembra raggiungere il suo massimo apice: sullo sfondo del detto pitagorico per cui le cose degli amici devono essere comuni⁵⁸, non si tratta solo di ripartire le donne, i figli e la proprietà, ma di sradicare totalmente ciò che è privato dalla vita in comune, a cominciare dalle stesse percezioni sensoriali, dai giudizi di lode e di biasimo, dalle passioni di gioia e di dolore, etc. – ogni cosa deve essere in comune, in una fusione totale delle singolarità che non è altro che la sussunzione dei molti nell'uno dove, in un'osmosi (violenta, per noi), non c'è nulla che non sia funzio-

⁵⁶ Secondo alcuni, il tutto si potrebbe spiegare anche con il fatto che Aristotele conosceva un testo delle *Leggi* diverso da quello che poi ci è giunto (ad esempio, G.R. Morrow, *Aristotle's Comments on Plato's Laws*, in I. Düring, G.E.L. Owen (eds), *Aristotle and Plato in the Midfourth Century*, Almqvist&Wiksell, Göteborg 1960, pp. 145-162).

⁵⁷ Anche se è un passo che non viene preso in considerazione da Aristotele, cfr. Plat. *Leg.* V 739b8-d5.

⁵⁸ Anche Aristotele lo riprende in *Pol.* II 5.1263a30, ma in un senso diverso.

nale al tutto, con la negazione di qualsiasi diverso da sé⁵⁹.

Ad ogni modo, già a fronte di quanto emerso da questa critica alla *Repubblica*, la teoria di Aristotele è abbastanza chiara, teoria che, poi, verrà completata con le altre considerazioni più precise sulla *κοινωνία* contenute nei libri successivi⁶⁰.

Ovviamente, se la scienza politica aristotelica parte dal reale, questo non vuol dire arrendersi all'esistente, ma cercare di estrapolarne il meglio⁶¹, anche solo come un abbozzo per i futuri legislatori, a cui buona parte di questi insegnamenti erano rivolti: in questo senso, lo stesso disegno dell'*ἀρίστη πολιτεία* con cui termina la *Politica* non è una sconfessione del principio di realtà qui evocato, ma rappresenta il suo obbligatorio completamento.

Tuttavia, ci sarà tempo e luogo per approfondire anche questo: per l'intento complessivo di Aristotele, la critica alla *Repubblica* di Platone non è mai stata un'opzione, ma un passaggio obbligato.

⁵⁹ Per questa questione, cfr. Z. Bellotto, *Aspetti del divino nelle Leggi di Platone*, tesi di laurea magistrale in Scienze Filosofiche, Università degli Studi di Padova (2016/2017), pp. 115-116.

⁶⁰ Sempre in riferimento all'ordine trådito, stiamo pensando ai libri successivi della *Politica*, che, dopo questa pausa, continuano l'analisi, propositiva, della *κοινωνία*.

⁶¹ Cfr. *Pol.* VII-VIII.

ΚΑΘΑΡΑ Ε ΟΙΚΕΙΑ ΗΔΟΝΗ. PSICAGOGIE DELLA CATARSI TRA PLATONE E ARISTOTELE

Annamaria Pacilio

1. Breve introduzione

Il presente contributo si prefigge lo scopo di fare chiarezza su due diversi tipi di ἡδονή, i quali lasciano intravedere in controluce le ad essi corrispondenti strutture di pensiero, afferenti a quelle di Platone e di Aristotele. Da un lato e dall'altro infatti è possibile aprire una discussione, con diversità di fini e di utilizzi, sul *ruolo del piacere*, tratto comune a entrambi, laddove già l'acquisizione di una specifica funzione dice dell'importanza, in campi diversi, che l'ἡδονή assume: quella propria della tragedia, la cosiddetta ἡδονή οἰκεία che compare in *Poet.* 1459b10, e il piacere puro seguito all'ἡσυχία, attraverso stadi del μεταξύ, in *Resp.* IX 583d11. Con le differenti e rispettive teorizzazioni, entrambe le proposte, quella platonica e quella aristotelica, inscenano un particolare *iter* dell'anima, guidata e decantata attraverso i propri παθήματα, o verso nuovi gradi della conoscenza, una volta perseguito uno specifico traguardo. Tale

momento culminante ha a che fare, identificandovisi o meno, con la catarsi: il piacere di cui si tratterà, dunque, sarà quello prodotto – o anche astratto – dalla cosiddetta “purificazione”, in parallelo nelle diverse accezioni, così come nei retroterra culturali, differenzialmente setacciati dagli autori indicati, che ne intridono la semantica e la pratica.

2. *Aristotele: del piacere catartico non puro*

Nella disamina qui presentata si preferirà partire da Aristotele per un motivo pratico, forse squisitamente storico-filosofico: procedere a ritroso, in un’ampia e non esauribile ambizione genealogica, verso l’interpretazione aristotelica di termini della tradizione, sottesa e filtrata, permette, attraversando dunque Platone, di riconnettere quella tradizione con le testimonianze e le possibili dirette declinazioni che ne tratteggiano il quadro, in questo caso ritagliato entro il *focus* del concetto di κάθαρσις¹.

¹ Sull’argomento, congiuntamente alla tematica del piacere: E.S. Belfiore, *Tragic Pleasures. Aristoteles on Plot and Emotions*, Princeton University Press, Princeton 1992; S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics*, Bloomsbury, London 1986; Id., *La psychologie morale de la catharsis: un essai de reconstruction*, «Les Études philosophiques», 67 (2003), pp. 499-517; C. Rapp, *Katharsis der Emotionen*, in *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles: Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, in M. Vöhler, B. Seidensticker (Hrsg.), De Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 149-172; A.W. Price, *Varieties of pleasure in Plato and Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 52 (2017), pp. 177-208; L. Palumbo, Μίμησις, *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008; L. Napolitano Valditara, *Platone, Aristotele e il piacere*

In uno dei più noti passi della *Poetica* viene spiegato il processo di espletazione dei παθήματα proprio a uno spettatore dinanzi a una tragedia: mediante pietà e paura viene operata una purificazione di tali emozioni. La tragedia imita una πράξις, inscenata per mezzo di un ἡδυσμένω λόγῳ, di un *logos* adornato, si direbbe quasi *piacevole*. Tuttavia, sorprende come questa caratterizzazione “logica”, o anche linguistica, della tragedia faccia il paio con una produzione emozionale non intesa nel senso comune come piacevole, poiché pietà e paura apparterrebbero piuttosto all’ambito generale di emozioni negative. Di esse, del resto, deve avvenire un’epurazione e soltanto in quel caso – si può ipotizzare – vi sarà il piacere proprio della tragedia. Si legge nel testo:

Tragedia è dunque imitazione di un’azione (μίμησις πράξεως) seria e compiuta, avente una propria grandezza, con parola ornata, distintamente per ciascun elemento nelle sue parti, di persone che agiscono e non tramite una narrazione, la quale per mezzo di pietà e paura (δι’ ἐλέου καὶ φόβου) porta a compimento la depurazione di siffatte emozioni (τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)².

puro, in M. Migliori (a cura di), *Gigantomachia. Convergenze e divergenza fra Platone ed Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002; C. Diano, *Opere*, a cura di F. Diano, Bompiani, Milano 2022, in particolare *La catarsi tragica*, pp. 215-269; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Cisalpino, Milano 1984.

² Riporterò nell’arco del contributo e nel merito delle sue possibilità i passi in originale per rendere ragione al meglio dei concetti e delle espressioni chiave: Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένω

Sembra, a detta di questo passo, che pietà e paura siano premessa e mezzo, ciò da cui e ciò attraverso cui si giunge al fine, ovvero la *loro* depurazione, ancorata, per poter accadere, a quella stimolazione e a quel procedimento. Si potrebbe *a fortiori* affermare – in consonanza con altri luoghi aristotelici ove il conseguire sillogistico vede il termine medio nelle prime due proposizioni, poi scomparso nella conclusione – che ἔλεος e φόβος costituiscano un pretesto imprescindibile perché si dia una buona tragedia, o forse, ancora più radicalmente, una tragedia *tout court*; tuttavia, non basta che essi si presentino alla parte spettatrice, poiché, in tal senso, non forniranno *ancora* l'effetto tragico paradigmatico. Inoltre, bisogna ricordare il ruolo mediano – precisamente definito μεταξύ³ – del personaggio caduto nell'errore, destinato alla sofferenza né per particolari doti, né per un eccesso di malvagità, ambedue situazioni che non permetterebbero all'effetto tragico di esprimersi per similarità e analogia tra il vissuto di chi assiste e il racconto⁴.

λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (Aristotele, *Poetica*, 49d25-28, trad. di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987, p. 135).

³ Ivi, 53a8, p. 157. Va inoltre rammentato come tale espediente della figura mediana sia massimamente dispiegato in Euripide, definito infatti il τραγικώτατος (contrariamente a quanto vi ravvedrà Nietzsche, plausibilmente perché, proprio lì, accade la messa in scena dello sfondo tragico, del motivo dionisiaco divenuto “personaggio” di Dioniso), tra i tragici colui che massimamente esemplifica il caso intermedio tra l'impeccabilità virtuosa e la scelleratezza viziosa.

⁴ Certo che, leggendo attentamente la citazione riportata, appare difficile inoltre stabilire quali siano le parti beneficiarie della purificazione, poiché il lato patente potrebbe essere proprio anche all'agente attoriale della tragedia; con buona probabilità, però, può

L'effetto tragico ha carattere eminentemente pratico, nel senso stretto dell'agire, con un obiettivo ad esso proprio. Questo punto di vista – che la tragedia abbia a che fare con un certo scopo nell'anima di chi la guarda – può essere corroborato mediante due passaggi: 1) trattare dell'οικεία ήδονή della tragedia come ποιήσις da parte di un ποιητής; 2) concepire il ruolo della stessa nel quadro generale dell'anima della città, possibilità offerta da un confronto con l'VIII libro della *Politica*. Tentando di sondare il primo punto va dunque portato all'attenzione il seguente passo:

essere ipotizzato che essa si riferisca al pubblico spettatore, o, almeno, quasi certamente; con minore solidità si potrebbe parlare di una purificazione della recitazione o del canto entro la *poiesis* (e non la *praxis*) tragica. Risulta ad ogni modo chiaro che non bisogna semplicemente concepire la tragedia come genere teatrale, ma come preciso ambito di distillazione degli umori in particolar modo collettivi che, come sarà evidenziato qui di seguito, ha a che fare con una specifica conformazione della *polis*. In effetti, il ruolo della platea sfugge a una concezione passiva del “guardare”, in linea con il clima teorico aristotelico, e greco in generale, in cui la vista assume un ruolo preminente. Stupisce tuttavia una messa in discussione della primarietà della vista, e ciò certo rende l'effetto della tragedia ancora più peculiare, perché relativo a un *poietes* che imita in parole una certa azione rivolta ai *pragmata*, operazione che può prescindere da una messa in scena visivamente “seduttiva”. Si legge infatti: «la vista è sì di grande seduzione, ma la più estranea all'arte e la meno propria della poetica; l'efficacia della tragedia sussiste infatti anche senza rappresentazioni e senza attori; inoltre, per la realizzazione degli elementi visivi è più importante l'arte dell'arredatore scenico che dei poeti» (50b16-20, *ivi*, p. 141). Qui «seduzione» è termine indicato da ψυχαγωγικόν, in linea con l'interpretazione psicagogica qui avallata. L'anima viene attratta mediante rovesciamento e riconoscimento (50a34, *ivi* p. 139) insieme al *pathos* come suo *triton* (52b6, *ivi* p. 153), intesi come parte dell'effetto della tragedia.

[...] nella tragedia non si deve ricercare un piacere qualsiasi, ma quello suo proprio (ἀλλὰ τὴν οἰκείαν). Poiché il poeta deve produrre il piacere che si dà grazie all'imitazione da pietà e paura (ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως), è chiaro che ciò deve essere realizzato nei fatti (ἐν τοῖς πράγμασιν)⁵.

Non è facile certo stabilire, in quanto letto, che il poeta è produttore di un piacere che purifica la psiche di chi guarda, o anche che latamente guidi questa verso stadi diversi da quello in cui si trovava prima di assistere alla rappresentazione tragica. Tuttavia, considerando che si sta trattando di πράγματα, dunque di fatti che hanno una diretta consonanza con la πράξις, è chiaro che per essi si intende non un accadimento o un'applicazione pratica di un'idea, ma un agire guidato da un fine proprio, seguendo la traccia dell'*Etica Nicomachea*⁶. Nonostante, dunque, la distinzione vigente tra esse – l'una trova il proprio fine al di fuori, l'altra entro di sé – ποιήσις e πράξις sono connesse: potrebbe esser sostenuto che il fine della ποιήσις tra-

⁵ Per esteso in originale: Οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. Ἐπει δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερὸν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποητέον, *Poet.* 53b10-14, cit. p. 163.

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094a e sgg., a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000. La *praxis* è distinta dalla *poiesis* per una differenza teleologica sostanziale: l'una è autosufficiente entro il proprio *telos*, l'altra è eterodiretta da e verso un fine esterno. Si veda anche: V. Cessi, "Praxis e Mythos" nella "Poetica" di Aristotele, «Quaderni urbinati di cultura classica», 19 (1985), 1, pp. 45-60; C.K. Stepina, *Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles*, «Maske und Kothurn», 42 (1996), 2-4, pp. 289-306.

gica⁷, a essa esterno, sia proprio la “sua” *πρᾶξις*, e che questa, dal proprio interno, rispecchi quell’effetto finale prodotto dalla *ποίησις*, divenendone *fatto*. Dall’effetto al fatto, pertanto, è chiaro il passaggio: la poetica è devoluta non al cursorio svago spettacolare, quanto a una marcata “decantazione” degli affetti più magmatici e corrosivi dell’anima. Eppure tuttavia bisogna procedere in quest’analisi concependo: a) come per Aristotele si declini la possibilità, nell’anima della città, *anche* dello *svago*, se questa trovi ruolo in un piano etico positivo; b) se effettivamente ἔλλειος e φόβος siano da stimare emozioni “negative”, per questo da purificare. Per ambedue le questioni si passerà a un’analisi dell’VIII libro della *Politica*, in particolare di un passo in cui ricompare la *κάθαρσις*, con possibili delucidazioni circa il suo enigmatico ruolo nella *Poetica*.

Bisogna anzitutto ricordare come il piacere della catarsi tragica sia tutto sommato una supposizione: in due luoghi diversi, tra quelli sopra citati, è data parola, da un lato, all’*οἰκεία ἡδονή*, come imitazione di pietà e paura, dall’altro, alla *κάθαρσις*, come compimento della tragedia. A ben guardare però una connessione tra tali momenti testuali non è peregrina, considerando il ruolo fondamentale dell’imitazione, definita in *Poet.* 1449d25-28 come rivolta a un’azione seria e compiuta che mediante pietà e paura produce catarsi; in 1459b10-14 direttamente come imitazione delle suddette pietà e paura. Ad ogni modo, resa pacifica la concessione che il piacere peculiare della

⁷ Confermabile da *Poet.* 50a23, cit., p. 137: «pertanto i fatti (*πράγματα*), cioè il racconto (*μῦθος*) sono il fine (*τέλος*) della tragedia, e il fine è la cosa più importante di tutte».

tragedia sia la catarsi, bisogna piuttosto convalidare questa come forma di psicagogia, dirigendo ulteriormente l'interesse verso il tipo di anima che ne subisce l'effetto. Aristotele tratta nella *Politica* dell'apporto paideutico della musica⁸ – che, come si sa dal ruolo del coro, o pur solo per un *Leitmotiv* nietzschiano, non è certo avulsa dalla tragedia –, dalla quale è possibile estrapolare tre tipi diversi di melodie: a) quelle con contenuto morale, b) quelle stimolanti un'azione, c) quelle suscitatrici di entusiasmo⁹. Pertanto, le melodie ἠθικά, πρακτικά, ἐνθουσιαστικά sono devolute *non rispettivamente* all'educazione, alla catarsi e allo svago. Non rispettivamente, poiché lo svago non trova posto tra le descrizioni precedenti. Come viene spiegato, le musiche etiche vengono suonate, e per mezzo di questo esercizio offrono παιδεία; le musiche

⁸ Aristotele allude genericamente alla distinzione fatta da alcuni filosofi, dei quali i nomi non vengono esplicitati. Per provare a sondarne un'idea, A. Barker, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, a cura di A. Meriani, Guida, Napoli 2005.

⁹ Riporto qui i termini chiave tradotti in Aristotele, *Politica*, VIII 1341b32 e sgg., trad. di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 651. A riguardo di queste ultime musiche, le entusiastiche: «Una forma particolare di possessione era considerata la follia “coribantica”, cui più volte allude Platone. I coribanti sono in balia della Grande Madre dell'Asia Minore. Un suono determinato fa perdere loro la coscienza, li spinge alla danza sfrenata sotto il potere della musica “frigia”. Il danzatore, sopraffatto alla fine dalla stanchezza, si sente libero e guarito non solo dalla sua follia, ma anche da tutto ciò che prima l'aveva oppresso: è questa la “purificazione con la follia”, la “purificazione con la musica”, che avrà in seguito un ruolo tanto importante nelle discussioni sull'effetto “catartico” della tragedia» (W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrighi, Jaca Book, Milano 2003, p. 187).

pratiche e le musiche entusiastiche, invece, vengono *ascoltate*, producendo *catarsi*, e qui torna il dilemma – chiarito – sull’attività o passività dell’effetto catartico nella tragedia: esso sembra infatti proprio al pubblico, a chi ascolta un certo tipo di musiche, dette “teatrali” a buon diritto:

E infatti vediamo che quando alcuni, che sono esposti all’entusiasmo, odono canti sacri (ἐκ τῶν δ’ἱερῶν μελῶν) che trascinano l’anima, allora si calmano come se fossero nelle condizioni di chi è stato risanato o purificato (ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως). La stessa cosa vale necessariamente anche per quelli che provano pietà, paura (πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικούς) e in genere tutte le emozioni di cui abbiamo parlato; ma anche per gli altri, nella misura in cui hanno queste emozioni. E tutti possono procurarsi una purificazione (κάθαρσιν) e un piacevole alleggerimento (κουφίζεσθαι μεθ’ἡδονῆς). Analogamente anche le melodie adatte a procurare purificazione danno agli uomini un’innocente gioia (χαράν ἀβλαβῆ). Perciò bisogna lasciare che le armonie e i canti di cui abbiamo parlato finora siano usati da quelli che gareggiano con musiche da teatro¹⁰.

Assunto che la tripartizione delle musiche prima indicata non corrisponde alla tripartizione degli effetti, bisogna allora evidenziare e provare a colmare laddove il testo aristotelico sembra avere delle lacune.

¹⁰ Ivi, 1342a7-18, p. 652. Da ricordare che pressappoco poche righe in precedenza, lo stesso Aristotele riporta a un parallelo con quanto detto nella *Poetica* (1341-b40).

Leggendo oltre il passo citato, infatti, tali interferenze trovano una plausibile soluzione, continuità che si proverà a rendere schematizzabile. Come anticipato, ciò che dalla seconda tripartizione pare non tornare nella prima è infatti l'attribuzione di un effetto ricreativo a un tipo di musica che non compare tra l'etica, l'entusiastica o la pratica. Se infatti la prima ha ruolo paideutico, le altre due catartico, l'effetto riposante del terzo tipo non viene tematizzato né per modalità (esecuzione o udito) né per tipologia (tra etica, entusiasmo e pratica). Una bipartizione interviene a spiegare come tra i *πολιται* – permanendo nell'ambiente concettuale della rappresentazione teatrale, nuovamente esplicitato – alcuni sono liberi per mezzo della *παιδεία* (si potrebbe presumere adatti all'“ascolto” poiché precedentemente avvezzi all'“intonazione” di un altro tipo di melodie), altri invece sono assoggettati da impegni e attività manuali, che ne hanno portato l'anima ad allontanarsi da una condizione naturale, qui stimata vicina al piacere della tragedia. Pur tuttavia, costoro possono e preferiscono dedicarsi a «canti alti e pieni di colore»¹¹, laddove *σύντονα* entra nel campo semantico dell'intensità, della violenza e dell'ira, mentre *παρακεχρωσμένα*, con maggiori sfumature, indica anche il contagio, il tocco infetto, il colore come *macchia*. In qualche modo, pur mediante una certa degradazione a sub-stadio della tragedia, lo svago sembra doversi purificare da un *μίασμα*, adoperando un altro tipo di canti che possano condurre anche anime lontane dallo stato naturale verso un ri-

¹¹ Aristotele, *Pol.* VIII 1342a 24-25, cit., p. 652.

equilibrio delle proprie pulsioni¹². Aristotele sembra dunque tenere conto del ruolo di passioni negative che non tanto individualmente, quanto collettivamente, possono essere non sottaciute, quanto piuttosto per verosimiglianza entro sé stesse attraversate, dunque accordate. Anche le pulsioni rabbiose possono essere inquadrare in una funzione di veicolo, indicazione di una direzione psichica, tensione all'alleviamento. Che dunque anche ἔλεος e φόβος, parallelamente, siano da stimare alla stregua di παθήματα sconvenienti – ma utili – da rilasciare verso l'infuori, placati mediante l'ascolto della musica e della poiesi imitativa tragica, devoluti a una prassi, deve rientrare nel piano – soprattutto politico – di un equilibrio della psiche, che viene così guidata attraverso e oltre determinate passioni, dannose se lasciate a stagnare nell'anima, prive di incanalamento catartico.

È stata trovata risposta, nella disamina percorsa, a diversi interrogativi precedentemente posti: l'effetto della tragedia è plausibilmente la catarsi; essa avviene con buona probabilità soltanto nel lato spettatore, che assorbe l'ascolto di canti simili a quelli sacri ed entusiastici, veicolanti una purificazione; i “vettori” di questa nella tragedia sono pietà e paura, considerate passioni dannose, dunque “negative”; allo stesso modo lo sono la violenza e la rabbia contagiosa di chi

¹² Si fa riferimento in tal senso all'antico utilizzo del termine *katharsis*, proveniente da un retroterra magico-religioso, ancorché medico. Citando ancora Burkert, «i riti di purificazione fanno ovunque parte del sacro e di tutte le forme di iniziazione, ma vengono anche impiegati in situazioni critiche, quali pazzia, malattia, senso di colpa. In questi casi, in cui corrisponde a uno scopo ben definito, il rito acquista carattere magico» (W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, cit., p. 180).

occupa l'anima con attività banausiche, e per questo necessita di un tipo di canti affini a quelle affezioni, anche queste da attraversare, per alleggerire ed equilibrare gli umori. Ciò che dunque deve innanzitutto balzare all'occhio è che la catarsi aristotelica produce in via forse paradossale un piacere che è οικεία, ma non καθαρά; esso è proprio, in senso stretto, alla tragedia, senza che possa dirsi κατ' ἐξοχήν. L'ἡδονή descritta da Aristotele è in qualche modo, pur se non esplicitabile testualmente, πολλαχῶς. Essa si profila in modo vario e, soprattutto, non coincide con uno stadio di *piacere puro*. Pur se infatti, come spiegato, le passioni sembrano essere oltrepassate in modo catartico, nel senso stretto di un attraversamento e di un valico, non vale per Aristotele un'ipotesi di piacere che si ponga *oltre tutti gli altri* piaceri: tra gli estremi, così, bisogna infatti scegliere un "giusto mezzo", «poiché esaltiamo il medio tra due eccessi»¹³. Tale μέσον coincide peraltro con un ridimensionamento dell'idea universale di piacere, scontrandosi in forma pur sottaciuta con una ben diversa tesi platonica.

3. Platone: del piacere puro non catartico

Vista l'aristotelica prescrizione politica del perseguimento del μέσον, apparirebbe certo strano trovare in quest'ultimo termine un motivo di contrasto con il pensiero platonico. Una delle sue possibili chiavi fondamentali di lettura è infatti l'utilizzo particolarmente vasto che Platone fa del μεταξύ, formulabile anche con espressioni sinonimiche quali μέσον/ἐν μέσῳ.

¹³ Aristotele, *Pol.* VIII 1942b14.

Non volendo qui operare un confronto con diversi luoghi testuali in cui compare questo termine, quale occuperebbe una ricerca a sé, è bene ricordare il senso di dinamicità e relazionalità offerto da tale espediente teorico, che interessa diversi ambiti del testo platonico, dalla cosmologia alla politica, dall'ontologia all'epistemologia¹⁴. Il valore della relazione offerto dal *μεταξύ* sta proprio nel pensare oltre un'inflexibile assolutezza, al di fuori di ingessature che non permetterebbero né una conoscenza graduale né lo slancio – quale in molti dialoghi diventa scintilla della cono-

¹⁴ A tal proposito, fondamentale è lo studio di P. Pinotti, *Metaxy*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. II, tomo I, Einaudi, Torino 1997, pp. 1117-1129. La bibliografia sul *metaxy* non è vasta per numero, ma per argomento, essendo interessata alla polimorfia di un concetto siffatto. Si annoveri dunque ancora solo qualche testo, per consentire un orientamento: J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Alcan, Paris 1919; J.E. Annas, *On the "Intermediates"*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 57 (1975), pp. 146-166; L. Franklin, *Inventing Intermediates; Mathematical Discourse and Its Objects in Republic VII*, «Journal of the History of Philosophy», 50 (2012), 4, pp. 483-506; A. German, *From Intermediates through Eidetic Numbers: Plato on the Limits of Counting*, «Plato's Journal», 18 (2018), pp. 111-126; L.P. Gerson, *What are the Objects of Dianoia?*, «Plato's Journal», 18 (2018), pp. 45-54; E. Katz, *The Mixed Mathematical Intermediates*, «Plato's Journal», 18 (2018), pp. 83-96; O. Renaut, *Thumos and doxa as intermediates in the Republic*, «Plato's Journal», 18 (2018), pp. 71-82; N.D. Smith, *Unclarity and the Intermediates in Plato's Discussions of Clarity in the Republic*, «Plato's Journal», 18 (2018), pp. 97-110; L. Palpacelli, *La natura intermedia di Eros. Pausania e Aristofane a confronto con Socrate*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 108 (2016), 3, pp. 695-705; G. Reale, *Eros, demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.

scenza¹⁵ – dell'atto intuitivo immediato, l'ἔξαίφνης. In questo senso, pertanto, nel μεταξύ non va rinvenuto alcun giudizio di valore: rompendo sempre con una rigida categoricità, insinuatore di duttilità e continuità generativa, esso deve predisporre differenti sfumature del proprio ruolo, posizione che, se compresa, risulterà del resto paradossalmente non posizionabile, *incollocabile*. Almeno da un punto di vista definitorio: non si direbbe infatti che il μεταξύ abbia una definizione, se non quella di essere la sfumatura *par excellence*; si potrebbe azzardare nell'affermare che esso si fa espressione, o è testimone nascosto, della dialettica, nel suo permeare ogni forma e del pensiero e delle cose; esso è però scrutabile nei singoli casi, nelle tinte e nelle maschere che assume di volta in volta nel testo platonico. Si osserverà, dunque, come nell'ambito della disquisizione sul piacere esso non

¹⁵ Per citarne solo alcuni: *VII Lettera*, *exaiphnes* come istante in cui la filosofia si accende, per poi autoalimentarsi, permanendo nell'autosufficienza duratura: «nasce all'improvviso nell'anima [...] come la scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di sé stessa» (34ad, trad. M.G. Ciani, a cura di M. Isnardi Parente, Platone, *Lettere*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2002, p. 109); *Repubblica*, il prigioniero in un *exaiphnes* si accorge della proiezione di ombre che fino a quel momento stimava come forme vere (*Resp.* VII 515c6); *Parmenide*, l'*exaiphnes* è direttamente definito *metaxy* come inframezzo dell'era e il sarà (*Parm.* 151b4), della quiete e del movimento (156d7), che permette la dinamicità relazionale di *hen* e *panta*, di *meson* ed *eschata*. Per una trattazione molto esaustiva sull'argomento si vedano i saggi in S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012, in particolare sul piacere improvviso puro, L. Napolitano Valditara, *Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità 'psichica' in Platone e Aristotele*, cit., pp. 11-54: 31.

assuma una valenza “positiva”; eppure, il suo compito sembra valicare lo stesso grado di “bene” o “male” del piacere effimero¹⁶, indicando piuttosto, con la sua mezzanità, una sfera dell’*al di là di essi*, nel quale nessuno stadio intermedio – in senso parziale, ma sostenuto come assoluto – possa farsi *piacere puro*. La *καθαρά ἡδονή* in Platone verrà qui esaminata attraverso alcuni passi della *Repubblica*, senza una pretesa di ricognizione esaustiva di tutti i suoi casi di esplicazione. Appare però senz’altro sensato chiamare in causa questo dialogo in un confronto con l’altro tipo di piacere, quello aristotelico, che, come si è spiegato, attraversa non solo il trattato sulla poetica greca, bensì anche la conclusione dell’intera trattazione politica sull’anima della città. Non sembra dunque per nulla inappropriato accostare proprio la *Repubblica* a quella prima tratteggiata figura del piacere, confronto che con buona probabilità ha riguardato il medesimo Aristotele¹⁷. La precisa psicologia della città platonica è affare ben noto¹⁸, eppure nel IX libro si legge di tipologie psichiche non afferenti semplicemente alla

¹⁶ «[...] Tieni conto che il piacere degli altri, a differenza di quello dell’uomo intelligente, non è del tutto vero né puro, bensì una sorta di illusione ottica [...] ([...] ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθῆς ἐστὶν ἢ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ’ ἐσκιαγραφημένη [...]).» Platone, *Repubblica*, IX 583b3-5, trad. di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2007, p. 1059.

¹⁷ Nella già citata ultima pagina della *Politica*, infatti, viene attaccato “Socrate” (non si sa quanto nel senso di una “maschera platonica” o per motivazioni storiografiche), ridisegnando esattamente teorie esposte nei dialoghi platonici rivolti alla conformazione e legislazione della città.

¹⁸ Per la cosiddetta tripartizione delle anime come parallela tripartizione della città si rimanda al IV libro della *Repubblica*.

tripartizione tra anima razionale, timoidea e desiderativa: si tratta di capire, infatti, se la ricerca del piacere produca solo e per lo più un'insaziabilità dell'anima¹⁹, o possa condurla anche a una pienezza di benessere che non necessita di nient'altro. Viene spiegato infatti come spesso il passaggio da uno stato di dolore a uno di non-dolore, come semplice cessazione del primo, venga confuso con un pieno movimento verso il piacere. Il non-dolore, ovvero il μεταξύ tra dolore e piacere, è soprattutto un non-piacere: in esso va scorta però non solo la frattura differenziale tra quei due, ma soprattutto il suo essere né l'uno né l'altro, i suoi porsi al di là di essi, per questo alludendo a una relazione possibile. Con il superamento del dolore non può giungere *direttamente* il piacere; la dialettica del μεταξύ, tuttavia, non media da un primo stadio, attraverso un secondo, verso un possibile terzo stadio di ordine superiore. Ponendosi esso stesso come "terzo" lascia che la dualità si mantenga, ma senza sovrapposizioni drastiche, che convergerebbero verso un monismo adinamico, né con incolmabili lacune tra poli. In questo senso, dunque, è μεταξύ quello stadio di mezzanità che permette dinamismo all'anima, nei movimenti delle sue affezioni. Citando il IX libro finora menzionato:

Socrate: Non affermiamo che il dolore è contrario al piacere? [...] E che c'è una condizione nella quale non si gode né si soffre? [...] Ed è intermedia (μεταξύ τούτων ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὃν ἡσυχίαν τινα

¹⁹ Per esempio, il «furore», il «turbamento» o l'«instabilità» sono proprie all'anima tirannica, «bisognosa e insaziata» (ivi, IX 577e2-578a2, p. 1037).

περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς) fra le altre due, come una sorta di calma dell'anima in relazione ad esse? [...] Allora hai presenti quei discorsi che fanno i malati quando soffrono? [...] Dicono che nulla è più piacevole della salute, ma che loro non si accorgevano, prima di ammalarsi, che questa fosse il piacere maggiore. [...] E ti accorgi, credo, che gli uomini vengono a trovarsi in molte altre situazioni di questo tipo, nelle quali, quando soffrono, lodano come la condizione più piacevole non il godere (οὐ τὸ χαίρειν) ma l'assenza di dolore e la calma (τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν) che ne consegue²⁰.

Il problema evidenziato, dunque, consiste nel conferire verità e totalità a uno stadio momentaneo e parziale. Gli intervalli, ovvero i μεταξύ, possono essere soggetti a questo fraintendimento: ribandendone il senso, si vuole qui sostenere come essi siano promotori occasionali di un'allusione a uno stadio diverso da quello precedente. Se infatti la cessazione del dolore fosse davvero coincidente con τὸ χαίρειν, non vi sarebbe né piacere puro né effettivo dolore, o forse vi sarebbero in via impossibile entrambi. Assorbendo l'ambiguità del né-né/sia-sia, il μεταξύ si fa interfaccia del piacere e del dolore reciprocamente comunicanti, per questo né assoluti né nullivoci. Si tratta del resto di una κίνησις²¹: viene specificato il senso di un rapporto tra lo stadio di dolore e lo stadio di calma, laddove quest'ultima è sì piacevole, ma non puramente identificabile con il piacere. Per uscire dunque

²⁰ Ivi, IX 583c5-d11, p. 1059.

²¹ Ivi, IX 583e10, p. 1061.

dalla γοητεία²² di tali rimandi, è bene pensare, fuori dalla malia di specchi tra polo e polo, a un piacere privo di derivazione, che si stagli in massima semplicità e unicità al di là di piacere e dolore *tout court*.

Differentemente rispetto ad Aristotele, il piacere qui tratteggiato non è frutto di una purificazione di παθήματα, né di ἔλεος e φόβος né di altre tonalità emotive; quella derivazione, infatti, è considerabile agli occhi di Platone appunto un incantesimo, un annebbiamento che porta a stimare come logiche e razionali delle consequenzialità in verità non definitive, forse neanche conseguenti, bensì alterate e confuse, come punto avviene per il passaggio tra piacere e dolore, e viceversa²³. Inoltre, tematizzando nuovamen-

²² Ivi, IX 584a10.

²³ È certo degno di nota come Platone stia qui usando il congegno del *metaxy* in un modo abbastanza eterodosso rispetto a numerosi altri luoghi. Se si pensa infatti al ruolo che esso assume nel *Simposio*, necessaria diventa la dinamica tra bello e brutto per designare un Bello in sé, quale non potrebbe mai essere specchiato da un Brutto in sé. Il brutto, dunque, esattamente come il non-essere del *Sofista*, non è assolutamente, ma solo *a metà*. Questa soluzione consente di salvaguardare l' Idea di Bello, la quale ha sì un portato inconcusso e ideale, ma non è isolata, rendendo di essa partecipe anche il non-brutto, come impossibilità di un contrario assoluto. Può pertanto stranire l'utilizzo non certo ingenuo del termine ἐναντίον per indicare invece proprio il polo negativo del dolore (ivi, IX 583c3, p. 1058). Il dolore appare dunque il pieno contrario del mezzo-piacere, ma *non del pieno piacere*. In tal modo il congegno del *metaxy* ha la medesima funzione dei luoghi sopra citati, con una notevole differenza: è il piacere a spezzarsi in due, in sé e nel suo fantasma, per consentire dinamicità alle passioni dell'anima. Con il mezzo-piacere viene ottenuta una traccia per raggiungere il puro piacere. Effettivamente, in questo caso l'apparente assoluta contrarietà del dolore non fa problema all'impianto onto-epistemologico platonico, ove l'idea del Bene

te quel passo oscuro della *Politica*, in cui pare che lo svago non trovi posto nello schema dei piaceri legati ai canti vicini alla condizione naturale, per poi risultare in realtà parte a latere del programma psicagogico della città, è giusto notare come per Platone quel tipo di ira o violenza è attribuito piuttosto del tiranno²⁴, e

è il “tutto” che sta oltre ogni stadio di divisione tra Uno e Molteplice (si veda a tal proposito S. Lavecchia, *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2003). Se il dolore fosse stato tranciato e diviso in due, si sarebbero ragguagliate due possibilità di dolore, una possibilmente assoluta e una tendente al suo sfinimento. In realtà, qui il mezzo-piacere è appunto non un mezzo-dolore ma la versione *tout court* del piacere, che in realtà viene poi scoperta solo *metaxy*, cioè dischiudente una dimensione di ulteriorità. Se il dolore fosse fratto su un altro dolore, ci si troverebbe davanti in via eccessivamente immediata a un solo tipo di piacere, senza differenziare il puro piacere da quello peregrino. E dunque anche questa insolita forma di utilizzo del “non” e dell’“opposto”, riconferma l’heterologia e il marchingegno del *metaxy* relazionale in Platone: è proprio in questo suo isolamento, in un fittizio assoluto *ἐναντίον*, che il dolore non ha vie d’uscita, che non trova appoggio in un proprio fantasmatico riflesso. Un dolore “comune” non avrebbe bisogno di rimandare simbolicamente al proprio gemello ideale. Il piacere comune invece è “scambiato” per quello vero, non essendolo; in questo modo, concependolo come stadio di mera cessazione del dolore (quindi come non-dolore e non mezzo-dolore), esso è non-piacere, ma ad ogni modo apertura al piacere, calma e non gioia, οὐ τὸ χαίρειν come τὸ μὴ λυπεῖσθαι ed ἡσυχία, pur se ad esso psichicamente tendente. Qui, infatti, non potrebbe essere concesso al dolore di essere non-doloroso senza fasi: non vi si trova davanti, come per l’*eros metaxy* (non-brutto) nel *Simposio*, la metessi con l’idea di Bello, bensì, in via più problematica, un gioco di rimandi tra opposizioni parziali che pendono dal lato del piacere per poter guardare, oltre di esse, un’irrelata (perché coincidente con la relazione in sé) idealità del Piacere.

²⁴ Si riveda *Resp.* IX 577e2-578a2, p. 1037

forse proprio nel senso in cui il tiranno, figura storicamente evergete, ha modo di gestire a proprio modo tali pulsioni del popolo, dando loro sazietà attraverso falsi piaceri. Pertanto, bisogna evitare una δόξα del piacere effimero, che comporta una siffatta ambiguità circa il piacere puro, ma soprattutto è chiaro che, ancora in parallelo ad Aristotele, per Platone non vi sia alcuna catarsi attraverso i παθήματα dolorosi o negativi. L'anima deve liberarsi non solo dal dolore, ma anche dalla sua cessazione per potere osservare dal punto di vista del puro piacere, puro perché posto al di là dei rimandi e degli attraversamenti dei differenti stadi di passione. Mentre infatti in Aristotele sembra esserci con buona probabilità un lessico medico alla base del concetto di catarsi²⁵, è chiaro come

²⁵ A proposito, G. Ugolini, *Jacob Bernays e l'interpretazione medica della catarsi tragica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020. In effetti, anche e soprattutto il campo semantico della guarigione da una malattia potrebbe aver costituito il retroterra della catarsi per come viene intesa da Aristotele. Bernays sostenne tale riferimento alla medicina antica nello scritto aristotelico definendo la catarsi come «erleichternde Entladung», differenziando la propria traduzione da tentativi già noti: in termini “moralì” si rievoca la *Reinigung* di Lessing, intesa come purificazione dalle passioni tesa a una «sittliche Besserung» (ivi, p. 52); intrisa di categorie “estetiche” fu l'*Ausgleichung* di Goethe, il bilanciamento dell'opera d'arte perfetta, compiuta ed equilibrata entro se stessa, auto-simbolica, che riguarda sé e non la parte spettatrice, come attrice di una *polis*. Fuori da tali interpretazioni, che pure mostrano motivi suggestivi, quella proposta da Bernays come metafora medica appare maggiormente attagliata allo scritto aristotelico. Inoltre, sembra abbastanza plausibile che tale definizione abbia influenzato il clima teorico della *Geburt der Tragödie* nietzscheana. Si veda anche F. Serpa, (a cura di), *Nietzsche. Rohde. Wilamowitz. Wagner. La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze 1972.

per Platone il malanno affligga non tanto la passione momentanea, ma la conoscenza circa essa, il grado di incoscienza circa la sua mezzanità. Si legge infatti:

Non ti sorprenderai allora se anche coloro che sono inesperti di verità hanno opinioni insane (μη ὑγιεῖς δόξας) su molte altre cose, e circa il piacere, il dolore e la condizione intermedia (τὸ μεταξύ) fra essi mantengono questo atteggiamento: quando sono portati verso la condizione di dolore, pensano il vero e realmente soffrono, ma quando vanno dal dolore verso la condizione intermedia (τὸ μεταξύ), sono del tutto convinti di aver raggiunto pienezza e piacere (πρὸς πληρώσει τε καὶ ἡδονῇ)²⁶.

Uscendo piuttosto dagli imprigionamenti della δόξα, è possibile inquadrare, oltre una generica concezione, la fulminea apertura alla pienezza e al piacere. In effetti, il processo di ricognizione di un “mondo fuori dal mondo” può avvenire anche intuitivamente, come nella stessa *Repubblica* per il mito della caverna. Soltanto a seguire da quel momento (ἐξαίφνης) di rottura, una graduale abitudine (συνήθεια) porterà a considerare una nuova semantica, appartenente al mondo ideale, rovesciamento e consolidamento di quello umbratile²⁷. Il percorso catartico dell’anima, del resto, non è estraneo al pensiero platonico, come si evince per esempio da noti passi del *Fedone*²⁸. Ciò

²⁶ *Resp.* IX 584e6-585a3, p. 1059.

²⁷ *Ivi*, VII 516a5-8, p. 584.

²⁸ *Phaed.* 67a-79d, considerando in particolare da 72a per l’importante passo sul *metaxy* come passaggio generativo (proprio alla *genesis*) tra contrari. Per quanto concerne invece un possi-

che qui si vuole sostenere, tuttavia, è che il senso della catarsi platonica non consiste in un attraversamento fisico del dolore *tout court*, ma riguarda piuttosto un punto di vista, un percorso di conoscenza che abbandona l'ingenuità della credenza nel mondo e si rivolta verso un capovolgimento, ruotando all'opposto il proprio sguardo. Da quel momento in poi è possibile anche parlare di catarsi, nel senso di un attraversamento di livelli della conoscenza, di un'emendazione del dannoso e dell'ignorato, come abitudine a guardare al di là delle parzialità, mai sostanziali. Così, il puro piacere è una fuoriuscita dal mondo comune, dalle convenzioni che abbagliano una quotidianità frastornata da idee fittizie, da δόξαι assolutizzate. In tal senso, l'esortazione platonica suona – laddove l'aggettivo “puro” è espresso proprio con καθαρά: «Non lasciamoci allora convincere che la liberazione dal dolore sia un piacere puro, né un dolore quella dal piacere»²⁹. Ancora, questa specularità suggerisce la possibilità di superare stadi di fissa e presunta gravità sostanziale.

bile retroterra platonico circa la catarsi, è possibile chiamare in causa lo stile spirituale orfico e pitagorico. Si veda L. Stefanini, *La catarsi musicale dei Pitagorici*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4 (1949), 1, pp. 1-10. Sulle consonanze con motivi religiosi, soprattutto riferito all'iter dell'anima: F. Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

²⁹ Μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν, μηδὲ λύπην τὴν ἡδονῆς, *Resp.* IX 584b9-c1, cit., p. 1063.

Breve conclusione

Quanto è stato finora esaminato potrebbe portare alla seguente conclusione: che per Aristotele si dia una catarsi di παθήματα fisiopsichici e che in questo ambito “naturalistico” (poiché essa si genera nelle anime più vicine alla condizione naturale) non vi sia alcun tipo di Piacere, ma un piacere che si manifesta in casi differenti, come nella liberazione da pietà e paura quello “proprio” della tragedia. Nel caso platonico la situazione sembra ben differente, e tale differenza è chiaramente un dato già noto: per Platone il piacere è puro perché non condotto né sedotto da παθήματα, in esso non accade uno ψυχαγωγεῖν affettivo. L’anima non giunge a questo piacere né mediante una purgazione di affezioni né mediante un’astensione da esse. Piuttosto, il piacere puro è ottenuto mediante un *punto di vista*, che coincide esattamente con un oltrepassamento delle prospettive, comprese in quanto tali, in quanto δόξαι. Il problema, dunque, non consiste nel setacciare la catarsi in sé, oppure la valenza somatica e psichica del πάθημα, quanto nell’ottenimento di un “oltreprospettico” e relazionale de-sostanziamiento di punti di vista apparentemente unitotali. Come si è evidenziato negli ultimi passi citati, ciò viene reso possibile soprattutto dall’espedito del μεταξύ, della mezzanità che spezza le prospettive alimentandone un reciproco rimando, e, per questo, un’allusione alla relazione stessa come “oltreprospettiva”. Quello stesso μεταξύ, si è visto, compare nella *Poetica* aristotelica, con un ruolo non differentemente relazionale: esso rappresenta quanto di più mette in scene l’analogia tra il vissuto dello spettatore e la ποιήσις tragica, rendendo la tragedia efficace: non è né l’eccesso del male,

né l'eccesso del bene – come il μέσον nel finale della *Politica* – bensì il carattere tipico dell'eroe mezzano, che, non eccellendo né in virtù né vizi, per destinale ἀμαρτία viene condotto al dolore.

La purificazione, nei due casi analizzati, sembra dare luogo a un'ἡδονή molto diversa: da un lato, purificata, ma non pura, né scevra da ogni altra affezione – si direbbe “medica”, in linea con la teoria ippocratica degli umori; dall'altro pura, ma non purificata da processi di attraversamento e superamento – si direbbe “ascetica”, in linea con le pratiche orfico-pitagoriche di esercizio spirituale. Eppure, vi è una notevole continuità tra queste due concezioni, che certo è risultata diafana nell'arco della trattazione. Basti pensare come l'errore, la mezzanità, l'instabile, in ambedue i casi, offrano spunti per un superamento, una virata al percorso della ψυχή, proprio laddove alcune tragiche (e troppo sostanziali) narrazioni sembrano sbarrarne la strada.

INDICE DEI NOMI

- Abbamonte, G.: 216
Abbate, M.: 116, 165, 170-174, 176, 177, 180
Accattino, P.: 286
Adluri, V.: 223
Adorno, F.: 96
Aezio: 99, 110, 131, 132
Aguirre De la Luz, N.: 59
Alcmeone: 55
Alessandrelli, M.: 93, 100, 108, 111
Alessandro di Afrodisia: 92, 94-96
Algra, K.A.: 111
Amelio Gentiliano: 214
Amigues, S.: 72, 75, 79
Anassagora: 61
Anatolio: 145
Angeli Bertinelli, M.G.: 318
Angelini, G.; 7: 306, 307, 310, 311
Annas, J.E.: 341
Antistene: 153-156, 162
Apollodoro: 254, 274
Apollinio di Tiana: 235, 241, 248
Apollonio Rodio: 246
Aragione, G.: 149
Arcesilao: 117
Archiloco: 56
Archimede: 134
Archita: 245, 249-251
Aristarco di Elide: 239
Aristarco di Samo (astro-
nomo): 239
Aristarco di Samotraccia: 163, 237-240, 242
Aristarco di Tegea: 239
Aristofane: 39, 319, 341
Aristosseno: 231, 236-245, 247-251
Aristotele: 11, 15, 16, 21-24, 29, 33, 34, 41, 45, 46, 50-53, 59, 62, 63,

- 65-67, 70, 72-76, 81-84,
89, 127, 128, 134-136,
139, 140, 193, 195, 197,
198, 201, 225, 232, 238,
240, 241, 248, 256, 260,
303-322, 324-327, 329-
340, 342, 343, 346, 348,
351
- Aronadio, F.: 110
Arrighetti, G.: 24, 34, 269
Arrigoni, G.: 336,
Ateneo: 232, 234, 240, 248
Atenione: 234
Attico: 140
Aubénque, P.: 46
- Bailey, D.T.J.: 91
Baldi, L.: 129
Balot, K.: 288
Baltes, M.: 217
Baltussen, H.: 52
Barker, A.: 336
Barnes, J.: 111
Bartoš, H.: 71
Baumbach, M.: 143
Beierwaltes, W.: 171, 178
Belfiore, E.S.: 29, 330
Bellotto, Z.: 327
Benatouil, T.: 75
Bérard, J.: 23, 246
Bernard, H.: 221
Bernays, J.: 83, 348
Bertelli, L.: 304, 308
Berti, E.: 153, 305, 308
Besso, G.: 304
Beutler, E.: 141
Bielmeier, A.: 216
- Biral, A.: 307
Blok, J.H.: 256
Bodnár, I.: 76
Bollack, J.: 54, 60, 62
Bollansée, J.: 233, 237, 244
Bombacigno, R.: 259
Bonazzi, M.: 75, 117
Bormann, K.: 47, 58, 59, 61
Bottin, L.: 68, 266
Bouchet, C.: 28
Boyancé, P.: 162
Boys-Stones, G.: 106, 217
Bozzi, A.: 67
Brancacci, A.: 153
Bravo, B.: 273
Bredlow, L.A.: 50, 52, 53,
62
Briquel, D.: 246
Brisson, L.: 149, 213
Broadie, S.: 42, 214
Brouillette, X.: 115
Brunner, O.: 310
Brunschwig, J.: 91, 93, 94,
97, 99, 101, 104, 105,
108, 111
Bryan, J.: 217
Buffière, F.: 142
Burford, A.: 80, 81
Burkert, W.: 231, 233, 234,
236, 336, 339
Burnet, J.: 52
- Cairns, H.: 300, 301
Calanchi, A.: 193
Cambiano, G.: 294, 295
Campese, S.: 310
Capra, A.: 34

- Cardona, G.R.: 188-190, 195, 196
 Carpi, A.: 254
 Carpitella, M.: 188
 Castelletti, C.: 143
 Caston, V.: 44: 93, 100, 104, 105, 111, 112
 Cataudella, Q.: 27
 Cattanei, E.: 260, 313
 Celluprica, V.: 117
 Centrone, B.: 36, 107, 268, 273, 291
 Cerri, C.: 46, 47
 Cherniss, H.: 118, 125, 137
 Ciaceri, E.: 251
 Cicerone: 251
 Cimatti, F.: 71
 Clarke, M.: 58
 Colli, G.: 47, 57, 59, 60, 193
 Conche, M.: 46, 47
 Connell, S.M.: 70
 Conti Bizzarro, F.: 216
 Cordero, N.-L.: 47
 Cornford, F.M.: 214
Corpus Hippocraticum: 12, 65-70, 73, 266, 319, 352
 Cosenza, P.: 138, 234
 Couloubaritsis, L.: 294
 Coulter, J.A.: 176
 Cousin, V.: 174
 Coxon, A.H.: 46, 47, 56
 Criscuolo, U.: 216
 Crisippo: 12, 92, 94-96, 100, 101, 103, 110, 111
 Crivelli, P.: 111
 Cuccioli Melloni, R.: 231, 239, 242
 Culasso Gastaldi, E.: 246
 Curnis, M.: 304, 308
 D'Amico, C.: 225
 D'Ancona, C.: 225
 d'Hoine, P.: 178, 216, 226
 Dalfen, J.: 37
 Damascio: 166, 175
 David, E.: 97, 278
 Davies, M.: 28
 de Harven, V.: 91
 de Luise, F.: 255, 258, 272
 De Mauro, T.: 188-190, 193, 201-203, 205-209
 De Sanctis, D.: 39
 de Saussure, F.: 193, 201
 De Simone, C.: 246
 DeConick, A.D.: 223
 Del Corno, D.: 232, 234
 Delatte, A.: 162, 244
 Delcomminette, S.: 216, 226
 della Finia, G.M.: 246
 Delle Donne, C.: 116, 125
 des Places, É.: 217, 218
 Desclos, M.L.: 76
 Detienne, M.: 162
 Di Cesare, D.: 255, 280
 Di Giuseppe, R.: 57, 58
 Di Gregorio, L.: 31
 Di Iulio, E.: 110
 Di Pasquale Barbanti, M.: 153, 171
 Di Piazza, S.: 23
 Di Stefano, E.: 217
 Diano, C.: 331
 Diano, F.: 331
 Diccarco: 160, 161, 247

- Diels, H.: 25, 46, 47, 131, 132
 Dignös, A.: 310
 Dilcher, R.: 48, 54
 Dillon, J.M.: 218, 221, 225,
 Diodoro: 131, 246
 Diogene di Babilonia: 92, 111
 Diogene Laerzio: 49, 98-100, 232-237, 240-245, 250-252, 267
 Dixsaut, M.: 149, 221
 Dodds, E.R.: 165, 174
 Donini, P.: 82, 83
 Dorandi, T.: 143-145, 157
 Dörrie, H.: 21, 119, 143
 Dosi, A.: 32
 duBois, P.: 83
- Ecateo: 246, 247
 El Murr, D.: 289, 290
 Emery, L.: 27
 Empedocle: 55, 56, 59-61, 110, 132, 237
 Epicarmo: 60
 Eraclito: 49, 51-53, 59, 60, 241, 253, 262
 Erbse, H.: 22, 148
 Erler, M.: 21, 34
 Ermia: 211, 216, 221, 222, 224-227, 230
 Ermippo: 234, 236, 241, 243
 Ermodoro: 125, 127, 128, 131, 138
 Erodoto: 41, 239, 241, 244-247, 254, 255, 319
 Eschilo: 26, 32, 40, 253
- Esiodo: 11, 24, 26, 38, 40, 56, 58, 162, 272, 273
 Eubulo: 247
 Euclide: 123, 133, 134
 Eunapio: 145
 Euripide: 239, 253, 332
 Eusebio: 233, 238
 Eustazio: 147
- Faggin, G.: 167
 Falcon, A.: 71
 Faraggiana di Sarzana, C.: 178
 Ferecide: 233, 238, 243
 Fermari, A.: 34, 260, 278, 324
 Fernandez Delgado, J.A.: 115
 Ferrari, F.: 116, 118, 119, 121, 124, 126, 129, 170, 213, 285, 291, 293, 350
 Ferrari, G.A.: 75
 Ferrini, M.F.: 72, 76
 Ficuciello, L.: 246
 Figal, G.: 27
 Filippo di Opunte: 267
 Filocoro: 246
 Finamore, J.F.: 223, 225
 Finglass, P.: 15
 Finkelberg, M.: 28
 Flashar, H.: 21
 Flower, M.A.: 232
 Ford, A.: 28
 Fortenbaugh, W.W.: 72, 75, 76
 Fortier, S.: 222, 226
 Fränkel, H.: 53, 56, 57

- Franklin, L.: 341
Fraschetti, A.: 238-240, 248,
249, 250
Frede, D.: 301
Frère, J.: 46
Fronterotta, F.: 50, 61, 295,
313
Früchtel, L.: 238
- Gaiser, K.: 33, 34
Gaisford, T.: 147
Gallo, I.: 118, 121
Gamaleri, G.: 192
García Calvo, A.: 62
Garzya, A.: 30
Gastaldi, S.: 38, 258, 289,
301, 320
Gatti, M.L.: 167
Gavray, M.A.: 216, 226
Gelber, J.: 70
Gensini, S.: 71
German, A.: 341
Gerson, L.P.: 341
Giamblico: 145, 160, 166,
211, 216, 221-224, 226,
227, 230, 233, 235, 241,
242, 247, 248, 250, 252
Giangiulio, M.: 231, 233,
245
Giangrande, I.: 145
Giannantoni, G.: 75
Giardina, G.R.: 153
Gigante, M.: 237, 241
Gill, C.: 42, 269
Giorgianni, F.: 69
Giovannelli-Jouanna, P.: 28
Giuliano, F.M.: 34
- Goethe, J.W.: 141, 348
Goldschmidt, V.: 97
Goody, J.: 191, 193, 197-199
Gorgia: 11, 24, 27-33, 35,
37, 43, 59, 60, 278
Gourinat, B.: 91
Graeser, A.: 97
Greco, E.: 246
Gullino, S.: 308
Gundert, H.: 25
- Hadas, M.: 57
Hadot, I.: 176
Hadot, P.: 96
Halfwassen, J.: 167
Hall, M.: 75, 80
Halliwell, S.: 84, 330
Hammerton-Kelly, R.: 119
Hardy, G.: 79, 81
Harris, R.: 188-190, 196-
200, 204, 208
Haugen, E.: 203
Havelock, E.A.: 188, 191,
198, 199
Heath, M.: 157
Heidel, W.A.: 60
Hershbell, J.P.: 59, 60, 63
Highland, J.: 83, 84, 88, 89
Hillgruber, M.: 142
Himmelmann, N.: 22
Hirsch-Luipold, R.: 217
Hitz, Z.: 288
Hoffmann, P.: 225
Horn, C.: 36
Horn, H.J.: 23
Huffman, C.A.: 160, 249,
251

- Hughes, J.D.: 75, 81
 Hunter, R.: 31
 Hussey, E.: 48

 Ierone: 237
 Inwood, B.: 91, 104, 108
 Ioli, R.: 32
 Iozzia, D.: 171
 Ippoboto: 237, 241
 Irribarrem, L.: 153
 Isager, S.: 79
 Isnardi Parente, M.: 118,
 119, 124, 125, 127, 128,
 131, 135, 138, 295, 342
 Isocrate: 28

 Jacoby, F.: 232, 238, 242,
 244
 Jaeger, W.: 27, 324
 Jahn, T.: 58
 Jouët-Pastré, E.: 35
 Jourdan, F.: 217
 Journée, G.: 153

 Kahn, C.H.: 97
 Kaiser, S.I.: 239, 240
 Karfik, F.: 214
 Katz, E.: 341
 Keaney, J.: 142
 King, C.G.: 71
 King, R.A.H.: 48
 Kirk, G.S.: 46
 Kloss, G.: 22
 Köhnken, A.: 23
 Korobili, G.: 71
 Kranz, W.: 47

 Laks, A.: 48, 52-54, 152,
 153, 299
 Lambertton, H.: 142
 Lanata, G.: 30
 Lanza, D.: 27, 71, 82, 83,
 276, 310, 332
 Laspia, P.: 71
 Lavecchia, S.: 342, 347, 350
 Lefebvre, D.: 71
 Leinkauf, T.: 214
 Leshner, J.H.: 52
 Leszl, W.: 27
 Lévy, I.: 233
 Li Vigni, F.: 27
 Linguiti, A.: 166
 Lippold, A.: 22
 Lisia: 215
 Lloyd, J.: 93
 Lo Presti, R.: 71
 Lo Schiavo, A.: 292
 Long, A.A.: 92, 97, 99, 112
 Long, A.G.: 106
 Longino: 145
 Longo, A.: 221
 Loraux, N.: 254, 264, 279,
 280, 304
 Losacco, M.: 172
 Lotman, J.M.: 194, 195
 Lucrezio: 110
 Luzzatto, M.T.: 153, 154,
 156

 MacIsaac, D.G.: 226
 MacPhail, J.A.: 143, 148,
 151, 152, 162
 Macris, C.: 160, 161
 Maddalena, A.: 231

- Magnani, M.: 28
 Mancini, M.: 187, 188
 Manganaro, P.: 153
 Männlein-Robert, I.: 36
 Mansfeld, J.: 47, 49, 51-53,
 104, 108, 111
 Marazzi, M.: 188-190
 Martijn, M.: 178
 Martín-Hernández, R.: 142
 Masi, F.: 110
 Maso, S.: 110, 313
 Mayhew, R.: 152
 Mazzarelli, C.: 334
 Mazzarino, S.: 231, 244,
 250
 McKirahan, R.: 46
 McLuhan, M.: 191, 192,
 195, 197, 209
 Melisso: 51
 Menandro: 31
 Metrodoro di Chio: 152
 Metrodoro di Lampsaco:
 152
 Meyer, E.: 238
 Migliori, M.: 34, 259, 260,
 263, 264, 275, 278, 331
 Miranda, L.R.: 323
 Mnesarco: 241-243
 Moggi, M.: 304, 308
 Morrow, G.R.: 225, 326,
 Morton, A.G.: 75, 80
 Most, G.W.: 152, 153
 Mourelatos, A.P.D.: 25, 46,
 56, 60, 63
 Muccioli, F.: 232, 233, 235,
 239, 244, 245, 251
 Musti, D.: 318
 Naddaff, R.A.: 41
 Napoli, V.: 174
 Napolitano Valditara, L.M.:
 116, 119, 120, 123, 124,
 278, 305, 312, 330, 342
 Natali, C.: 310
 Neante: 241, 242, 243
 Neola, B.: 222-225
 Nicolai, R.: 28
 Nicolosi, A.: 28
 Nicomaco: 137
 Nietzsche, F.: 332, 348
 Ninci, M.: 167
 Numenio di Apamea: 211,
 214, 216-220, 227, 230
 Nussbaum, M.C.: 305
 O'Brien, C.S.: 46, 214, 218
 Occhipinti, E.: 232, 235,
 236
 Omero: 11, 12, 21, 23-25,
 27, 28, 37, 38, 40, 41,
 47, 55-58, 60, 61, 63,
 141-157, 161-163, 240
 Ong, W.J.: 188, 191-195,
 197-199, 201, 203, 209
 Onians, R.B.: 57, 58
 Opsomer, J.: 116, 117, 119,
 120, 124, 127, 140
 Pagliaro, A.: 204
 Palmer, R.B.: 119
 Palpacelli, L.: 341
 Parmenide: 11, 25, 26, 32,
 45-56, 58-63, 165, 171,
 174, 175, 179, 181, 225,
 231, 342

- Pätzold, D.: 165
 Pavese, C.: 206
 Pépin, J.: 143
 Petrucci, F.M.: 133
 Pezzoli, F.: 308, 314, 317
 Piazza, F.: 23
 Piccirilli, L.: 318
 Pindaro: 25, 56
 Pinotti, P.: 341
 Pinto, P.M.: 28
 Pisano, C.: 279
 Pitagora: 14, 56, 152, 153,
 157-163, 231-245, 247-
 250, 252
 Plastina, S.: 71
 Platone: 9, 11, 12, 16, 21,
 24, 27, 29, 30, 31, 33-
 43, 52, 57, 59, 75, 92,
 101, 106, 109, 115, 116,
 118-120, 124, 130, 133,
 135, 137-139, 146-149,
 162, 165, 174-183, 187,
 191-193, 195, 199, 200,
 204-207, 211-218, 220-
 222, 224-230, 234, 235,
 237, 243-245, 258-260,
 262, 264-269, 271-276,
 278, 280-283, 285-297,
 299-306, 308-314, 316,
 317, 319-321, 323, 325-
 327, 329-331, 336, 340-
 343, 346-351
 Plotino: 12, 50, 92, 145,
 146, 165-171, 173, 176,
 183, 214, 219
 Plutarco: 12, 30, 31, 32, 49,
 92, 115-121, 124-130,
 133, 135, 137, 138, 140,
 142, 241, 244, 246, 279
 Pohlenz, M.: 22
 Poli, S.: 285
 Pontani, F.: 142-144, 147,
 148, 152, 153, 154, 157
 Pordomingo Pardo, F.: 116
 Porfirio: 12, 142-149, 151-
 154, 156, 157, 159-163,
 233, 250
 Pradeau, J.F.: 272
 Preller, L.: 238
 Preus, A.: 72
 Price, A.W.: 330
 Prince, S.: 152, 153, 156,
 157
 Proclo: 12, 133, 134, 165,
 166, 171-181, 183, 216,
 218, 221-227, 230
 Proclo Diadoco: 211
 Pulleyn, S.: 153

 Radice, R.: 259
 Ramelli, I.: 259
 Rapp, C.: 330
 Rashed, M.: 225
 Raven, J.E.: 46
 Reale, G.: 166, 178, 224,
 259, 260, 262, 341
 Renaut, O.: 341
 Repici, L.: 73, 75, 80, 81
 Reydam-Schils, G.J.: 213
 Reynolds, L.D.: 92
 Rispoli, G.M.: 25
 Ritter, C.: 40
 Robbiano, C.: 25
 Robinson, T.M.: 59

- Rodríguez-Noriega Guillén, L.: 146-149
- Rohde, E.: 348
- Romano, F.: 130, 153, 166, 223
- Romano, M.: 273
- Rorty, A.O.: 305
- Rose, V.: 238, 241, 248
- Rosenmeyer, T.G.: 32
- Rosivach, V.J.: 256
- Rossetti, L.: 50, 59, 216
- Rossi, L.E.: 21
- Rossitto, C.: 82, 313
- Rostagni, A.: 30
- Rowe, C.: 34
- Rudolph, E.: 299
- Russell, D.: 31
- Russo, F.: 251
- Saffrey, H.D.: 166, 222
- Salles, R.: 104
- Sammartano, R.: 246
- Sassi, M.M.: 54-56, 59, 231, 244
- Schiassi, G.: 278
- Schironi, F.: 163
- Schleiermacher, F.: 33, 34
- Schofield, M.: 46, 111
- Schoppe, C.: 117, 119
- Schrader, H.: 143, 144, 147, 148, 151, 152, 162
- Schütrumpf, E.: 252, 309
- Scotti, N.: 259
- Sedley, D.N.: 92, 93, 97, 99, 104, 106, 111, 112
- Segonds, A.Ph.: 178
- Seidensticker, B.: 330
- Seneca: 12, 92, 101-106, 108-110
- Senocrate: 12, 115, 120, 125-129, 131, 132, 137-139
- Senofilo: 251
- Senofonte: 61
- Serpa, F.: 348
- Sesto Empirico: 49, 92, 96
- Settis, S.: 341
- Sharples, R.W.: 72, 75, 117
- Shaw, G.: 223
- Sheppard, A.D.R.: 176, 179
- Shrimpton, G.S.: 234
- Simplicio: 49, 131, 138
- Siriano: 128, 224
- Skysgaard, J.E.: 79
- Slater, W.: 143
- Smith, A.: 142
- Smith, N.D.: 160, 162, 341
- Sodano, A.R.: 143-147, 149, 150, 152, 157, 161, 163
- Sorabji, R.: 104, 117
- Souilhé, J.: 341
- Speusippo: 12, 115, 127-129, 135, 235
- Spina, L.: 216
- Stählin, O.: 237, 238, 241
- Stallbaum, G.: 147
- Stazio, A.: 231
- Steel, C.: 165, 174, 178, 214, 223
- Stesicoro: 28, 215
- Stobeo: 98, 99
- Strabone: 251
- Stratone: 75

- Strauss, L.: 297
 Strok, N.: 225
 Suñol, L.: 324
 Szlezák, T.A.: 259, 289
- Taormina, D.P.: 223
 Tarán, L.: 46, 48
 Tardieu, M.: 176
 Tarrant, H.: 218, 220
 Teodoro: 237, 238, 240, 242
 Teofrasto: 11, 45-55, 60, 62, 63, 65-67, 72-81, 85-89
 Teognide: 55, 58
 Teone: 133
 Teopompo: 232-236, 238-241, 249, 252
 Tertulliano: 235
 Timpanaro Cardini, M.: 249
 Tonelli, A.: 253
 Torrente, L.: 57
 Totelin, L.: 79, 81
 Trasideo: 237
 Trouillard, J.: 223
 Tulli, M.: 28, 34, 278, 290
 Turchetta, B.: 187, 188
 Turner, J.T.: 223
- Ugolini, G.: 348
 Untersteiner, M.: 32, 331
- Vanderjagt, A.: 165
 Vattuone, R.: 232, 235, 236
 Vegetti, M.: 38, 71, 75, 116, 165, 266, 273, 286, 314, 320, 343
- Verdenius, W.J.: 47, 48, 52, 55, 59-61
 Verhasselt, G.: 152, 160
 Vernant, J.P.: 273, 275
 Viano, C.A.: 308, 336
 Vidal-Naquet, P.: 269
 Viltanioti, I.: 145
 Vimercati, E.: 259
 Visconti, A.: 231, 241, 249
 Vitale, R.: 231
 Vlastos, G.: 25, 48
 Voegelin, E.: 288, 299, 302
 Vogt, K.M.: 105
 Vöhler, M.: 330
 von Arnim, H.: 91, 237
 von Fritz, K.: 61, 241
 von Wilamowitz-Moellendorf, U.: 237, 348
- Wagner, R.: 348
 Wagner, T.: 316
 Wardy, R.: 217
 Warren, J.: 217
 Wasserstein, D.: 142
 Watt, I.: 191,
 Wehrli, F.: 160, 231, 234, 236-238, 240-245, 247, 248, 250-252
 Westlake, H.D.: 234, 236
 Whitehead, D.: 257
 Whittaker, J.: 106
- Zanatta, M.: 82
 Zenone di Cizio: 12, 96, 98, 100, 101, 105, 242
 Zhmud, L.J.: 232-234
 Zimmermann, B.: 27

Già pubblicati in questa collana

1. *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, a cura di Nicoletta Di Vita
2. *Questione Europa. Crisi dell'Unione e trasformazioni dello Stato*, a cura di Adriano Cozzolino, Olimpia Malatesta, Luigi Sica
3. *Metamorfosi*, a cura di Francesco Pisano
4. «*Il primo fonte della felicità umana*». *Leopardi e l'immaginazione*, a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach
5. *La pratica teorico-politica della rivista tra Ottocento e Novecento. Studi a partire dalle riviste dell'Emeroteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di Giovanni Campailla e Antonio Del Vecchio
6. *La dualità della natura umana in età moderna. Montaigne, Cartesio, Hobbes*, a cura di Francesco L. Gallo
7. *Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto*, a cura di Ludovica Boi
8. *Libertà e passioni. Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna*, a cura di Virginia Lauria
9. *Ontologia relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco. Figure, Attraversamenti, Incursioni*, a cura di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi
10. *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, a cura di Elenio Cicchini e Giulio Gisondi, prefazione di Geminello Preterossi
11. *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina, Giovanni Andreozzi, prefazione di Marco Ivaldo
12. *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, a cura di Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmimi

13. *L'ordine dei diritti. Soggetti, processi, categorie*, a cura di Anna Guerini e Anna Nasser
14. *Dialettiche del Novecento. Tra lavoro, potere e mito*, a cura di Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo
15. *Infine. Ritualità e corporeità al tempo delle catastrofi*, a cura di Filippo Batisti, Rosa Coppola, Beatrice Occhini
16. *La filosofia e il suo fuori*, a cura di Emilia Marra
17. *Penombre e anamorfofi tra letteratura e filosofia*, a cura di Giulia Abbadessa

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2024
presso Printi s.r.l.
Manocalzati (AV)