

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 (9) / 2018

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
ALDO BRANCACCI / *Rzym* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
REFIK GÜREMEN / *Stambuł* / CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* /
ANNA KELESSIDOU / *Ateny* / AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* /
RYSZARD LEGUTKO / *Kraków* / EDWARD M. MACIEROWSKI / *Kansas* /
YURIY MOSENKIS / *Kijów* / ANDRÉ MOTTE / *Liège* /
MELINA G. MOUZALA / *Patras* / LIDIA PALUMBO / *Neapol* /
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK / *Tybinga* /
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Poznań* / GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* /
JÁN ZOZULÁK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY
MIKOŁAJ DOMARADZKI

SEKRETARZ REDAKCJI
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU
MIKOŁAJ DOMARADZKI
ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY
KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

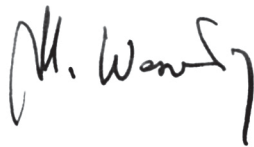
Please note that the online version,
accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitis ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque caractere internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propinquae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra PEITHO praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

STEFANIA GIOMBINI	Seguendo Sesto. L'argomentazione dimostrativa nel <i>Peri tou mē ontos</i> di Gorgia	13
MARCO GEMIN	Gorgia e la tomba di Isocrate	31
STEFANO MASO	Providential Disorder in Plato's <i>Timaeus</i> ?	37
ARMAN ZARIFIAN	Mescolanza e trasformazione nel <i>De generatione et corruptione</i> di Aristotele	53
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY	La prospettiva analitica dei sillogismi categorici e modali di Aristotele	71
DANIELE GRANATA	<i>Koinon e koinônia</i> : Un particolare caso di partecipazione in Giovanni Filopono	101
VALERIO NAPOLI	Aspetti sacrali e anagogici del "meraviglioso" in Damascio. Una chiave di lettura	121

DYSKUSJE

ENRICO PIERGIACOMI	Questioni epicuree: dalla tradizione alla teologia	159
--------------------	----------------------------------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES

STEFANIA GIOMBINI	Following Sextus: Demonstrative Argument in Gorgias' <i>Peri tou mē ontos</i>	13
MARCO GEMIN	Gorgias and Isocrates' Grave	31
STEFANO MASO	Providential Disorder in Plato's <i>Timaeus</i> ?	37
ARMAN ZARIFIAN	Mixture and Transformation in Aristotle's <i>De generatione and corruptione</i>	53
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	The Analytical Perspective of Aristotle's Categorical and Modal Syllogisms	71
DANIELE GRANATA	<i>Koinon e koinônia</i> : A Particular Case of Participation in John Philoponus	101
VALERIO NAPOLI	Sacral and Anagogical Aspects of the "Marvellous" in Damascius. An Interpretation	121

DISCUSSIONS

ENRICO PIERGIACOMI	Epicurean Questions: From Tradition to Theology	159
--------------------	-------------------------------------------------	-----

ARTYKUŁY

Seguendo Sesto. L'argomentazione dimostrativa nel *Peri tou mē ontos* di Gorgia*

STEFANIA GIOMBINI / *Universitat de Girona* /

Le due versioni del trattato di Gorgia *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως* (*PTMO*), trasmesse da Sesto Empirico (S.E.) nel *Πρὸς λογικούς*¹ e da un Anonimo² di area aristote-

* Una prima versione di questo testo è stata presentata alla Sesta Conferenza Biennale della International Association for Presocratic Studies, 25–29 giugno 2018, Delfi (Grecia). Questo articolo è dedicato alla memoria di Luis Andrés Bredlow, che, nella sua recente edizione del *PTMO*, ha segnalato l'urgenza di spiegare la mia preferenza per la versione di S.E.

¹ S.E. *M.* VII, 65–87.

² Secondo Wesoly, che valuta le corrispondenze tra MXG e i testi aristotelici, l'autore potrebbe essere proprio Aristotele. L'ipotesi che l'Anonimo sia un autore di area aristotelica ma non lo stesso Aristotele mi sembra più convincente, dal momento che MXG si presenta come un testo quasi al livello di un esercizio confutatorio. Cf. Wesoly 1983–1984 e 1986. Un panorama delle ipotesi di identità dell'Anonimo è stato offerto da Wesoly 2013: 166: “Nel catalogo degli scritti di Aristotele (D.L. V 25) ricompaiono i titoli dei libri polemici che corrispondono alle tre parti di MXG (*Πρὸς τὰ Μελίσσου α'*, [...] *Πρὸς τὰ Γοργίου α'*, *Πρὸς τὰ Ξενοφάνους α'*). Questo testo nei manoscritti veniva tradizionalmente attribuito ad Aristotele, ma solo alcuni interpreti moderni lo hanno considerato come un opuscolo dello Stagirita (Karsten, Mullach); molti, invece, l'hanno inizialmente attribuito a Teofrasto (Bessarione, Brandis, Berg, Kern, Reinhardt, Steinmetz). Solo successivamente è prevalsa l'opinione del Diels, da molti condivisa (Zeller, Gomperz, Robin, Gigon, Kerferd, Wiesner) che pensa ad un peripatetico del terzo secolo, o anche del primo secolo d.C. Successivamente si è parlato di un megarico anonimo (Untersteiner, Reale, Migliori) o di un dossografo anonimo (Cassin). Da ultimo, si è avanzata l'ipotesi di un

lica nel *De Melisso Xenophane et Gorgia* (MXG)³, sono state alternativamente accreditate dagli interpreti quali fonti in grado di trasmetterci l'originale testo gorgiano. La preferenza per l'una o l'altra versione ha avuto, secondo le singole interpretazioni, o motivazioni concernenti il contenuto delle argomentazioni o motivazioni inerenti la retorica del discorso. Ad ogni modo, è possibile considerare la scelta di preferenza tra le due versioni secondo due direttrici fondamentali: chi è più disposto a rintracciare una dottrina filosofica, ontologica o linguistica ha in generale preferito affidarsi al testo MXG, chi al contrario ha inteso arrivare a cogliere come predominante la dimensione retorico-comunicazionale ha trovato in S.E. un informatore preferenziale⁴. Attualmente si deve registrare che la prima corrente è preponderante⁵ e si è assistito di converso a un sottodimensionamento della seconda. MGX è, dunque, ritenuto più affidabile soprattutto nel restituire il profilo e il peso filosofici di Gorgia: d'altronde l'idea di un Gorgia prettamente votato alla filosofia riscuote sempre maggiore consensi, mentre la classificazione di Gorgia in quanto retore appare a molti uno svilimento del suo apporto teoretico alla storia del pensiero filosofico. Un certo equilibrio delle posizioni si è avuto, in verità, nella seconda metà del secolo scorso ma questa tendenza ha finito per affievolirsi e oggi Gorgia è per i più un teoreta ormai poco nascosto sotto gli abiti del retore.

MXG è, come ovvio, una fonte determinante ma non si può certo prescindere dal valutare il suo carattere fortemente interpretativo⁶. Riguardo alla versione di S.E., medesime riserve vanno messe in conto⁷: S.E. è un autore più tardo, scettico, orientato dalle sue interpretazioni e anche generalmente polemico e critico. Tuttavia, a mio parere, la versione di S.E. dovrebbe essere considerata una fonte credibile del *PTMO* a partire da alcuni dati significativi. Per prima cosa, vorrei ribadire la mia lettura complessiva di Gorgia secondo cui egli era un puro retore: Gorgia non smette di essere un retore neanche quando avanza tesi che, per noi – oggi, appartengono alla sfera della filosofia. Gorgia non aveva, infatti, alcun interesse a proporsi nella veste di filosofo, ammettendo in ogni

tardo aristotelico pirronizzante (Mansfeld), e recentemente di un aristotelico molto vicino ad Aristotele (Ioli)". Si veda anche Ioli 2010: 23–26 e 2013: 45–47.

³ *De M.X.G.*, c. 5–6, 979a11–980b21.

⁴ Per un quadro delle posizioni interpretative si veda Cunsolo 1996 e la più recente rassegna in Bredlow 2016: in part. XXI–XXIV.

⁵ Specialmente a partire da Calogero 1932 che sosteneva la superiorità di MXG come fonte. Successivamente Ioli 2013, nella sua ultima edizione dei frammenti, ha sostenuto che MXG è più affidabile di S.E. Al contrario Loenen 1959: 177 ss.

⁶ Alcuni studiosi stanno tornando a discutere il forte carattere interpretativo del MXG, sia circa il suo contenuto generale sia in merito agli autori che vi si affrontano; si vedano, solo ad esempio, su fronti diversi: Kurfess 2012: in part. 56–66 e Bremond 2017: in part. 61–95.

⁷ Janáček ha scritto che è impossibile decidere quale versione sia più affidabile: "Obgleich die beiden Berichte, der des Sextus und der des MXG, im Ganzen übereinstimmen, gibt es zwischen ihnen im Einzelnen viele Ungereimtheiten formaler wie sachlicher Natur, es fragt sich daher, welcher von ihnen authentisch | ist. Diese Frage kann überhaupt nicht beantwortet werden, weil es keine älteren Zeugnisse von der Lehre des Gorgias, insbesondere keine aus seinen Schriften selbst gibt. So bleibt uns nichts anderes übrig, als eine bescheidenere Frage zu stellen, nämlich die, welcher von den beiden Berichten authentischer ist, welcher die Ansichten des Gorgias besser wiedergibt."; cf. Janáček 2008: 4 (= 1932: 14–15).

caso che l' "essere filosofo"⁸ fosse già all'epoca una condizione acclarata. In tal senso mi pare di poter dire che un 'livello filosofico' è sì rintracciabile nelle sue opere ma Gorgia non intendeva affrontare 'seriamente' specifiche questioni teoretiche: nel caso specifico del *PTMO*, Gorgia voleva piuttosto decostruire, portare a contraddizione il discorso filosofico-ontologico mostrandone le debolezze con le stesse armi di chi lo aveva costruito. Tali armi corrispondono, e non secondariamente, all'uso di argomentazioni per assurdo e all'utilizzo di concetti specifici. Mi sono risolta, perciò, a pensare al *PTMO* gorgiano come una opera polemica che non ha l'intento di fondare una posizione nichilista o meontologica. Che poi abbia dato avvio a questa serie di posizioni, o a posizioni solo orientate in tali direzioni, non è qualcosa che possa essere additato al solo Gorgia e, per contro, credo che questa visione sia stata possibile anche grazie all'elaborazione dell'Anonimo del MXG.

L'argomentazione dimostrativa

Il *PTMO* è la sola opera del sofista a carattere ontologico che ci è stata trasmessa. Dalle nostre fonti non risulta che il sofista sia tornato sull'argomento: c'è da stabilire se questa sia stata una scelta o una mancanza di possibilità. Una scelta consapevole deriverebbe dal non voler proseguire il discorso lasciandolo come testo unico; l'impossibilità potrebbe essere data dalla mancanza di ulteriori argomentazioni e dal mancato desiderio di proseguire in questo senso.

Ad indicarci la via è il fatto che abbiamo la fortuna di disporre di più opere di Gorgia, nel nostro discorso, non possiamo fare a meno di considerare l'*Encomio di Elena*, l'*Apologia di Palamede* e l'*Epitaffio* come il contesto entro cui collocare il trattato gorgiano. Queste opere non toccano affatto il tema ontologico. Vi si possono trovare riflessioni o richiami a temi molto vari (la morale, il diritto, l'antropologia, la logica, la cultura greca e la gnoseologia – la verità dei discorsi e i meccanismi della conoscenza di dipendenza empedoclea)⁹ ma non un richiamo specifico al 'nulla' e alla sua costruzione; anzi al contrario, se si considerano le riflessioni sulla verità dei discorsi, Gorgia apparirebbe a tratti un realista moderato per il quale la realtà esiste ed è il metro attraverso cui le cose o le azioni possono venire valutate¹⁰. Certo, si potrebbe considerare che l'ontologia eleatica è una ontologia che si realizza sul piano logico e non su quello della concretezza dei sensi; e infatti Gorgia rileva la contraddizione di tale non corrispondenza. Sul piano logico, l'ontologia eleatica mostra le proprie debolezze ed è lì che Gorgia tenta la decostruzione: il fatto è che tale decostruzione non porta con sé la costruzione di un discorso

⁸ Rimando a Giombini 2012. Secondo Rossetti 2015 e Ramírez Vidal 2016 nel V secolo a.C. 'essere un filosofo' non era una condizione chiara e strutturata.

⁹ Devo rimandare ancora a Giombini 2012.

¹⁰ Si veda: Gorg. *Hel.* §§ 1–2; *Pal.* § 5. Cf. Giombini, 2012: in part. 127–129, 218–220.

sul non essere perché Gorgia non vuole (come credo) o, alla peggio, non riesce. Dunque, se il *PTMO* non dimostra alcuna teoria, né ontologica né gnoseologica, allora una possibile interconnessione tra le sue opere può essere riscontrata nelle forme argomentative¹¹.

Una delle modalità argomentative più presenti in Gorgia è quella costituita dal *demonstrandum* e dal *quod erat demonstrandum*. Si tratta di formule in cui il retore prima dichiara di dimostrare una tesi 'X', e dopo averla dimostrata, sottolinea al pubblico (o al lettore) la riuscita del suo discorso asserendo di 'aver dunque dimostrato che X'. Non era una modalità del tutto ignota al tempo di Gorgia, dal momento che troviamo traccia del *demonstrandum* anche in Ippocrate¹² e in Platone¹³; e abbiamo una prima vera e propria decodificazione del *quod erat demonstrandum*, attraverso la formula specifica ὅπερ εἶδει δεῖξαι, con Euclide (2.5) e poi con Archimede nel contesto, dunque, della dimostrazione matematica¹⁴.

Gorgia fa un utilizzo abbondante di questa modalità argomentativa; si vedano:

- nell'*Encomio*: § 2 (*demonstrandum*: Gorgia enuncia le sue intenzioni circa la difesa di Elena); §§ 5–6 (*demonstrandum*: Gorgia propone i motivi dell'azione di Elena); §§ 8–9 (*demonstrandum*: Gorgia asserisce che dimostrerà l'innocenza di Elena, e la dimostrerà secondo l' 'opinione'); § 13 (*demonstrandum*: Gorgia intende dimostrare come la persuasione agisca sull'anima); § 15 (*quod erat demonstrandum*: Gorgia sostiene di avere mostrato la terza motivazione, la persuasione del *logos*); § 19 (*quod erat demonstrandum*: Gorgia sostiene di avere mostrato la quarta motivazione); § 21 (*quod erat demonstrandum*: Gorgia sostiene di avere mostrato l'innocenza di Elena);
- nell'*Apologia*: §§ 4–6 (*demonstrandum*: Palamede intende dimostrare la propria innocenza, attraverso due modi e argomenta il primo; il secondo si trova al § 13); § 21 (*quod erat demonstrandum*: Palamede sostiene di avere compiuto il discorso e ha dimostrato ciò che si era prefissato, in maniera molto simile al § 21 dell'*Hel*);
- nell'*Epitaffio*: § 1 (*demonstrandum*: intenzione programmatica di Gorgia sul discorso da svolgere).

Il *PTMO*, come le altre opere gorgiane, mostra come Gorgia usi questi tipi di argomenti e, a mio avviso, questi specifici argomenti sono stati compresi e trasmessi da S.E.

S.E., nella sezione che ci interessa del Πρὸς λογικούς, ha interesse a mostrare che Gorgia appartiene alle fila degli autori che hanno negato il criterio di conoscenza e, a tal fine, ripropone l'attitudine gorgiana al *demonstrandum* e al *quod erat demonstrandum*: ovviamente, non la ripropone in maniera diretta, in prima persona, essendo, la sua, una

¹¹ Gorgia, quindi, è stato principalmente un retore con molti interessi intellettuali, alcuni dei quali possono essere riconosciuti *a posteriori* come filosofici, cf. Giombini 2012.

¹² Hp. *Morb.Sacr.* 1–2: [...] ὡς ἐγὼ ἀποδείξω ἕτερα οὐδὲν ἴσσον ἔοντα θαυμάσια οὐδὲ τερατώδεα [...]. Sul *demonstrandum* cf. anche Rossetti 2006.

¹³ Pl. *Men.* 84a: [...] ἀλλὰ δεῖξον ἀπὸ ποίας [...], nel passaggio che include la dimostrazione della duplicazione del quadrato.

¹⁴ Cf. Mugler 1958: 114.

sintesi dell'opera gorgiana e non una trascrizione. Eppure, ci sono, significativi segnali del mantenimento di alcune formule della dimostrazione proprie di Gorgia: una serie di richiami ai ragionamenti (da svolgere o che sono stati svolti) esposti attraverso l'uso di verbi specifici.

In S.E. c'è, infatti, un ampio spettro di verbi che richiamano la spiegazione e la dimostrazione¹⁵. I verbi che afferiscono all'area semantica delle nozioni di spiegazione e dimostrazione sono attestati principalmente in S.E. e solo in maniera minoritaria in MXG: in alcuni casi, essi trovano una corrispondenza con le altre operette epidittiche gorgiane. Le tabelle analitiche che seguono intendono dare conto della presenza di tali verbi nelle due versioni del *PTMO* e sono corredate da note autonome con numerazione romana.

		<i>PTMO</i> – S.E.	<i>Hel.</i> e <i>Pal.</i> – Gorg.
S.E. 1	δύναμαι / ἀδύνατον (ἐστί – ν) ¹	71: τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλῃν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. 76: [...] οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι	<i>Hel.</i> 6: θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθία ἀδύνατον κωλύειν. <i>Pal.</i> 5: οὔτε γὰρ βουλευθεὶς ἐδυνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθη ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις.

¹⁵ Un'analisi del lessico di S.E. è stata offerta da Classen 1992: 73 ss. Classen ritrova formule assimilabili a Gorgia in S.E. in alcune forme espressive, nell'uso di termini specifici, di preposizioni e di congiunzioni. Se è vero che Classen considera anche una serie di termini piuttosto generici (come fa notare Bredlow 2016: XX, n. 34), è anche vero che questo tipo di indagine è la prima risorsa che abbiamo per ritrovare Gorgia in SE; e ciò valga anche per il MXG. Non mi riferirò direttamente alla lista dei termini individuati da Classen, limitando la mia attenzione ai verbi della dimostrazione. Lo stesso tipo di analisi è stata fatta da Jánáček, il quale ha incluso termini generali ed anche termini genuini di S.E. Janáček ha scritto: "Aus allem bisher Gesagten kann man, meine ich, zweierlei erkennen: Sextus drückt die Gedanken des Gorgias durch eigene Worte und in eigener Form aus. Doch nicht nur das – aus dem Vergleich wird ersichtlich, daß er sie auch stark ausdünn, mit Rhetorik überschwemmt, für seine Zustimmung oder Ablehnung gefühlsbetonte Worte verwendet (ἀτοπον 67 u. a., εὐεπιλόγιστον 75, ὑγιὲς καὶ σφῶζον τὴν ἀκολουθίαν 78, ἀπεμφαῖνον 79), Worte wie ὡς δεῖξομεν, ὡς παρασταθήσεται usw. einschleibt. Dies alles drückt eine starke persönliche Anteilnahme des Sextus an der Argumentation des Gorgias, sein Interesse an der Überzeugungskraft von Gorgias' Thesen aus. Nichts von diesen Beispielen kommt in MXG vor, im Gegenteil, die Sprache von MXG ist sachlich, komprimiert, logisch.", Jánáček 2008: 8 (=1932: 18–19) ha riconosciuto che S.E. era in grado di mostrare le idee filosofiche e retoriche di Gorgia ma non il suo modo di argomentare e dimostrare, e ha concluso che: "Die Quelle für Sextus' Bericht über Gorgias festzustellen, ist unmöglich, gerade wegen Sextus' Willkür". (2008: 10 = 1932: 19–20); così, a suo parere, S.E. non è valido in quanto fonte.

			<p><i>Pal.</i> 12: πάντως ἄρα καὶ πάντη πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι. <i>Pal.</i> 13: [...] εἰ μάλιστα πάντων ἐδυνάμην; [...] ἀλλ' ὑμῶν [ἀλλ'] ἀδύνατον τοσοῦτων καὶ τοιούτων [...] <i>Pal.</i> 23: τὰ μὲν γὰρ ἀγένητά πως ἀδύνατα μαρτυρηθῆναι [...] <i>Pal.</i> 29: οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσιν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῶι δύνатаι. <i>Pal.</i> 31: τὸ γὰρ ἐκείνοις τὸν νοῦν προσέχοντα τοῖς τοιούτοις προσέχειν ἀδύνατον.</p>
S.E. 2	ἄτοπον (ἐστὶ – ν) (di un argomen- to) ^{II}	<p>67: παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι 70: τοῦτο δὲ γε ἄτοπον. 73: ἄτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ ὄν 80: ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο 82: ἄτοπον δὲ τοῦτο</p>	
S.E. 3	δείκνυμι	<p>68: [...] ὡς δείξομεν 75: δέδεικται δὲ ταῦτο τούτωι καθεστῶς τὸ ὄν</p>	<p><i>Hel.</i> 2: [...] τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθες [ῆ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας <i>Hel.</i> 8: ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω</p>

			<p><i>Hel.</i> 9: δεῖ δὲ καὶ δόξει δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· <i>Hel.</i> 15: τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. <i>Pal.</i> 21: [...] διὰ τῶν προειρημένων δέδεικται^{III}.</p>
S.E. 4	διαδηλόω	86: [...] ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.	Cf. MXG 4
S.E. 5	διδάσκω	66: [...] ὡς καὶ τοῦτο διδάξει·	<i>Pal.</i> 33: [...] διδάξαντα τὰληθές [...]
S.E. 6	ἐνδείκνυμι	86: οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος [...]	
S.E. 7	ἐπιλογίζομαι ^{IV}	66: ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον·	
S.E. 8	ἔπομαι	76: οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι.	
S.E. 9	εὐεπιλόγιστος ^V (ἐπιλογίζομαι)	75: ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρω ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον.	
S.E. 10	μηνύω ^{VI}	83: [...] πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρωι μηνύεσθαι; 84: ὧ γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος [...] οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον 85: μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἐτέρωι.	

		85: [...] ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται. 86: [...] ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι.	
S.E. 11	παραμυθέομαι ^{VII}	66: [...] ὡς παραμυθήσεται [...]	
S.E. 12	παρατίθημι	73: [...] ὡς παρασταθήσεται'	
S.E. 13	παρίστημι	66: [...] ὡς παραστήσει [...] 78: [...] ὡς παραστήσομεν'	
S.E. 14	ὑποδείκνυμι	77: ὅτι δὲ κἂν ἦι τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον.	
S.E. 15	ὑπόκειμαι	86: [...] οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ [...]	
S.E. 16	φημί	77: εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας [...] 85: ὃ γε μὴν λόγος, φησὶν [...] 86: εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος [...]	<i>Pal.</i> 30: φήσαιμι δ' ἂν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ' ἂν ἐλεγχθεῖην [...]

ⁱ Cf. Classen, 1992: 73.

ⁱⁱ Nella variante ἀτόπημα in S.E. M. 1.80. Questo verbo è presente anche nel Gorgia di Platone, 521d: [...] καὶ οὐδὲν γε ἄτοπον εἰ ἀποθάνοιμι. (Socrate parla con Callicle circa la stranezza del caso in cui lui potrebbe morire).

ⁱⁱⁱ δέδεικται ('è chiaro o provato') è presente in Platone: *Phd.* 66d.

^{iv} Ioli nota che ἐπιλογίζομαι è un verbo ricorrente in S.E.; è un verbo retorico della perorazione ma anche adatto per le argomentazioni conclusive, *P.* I40, 87, 96; vd. Ioli 2013: 183. Ma il verbo è più significativo se si considera che Epicuro e gli Empiristi lo usavano con una certa intensità (anche in opposizione a ἀναλογίζομαι e ἀποδείκνυμι). Arrighetti sostiene che, per gli Epicurei, ἐπιλογίζομαι non è un verbo di ragionamento ma un verbo che si riferisce all'intuizione immediata; cf. Arrighetti 1952. Per una rassegna dell'uso di questo verbo e le sue forme, per lo più connesso a Epicuro, si veda de Lay 1958.

^v Tipico di S.E.: anche in *M.* 1.297.

^{vi} Gheerbrant, 2017: 48-49 nota che, in S.E., questo verbo porta fortemente con sé il senso di comunicare informazioni agli altri (a partire da § 83): "Les termes ἀνέξοιστον ἑτέρῳ, transmettre à autrui, sont alors glosés par ἑτέρῳ μὴνύεσθαι [...]". Μηνύω trasmette ugualmente il senso del formulare o esprimersi 'avec des mots'.

^{vii} Con l'accezione specifica di giustificare una tesi.

In Gorgia, inoltre, sono presenti due forme composte di δείκνυμι:

Gorg. 1	ἀποδείκνυμι	<i>Pal.</i> 36: [...] φανεράν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστήν αἰτίαν ἀποδείξαντες.
Gorg. 2	ἐπιδείκνυμι	<i>Hel.</i> 2: [...] τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθές [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας

Si assiste, di fatto, ad una integrazione di termini 'gorgiani' con termini generici e di uso più comune, e anche con termini più tardi utilizzati specificamente da S.E.

La presenza delle forme verbali della dimostrazione nella trattazione di S.E. del *PTMO* gorgiano, acquista maggiore interesse quando si considera che la loro presenza tanto abbondante non è ugualmente riscontrabile in altre parti della stessa sezione del *Πρὸς λογικούς*. Dobbiamo, dunque, inferire che in parte tali verbi siano assimilabili al testo gorgiano originale e non siano tutti una libera introduzione di S.E. la cui opera non è caratterizzata di per sé stessa da questa maniera di argomentare.

Classen nota, pertinentemente, che S.E. sembra mantenere maggiore aderenza al testo gorgiano nella parte centrale mentre se ne discosta, anche lessicalmente, all'inizio e alla fine del suo discorso¹⁶.

Cosa resta di questa modalità gorgiana nella versione del MXG è ben poco. Infatti, l'autore del MXG riduce in maniera sostanziale questo lessico della dimostrazione, tanto è vero che il verbo più utilizzato è un generico φημί:

		<i>PTMO</i> – MXG	<i>Hel.</i> e <i>Pal.</i> – Gorg.
MXG 1	δύναμαι / ἀδύνατον (ἐστί – ν)	979b34: [...] ταῦτα δὲ ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι.	Cf. S.E. 1
MXG 2	ἀποδείκνυμι	979a35: ἄ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται.	Cf. Gorg. 1
MXG 3	δείκνυμι	979a23: [...] τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν [...]	Cf. S.E. 3
MXG 4	δηλώω ^{VIII}	979a13: [...] ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. 980b18: [...] οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν [...]	<i>Pal.</i> 31: δηλῶν <μὲν> ὅτι τοῖς τοιούτοις τὸν νοῦν προσέχω
MXG 5	συλλογίζομαι ^{IX}	979a18: [...] συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων.	

¹⁶ Classen 1992: 78: "Accanto a due o tre luoghi nei quali compaiono singoli vocaboli tardi, le espressioni certamente estranee a Gorgia sono più frequenti all'inizio, dove Sesto si serve evidentemente del proprio linguaggio per riassumere brevemente in sede introduttiva la dottrina di Gorgia (S.E. *M.* VII 65), e nell'ultima sezione, in cui egli non solo nell'introduzione ricorre nuovamente ad ἀνέξοιστος (S.E. *M.* VII 83), ma nell'intero paragrafo 85 usa formulazioni autonome".

MXG 6	φημί	<p>979a12: Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν [...]</p> <p>979 a19: ἀνάγκη γάρ, φησίν [...]</p> <p>979 a28: εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν [...]</p> <p>979 a30: ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἴη [...]</p> <p>979 b2: οὐδὲν γάρ, φησίν [...]</p> <p>979 b20: μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησίν [...]</p> <p>979 b35: ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἐν ἧ πλείω, φησίν, ἐστίν [...]</p> <p>980 a6: ἐκλιπὲς γὰρ ταύτη, φησίν, ἧ διήρηται, τοῦ ὄντος [...]</p> <p>980 a10-11: εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν [...]</p> <p>980 a19-20: εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγω;</p> <p>980b11: εἰ δὲ καὶ εἴη, φησίν, ἐν πλείοσι καὶ ταῦτόν [...]</p>	Cf. S.E. 16
-------	------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------

^{viii} In Pl. *Grg.* 483d: [...] δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει [...], Callicle parla della giustizia.

^{ix} In Pl. *Grg.* 479c: [...] ἡ βούλει συλλογισώμεθα αὐτά; Socrates asks Polus if he has to summarize the reasoning; 498e: συλλόγισαι δὴ κοινῇ μετ' ἐμοῦ τί ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῶν ὁμολογημένων [...], Socrate invita Callicle a trarre delle conclusioni.

In definitiva, S.E. è in grado di fare percepire l'aspetto formale dell'epidittica gorgiana, mentre MXG appare decisamente lontano dal Gorgia conosciuto attraverso le altre opere. Classen ha raggiunto le stesse conclusioni quando ha ricercato le forme di assimilazione tra Gorgia e S.E. ed ha ritenuto S.E. una fonte sicuramente affidabile, tanto rispetto al lessico quanto rispetto all'argomentare gorgiano. A me pare di poter andare nella sua stessa direzione: infatti, l'utilizzo dei verbi della dimostrazione nel contesto della struttura logico-retorica del *demonstrandum* e del *quod erat demonstrandum* portano a rafforzare ulteriormente questa prospettiva e, se vogliamo, la rivelano in maniera netta.

Oltre le forme dimostrative

Oltre le strutture della dimostrazione, altri aspetti mi portano a privilegiare S.E.

In S.E. si evidenzia bene l'utilizzo costante della *reductio ad absurdum*, argomentazione usata costantemente da Gorgia nelle sue altre opere. La riduzione all'assurdo era stata sviluppata fortemente da Zenone di Elea nei suoi argomenti paradossali, ma Gorgia

ne fa un uso abituale tanto che potremmo dire si tratti di uno degli argomenti logici maggiormente sviluppati da Gorgia stesso. La *reductio* si adatta bene ai discorsi di difesa e accusa che si connettono necessariamente al mondo dei tribunali per cui Gorgia manifesta una certa predilezione¹⁷. Come S.E., anche MXG non si sottrae all'utilizzo della *reductio*, e non potrebbe farlo perché l'argomentazione disgiuntiva e paradossale è l'impalcatura dell'opera gorgiana, ma in S.E. la *reductio* è pura, calcata, evidente, mentre in MXG è discussa e retoricamente smorzata.

Un dato ulteriore deve essere aggiunto a favore del valore della versione di S.E.: egli presenta al § 67¹⁸ una formulazione del principio di non contraddizione (*pdnc*) molto prossima a quella presente al § 25 del *Palamede*¹⁹. In questo passo, Gorgia ha proposto una definizione alquanto sottile del principio che possiamo considerare come l'antecedente di quella aristotelica: e se è vero che, nel *Palamede*, Gorgia non aveva fornito una definizione astratta (perché connessa comunque a uno specifico caso), questa del *PTMO* di S.E., invece, si presenta con un grado di astrazione e universalizzazione che la rende ancora più forte nel paragone con le formulazioni aristoteliche. Un ritorno allo stesso principio si ha in differenti passi di S.E. come al § 72²⁰ con un breve passaggio sull'impossibilità che qualcosa sia eterno e generato (non eterno) insieme; unitamente o spesso associato a ἄτοπον (riferito all'assurdità del ragionamento).

Al contrario, la formulazione in MXG appare meno carica perché non attesta la conclusione che 'ciò che è' e 'ciò che non è' non possono essere contemporaneamente. In MXG viene meno, perciò, la forza del *pdnc* – in quanto definizione – perché il principio viene trasformato nella riflessione e nell'interpretazione, come nel caso di 980b10 ss²¹.

Passando dalla forma al contenuto, si deve sottolineare che la trasmissione sestana è viziata dalla volontà di sostenere la posizione dell'autore. Infatti, S.E. vuol mostrare che Gorgia intende negare tanto la possibilità di un criterio gnoseologico quanto la sua applicazione. In tal senso, egli appare più 'compiacente' e meno critico anche quando si trova di fronte a palesi sofismi come al § 69 in cui Gorgia fa interagire il problema della generazione e dell'eternità propri del piano temporale col piano spaziale dell'infinito e del contenuto/contenitore che poi segue al § 70²², attuando un passaggio troppo veloce

¹⁷ Cf. Giombini 2015.

¹⁸ S.E. *M.* VII 67: παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι ('Ma è del tutto assurdo che qualcosa sia e non sia insieme'; trad. Ioli 2013).

¹⁹ *Gorg. Pal.* 25: καίτοι πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιοῦτω πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει; ('Dunque, come si deve credere a un uomo simile che, rivolgendo lo stesso discorso alle stesse persone, sugli stessi argomenti, dice assolutamente l'opposto?'; trad. mia).

²⁰ S.E. *M.* VII 72: κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφοτέρον, αἰδιον ἅμα καὶ γενητόν' ταῦτα γὰρ ἀναρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἰδιον. ('Ma, allo stesso modo, non è neppure entrambi, cioè eterno e generato insieme. Infatti tali proprietà si elidono a vicenda, e se ciò che è è eterno, non è generato, e se è generato non è eterno'; trad. Ioli 2013).

²¹ Si tratta dell'argomento sull'impossibilità che due soggetti possano concepire la medesima cosa.

²² A riguardo, MXG (979b20–30) è più sintetico di S.E. e spezza l'argomentazione. Infatti, si serve di Melisso riferito al tema dell'ingenerato, e di Zenone riferito allo spazio.

e non propriamente coerente, tipico ad ogni modo della pressione degli argomenti richiesta dalla retorica nella costruzione di un sofisma²³.

S.E. è anche più asciutto di fronte ad argomentazioni che potrebbero non essere in linea con la sua analisi come nel terzo caposaldo: infatti, egli riduce la trattazione a una veloce conclusione rimarcando l'impossibilità dei discorsi di comunicare la realtà esistente: questo gli permette di ribadire la mancanza del criterio per Gorgia. MXG, invece, dedica al terzo caposaldo una trattazione dettagliata, in cui sono inseriti il *pdnc* e una esposizione della conoscenza sensibile che ha evidente influsso da Empedocle²⁴: la parte si chiude con la negazione della possibilità che ogni uomo possa concepire il discorso di un altro. Dunque, MXG affronta l'incomunicabilità mentre S.E. si concentra sul problema della relazione linguaggio-*pragmata*, dal momento che gli interessa l'inattinibilità della realtà²⁵. In effetti, per S.E., ammettere il problema dell'incomunicabilità significa considerare il relativismo; il che, per la sua posizione scettica, non gli è facilmente assimilabile²⁶. Per lo stesso motivo, forse scivola velocemente anche sul sofisma precedente.

Si tratta, ovviamente, di un limite perché pur non interpretando alla maniera dell'MXG, S.E. indirizza e utilizza il testo gorgiano rilevando ciò che è funzionale alla sua premessa²⁷. In tal senso c'è un percorso mirato che S.E. vuole compiere e che mette in discussione l'equilibrio delle sue informazioni: eppure, dal canto nostro, è vero che, una volta riconosciuto e disattivato questo meccanismo, rimangono dei dati significativi che possono rimandarci al testo originale gorgiano.

Il problema dell'interferenza dell'interpretazione lo si deve affrontare ad ogni modo anche con la versione del MXG. MXG, infatti, appare molto accurato nelle discussioni degli argomenti (come ad esempio nello svolgimento del terzo caposaldo) ma si dimo-

²³ Nota Pulpito 2015: 186: “[...] nella deduzione del primo κεφάλαιον ('nulla è'), discutendo l'ipotesi che qualcosa sia e che sia eterno, Gorgia confonde palesemente l'infinità temporale (l'essere da sempre, cioè il non avere un inizio nel tempo) con l'infinità spaziale (l'essere dappertutto e quindi in nessun luogo). Sono manifestamente due cose non assimilabili (non c'è contraddizione nel pensare che una cosa infinita nel tempo possa essere finita nello spazio, come ad esempio il cosmo di Aristotele) e solo l'ambiguità, o più precisamente l'indeterminatezza verbale, può giustificare questo passaggio. [...] Ora, gli equivoci (e gli errori veri e propri) non bastano a ridurre un ragionamento a mera γυμνασία o a capzioso arzigogolo. Si può sbagliare in buona fede. (Tanto più che il primo equivoco fu attribuito anche a Melisso da Aristotele – Arist. *SE* 6 168b35 = DK 30 A 10 – il quale anche per questo lo giudicava un rozzo ragioniere. Nonostante ciò, la maggioranza degli studiosi non ha reputato Melisso un erista, ma un pensatore convinto di quel che dice.) Ad ogni modo quegli equivoci dovrebbero indurci ad ancora maggiore cautela nei confronti di un'operazione complessa come quella di Gorgia”.

²⁴ Cf. Giombini 2012: 138–141.

²⁵ Vd. S.E. *M.* II.1–140, cf. Marcacci 2008.

²⁶ Cf. Ioli 2013: 189.

²⁷ Ossia sostenere che Gorgia appartenga alle fila di chi nega il criterio. Significativo che negli *Schizzi Pirroniani* 2.18 egli non venga incluso tra gli autori del criterio insieme a Seniade e Senofane ma venga annoverato tra i sostenitori dell'intelletto.

stra più attento a discutere Gorgia che a riportarlo, utilizzando anche diretti riferimenti a Zenone, Melisso, Leucippo²⁸.

Considerazioni sulla fonte originale di Sesto

In ultimo, vorrei soffermarmi sull'origine della versione sestana del *PTMO*. Come già abbiamo detto, S.E. inserisce Gorgia tra gli autori contro il criterio insieme a Protagora *et al.*; eppure, solo nel caso di Gorgia viene fornito un resoconto esaustivo e ampio (considerando gli spazi dedicati agli altri autori della medesima sezione). Una tale precisione ed esaustività fa pensare che S.E. avesse a disposizione un testo accurato e particolareggiato del *PTMO*²⁹ sulla base del quale ha poi fornito la sua versione. Una ipotesi, ben accolta da molti, sarebbe quella secondo cui S.E. ha utilizzato come fonte MXG. Questa possibilità è smentita, se non per le sole questioni lessicale e argomentative – di cui sopra –, anche dal fatto che almeno in due punti la versione sestana è maggiormente informativa di quella del MXG: mi riferisco all'autonomia della 'glossa' al § 67³⁰ dove S.E. è ben più esplicito e meno interpretativo³¹ di MXG o la prova che 'niente è' nella seconda parte del § 76³².

Vi è poi la possibilità, anch'essa diffusa, di ritenere le due versioni dipendenti da uno stesso iparchetipo dipende dal Πρὸς τὰ Γοργίου aristotelico. Questa ipotesi presupporrebbe assumere che: a) il Πρὸς τὰ Γοργίου avrebbe contenuto il *PTMO* gorgiano o una sua attenta confutazione ma su stretta base testuale – e su questo ogni ipotesi è velleita-

²⁸ Questi riferimenti non possono che essere inserzioni dell'Anonimo dal momento che in Gorgia non ci sono mai richiami diretti ad altri autori.

²⁹ Uno stimolo all'indagine sulla natura della versione sestana è stato recentemente offerto da Rossetti 2017, che alla fine del suo studio, a p. 170, aggiunge: “[...] Che questo confronto possa valere come indizio in base al quale presumere che Sesto si sia limitato a riprodurre un riassunto dovuto a qualcun altro? Non lo escluderei”. A differenza di Rossetti, non trovo motivi per pensare che la versione non sia genuinamente sestana.

³⁰ S.E. *M.* VII 67: καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται ἔναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν <τοῖσιν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται. (“E, d'altra parte, se ciò che non è, ciò che è non sarà; infatti essi sono l'uno l'opposto dell'altro, e se di ciò che non è si predica l'essere, di ciò che è si predicherà il non essere. Ma non è assolutamente possibile che ciò che è non sia; <pertanto>, neppure accadrà che ciò che non è sia”, trad. Ioli 2013). Non concordo con Bredlow 2016 quando sostiene che la differenza tra le versioni di S.E. e MXG è una prova dell'inattendibilità della prima. Bredlow ha scritto: “Parece ser asimismo esta parte de la demostración la que refleja el primer argumento, referido por Sexto (§ 67), en donde, sin embargo, la preocupación exclusiva por refutar el ser de “lo que no es” hace ya sospechar cierta infidelidad a lo que debió de ser el sentido del razonamiento de Gorgias” (2016: XXVII); e anche: “De la segunda parte de esta prueba sextiana contra “ambos” (§ 76: “si son ambos, no son lo mismo, y si son lo mismo, no son ambos”) no hay traza en el Anónimo, lo que permite dudar de que algo parecido se encontrara en el tratado de Gorgias” (2016: XXXIII). A mio parere, la dimensione interpretativa di S.E. non porta direttamente a credere affidabile MXG.

³¹ Ioli nota, in linea con Gigon 1936, che la presenza dell'espressione οὐχὶ δέ γε suggerisce che tale passaggio sia una glossa di S.E. Al contrario Kerferd 1955: 15–16 assume la possibilità che il passaggio non sia una semplice riflessione introdotta da S.E. Cf. Ioli 2013: 184–185.

³² S.E. *M.* VII 76: εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν. (“Da ciò segue che niente è: se, infatti, né ciò che è né ciò che non è né entrambi sono, ed oltre a questi niente è concepito, niente è; trad Ioli 2013).

ria, *b*) tale testo sarebbe pervenuto (ovvero era a disposizione) tramite un iparchetipo, in un qualche modo, a entrambi gli autori attivi in periodi differenti, *c*) ammettendo *b*), utilizzando lo stesso testo, gli autori lo avrebbero sintetizzato selezionando solo le parti di interesse rielaborandole a proprio piacimento (ad esempio S.E. avrebbe addirittura eliminato la dimostrazione propria di Gorgia).

Sia sufficiente notare che il grado di variabilità di tutti questi presupposti, nonché la loro natura fortemente ipotetica, apre le porte a possibili altre varianti, di eguali e non maggiori difficoltà. In particolare, mi arrischio a sostenere che S.E. abbia potuto usufruire di un testo indipendente dal virtuale iparchetipo. È vero che di questo testo indipendente non abbiamo alcuna traccia, tuttavia data la natura specifica della versione di S.E. qui discussa, si può ipotizzare la sua possibile esistenza.

Dunque, per la serie di argomenti discussi, mi pare di poter concludere che la versione di S.E. debba essere riconsiderata come una fonte affidabile e preziosa, anche nella trasmissione del ragionamento dimostrativo di Gorgia.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHETTI, G., 1952, "Sul valore di *epilogizomai*, *epilogismos*, *epilogisis* nel sistema epicureo", *La parola del Passato* 7, pp. 119–144.
- BREDLOW, L. A., 2016, *Gorgias de Leontinos, De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, Barcelona.
- BREMOND, M., 2017, *Lectures de Mélissos. Édition, Traduction et Interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos*, Berlin – Boston.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull'Eleatismo*, Firenze.
- CLASSEN, C. J., 1992, "L'esposizione dei sofisti e della sofistica in Sesto Empirico", *Elenchos* 13, pp. 57–79.
- CUNSOLO, C., 1996, "L'opera 'Sul non essere' di Gorgia. Uno sguardo alle maggiori linee interpretative della critica", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 158, pp. 7–17.
- DE LACY, P., 1958, "Epicurean Epilogismos", *The American Journal of Philology* 79, pp. 179–183.
- GHEERBRANT, X., 2017, *Empédocle, une poétique philosophique*, Paris.
- GIGON, O., 1936, "Gorgias Über das Nichtsein", *Hermes* 71, pp. 186–213.
- GIOMBINI, S., 2012, *Gorgia Epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Perugia.
- GIOMBINI, S., 2015, "Gorgia esperto di diritto", in: I. Pozzoni (cur.), *Schegge di filosofia antica e medioevale*, Villasanta, pp. 65–77.
- IOLI, R., 2009, "Gorgia scettico? Una riflessione sulla presenza del sofista nelle opere di Sesto Empirico", *Rheinisches Museum für Philologie* 152, pp. 331–357.
- IOLI, R., 2010, (cur.), *Gorgia di Leontini. Su ciò che non è*, Hildesheim – Zürich – New York.
- IOLI, R., 2013, *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma.
- JANÁČEK, K., 2008, "Analyse der Berichte über die Philosophie des Gorgias" (1932), in: J. Janda, F. Kárfik (eds.), *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlin – New York.
- KERFERD, G. B., 1955, "Gorgias on Nature or That Which Is Not", *Phronesis* 1, pp. 3–25.
- KURFESS, C. J., 2012, *Restoring Parmenide's Poem: Essays toward a new Arrangement of the Fragments based on a Reassessment of the original Sources*, University of Pittsburgh, [Doctoral Dissertation, not published yet].
- LOENEN, J. H. M. M., 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias, A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen.
- MARCACCI, F., 2008, "Sesto Empirico e la dimostrazione matematica: momenti di una ricerca", *Aquinas* 1–2, pp. 29–42.
- MUGLER, CH., 1958, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris.
- PULPITO, M., 2015, "La versione di Seniate e il parricidio performativo di Platone", in: G. Casertano et al., *Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, Sankt Augustin, pp. 182–191.
- RAMÍREZ VIDAL, G., 2016, *La invención de los sofistas*, Ciudad de México.
- ROSSETTI, L., 2006, "Oltre il *demonstrandum*. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti", *Méthexis* 19, pp. 125–138.
- ROSSETTI, L., 2015, "Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali", *Archai* 15, p. 11–20.
- ROSSETTI, L., 2017, "Trilemmi: Il PTMO di Gorgia tra Zenone e Melisso", *Peitho* 8, pp. 155–172.
- SEDLEY, D., 1992, "Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth", *Elenchos* 13, pp. 21–56.
- SPINELLI, E., 2004, "L'esperienza scettica: Sesto Empirico fra metodologia scientifica e scelte etiche", *Quaestio* 4, pp. 25–43.
- WESOLY, M., 1983/1984, "L'argomento proprio di Gorgia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, pp. 15–45.

WESOLY, M., 1986, "Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste", L. Montoneri, F. Romano (cur.), *Gorgia e la Sofistica. Atti del Convegno Internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1983)*, Catania, pp. 311-341.

WESOLY, M., 2013, "La «dimostrazione propria» di Gorgia", *Peitho* 4, pp. 159-188.

STEFANIA GIOMBINI

/ University of Girona, Spain /
stefania.giombini@gmail.com

Following Sextus: Demonstrative Argument in Gorgias'

Peri tou mē ontos

The two extant versions of Gorgias' *Peri tou mē ontos* (*PTMO*) have been preserved by an anonymous author (*MXG*) and by Sextus Empiricus (S.E.). Both versions have been differently interpreted by scholars who examine either the doctrine or the rhetorical-communicational dimension (the first option being dominant). When comparing the *PTMO* with the rest of Gorgias' works, the present paper aims to demonstrate that S.E. offers a more precise account of Gorgias' *modus argumentandi*. Thus, S.E. shows the following, typical features of Gorgias' demonstrative reasoning: 1) application of *demonstrandum* and *quod erat demonstrandum*, 2) continuous employment of *reductio ad absurdum* and 3) a refined formulation of the principle of non-contradiction (similar to the one in *Pal.* 25). The *MXG*, on the other hand, is accurate in the discussion of particular arguments (e.g. the third *kephalaion*), but presents an interpreter who is more interested in questioning Gorgias rather than doing justice to his thought. Hence, this article concludes that it was S.E., who had the text or at least a relatively accurate summary of the *PTMO*.

KEY WORDS

Gorgias, *De Melisso Xenophane Gorgia*, Sextus Empiricus, *Peri tou mē ontos*, demonstrative reasoning.

Gorgia e la tomba di Isocrate

MARCO GEMIN / *independent researcher* /

Sulla tomba di Isocrate si trovava un rilievo raffigurante alcuni “poeti e i suoi maestri, tra i quali anche Gorgia mentre guarda una sfera astronomica, con Isocrate accanto” (ποιητάς τε καὶ τοὺς διδασκάλους αὐτοῦ, ἐν οἷς καὶ Γοργίαν εἰς σφαῖραν ἀστρολογικὴν βλέποντα αὐτόν τε τὸν Ἴσοκράτην παρεστῶτα)¹. Kerferd opportunamente ricorre a questa ed altre testimonianze per ricordare che Gorgia non si occupava solo di oratoria ma anche di filosofia naturale². Bisogna però chiedersi perché Gorgia compaia in tal modo sulla tomba di Isocrate. A tale domanda si cercherà ora di dare risposta.

L'autore del programma iconografico del rilievo doveva conoscere bene l'opera di Isocrate e forse si trattava di Isocrate stesso. Questi infatti ha avuto una lunga vita e una morte non improvvisa, dunque in teoria ha avuto tutto il tempo di provvedere alla propria sepoltura, per lasciare di sé una memoria adeguata presso i posteri. E' un'esigenza che emerge anche nella sua opera letteraria. L'esempio più evidente è l'*Antidosi*, composta proprio per lasciare un'immagine (εἰκῶν, γ) di sé, un monumento molto più bello delle statue di bronzo (μνημεῖόν μου καταλειφθήσεσθαι πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων)³. Non è da escludere quindi che egli abbia potuto pensare di lasciare un

¹ Testo in Buchheim (1989: 132–133); traduzione mia.

² Kerferd (1985).

³ Testo e traduzione in Marzi (1991).

monumento vero e proprio, in cui restasse un'immagine di sé, arricchita da varie figure di poeti e maestri.

In varie occasioni Isocrate indulge nell'autorappresentazione idealizzata. Tale è il caso ad esempio di *Antidosi* 36–42, in cui Isocrate si descrive nel modo in cui vuole essere considerato e ricordato, un maestro di eloquenza e di virtù civiche che nulla ha a che fare con il mestiere di logografo, che pure ha esercitato in precedenza. I logografi come è noto non godevano di buona reputazione all'epoca e Isocrate vuole allontanare tale ombra dalla sua carriera di oratore⁴. Egli dunque rimuove dal proprio ritratto ufficiale quei tratti che gli appaiono discordanti con l'immagine di sé che vuole trasmettere ai contemporanei e tramandare alla posterità. Qualcosa di analogo accade anche riguardo al suo rapporto con Gorgia.

Quest'ultimo infatti è stato suo maestro ma Isocrate lo ricorda solo poche volte e sempre in termini poco lusinghieri. In *Elena* 3–4 infatti viene ricordato assieme ad altri sofisti come autore di un discorso falso. Lo stesso accade in *Antidosi* 268–269, dove Gorgia è accomunato ad alcuni filosofi naturali come autore di teratologie paragonabili a giochi di prestigio, “che non servono a nulla ma attirano folle di sciocchi”. In entrambi i luoghi si allude al trattato *Sul non essere*, che per Isocrate non ha alcuna rilevanza filosofica ma, al pari di opere consimili, appare solo una vana esibizione di abilità oratoria. Gorgia dunque è assimilato ai filosofi naturali ma contemporaneamente si sottolinea la vanità dei loro studi. Eppure è proprio questo aspetto dell'attività di Gorgia ad essere evidenziato sulla tomba di Isocrate. E' un'apparente contraddizione che richiede una spiegazione.

In *Elena* 14 si allude di nuovo a Gorgia, che non viene nominato ma viene lodato. La lode in assenza del nome non è casuale. Isocrate menziona Gorgia solo per biasimarlo. Se proprio deve lodarlo, non lo nomina ma vi allude soltanto, come in questo caso. Peraltro la lode è parziale, perché è accompagnata da un biasimo. L'autore del precedente *Encomio di Elena* infatti è lodato per la scelta del tema ma biasimato per lo svolgimento, che assomiglia più ad un'apologia che ad un encomio. La polemica di Isocrate non riguarda tanto la definizione del genere di discorso quanto l'inadeguatezza dei contenuti. Secondo Isocrate, Gorgia in un encomio ha trattato contenuti propri di un'apologia, una “piccola svista” (μικρόν τι παρέλαθεν, con sfumatura ironica: non è tanto piccola, se l'opinione di Isocrate è corretta), a cui egli ha voluto rimediare con un vero encomio di Elena. Isocrate corregge tale errato svolgimento componendo un proprio encomio, in cui Elena viene propriamente lodata. Gorgia dunque è biasimato come oratore, poiché non ha saputo svolgere correttamente un tema da lui ben scelto⁵.

L'apparente ambiguità del testo gorgiano, che è un encomio ma per certi aspetti sembra un'apologia, deriva dall'applicazione da parte di Gorgia dello stesso metodo

⁴ Per un quadro generale cf. Chroust (1954).

⁵ Sull'allusione in Isoc. *Hel.* 14 riferita a Gorgia cf. Papillon (1996); Mazzara (1999: 139); Nicolai (2004: 95 n. 144) con bibliografia. Sul problema della distinzione tra encomio e apologia nell'orazione gorgiana secondo

argomentativo usato per il trattato *Sul non essere* e per la *Difesa di Palamede*⁶. Nei tre testi infatti un'ipotesi iniziale è divisa in diverse parti, ciascuna delle quali poi è ridotta ad assurdo separatamente, in maniera tale da confutare l'ipotesi nel suo insieme. Nel caso dell'*Encomio di Elena*, tale metodo è applicato ai motivi per cui Elena non è responsabile delle sue azioni, perché costretta a forza o da un dio, innamorata o persuasa. In tal modo il discorso assume naturalmente l'aspetto di una difesa, che ingenera l'ambiguità a proposito del genere oratorio.

Tale ambiguità è stata certo produttiva per Isocrate, poiché lo ha sollecitato a riflettere sulla differenza tra encomio ed apologia – per tacere di altri generi letterari – e a sperimentarne le contaminazioni, come accade più volte nella sua opera, non solo nella già citata *Antidosi* ma ad esempio anche nel *Busiride*. In quest'ultimo infatti si susseguono un encomio e un'apologia; nell'*Antidosi* poi un'apologia fittizia diventa un autoencomio⁷. Isocrate appare così un precursore della contaminazione di generi, che sarà poi tipica delle età successive, anche grazie al modello involontariamente offerto dall'*Encomio gorgiano*, che sembra un'apologia pur non essendolo. Ciò che Isocrate critica come difetto nell'*Encomio gorgiano*, la contaminazione di generi, diventa caratteristica della propria opera. E' una contraddizione che rivela il rapporto conflittuale e stimolante che lega l'allievo al maestro. L'allievo rinnega il maestro ma non può che riferirsi a lui per superarlo⁸.

L'attività di Gorgia nel suo complesso dunque è biasimata da Isocrate in varie occasioni. Ma in realtà Isocrate è debitore di Gorgia più di quanto intenda ammettere. Tale reticenza si ritrova anche sul rilievo funebre di Isocrate. Gorgia vi compare assieme ad alcuni poeti e ai maestri di Isocrate. Gorgia non poteva mancare, essendo stato notoriamente maestro di Isocrate. Egli però è raffigurato con una sfera astronomica, in qualità di filosofo naturale. E' verosimile che non sia stato questo l'aspetto decisivo dell'insegnamento di Gorgia a Isocrate. Non risulta che Isocrate si sia mai interessato a ricerche di carattere filosofico naturalistico. Non ce n'è traccia nella sua opera. Si è invece occupato decisamente di oratoria epidittica anche in chiave panellenica, proprio come Gorgia. E' probabile dunque che la raffigurazione di Gorgia con la sfera astronomica sia riconducibile al rapporto conflittuale tra maestro e allievo fin qui descritto: l'innegabile magistero di Gorgia viene ammesso ma solo per quanto riguarda un aspetto irrilevante per Isocrate. Il rilievo funebre proclama che Isocrate deve poco o nulla a Gorgia oratore.

Isocrate afferma qualcosa di simile nella sua opera, in cui di Gorgia si loda la scelta del tema dell'*Encomio di Elena* e nient'altro. Non c'è traccia del debito contratto da Isocrate nei confronti di Gorgia oratore, che pure è ingente. Quando Isocrate nomina o allude a Gorgia, lo fa soprattutto criticando la sua attività di filosofo naturale. E' in quest'ul-

Isocrate cf. Poulakos (1983); Poulakos (1986); Schiappa (1996); Papillon (1997); Zajonz (2002: 143–144); Noël (2010); Giombini (2012: 70–72).

⁶ Cf. ad es. Capizzi (1985).

⁷ Cf. le rispettive introduzioni in Livingstone (2001); Too (2008). Cf. anche Nicolai (2004: 93–99).

⁸ Sul rapporto di Isocrate con Gorgia cf. Natali (1985).

tima veste che Gorgia trova visibilità sul sepolcro di Isocrate. Se proprio deve essere raffigurato, lo sarà nella qualità ritenuta meno compromettente per il defunto. Come l'attività di logografo, così anche il discepolato presso Gorgia era un'attività che Isocrate evidentemente non intendeva rivendicare. Se la memoria dell'insegnamento di Gorgia non poteva essere cancellata presso i posteri, poteva almeno essere precisata: è il filosofo naturale, non l'oratore, il maestro di Isocrate. Se fosse vero, Gorgia non avrebbe avuto alcuna influenza sull'opera di Isocrate. Questo è il modo in cui Isocrate voleva presentarsi ed essere ricordato.

Le orazioni e il rilievo funebre di Isocrate sono coerenti tra loro, perciò è verosimile che Isocrate sia autore tanto di quelle quanto di questo. La sfera astronomica presso Gorgia è la firma di Isocrate sulla propria tomba. Può darsi che sia proprio lui il committente del rilievo. Se così non è stato, certo era qualcuno che conosceva bene l'opera di Isocrate e comprendeva il suo rapporto con Gorgia, maestro negato.

BIBLIOGRAFIA

- BUCHHEIM, TH., 1989 (ed.), *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg.
- CAPIZZI, A., 1985, "Gorgia filosofo o retore?", in: Montoneri – Romano, pp. 97–105.
- CHROUST, A.-H., 1954, "Legal profession in ancient Athens", *Notre Dame review* 29, pp. 339–389.
- GIOMBINI, S., 2012, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Passignano s.T.
- KERFERD, G. B., 1985, "Gorgias and Empedocles", in: Montoneri – Romano, pp. 595–605.
- LIVINGSTONE, N., 2001, *A commentary on Isocrates'* Busiris, Leiden – Boston – Köln.
- MARZI, M. 1991 (ed.), *Isocrate, Opere*, Torino.
- MAZZARA, G., 1991, *La retorica del verosimile*, Sankt Augustin.
- MONTONERI, L., ROMANO, R. (cur.), 1985, *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale*, Lentini – Catania.
- NATALI, C., 1985, "Evitare Gorgia: la posizione di Isocrate verso il suo maestro", in: Montoneri – Romano, pp. 45–55.
- NICOLAI, R., 2004, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma.
- NOËL, M.-P., 2010, "Louer ou défendre Hélène? Gorgias, Isocrate et la définition de l'eulogia", in: L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on rhetoric 10*, Roma, pp. 221–235.
- PAPILLON, T. L., 1996 "Isocrates on Gorgias and Helen: the unity of the Helen", *The Classical Journal* 91, pp. 377–391.
- PAPILLON, T. L., 1997, "The identity of Gorgias in Isocrates' Helen", *Electronic Antiquity* 3.6.
- POULAKOS, J., 1983, "Gorgias' *Encomium to Helen* and the defense of Rhetoric", *Rhetorica* 1.2, pp. 1–16.
- POULAKOS, J., 1986, "Gorgias' and Isocrates' use of the encomium", *Southern Speech Communication Journal* 51, pp. 300–307.
- SCHIAPPA, E., 1996, "Toward a predisciplinary analysis of Gorgias' *Helen*", in: Ch. L. Johnstone, (ed.), *Theory, text, context. Issues in Greek rhetoric and oratory*, Albany, pp. 65–86.
- TOO, Y. L., 2008, *A commentary on Isocrates' Antidosis*, Oxford.
- ZAJONZ, S., 2002, *Isokrates' Enkomion auf Helena. Ein Kommentar*, Göttingen.

MARCO GEMIN

/ independent researcher, Rome, Italy /
marcogemin@gmail.com

Gorgias and Isocrates' Grave

Gorgias, the teacher of Isocrates, is rarely mentioned in Isocrates' works and never in a flattering way. He is also presented, among other masters and poets, on Isocrates' grave in a way that appears to be consistent with his pupil's thought. Thus, the author of the iconographic plan of the grave may have been either Isocrates himself or someone who sufficiently knew his works and properly understood his tempestuous relationship with his master.

KEY WORDS

Gorgias, Isocrates, Helen, antidosis, grave, monument

Providential Disorder in Plato's *Timaeus*?

STEFANO MASO / *Università Ca' Foscari Venezia* /

Order and organization from the *Parmenides* and the *Republic* to the *Timaeus*

When proposing his explanation of the world and natural reality in the *Timaeus*, Plato completes what is both an analytical journey and an organization project whose previous landmarks are, in my opinion, the *Parmenides* and the *Republic*.¹

The *Parmenides* is characterized by the radical requirement of a “search for order”. This is what justifies the attempt to solve the *aporias* of the One and the Many, the Same and the Different, the True and the False, through the illustration and discussion of vari-

¹ The present study includes the discussions that followed the presentation of an earlier version at various conferences and seminars, in Milan, Grenoble, Couriciba, Atlanta, and Venice. I thank prof. Sebastian Rand, Georgia State University, for having improved my English. – As for the relationship between the *Timaeus* and the later dialogues, see Cherniss 1957: 225–266 (repr. in: Allen 1965: 339–378). Cherniss emphasizes the close proximity of these dialogues and, *contra* Owen 1953: 79–95 (repr. in: Allen 1965: 313–338), confirms the traditional chronology, according to which the *Timaeus* follows the *Republic* and the *Parmenides*. In addition to the *Parmenides* and the *Republic*, several other Platonic dialogues (such as the *Gorgias*, the *Phaedrus*, and especially the *Statesman*) are closely linked to the *Timaeus*. However, the link I am interested here concerns the logical mechanism and the ethical/political dimension. Trabattoni 2009: 168 writes: «Il *Timeo* presuppone infatti il lavoro svolto nei dialoghi dialettici e, in particolare, la riduzione della dottrina delle idee a modalità espressiva di una più generale dottrina dei principi, in cui l'elemento determinante è il rapporto uno-molti, limite-illimitato ecc.».

ous aspects of logical and physical complexity, while aiming at an outcome that can be defended on a “logical” level.

Interestingly enough, the procedure employed in the *Parmenides* can also be found in the *Timaeus*. For instance, in *Prm.* 146b–148d, Plato addresses the question of the Same and the Different. Of course, the “different” nature of a given thing (of a given entity) can be observed only by comparing it with a thing (entity) that is *other*. However, these *other* things (distinct entities that can be such only by virtue of being “other”) share the very feature of being “unlike”, which makes them, in this respect, “like” (*Prm.* 147c). Hence: “the one will be similar and dissimilar to the others; insofar as it is different it will be similar, but insofar as it is similar it will be different”.²

In other words, precisely because a given entity is the “same” as another (having, like any other entity, *its own specific* characteristics), it is “different”: its specific characteristics (by virtue of being *specific*) make it different, although the very fact of being Different (i.e. of having, just like any other entity, its own specific characteristics) makes it the Same. Furthermore: “And so, the one, on the one hand, being the same as the others and, on the other hand, since it is different from them, in both cases and in each of them taken individually, would be similar and dissimilar to the others (...). And equally, even with respect to itself, since it has appeared both different from itself and the same to itself, in both cases and in each of them taken individually, will it not be similar and dissimilar?”³

Being the Same and being Different imply a comparison both with what is other than oneself and with oneself. Plato’s *Parmenides* then proceeds to argue that the same goes for the notions of Equal and Unequal: in terms of measure (ὅσων δὲ μέτρων) and number (ἀριθμῶ), the One will appear greater, smaller or equal in its constituting parts to itself and to Others (*Prm.* 149d–151e).

In these examples, as in the ones that follow, Plato is trying to solve the problem of the “relationship” among the entities of the World of Becoming as well as the “relationship” between these entities and the ideas to which they belong. More specifically, he introduces the “participation” mode, i.e., μέθεξις.⁴ Participating in an idea according to different yet analogous and scientifically comparable modes gives rise to an orderly (at least from a logical-theoretical standpoint) organization of the process of becoming.⁵ As in the *Timaeus*, the focal point here is *the discovery of a principle of order*. The different

² Pl. *Prm.* 148c: “Ὅμοιον ἄρα καὶ ἀνόμοιον ἔσται τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἢ μὲν ἕτερον, ὅμοιον, ἢ δὲ ταῦτόν, ἀνόμοιον (the translation is mine).

³ Pl. *Prm.* 148c–d: Ταῦτόν τε ἄρα ὄν τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ὅτι ἕτερόν ἐστι, κατ’ ἀμφοτέρα καὶ κατὰ ἐκάτερον, ὅμοιον τε ἂν εἴη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις (...) Οὐκοῦν καὶ ἑαυτῷ ὡσαύτως, ἐπεὶ περ ἕτερον τε ἑαυτοῦ καὶ ταῦτόν ἑαυτῷ ἐφάνη, κατ’ ἀμφοτέρα καὶ κατὰ ἐκάτερον ὅμοιον τε καὶ ἀνόμοιον φανήσεται;

⁴ See Pl. *Prm.* 132d, 158a–b, 163d, and *Ti.* 58d, 69b. See Brisson 1974: 116–136, and Fronterotta 2001: 195–222.

⁵ In the reality of becoming, which would otherwise be doomed to an infinite *division*, there emerges a principle of order that brings back the unity among the elements that would otherwise be scattered. Such a principle plays an important role not only in the *Parmenides* and the *Timaeus*, but also in the *Philebus*. See Migliori 2013: 551–555 and 602–609.

ways in which Plato proceeds in the *Parmenides* and in the *Timaeus* must not make us forget the focus which is present in both dialogues.⁶

In the *Republic*, “logic” is replaced with “justice”, for owing to the latter the different components of the civil society contribute in different yet equally essential ways to the establishment of the *politeia*. Moreover, the analogy between the structure of the State and that of the human soul contributes to consolidating Plato's principle of balance and general order. The different drives and faculties of the *psuchê* are reflected in the characteristics of different social classes and different forms of government. The idea of the Good is then proposed as the founding principle of the State, of the civic behavior and of the individual virtue. Through Socrates, Plato merely points to this idea as the very source of truth, knowledge, being and essence.⁷ However, this idea perfectly sums up the ethical tension and the metaphysical framework.

My contention is the following: in the *Timaeus*, the “figure” of the World's Soul (*Ti.* 34b–37a) re-elaborates in a cosmic perspective what in the *Republic* is associated with the *psuchê* and the organization of the State. At the same time, this figure revisits, from a *naturalistic-generative* perspective, the tensions between the Same and the Different, addressed in the *Parmenides* from an exclusively logical-dialectical one.

The World's Soul is presented as that which permeates the world in every sense; not only is it placed at the centre of the world, but it also envelops it as a circular, revolving sky. The soul is what allows the world to be itself without needing anything else, capable as it is of knowing adequately and appreciating itself.⁸ The World animated by the Soul is truly a happy god:⁹ this is how the divine maker intended it to be.

⁶ As for the presence of Parmenides and his thesis in the *Timaeus*, see Altman 2016: 37–55.

⁷ Pl. R. 509a–b: “It's an incredible beauty you are talking about, he (*scil.* Glaucón) said, ‘if it is the cause of knowledge and truth, but itself surpasses them in beauty’ (...). ‘For the things which are known, say not only that their being known comes from the good, but also that they get their existence and their being from it as well’ (transl. Griffith 2000). Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν (...). Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.

⁸ Pl. *Ti.* 34b: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὸς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνῶριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ, “And in the centre he (*scil.* the god) set a soul and caused it to extend throughout the whole and further wrapped its body round with soul on the outside; and so he established one world alone, round and revolving in a circle, solitary but able by reason of its excellence to bear itself company, needing no other acquaintance or friend but sufficient to itself”. I am quoting from Cornford's translation of the *Timaeus*. The recent Waterfield translation, 2008, is – generally – very good, but I find it unsatisfactory to use “creation” instead of “generation” [Greek: γεννάω / γένεσις], “creating” instead of “producing” [Greek: ποιεῖν / συνιστάναι], and “creator” instead of “maker” [Greek: δημιουργός]. With regard to the question of the literal interpretation of Plato's account of the origin of the cosmos, see in particular Tarán 1971: 372–407 and Altman 2016: 55–90, who, reasonably, rules such an interpretation out.

⁹ Pl. *Ti.* 34b: (*scil.* θεός ὁ ὢν αἰεὶ) διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο, “On all these accounts the world which he brought into being was a blessed world”.

It is worth noting that through the construction of the World and the World's Soul Plato means to solve the dialectics between divisibility and indivisibility, between the Same and the Different.¹⁰ In practical terms, within the “idea-becoming” model the relationship and the sense of the relationship between the One and the Many come into play. Each entity (which exists *by virtue of being* an entity) is self-identical and different from what is other than itself, although it is modeled on the image of the idea to which it refers. In this sense, the divine maker merges the indivisible being (which is always self-identical) with the divisible one (which undergoes a process of becoming in the different bodies), thereby, originating a third kind of being. The very natures of the Same and the Different play a crucial role in such a composition, which remains between the indivisible and the divisible, and which is generated within the bodies. This complex operation meets the resistance of the nature of the Different until it is “forcibly harmonized”, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βίᾳ (*Ti.* 35a).¹¹

Plato's entire passage is quoted below:

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὖ πέρι¹² καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέα, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βίᾳ. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὄλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

From the indivisible Substance that is ever in the same state and from the divisible Substance that becomes in bodies, he pulled out a third form of Substance composed of both. Again, from the nature of Sameness and that of Difference, he also on the same principle made a compound intermediate between the kind of them that is indivisible and the kind that is divisible in bodies. Then, taking the three, he blended them all into one ideal reality, forcibly harmonizing the nature of Difference, hard as it was to mingle, with that of Sameness. And having mixed them together with Substance, and made a unity of the three, he again divided this whole into as many parts as was fitting, each part being a blend of Sameness, Difference, and Substance (*Ti.* 35a–b, transl. Cornford modified).

¹⁰ On this see Brisson 1994: 517–527; Lisi 1997: 251–259; Zedda 2000: 23–28.

¹¹ For the first accurate interpretation of the construction and structure of the World's Soul in Plato, see Taylor 1928: 105–136; Cornford 1966: 57–66; and in particular Moreau 1981: 30–55. Important are also Brisson 1994: 270–314 and Mohr 1985: 18–27, 171–177. More recently, Parry 1991: 13–32, in his analysis on the intelligible world-animal in Plato's *Timaeus*, has shown that “completeness” and “complexity” explain why the “intelligible living being” serves as a paradigm of the construction of the cosmos. For the epistemological implication thereof, see Gregory 2000: 242–255.

¹² This second αὖ πέρι is removed by Burnet 1902 and Rivaud 1925, who follow Sextus Empiricus and Cicero. It is reintroduced in the critical edition of Serrano Cantarín – Díaz De Cerio Díez 2012: 83–85.

The passage focuses on the “harmonization” of that which exists, that is of the substance (οὐσία) determined as an entity or a series of entities. It is worth noting that the possibility for Sameness and Difference to be kept together (i.e. “harmonized”) is, on the one hand, the result of what has already been harmonized and, on the other, the cause of future harmonizations: in each of the latter, Sameness and Difference are merged in such a way as to turn them into something that exists.

Whether the cosmos presented in the *Timaeus* does or does not have a predominantly metaphorical value, it is evident that this structure hints at a kind of historical-evolutionary development. Moreover, it clearly receives nothing from outside, as it already contains all that will be manifested in the form of becoming.

... from disorder to order to disorder to ...

I would like to emphasize that in Plato to “harmonize” (συναρμόζειν / συναρμόττειν) means “to arrange in an orderly manner” that is “logical and suited to the circumstances”. As for harmony, it evokes the notions of Balance and Equality, and, therefore, of Uniformity: ὁμαλίζειν / ὁμαλίνειν (“to make equal, uniform”). Now, when the complex process, based in both contexts on the figure of the circle (→ disorder → order → disorder →)¹³ has been recognized in the structure of the cosmos and that of human beings it is time to see how it can be used to illustrate both the ontological necessity of becoming and the *providential* strategy that defines the actions of the demiurge.¹⁴

Plato explicitly introduces the figure of the circle shortly after the above-cited passage (*Ti.* 36b ff.) to explain how the parts that are cut off from the “whole” (*Ti.* 35b) are combined: by bending and uniting, at the point that is opposite to their intersection, the respective extremities of the parts that compose a kind of letter χ, two concentric circles are obtained. Once the two circles were set in motion, the demiurge “named the outer movement the movement of the Same (τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταύτου φύσεως)”; “the inner, the movement of the Different (τὴν δ’ ἐντὸς τῆς θατέρου)” (*Ti.* 36c). The Same (which also implies the tension of identity, i.e., the reduction of similarity to identity)¹⁵ holds supremacy (κράτος) and is single (μίαν) as well as undivided (ἄσχιστον). In other words, in its completeness and organization, it includes

¹³ See Maso 2003: 243–257. The tight implication between the harmonization of the soul and that of the physical-corporeal part of the world is clearly documented: “When the whole fabric of the soul had been finished to its maker’s mind (κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι), he next began to fashion (ἐτεκταίνετο) within the soul all that is bodily, and harmonized the two together, fitting them centre to centre (μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν)”, *Pl. Ti.* 36d–e.

¹⁴ Ferrari 2003: 91–94, claims that a “rational and teleologically oriented” causal tension coexists, within the demiurge, with a “necessary” causality that derives from the *paradigmatic* nature of the ideal model. On the meaning and role of the paradigm in the cosmic and cosmic-metaphysical dimension, see Broadie 2012: 63–74.

¹⁵ Regarding the demiurge, Plato points out: “And he gave the supremacy to the revolution of the Same and uniform”, κράτος δ’ ἔδωκεν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾷ, *Pl. Ti.* 36c.

“everything”. The Different, of course, can only become diversified and produce a series of circles: seven circles, unequal, but moving according to *harmoniously determined* circumferences, speeds and senses of rotation.¹⁶

The Different holds no supremacy. Let us here stress, however, that along with identity, diversity comes *necessarily* back into play to explain the structure of the One, which is self-identical while also constituting the paradigm that configures the difference it contains. Without the presence of the Different, the universe could not be built; the World’s Soul could not express itself, envelop the physical multiplicity of the universe, and endow it with a unified and harmonious meaning.¹⁷ This is why the World’s Soul can only be the best of things brought into being (ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων), taking part in reason and harmony (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας, *Ti.* 37a) because the principle of its partition is rational proportionality.

With reference to human beings and their physical structure, Plato emphasizes the consequences of the World’s Soul’s highest characteristics; the individual soul is the divine part which allows human body to stand erect and which, in its search for truth, thinks immortal and divine thoughts precisely because it partakes in immortality (*Ti.* 90c–d). To act in accordance with this part makes us happy and immortal. Plato adds:

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

The motions akin to the divine part in us are the thoughts and revolutions of the universe; these, therefore, every man should follow and, correcting those circuits in the head that were deranged at birth by learning to know the harmonies and revolutions of the world, he should bring the intelligent part, according to its pristine nature, into the likeness of that which intelligence discerns, and, thereby, win the fulfillment of the best life set by the gods before mankind both for this present time and for the time to come.

This quotation comes from the final part of the Platonic dialogue. From the ethical perspective advocated there, human individuals are all encouraged to refine and

¹⁶ Plato aims here to describe the astronomical organization of the cosmos. On this passage, see in particular the reconstruction and representation of the armillary sphere by Brisson 1994: 38–44. The harmony that characterizes this construction is suggested in the expression ἐν λόγῳ δὲ φερομένους, which stresses the rational and rhythmic motion of the seven planetary circles.

¹⁷ Plato has the demiurge merge and harmonise (προσήρμοσεν, *Ti.* 36e) the centre of the soul and the centre of the body; from that point on, the soul can expand in any direction and, thus, envelop the entire sky from outside: ἐξῶθεν περικαλύψασα, *ibid.* Such a rotation is endless and rationally determined, which is the divine mode of existence: θεῖαν ἀρχὴν (...) ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σὺμπαντα χρόνον.

improve themselves in the name of “the harmonies and revolutions of the universe (τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφορὰς)”, achieving, thereby, what has been “set by the gods”. This divine (and, therefore, providential) pre-determination of what humans must do to be happy was already explained when Plato described the functioning of the World's Soul, which “revolves upon itself (ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν)” and behaves in the following manner:

ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτω τ' ἂν τι ταῦτόν ᾗ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταῦτα ἔχοντα αἰεὶ.

When it is in contact with anything that has dispersed existence or with anything whose existence is indivisible, because it is set in motion all through itself, it tells what thing something is identical with and from what is different, in what respect precisely, and how, and in what sense, and when: and it tells what individuals are related to, and what they are affected by, both in the world of generation and in the world of immutable beings. (*Ti.* 37a–b, transl. Cornford modified).

In other words, the World's Soul outlines the evolution of the becoming of the Many and of the humans acting therein, according to a logic which, while *inducing harmony*, highlights again the centrality of the binomial Same / Different with respect to harmony.

Summing up: 1) the structure of the universe in the *Timaeus* is all-embracing, 2) its logic relies on the dynamic relationship between identity and diversity, 3) it achieves, thereby, a kind of harmony in which everything makes sense and is well-balanced, 4) the World's Soul is the all-determining factor and 5) individual human beings that long for truth and justice should adapt to this.

Deterministic tension in Plato's views?

One should recognize that in this perspective there arises the same deterministic tension that was subsequently characteristic of the Stoics, who carried it to its extreme consequences.¹⁸ However, the expression of the deterministic tension and, thereby, the effec-

¹⁸ See Moreau 1981: 173–186. Reydam-Schils 1999, studied the influence of the *Timaeus* on the Stoic and Middle Platonic traditions. As she correctly points out, “There remains the most hypothetical point that the Early Stoics might have read the *Timaeus* as a cosmic republic, a counterpart to Plato's work on the ideal state” (Reydam-Schils 1999: 246). In any case, Plato's explanation of the role of nature, providence, necessity and fate in the *Timaeus* clearly also underlies the concept of the Stoic λόγος and of the cyclical life of the cosmos: (Reydam-Schils 1999: 70–79).

tive – and historical – actualization of everything depend on two factors: the “disorder” of the Many, and the principle of “harmony” that can be opposed to it.

Regarding the state of Disorder, which is the premise to the constitution of Order, there seems to be no misunderstanding: 30a describes the passage from Disorder to Order, εἰς τάξιν (...) ἐκ τῆς ἀταξίας; more precisely, the divine being, wanting everything to be good and as perfect as possible, intervenes and brings back to order anything that is restless or moving without any order or rule (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως).¹⁹

As for harmony, it immediately refers to the original state of Order expressed in the rotation of the circles that constitute the universe and, in particular, of the circles of the Same and the Different (*Ti.* 36c–d e 37b–c). But this is the same harmony that governs the sentient activities of humans and the movements of their souls:

ἡ δὲ ἄρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ’ ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν γεγонуῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται.

And harmony, whose motions are akin to the revolutions of the soul within us, has been given by the Muses to him whose commerce with them is guided by intelligence, not for the sake of irrational pleasure (which is now thought to be its utility), but as an ally against the inward discord that has come into the revolution of the soul, to bring it into order and consonance with itself (*Ti.* 47d).

Disorder as a necessary condition. The presence of pronoia.

A “state of disorder” and an available “ideal principle of harmony” constitute, therefore, the conditions for the perfection of everything that is orderly.²⁰ Of course, human intelligence plays a crucial role in this harmonious transition from disorder to order;²¹ the same intelligence is already present in the World’s Soul and serves as a paradigm for humans, though it is mostly expressed as “necessity”. Crucially, Plato points out that “The generation of this universe was a mixed result of the combination of Necessity and Reason”, οὗν

¹⁹ As to the pre-cosmic motion, see Vlastos 1939: 71–83; and Skemp 1985: 289–299. This two scholars agree in pointing out that the chaotic motions remain the necessary factor in explaining the phenomena of the universe. An effective presentation of the various scholars’ interpretations of the pre-cosmic, erratic movement is to be found in Mohr 1985: 116–119. This scholar, for his part, thinks that the motions of the *Timaeus*’ pre-cosmos are purely mechanical in origin: only in the *Phaedrus* and in the *Laws X* do the erratic movements have psychic causes.

²⁰ Neither condition should be overlooked to fully comprehend the “proto-historical structure” that characterizes the formation of the cosmos and that underlies the structure of the *Timaeus*. On this last point, see Broadie 2012: 256–264.

²¹ The transition implies motion: a disorderly motion that tends to be ordered in view of the final result. Vlastos 1965: 80–83, emphasizes that this movement is “one of the soul’s ingredients”.

ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη (*Ti.* 48a). By necessity we mean that which results not from a more or less sentient decision but from a succession of events that may originally be random but inevitably lead to a predictable and, thus, mechanically determined event.²² Plato identifies, therefore, the explanatory key of the universe with a logic of necessity that is ultimately combined with reason – once the disordered causality has been controlled.²³

Consequently, the demiurge should be seen not only as the organizer of the World of Becoming according to the model constituted and activated by the World's Soul, but also as the interpreter of the necessity sustaining the existence of the universe. In Plato's words:

οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

This, then, is how we must say, according to the likely account, that this world came to be, by the god's providence, in truth a living creature with soul and reason (*Ti.* 30b–c).

The expression διὰ τὴν (...) πρόνοιαν has a special meaning in Plato: it refers to what awaits us in future. However, in view of this future we previously performed a particular action or chose to behave in a certain way. This future does not refer to something that is probable but to something that meets all the requirements for becoming true. In the *Timaeus*, πρόνοια is attributed to the divinity on two occasions: in the passage quoted above (*Ti.* 30b–c) and in 44c, which addresses the question of whether it is necessary to analyse the “foresight” of gods, i.e., the *design* behind their decisions²⁴. In addition to this, in the language of myth, the *auriga* (*Phdr.* 254e) holding the reins also has his own project: “the bad horse calms down and now that it has been humbled it lets itself be guided

²² On the concept of necessity in relation to Plato's intelligence, see Cornford 1966: 162–177. Cornford argues that such a “necessity” ultimately relies on random causality: the latter is an errant cause (πλανωμένη αἰτία, 48a), something that we could call an irrational element intrinsic to the World's Soul. More critically, Charles (2006: 48–57) explains ἀνάγκη as the “disordering cause”; this scholar takes ἀνάγκη as a real force, but, contrary to Cornford, she points out that “at no place in the *Timaeus* is ἀνάγκη ever described as being a force within nature. Rather, it is specifically rendered as a force, along with νοῦς, which *preceded* the generation of the physical Cosmos” (Charles 2006: 78).

²³ Tellingly, Plato writes that “this universe was fashioned in the beginning by the victory of reasonable persuasion over Necessity”, δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν (48a). On the relationship between necessity and reason, see Skemp 1967: 74–95, and Gregory 2000: 113–115. On the necessary role played by causality independently of any intelligence, see Johansen 2003: 70–72. Charles 2006: 38–42, discusses the meaning of causality in the *Timaeus* and stresses the centrality of its ontological value (e.g. *Ti.* 18e), its logical-deductive value (*Ti.* 28a–48a) and the value of the idea of process (e.g. *Ti.* 57c).

²⁴ In the section of the *Timaeus* devoted to the generation of gods and men, souls and bodies, Plato carefully examines the development of living beings, and asserts: “Our present subject must be treated in more detail; and its preliminaries, concerning the generation of bodies, part by part, and concerning soul, and the reasons and forethought of the gods in producing them (δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν) – of all we must go on to tell, on the principle of holding fast to the most likely account.”

by the charioteer's intentions (τῆ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ). Finally, again in the *Timaeus*, Plato claims that human face gathers the instruments (ὄργανα) that are necessary for the soul to express its entire capacity of foresight (πάση τῆ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ). In the entire *corpus Platonium*, providence, understood as a way of deliberately planning the future, is mentioned only four times.²⁵ Significantly, it is presented as the defining feature of the role of the god and, hence, of the process of being governed by the god.²⁶

At this point we can infer that in the *Timaeus* harmonization, i.e., the reduction of the meaningless to the meaningful whose existence is good as such, occurs according to a logic that is connected with the nature of necessity and that accompanies the way in which the god *foresees* the occurrence of becoming.²⁷ Without the contribution of the god, this orderly and meaningful organization of matter could occur only in a random and circumscribed way:

ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστω τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσα τε καὶ ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχη, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν.

These things were in disorder and the god introduced into them all every kind of measure in every respect in which it was possible for each one to be in harmonious proportion both with itself and with all the rest. For at first they were without any such proportion, save by mere chance, nor was there anything deserving to be called by the names we now use – fire, water, and the rest; but all these he first set in order (*Ti.* 69b).

²⁵ In addition to these four mentions (three in the *Timaeus*, one in the *Phaedrus*), we also find the adverbial phrase ἐκ προνοίας (= “with premeditation”) once in the *Phaedrus* (*Phdr.* 241e) and eight times in the *Laws* (*Lg.* 721c; 838c; 871a; 873a; 874e; 877b; 877c; 932e). That is all.

²⁶ In *Laws* 903b–c the role of the demiurge is evoked in the context of the ideal organisation of the cosmos, which is to say in the perfect expression of foresight: “All things are ordered systematically (συντεταγμένα) by Him who cares for the World (ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ) – all with a view to the preservation and excellence of the Whole, whereof also each part, so far as it can, does and suffers what is proper to it. To each of these parts, down to the smallest fraction, rulers of their action and passion are appointed (ἄρχοντες προστεταγμένοι) to bring about fulfillment even to the uttermost fraction; whereof thy portion also, O perverse man, is one, and tends therefore always in its striving towards the All (εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεὶ), tiny though it be. But thou failest to perceive that all partial generation is for the sake of the Whole, in order that for the life of the World-all blissful existence may be secured, – it not being generated for thy sake, but thou for its sake. For every physician and every trained craftsman works always for the sake of a Whole (πᾶς γὰρ ἰατρός καὶ πᾶς ἐντεχνος δημιουργὸς παντὸς μὲν ἔνεκα πάντα ἐργάζεται), and strives after what is best in general, and he produces a part for the sake of a whole, and not a whole for the sake of a part (μέρος μὴν ἔνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἔνεκα ἀπεργάζεται)”, (transl. Bury 1961). On this passage and on the relationship between ‘providence’ and ‘necessity’, see Reydam-Schils 1999: 73–79.

²⁷ When discussing the geometrical structure of the original elements and the ensuing stereometry, Plato points to the direct role of the god at the moment of organizing the universe, combined with the original necessity of the elements themselves: “And with regard to their numbers, their motions, and their powers in general, we must suppose that the god adjusted them (συνημόσθαι ταῦτα) in due proportion, when he had brought them in every detail to the most exact perfection permitted by Necessity willingly complying with persuasion (ὀπιπερ ἢ τῆς ἀνάγκης ἐκούσα πειθεῖσά τε φύσις ὑπέεικεν)”, *Ti.* 56c.

It is noteworthy that randomness is not excluded from Plato's process of organization. The expression ὅσον μὴ τύχῃ, "save by mere chance", evokes the πλανωμένη αἰτία, "Errant Cause"²⁸ which, combined with what the intellect can produce, gives rise to the process of becoming.

What is perhaps even more remarkable is that the starting point should be constituted by the presence of *disorder*: ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα. Without disorder it is impossible to conceive not only of the possibility of order but also of history understood as the gradual configuration of the world constituted by regular symmetries and proportions.

At this point, one needs to mention the well-known myth of the history of the cosmos in Plato's *Statesman* (*Plt.* 269c–274e).²⁹ The stranger from Elea explains to Socrates the Younger that the god himself guides and accompanies the circular movement of the cosmos, thus, bringing it gradually closer to the state of perfect equilibrium. But at this point the god retreats and leaves the cosmos free to move on its own. Then, the rotation changes direction, as the physical nature of the cosmos cannot be the same as the divine one. An entropic situation ensues: the rate of disorder and destruction increases and intensifies until the god returns to attend to the universe and all its parts, bringing it close to order again. The process is reminiscent of a ship's pilot returning to the tiller after a short absence, and gradually steering the ship back on the right track.

During a certain period God himself goes with the universe as guide in its revolving course, but at another epoch, when the cycles have at length reached the measure of his allotted time (ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου), he lets it go (τοτὲ δὲ ἀνῆκεν), and of its own accord it turns backward in the opposite direction, since it is a living creature and is endowed with intelligence by him who fashioned it in the beginning (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος). (...) (*Plt.* 270a) The universe is guided at one time by an extrinsic divine cause (...) at another time it is left to itself and then moves by its own motion, being left to itself at such a moment (κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον) that it moves backwards through countless ages, because it is immensely large and most evenly balanced (ἰσορροπώτατον), and turns upon the smallest pivot. (...) (*Plt.* 272d–e) For when the time of all those conditions was accomplished and the change was to take place ... then the helmsman of the universe (τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης) dropped the tiller (οἷον πηδαλίων οἶακος ἀφέμενος) and withdrew to his place of outlook, and fate and innate desire (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία) made the earth turn backwards. (...) (*Plt.* 273a) And as the universe was turned back and there came the shock of collision, as the beginning and the end rushed in opposite directions, it produced a great earthquake (σεισμὸν πολὺν) within itself and caused a new destruction of all sorts of living creatures. (...) (*Plt.* 273d–e) Therefore, at that moment God,

²⁸ See *Tim.* 48A. On the necessary character of the Errant Cause, see Cornford 1966: 159–160. In particular, Taylor 1928: 303–304, underlines its role after the first four elements have been "selected". Now, see Mohr 1985: 119–136.

²⁹ See Mohr 1985: 141–157. The various exegeses of the myth are now discussed in Dixsaut 2018: 333–382.

who made the order of the universe (καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν), perceived that it was in dire trouble, and fearing that it might founder in the tempest of confusion and sink in the boundless sea of diversity (κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη), he took again his place as its helmsman, reversed whatever had become unsound and unsettled in the previous period when the world was left to itself, set the world in order, restored it and made it immortal and ageless (κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται) (*Plt.* 269c–273e; transl. Fowler 1921).

While expressed in a political key through the figure of the State regent – in perfect accordance with the perspective of the *Republic* –³⁰ the myth that is proposed here clearly complies with the ontological-cosmological framework of the *Timaeus*.³¹ The pilot-regent (τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης) is essentially supposed to ensure the balance between order and equality, on the one hand (μέτρον / τοῦ συναρμόσαντος / θεὸς ὁ κοσμήσας / κοσμεῖ), and disorder and inequality, on the other (σεισμὸν πολὺν / τῆς ἀνομιότητος).

A vital role is played by the combined yet distinct impact of the intelligence of the regent and that of the universe, which is alive. The former knows how to seize the right opportunity (κατὰ καιρόν) to intervene and prevent the becoming of the universe from being repressed by equality and identity in the name of a project of absolute order ensured by the correct steering of the tiller (πηδάλιον). The latter knows how to move in the opposite direction and keep the perfect balance (ἰσορροπώτατον) with respect to the circle of becoming, abiding, thereby, by its own destiny and innate directional drive (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία). The two intelligences do appear to govern these two opposing drives. However, it is the pilot who decides when it is the right time to take up the tiller and correct (ἐπανορθῶν) the course of the ship for another stretch of sea.

In other words, cosmic cycles are eternally articulated around the tension of order and disorder, neither of which can prevail over the other, lest the balance be lost, leading to a dissolution through destruction or to a standstill in the process of becoming due to a loss of differentiation between the entities that constitute the whole. Nevertheless, there can be no doubt about the god's strategy and capacity of *foresight* (i.e., of having

³⁰ As is well known, the role of State regent is to ensure the best possible functioning of the *polis*, i.e., to ensure order. Voegelin 1990: 170–214, emphasizes that the managing order and disorder is part of Plato's wider ethical and political project. However, this means that “The order of the cosmos has become consubstantial with the order of the polis and of man” (Voegelin 1990: 184).

³¹ Brisson 1994: 189–205, studies the distinct components of the cosmos and the movement that keeps them together, and highlights how the cosmological model found in the *Timaeus* has a mathematical nature but an ethical-teleological intent. On the crucial relationship between stillness and motion, see *Pl. Ti.* 57e–58a, where κίνησις (i.e. “motion”, “becoming”) is contrasted with στάσις (“immobility – resistance”). However κίνησις is also connected with ἀνωμαλότης (“heterogeneity”, “irregularity”, “variety” referring to the inner configuration of cosmic bodies) and with ἀνισότης (“inequality” in the relationship among the various bodies). As for στάσις, it is connected with ὁμαλότης (“smoothness”, “homogeneity”) and with ἰσότης (“equality”). Indeed, “we must always presume rest in a state of homogeneity, and attribute motion to a condition that is heterogeneous. Further, inequality is a cause of heterogeneity”, οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα αἰετὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὐτῆς ἀνωμαλίου φύσεως.

a clear design for the future and acting accordingly). The aim is to avoid drowning in the endless sea of inequality (ἵνα μὴ (...) εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύῃ), while simultaneously allowing some space for inequality, and leaving the universe free (ἀνῆκεν) to periodically give in to the movement which is intrinsic to its innate tension.

Finally, let us note that the necessity of balancing the forces is associated with periodicity and, therefore, with circularity in perfect accordance with the constitutive meta-physical structure proposed in the *Timaeus*, in which νοῦς and ἀνάγκη (understood as a non-orderly causal force) generate the cosmos.

Harmonious balance of the cosmos as fruit of providential contribution of both order and disorder

To conclude, I have raised the problem of the difference between two modalities of presence (or activity) of providence: that which conforms to the order and that which pertains to the disorder. Now, the following question arises: how does these two presences (or activities) relate to each other? Is the harmonious balance of the cosmos a fruit of some occasional structure in which two opposite yet equally necessary forces – characterized by two modalities of providence – work?

And if – as Plato knows – *in an urban setting* any serious δημιουργός is capable of moving in the direction of harmonious balance, and step by step proceeds toward the order,³² then – *in a cosmic perspective* – the life of the Whole is due to the providential possibility of rationally overcoming and enhancing (but never eliminating) the conflicts between the separate parts and the opposing tensions. Disorder is the necessary addition (or counterpart) to the experience of the intelligent providential craftsmanship. This is the paradoxical “providential” presence of disorder: because of its “providential” pre-cosmic and intermittent cosmic activity, the demiurge can manifest his “providential” action.

From Plato to Neoplatonism. The providential disorder.

Finally, I just would like to point out that Plotinus was aware of this fact:³³ i.e., of the role of the conflicting elements, which, according to Plato, were constituted by the necessary disorder (ἀνάγκη) and by the order imposed by the demiurge (νοῦς). As we know, Plotinus went beyond the limitations of both Platonic and Stoic conceptions:

³² Pl. *Grg.* 503e: “You have (...) to see how each of them (*scil.* δημιουργός) arranges everything according to a certain order (εἰς τάξιν), and forces one part to suit and fit with another (πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν), until he has combined the whole into a regular (τεταγμένον) and well-ordered (κεκοσμημένον) production” (transl. Lamb 1967).

³³ See Chiaradonna 2014: 187–210; esp. 203–207 on the “providence without craftsmanship.”

For though it is at war with itself in its parts, it is one thing and on good terms with itself (ἔν ἐστι καὶ φίλον) in the same way that a plot of a play might be; the plot of the play is one though it contains in itself many battles. Of course, the play brings the conflicting elements into a kind of harmonious concordance (εἰς μίαν ἄρμονίαν ἄγει σύμφωνον) by composing the complete story of the persons in conflict; but in the universe the battle of conflicting elements springs from a single rational principle (ἐξ ἑνὸς λόγου ἢ τῶν διαστατῶν μάχη) (...) If, then, in music the laws of rational proportion make high and low notes and come together into a unity (εἰς ἓν) – being the proportional laws of melody (ὄντες ἄρμονίας λόγοι) they come together into the melody itself, which is another greater law of proportion (εἰς αὐτὴν τὴν ἄρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα), while they are lesser ones and part of it; in the universe, too, we see the opposites, for instance, white-black (...) but all are parts of the single universal living being, and the All agrees with itself (καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῷ); the parts are in conflict in many places, but the All is in accordance with its formative pattern (κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν), and it is necessary that this one formative pattern should be one pattern made out of opposites (ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων εἶναι ἕνα), since it is opposition of this kind which gives it its structure, and, we might say, its existence. (Plot. 3.2.16.34–50, transl. Armstrong 1967).

Of course, we must keep in mind the traditional interpretation of the first principles, on which the generation of the cosmos depends according to Plotinus and Neoplatonism, i.e., the thesis that there are two discrete processes of becoming: one involving the soul in the production of what is good, and the other (matter) which is the source of disturbance and what is worse. Remarkably, the production of that which is worse is identified with the ἀνάγκη of the *Timaeus* and it depends on the “ancient nature” of the pre-cosmic disorder.³⁴ In this way, the demiurge becomes the divine creator and the *donor of order*, while the evil originates from this ‘ancient nature’ that endures in the generated cosmos and continues to produce disorder.³⁵

What I wish to emphasize – and scholars generally disregard this point – is Plato’s attempt to combine the two principles or processes: the real life of the cosmos is precisely the consequence of this mediation (Plotinus likewise suggests this when he theorizes about the harmony of the conflicting elements). This “mediation” aims at order in the sense that it is *destined* to become order but has disorder as its necessary condition. That is why I think we should label this disorder as “providential”.

³⁴ See, e.g., Procl., *de mal. subsist.* 34 (transl. Moerbeke): *Hoc igitur est qui antierius habitus: non enim potens obtineri speciebus inornatum se ipsum ostendit et inpulcrum (...) causam inordinationis universi in subiectam naturam remittit* (scil. Plato), *a componente quidam bona habere mundum dicens, ab eo autem qui antierius habitu contraria horum in ipso generationem habere* (cf. Pl. *Plt.* 273b: πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας); in *Tim.* II, ad 30a, 382–383 (Diels).

³⁵ See Phillips 2007: 117–125.

BIBLIOGRAPHY

- ALLEN, R., 1965, *Studies in Plato's Metaphysics*, London.
- ALTMAN, W. H. F., 2016, *The Guardians in Action. Plato the Teacher and the Post-Republic Dialogues from Timaeus to Theaetetus*, Lanham – Boulder – New York – London.
- ANTON, J., KUSTAS, G. (eds.), 1971, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany.
- BRISSON, L., 1994², *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Sankt Augustin (the first edition: Paris 1974).
- BROADIE, S., 2012, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge.
- BURNET, I. (rec.), 1902, *Platonis opera*, vol. IV, Oxford.
- CALVO, T., BRISSON, L. (eds.), 1997, *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: Selected Papers*, Sankt Augustin.
- CHARLES, S. R., 2006, *The Emergent Metaphysics in Plato's Theory of Disorder*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford.
- CHERNISS, H., (1957), "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", *American Journal of Philology* 78, pp. 225–266 (the first edition: Allen 1965, pp. 339–378).
- CHIARADONNA, R., (2014), "Plotinus' Metaphorical Reading of the *Timaeus*: Soul, Mathematics, Providence", in: D'Hoine – Van Riel 2014, pp. 187–210.
- CORNFORD, F. M., (1966), *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato. Translated with a running commentary*, London (the first edition: 1937).
- D'HOINE, P., VAN RIEL, G. (eds.), 2014, *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven.
- DIXSAUT, M., 2018, Platon. *Le Politique*, Intod., trad., et commentaire par M. Dixsaut et A.A., Paris.
- FERRARI, F., 2003, "Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*", in: Natali – Maso 2003, pp. 83–94.
- FERRARI, G. R. F. (ed.), 2000, in: Plato. *The Republic*, G. R. F. Ferrari (ed.), T. Griffith (transl.), Cambridge.
- FREDE, M., 1988, "Being and Becoming in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (suppl. vol.), pp. 37–52.
- FRONTEROTTA, F., 2001, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al 'Parmenide'*, Pisa.
- GOTTHELF, A. (ed.), 1985, *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies presented to D. M. Balme on his Seventieth Birthday*, Pittsburgh – Bristol.
- GREGORY, A., 2000, *Plato's Philosophy of Science*, London.
- GREGORY, A., 2008, *Introduction*, in: Plato, *'Timaeus' and 'Critias'*, R. Waterfield (transl.), Oxford, pp. iv–xlv.
- JOHANSEN, T. K., 2003, "The Place of the Demiurge in Plato's Teleology", in: Natali – Maso 2003, pp. 65–82.
- LISI, F., 1997, "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a–b) y la tradición indirecta", in: Calvo – Brisson 1997, pp. 251–259.
- MASO, S., 2003, "Dal disordine all'ordine", in: Natali – Maso 2003, pp. 243–257.
- MIGLIORI, M., 2013, *Il disordine ordinato: la filosofia dialettica di Platone*, Brescia.
- MOHR, R. D., 1985, *The Platonic Cosmology*, Leiden.
- MOREAU, J., 1981, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim – New York (the first edition: Paris: 1939).
- NATALI, C., MASO, S. (eds.), 2003, *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam (ripr. Venezia 2011).

- OWEN, G. E. L., 1965, "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", in: Allen 1965, pp. 313–338 (the first edition: *The Classical Quarterly* 47 (1953), pp. 79–95).
- PARRY, R. D., 1991, "The intelligible world-animal in Plato's *Timaeus*", *Journal of the History of Philosophy* 29, pp. 13–32.
- PHILLIPS, J., 2007, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden – Boston.
- REYDAMS-SCHILS, G., 1999, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's 'Timaeus'*, Turnhout.
- RIVAUD, A., 1925, *Platon, Oeuvres complètes*, t. X: *Timée et Critias*, Paris.
- SERRANO CANTARÍN, R., DÍAZ DE CERIO DÍEZ, M. (eds.), 2012, in : *Platón. Timeo*, R. Serrano Cantarin, M. Diaz De Cerio Diez, Madrid.
- SKEMP, J. B., 1967, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam (the first edition: Cambridge 1942).
- SKEMP, J. B., 1985, "The Disorderly Motions Again", in: Gotthelf 1985, pp. 289–299.
- TARÁN, L., 1971, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in: Anton – Kustas 1971, I, pp. 372–407.
- TAYLOR, A. E., 1928, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
- TRABATTONI, F., 2009, *Platone*, Roma.
- VLASTOS, G., 1965, "The Disorderly Motion in the *Timaeus*", in: Allen 1965, pp. 379–399 (the first edition: *The Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 71–83).
- VOEGELIN, E., 1957, *Order and History. Plato and Aristotle*, Baton Rouge – London (repr. 1990).
- WATERFIELD, R. (ed.), 2008, in: *Plato. 'Timaeus' and 'Critias'*, R. Waterfield (transl.), A. Gregory (intr., notes), Oxford.
- WRIGHT, M. R. (ed.), 2000, *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, London.
- ZEDDA, S., 2000, "How to build a world soul: a practical guide", in Wright 2000, pp. 23–41.

STEFANO MASO

/ Ca' Foscari University of Venice, Italy /
maso@unive.it

Providential Disorder in Plato's *Timaeus*?

Plato tries to explain the becoming of the cosmos by referring to the concepts of order and disorder. Scholars have usually focused on the relationship between the cosmos and the demiurge that Plato puts forward to explain the reasonable (i.e., well-ordered) development. Along these lines, scholarship has examined the providential role played by both the demiurge and the soul of the world. Yet, an interesting problem still remains open: what exactly is the function of *disorder*? What is the sense of the concept of a perfectly established order if we do not know the manner in which it is achieved, since we have no understanding of the conditions that make it possible? Pursuing this line of thought, one may point to a providential role of the disorder given the balance of forces that operates in Plato's cosmic becoming.

KEY WORDS

Plato, disorder, order, cosmos, providence

Mescolanza e trasformazione nel *De generatione et corruptione* di Aristotele*

ARMAN ZARIFIAN / *Università Ca' Foscari Venezia* /

Introduzione

Prima di affrontare un tema specifico come quello della mescolanza, è importante fare chiarezza sin da subito sui vari termini che Aristotele utilizza per riferirsi a una certa serie di concetti che riguardano lo studio sulla fisica. Il nostro scopo, in particolare, è di comprendere all'interno di quale tipo di cambiamento poter collocare, ammesso che ciò si possa fare, la mescolanza.

In *Physica*¹ V 1, dopo aver mostrato che il mutamento (μεταβολή²) può essere solo di tre tipi, ovvero «dal sostrato [ὑποκείμενον] verso un sostrato», «da un sostrato verso un non-sostrato [μὴ ὑποκείμενον]», o «da un non-sostrato verso un sostrato» (*Ph.* 224b35–225a20), lo Stagirita stabilisce:

* Ringrazio particolarmente il prof. Stefano Maso per avermi seguito e guidato fin qui.

¹ Per la *Physica* si farà sempre riferimento alla traduzione di Ruggiu (2007), con qualche modifica.

² Per riferirmi alla μεταβολή userò i termini “mutamento”, “cambiamento” e “trasformazione”, che qui ritengo sinonimi; per la κίνησις invece adopererò solo il termine “movimento”.

E dal momento che ogni movimento è mutamento, e si è detto che vi sono tre tipi di mutamento, e tra questi, quelli che sono secondo la generazione e la corruzione non sono movimenti, d'altra parte questi [la generazione e la corruzione, *ndr*] sono secondo il rapporto di contraddizione, allora è necessario che soltanto il mutamento da un sostrato verso un sostrato sia movimento. (...) Se ciò che si predica di qualcosa, si divide infine secondo la «sostanza», la «qualità», il «luogo» e il «tempo», la «relazione», la «quantità», e l'«agire» e il «patire», necessariamente le specie dei movimenti saranno tre: quello secondo la qualità, quello secondo la quantità e quello secondo il luogo.

ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαὶ δὲ τρεῖς αἰ εἰρημέναι, τούτων δὲ αἰ κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν οὐ κινήσεις, αὗται δ' εἰσὶν αἰ κατ' ἀντίφασιν, ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴν κίνησιν εἶναι μόνην. (...) εἰ οὖν αἰ κατηγορίαι διήρηγται οὐσίᾳ καὶ ποιότητι καὶ τῷ πού [καὶ τῷ ποτὲ] καὶ τῷ πρὸς τι καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, τὴν τε τοῦ ποιοῦ καὶ τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τὴν κατὰ τόπον (*Ph.* 225a34–225b9).

Da ciò si desume che solo il mutamento nel quale si conserva il sostrato può essere chiamato propriamente *movimento* (κίνησις), e per quest'ultimo Aristotele individua tre categorie (κατηγορίαι) secondo le quali esso può avvenire: la qualità (ποιόν), la quantità (ποσόν), e il luogo (τόπος).

Risulta ora chiaro quale sia la differenza tra *mutamento* e *movimento*, e dopo aver determinato che le tipologie di mutamento sono solo quattro (cfr. *Ph.* 225b10–226b9), Aristotele associa a ciascuna di esse un determinato processo di cambiamento che può avvenire nel cosmo diveniente. Al mutamento secondo la sostanza (οὐσία), ossia da un non-sostrato a un sostrato e viceversa, associa rispettivamente la generazione e la corruzione (assolute); ai movimenti secondo le categorie di qualità, quantità, e luogo, associa rispettivamente l'alterazione (ἀλλοίωσις), l'aumento e la diminuzione (αὔξεις καὶ φθίσεις), e la traslazione (φορά).

Passando nello specifico al *De generatione et corruptione*³, fin dall'inizio il Filosofo si propone di affrontare i temi della generazione (γένεσις) e della corruzione o distruzione (φθορά), ma, specialmente in *GC I*, non trascura mai la necessità di distinguere questo tipo di cambiamento dalle altre forme di movimento.

Per quanto riguarda la traslazione e l'aumento, c'è poco da dire: in essi si osserva chiaramente che non solo il sostrato ma anche le sue proprietà si conservano nel corso di questi mutamenti. Nella traslazione infatti tutto il sostrato con le sue affezioni (πάθη) si conserva spostandosi, e nell'aumento vi è solo un accrescimento o una diminuzione, ma sostrato e affezioni permangono:

Infatti nella generazione o nella corruzione assoluta, l'oggetto non permane, mentre nell'alterazione e nell'aumento o nella diminuzione l'oggetto che aumenta e si altera rimane identico.

³ Per il *De generatione et corruptione* si farà sempre riferimento alla traduzione di Migliori – Palpacelli (2013).

Ma nel caso dell'alterazione non rimane identica l'affezione, nel caso invece dell'aumento e della diminuzione non rimane identica la grandezza.

ἐν μὲν γὰρ τῷ γίνεσθαι τι ἀπλῶς ἢ φθείρεσθαι οὐχ ὑπομένει, ἐν δὲ τῷ ἀλλοιοῦσθαι ἢ αὐξάνεσθαι ἢ φθίνειν ὑπομένει τὸ αὐτὸ τὸ αὐξανόμενον καὶ ἀλλοιούμενον, ἀλλ' ἔνθα μὲν τὸ πάθος ἔνθα δὲ τὸ μέγεθος τὸ αὐτὸ οὐ μένει (*Ph.* 321a22–26).

Più complessa è invece la distinzione tra la generazione e l'alterazione:

Poiché, dunque, una cosa è il sostrato e un'altra è l'affezione che per natura è attribuita ad esso e si dà trasformazione di entrambi, c'è alterazione quando il sostrato, permanendo identico ed essendo percepibile, si trasforma per quel che riguarda le sue affezioni, siano esse contrarie o intermedie (...). Quando invece l'intero oggetto muta senza che rimanga identico un sostrato che sia sensibile (...) allora c'è generazione di una sostanza e corruzione di un'altra, soprattutto se il cambiamento avviene da una cosa che non è percepibile a una che lo è, o per il tatto o per tutti gli altri sensi.

Ἐπειδὴ οὖν ἐστὶ τι τὸ ὑποκείμενον καὶ ἕτερον τὸ πάθος ὃ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου λέγεσθαι πέφυκεν, καὶ ἔστι μεταβολὴ ἐκατέρου τούτων, ἀλλοίωσις μὲν ἐστίν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν, ἢ ἐναντίοις οὖσιν ἢ μεταξύ (...). ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινὸς ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ, (...) γένεσις ἢ δὴ τὸ τοιοῦτον, τοῦ δὲ φθορά, μάλιστα δέ, ἂν ἢ μεταβολὴ γίνηται ἐξ ἀναισθήτου εἰς αἰσθητὸν ἢ ἀφ' ἢ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν (*Ph.* 319b8–19).

Lo Stagirita adduce molti esempi per farci comprendere la distinzione tra alterazione e generazione, sia in questo passo che nel corso dell'intera opera; adesso ci bastino i seguenti: per l'alterazione, quando «il corpo è sano, e poi cade malato, restando lo stesso corpo», e per la generazione, quando «dall'acqua ha origine l'aria o dall'aria nel suo insieme ha origine l'acqua» (*Ph.* 319b12–17).

Per ora questo è sufficiente; rispetto alla mescolanza, questo tema sarà affrontato più in dettaglio nel corso della trattazione.

1. Generazione e corruzione

Prima di entrare nello specifico, bisogna ricordare che per Aristotele, come specifica in *Ph.* I 7, ogni cambiamento presuppone: (1) un sostrato che permanga dall'inizio alla fine del processo, e (2) delle affezioni o proprietà contrarie secondo le quali avvenga il cambiamento (cfr. *Ph.* 190a13–15).

Il sostrato, infatti, fa sì che i contrari, privazione (στέρησις) e forma (μορφή) – o meglio, la privazione di una forma e l'acquisizione di quella forma –, non entrino in contatto, e quindi che non interagiscano, permettendo così al divenire di non essere

contraddittorio (cfr. *Ph.* 191b13–17). Inoltre, aggiunge D. Henry, «quando il divenire procede dalla privazione alla forma, si tratta di generazione. Quando procede nella direzione opposta, dalla forma alla materia, si tratta di corruzione»⁴.

Sopra, introducendo la “generazione” e la “corruzione”, tra parentesi ho specificato “assolute”: ciò perché per lo Stagirita anche il movimento (propriamente detto) può essere considerato come una forma di generazione, anche se in senso “relativo” (relativo al fatto che, ad esempio, l’esser bianco di Socrate e poi il suo esser nero prevedono la distruzione e la conseguente generazione *solo* dell’unione tra Socrate, il sostrato, e un’affezione che passa al suo opposto, ma non la distruzione *simpliciter* del sostrato). Aristotele infatti distingue la generazione – e quindi anche la corruzione – relativa (γένεσις τις), nel senso proprio di κίνησις, da quella assoluta o semplice (γένεσις ἀπλῶς)⁵. Dunque alla generazione “relativa” corrisponde il movimento in senso stretto, mentre a quella “assoluta” il mutamento secondo la sostanza.

2. Mescolanza: definizione e distinzione

Appare chiaro che una mescolanza è formata dalla sintesi di elementi prima separati e che, in potenza, essa può essere nuovamente disaggregata. Dunque tali elementi non permangono in atto, (...) e neppure si distruggono (né uno solo dei due né entrambi): si salva, infatti, la loro potenza.

φαίνεται δὲ τὰ μινύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν. Οὔτε διαμένουσιν οὖν ἐνεργεῖα (...), οὔτε φθείρονται, οὔτε θάτερον οὔτ’ ἄμφω, σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν (*GC* 327b27–31).

Aristotele, dopo aver esaminato diversi problemi riguardanti i diversi tipi di mutamento, operato un confronto coi predecessori e definito alcuni concetti fondamentali per la trattazione del secondo libro, conclude *GC* I affrontando il tema della mescolanza (μίξις).

Egli descrive la mescolanza come un’unione di elementi diversi (e vedremo poi fino a che punto potranno essere diversi). La peculiarità del prodotto di questo tipo di trasformazione è che, almeno potenzialmente, può essere di nuovo disaggregato negli elementi di partenza. G. R. Giardina infatti scrive che «il risultato della mescolanza è in atto altra cosa rispetto agli elementi che si sono mescolati, tuttavia, in potenza, ciascuno dei due

⁴ Henry 2015: 146 (trad. mia).

⁵ Cfr. Arist. *Ph.* 190a31–33. Oltre ai sostantivi, è bene anche ricordare il fondamentale verbo γίνεσθαι (usato in molti casi sostantivato), adoperato da Aristotele nel senso di “divenire” o “generarsi”. Anche per tale termine Aristotele distingue il senso relativo (γίνεσθαί τι) dal senso assoluto (γίνεσθαι ἀπλῶς).

(o più) elementi mescolati è tale quale era prima della mescolanza e quindi [in questo senso, *ndr*] non ha subito corruzione»⁶.

Un'altra definizione di mescolanza la troviamo alla fine di *GC* I 10: «La mescolanza è un'unione dei corpi mescolabili che si sono modificati» (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις, *GC* 328b22). Il verbo ἀλλοιῶ può essere qui reso in senso forte, secondo il significato specifico di ἀλλοίωσις, connotando quindi la mescolanza come un modo in cui avviene l'alterazione. Dell'alterazione e del suo rapporto con la mescolanza ci occuperemo più avanti.

La mescolanza si distingue, e deve essere distinta, da una mera composizione, da una giustapposizione, o ancora da un banale accostamento di particelle di elementi differenti. Si è detto “deve” perché Aristotele non può non affrontare le teorie dei suoi predecessori: in particolare, per quanto riguarda la mescolanza, si tratta (a) di Empedocle e (b) degli Atomisti. In entrambi i casi, infatti, viene negata l'effettiva esistenza della mescolanza:

a) nel caso di Empedocle perché, dal momento che ogni trasformazione è il risultato della ricombinazione dei quattro elementi, non vi è distinzione tra generazione ed alterazione, e allora la mescolanza si ridurrebbe ad una semplice alterazione;

b) nel caso degli Atomisti perché, essendo tutti i cambiamenti ricondotti ad unioni e separazioni tra gli atomi, da ultimo ogni generazione si riduce ad essere sempre una generazione assoluta e ogni distruzione una distruzione assoluta.

Allora, per evitare una ricaduta atomistica, o ancor peggio⁷ empedoclea, è necessario distinguere chiaramente la mescolanza da una semplice combinazione (σύνθεσις) o accostamento di elementi. In una composizione «è evidente che non si deve dire che i corpi sono mescolati, finché essi sono conservati nelle piccole parti», mentre, «se qualcosa è mescolato, il miscuglio deve essere omeomero». In una composizione di corpi piccoli, prosegue Aristotele, essi «solo appariranno mescolati ai sensi» (*GC* 328a7–14), restando *in atto* ciò che erano prima di mescolarsi. Nella mescolanza, invece, *in atto* i corpuscoli mutano, conservando la propria natura iniziale solo *in potenza*.

Ecco come F. Solmsen espone la «soluzione» di Aristotele rispetto alla distinzione della mescolanza:

La soluzione non è di rendere le particelle il più piccole possibile ma di abbandonare completamente l'idea delle particelle e di una separazione (che è ancora preservazione sostanziale) dei corpi che si combinano. Ogni parte del corpo risultante [dalla mescolanza, *ndr*], che sia visibile o no, deve essere una nuova sostanza – e identica con la sostanza del nuovo intero. Il

⁶ Giardina 2008: 59.

⁷ Nel corso dell'intera opera del *GC* Aristotele apprezza l'indagine fisica proposta dagli Atomisti, in particolare da Democrito, rispetto a quelle di Platone, di Anassagora, o ancor più di Empedocle, e per due motivi principalmente: (1) gli atomisti si basano molto di più sull'esperienza dei fenomeni naturali e (2) le loro teorie, in base al concetto da loro sviluppato di atomo, si sforzano dar conto della differenza tra varie tipologie di trasformazione (ad esempio tra generazione e alterazione). Cfr. ad es., *GC* 324b35–325a2.

processo non dovrebbe essere una coalescenza⁸ o una giustapposizione ma un cambiamento nella natura di entrambi i partecipanti. Questi ultimi e le loro proprietà potenzialmente possono ancora esserci, ma in atto non esistono più⁹.

La mescolanza, inoltre, non riguarda la percettibilità, e a ragione D. Frede, riguardo alla composizione, osserva che «ad ogni livello di divisione ci sarà sempre una mera aggregazione di differenti particelle e non una vera mescolanza perché un tale conglomerato non può raggiungere reale omogeneità»¹⁰, quando invece,

la mescolanza propriamente detta presuppone che tutte le sue parti condividano la definizione dell'intero, tanto quanto ogni particella d'acqua è acqua. Infatti la mescolanza non è relativa alla percettibilità, e la percezione si rivela essere inutile come criterio [di distinzione tra mescolanza e composizione, *ndr*]¹¹.

3. Le condizioni di possibilità e le caratteristiche della mescolanza

La mescolanza, per poter avvenire, richiede che siano soddisfatte una serie di proprietà *sine quibus* non potrebbe verificarsi.

1. Prima di tutto, è bene precisare in quali casi sicuramente non possa verificarsi la mescolanza. Questi casi vengono esaminati da Aristotele all'inizio di *GC I 10* (cfr. *GC* 327a30–387b6) insieme alla critica di alcuni predecessori. Giardina, nell'*Introduzione* alla sua traduzione del *GC* sintetizza questi casi così:

La mescolanza non esiste nei seguenti casi: 1) se le cose che si mescolano rimangono inalterate come prima della mescolanza, come avviene nel caso degli atomi e delle radici empedoclee; 2) se di due cose che si mescolano una si distrugge e si conserva solo l'altra; 3) se entrambe le cose che si mescolano si distruggono¹².

In questi casi, infatti, la mescolanza non potrà in alcun modo avvenire, diversamente da altre condizioni (di cui tratteremo sotto) che, ammettendo una certa gradualità, potranno, per esempio, rallentare il processo di mescolanza (è il caso della gran-

⁸ La coalescenza è un processo in cui, versando piccole quantità di un liquido in un altro liquido non mescolabile al primo, quelle piccole quantità tendono ad unirsi tra loro, come quando si unisce l'olio all'acqua: infatti le piccole gocce dell'olio, col tempo, facendo emulsione, si uniscono in un'unica parte di olio non mescolata all'acqua.

⁹ Solmsen 1960: 370–371 (trad. mia).

¹⁰ Frede 2004: 293 (trad. mia).

¹¹ *Ibidem.* (trad. mia).

¹² Giardina 2008: 58–59.

dezza delle parti), o ammetterlo in alcuni casi e in altri no (nel caso dello stato fisico per esempio).

2. Vediamo ora quali sono gli elementi necessari alla mescolanza.

(a) L'omeomeria¹³ è una caratteristica fondamentale della mescolanza, e si tratta di una situazione in cui «come una parte dell'acqua è acqua, così anche una parte di un corpo fuso deve essere uguale all'intero» (*GC* 328a11–12). Un corpo è omeomero infatti quando le proprietà di una qualsiasi sua parte sono quelle dell'intero e viceversa. Inoltre, per quanto lo si possa dividere, manterrà sempre le medesime caratteristiche anche nelle sue parti.

(b) Altri due importanti concetti per avvicinarci alla mescolanza sono quelli di azione e passione (ποιεῖν καὶ πάσχειν, agire e patire). Senza allontanarci troppo dalla mescolanza, è importante ricordare come non necessariamente un corpo che agisce a sua volta debba patire; tuttavia, nel caso di corpi materiali, è necessario che almeno la parte *prossima* al contatto con l'altro corpo patisca. Nel caso della mescolanza però è necessario che i corpi mescolati siano *totalmente* interagenti (cfr. *GC* 328a18–23). Questi due opposti, azione e passione, costituiscono inoltre un'opposizione reciproca fondamentale per la mescolanza: «È dunque evidente che sono mescolabili quegli agenti che hanno una certa opposizione reciproca: questi sono infatti reciprocamente capaci di subire» (*GC* 328a31–33). Per via negativa, quindi, lo Stagirita intende sostenere che, dovendo agire e patire reciprocamente, gli enti mescolati, oltre ad essere necessariamente materiali, devono anche avere lo stesso tipo di materia. Ciò significa anche che i corpi mescolati non possono essere totalmente dissimili, infatti è impossibile che si mescolino dell'acqua e un pezzo di ferro: tra acqua e vino invece, essendo entrambi corpi di materia liquida, la mescolanza sarà molto più fattibile.

Un'impossibilità ancora più marcata alla mescolanza si trova tra enti materiali e immateriali; in questo caso, infatti, non solo non c'è un sostrato (e quindi una materia) in comune, ma addirittura uno di essi è immateriale: «Non si mescolano nemmeno corpo e bianchezza, né, in generale, le affezioni e le proprietà possono essere mescolate alle cose: si vede, infatti, che queste permangono identiche» (*GC* 327b15–16).

(c) Gli elementi primi investono una primaria importanza in tutta la trattazione sulla generazione e sulla distruzione, tanto che Giardina arriva a sostenere che «lo scopo di Aristotele in *GC* è in ultima analisi quello di fornire una corretta teoria degli elementi che corrisponde al problema della generazione e corruzione in senso assoluto degli enti»¹⁴. La generazione assoluta, infatti, avviene quando nel processo di cambiamento si corrompe il sostrato (sensibile).

¹³ Uso qui il termine "omeomeria" come attributo, per indicare il concetto di "omeomerità", o "omeomerosità".

¹⁴ Giardina 2008: 63.

Aristotele scrive, all'inizio di *GC II 1*, che «la generazione e la corruzione, infatti, non possono avvenire in tutte le sostanze naturalmente costituite, senza la presenza dei corpi percettibili [αἰσθητῶν σωμάτων]» (*GC 328b32–33*) e che «bisogna, dunque, concedere che è giusto chiamare principi ed elementi le materie primordiali, dai cui cambiamenti (...) dipendono la generazione e la corruzione» (*GC 329a5–8*).

Dal momento infatti che gli elementi primi sono la prima forma sensibile di determinazione della materia, e nella generazione assoluta il sostrato – in quanto sensibile e determinato – si distrugge, allora il mutamento sostanziale avviene, in ultima istanza, mediante il passaggio da un elemento (primo) ad un altro: infatti «per i corpi semplici [ἀπλοῖς σώμασιν] la generazione è reciproca» (*GC 331a7–8*).

Dunque è importante e necessario sapere come possano avvenire le trasformazioni tra gli elementi e quali ne siano le cause.

(d) Aristotele, in *GC II 2*, per individuare i principi (ἀρχαί) dei corpi sensibili (e, in prima battuta, ciò che è sensibile è tangibile), inizia ad elencare delle coppie di opposizioni secondo il contatto, visto che tangibile «è quello che si percepisce tramite contatto» (*GC 329b8*). Analizzandole una per una, stabilisce che le coppie primitive sono due (mentre le altre derivano da queste). Ora, queste due coppie di contrari (caldo e freddo, secco e umido) sono entrambe costituite da una proprietà attiva (caldo, secco) e da una passiva (freddo, umido) (cfr. *GC 329b24–34*), e combinando insieme queste quattro qualità, sarebbe possibile ottenere sei combinazioni, ma, non potendo convivere insieme i contrari, le combinazioni si riducono a quattro (caldo-secco, caldo-umido, freddo-umido, freddo-secco), e tali combinazioni danno ragione dei quattro elementi primi (rispettivamente: fuoco, aria, acqua, terra) e del perché siano quattro e non di più o di meno (cfr. *GC 330a30–330b7*).

In forza di tutto questo gli elementi primi (appunto per questo chiamati “primi”) risultano essere il primo grado di determinazione, sensibile, della materia. Essi sono primi in quanto ciò che li costituisce non potrebbe avere esistenza separata, come ci conferma anche il *De anima*: «l'umido non esiste senza un corpo» (*GC 423a24–25*)¹⁵. Adesso è chiaro che, per la generazione assoluta, sono gli elementi che devono mutare, e ciò avviene mediante il passaggio (tra contrari) delle loro opposizioni primarie (πρῶται ἐναντιώσεις). Per dirla meglio, gli elementi si generano e distruggono a vicenda *tramite* il mutamento delle loro qualità materiali. Giardina riassume con queste parole:

¹⁵ Trad. Movia 2001. Aristotele non smentisce la propria teoria degli elementi, e anche nel *De partibus animalium* ripete che «è razionale che le cose stiano così: come infatti si è già detto altrove, questi sono i principi degli elementi naturali: il caldo, il freddo, il secco, l'umido» (*PA 684b8–10*, trad. Lanza – Vegetti 1971, con alcune modifiche), e «l'“altrove” – spiega A. Gotthelf – è probabilmente il *GC* [II 2, ndr], (...) dove si argomenta per la priorità di questi contrari sugli altri» (Gotthelf 2012: 172).

Lo scambio fra proprietà contrarie rende possibile la mutua trasformazione dei corpi semplici, e tale trasformazione corrisponde alla generazione e alla corruzione in senso assoluto, ossia al mutamento secondo la sostanza¹⁶.

3. Poco sopra si è detto che le combinazioni tra le opposizioni primarie *danno ragione* dei quattro elementi primi; ma il passaggio dalle qualità primarie agli elementi non può essere esaurito¹⁷ solo descrivendolo come un'unione o un accostamento. Mia intenzione allora è sostenere che è *mediante la mescolanza* delle opposizioni primarie (nella specifica accezione che illustrerò di seguito) che si originano gli elementi.

Si può parlare di mescolanza tra le opposizioni primarie in quanto la loro unione produce dei corpi che (1) sono omeomeri (gli elementi), e che (2) sono *altro* da entrambe le qualità di partenza. L'elemento dell'acqua non è semplicemente freddo alterato, né umido alterato: esso è interamente freddo e interamente umido. Ma non è nemmeno *esclusivamente* freddo o *esclusivamente* umido: è infatti intermedio ai due. Queste sono proprio le proprietà della mescolanza che Aristotele ha esposto in *GC I 10*.

Altro elemento a sostegno di ciò è il fatto che queste qualità, o opposizioni, siano *sensibili*. Questo è molto importante, perché Aristotele esclude chiaramente la possibilità della mescolanza tra enti immateriali, ovvero esclusivamente intelligibili (*GC 328a18–23*).

4. Vediamo infine alcune variabili dalle quali dipende la mescolanza. W. D. Ross spiega che:

le cose che vanno mescolate, debbono essere *a)* tali da agire l'una sull'altra, *b)* facilmente divisibili (cioè liquide), e *c)* presenti in quantità abbastanza ben bilanciate. Quando queste condizioni sono adempiute ciascuna trasformerà l'altra in una natura intermedia fra le loro nature originali, e questa alterazione è la causa della mescolanza¹⁸.

Affinché infatti avvenga la mescolanza, non è sufficiente unire due specie (come l'acqua e il vino) senza prestare attenzione alla quantità (e quindi alla proporzione) di ciascuna. Scrive Aristotele infatti che «l'aggiunta di molte a poche e di una grande quantità ad una piccola non produce mescolanza, ma aumento dell'elemento dominante» (*GC 328a24–26*). Una goccia di vino non farà altro che aumentare la massa dell'acqua, trasformandosi in acqua.

La possibilità o meno che possa avvenire la mescolanza dipende poi anche dalla grandezza delle parti dei componenti. Più, infatti, saranno scomponibili gli elementi da mescolare (omeomeri), più facilmente potranno mescolarsi. Inoltre, dalla grandezza delle

¹⁶ Giardina 2008: 63.

¹⁷ È Aristotele per primo che non approfondisce questo argomento. Scrive in *GC II 3*: «Queste [le quattro combinazioni, ndr] sono logicamente [κατὰ λόγον] attribuite a quei corpi che appaiono semplici: fuoco, aria, acqua, terra» (*GC 330b1–2*).

¹⁸ Ross 1946: 155 (trad. rivista).

parti e dalla facilità del processo, dipende anche il tempo di trasformazione: «una grande quantità raggiunge lo stesso risultato in più tempo» (GC 328a35).

La mescolanza è lo sparire dell'atto di entrambe le specie di partenza, e la conseguente attualità di un ente intermedio tra le due: solo se per quantità «i componenti si equivalgono in potenza» potrà verificarsi mescolanza, e questa equivalenza risulta dal fatto che nessun componente «diviene l'altro», bensì entrambi giungono a «una cosa intermedia [μεταξύ] e comune» (GC 328a29–31). In altre parole, scrive Aristotele in GC II 7, «la mescolanza distrugge gli eccessi reciproci» (GC 334b11–12).

Inoltre, dai passi sopra riportati emerge il fatto che l'intermedio di cui qui si parla non è di tipo quantitativo, ma di tipo qualitativo: unendo due uguali quantità d'acqua e di vino, non consegue *ipso facto* che avvenga la mescolanza; essa si verificherà quando le due specie si «equivalgono in potenza». Da ciò ne consegue che ci saranno enti più inclini a mescolarsi tra loro, e altri meno inclini (oltre a quelli che non possono farlo in alcun modo). Quando infatti due corpi sono, sì, mescolabili, ma non si equivalgono in passività o potenza, «sembra quasi che si mescolino con lentezza e che l'uno sia il ricettacolo, l'altro la forma» (GC 328b10–11), e se questa disparità sarà ancora più marcata, ci sarà il rischio che «l'elemento debole scompaia»¹⁹.

4. Mescolanza e mutamento

Alla fine di GC I 10, Aristotele scrive: «È dunque evidente, da quanto detto, che esiste la mescolanza, che cosa è, perché esiste e quali enti sono mescolabili» (GC 328b14–16). Per quanto riguarda l'esistenza della mescolanza, ora tutto risulta chiaro, e infatti così conclude Giardina:

la mescolanza esiste e non è solo apparenza come sostenevano Empedocle, gli Atomisti e Platone; essa è combinazione di elementi che si alterano e che quindi sono diversi in atto ma uguali in potenza a ciò che erano prima della mescolanza²⁰.

Quindi, dal momento che la mescolanza esiste, e ha una propria definizione, bisognerà chiedersi che rapporti abbia con i diversi tipi di mutamento, in particolare con l'alterazione e la generazione, visto che non riguarda certo la traslazione o l'aumento (entrambi infatti non prevedono un cambiamento delle proprietà del sostrato).

Ora potremmo procedere in tale direzione, e cercare somiglianze e differenze tra la mescolanza e l'alterazione o la mescolanza e la generazione; ma questo non avrebbe senso, dal momento che la mescolanza non è un *tipo* di mutamento (Aristotele in *Ph.* V 2 ha esplicitamente scartato la possibilità dell'esistenza di altri tipi di mutamento). A soste-

¹⁹ Giardina 2008: 62.

²⁰ *Ibidem*.

gno di ciò, si esprime Frede, la quale ritiene che «la mescolanza non è semplicemente classificata come un tipo di mutamento in una delle dieci categorie»; essa, infatti, «non è né il risultato di un semplice mutamento sostanziale nel senso proprio di generazione, né un semplice caso di alterazione, né un mutamento nella quantità, né una traslazione»²¹.

Se dunque la mescolanza non è una forma di mutamento, resta solo la possibilità che essa sia il *modo* in cui un mutamento può verificarsi. Quindi, sarà meglio andare a vedere se (1) l'alterazione e (2) la generazione, per la loro definizione possano prevedere di poter avvenire *tramite* la mescolanza.

1. L'alterazione, scrive Aristotele in *Ph.* V 2, è il «movimento secondo la qualità» (*Ph.* 226a26–27), cioè di un'affezione del sostrato; in questo tipo di mutamento, quindi, il sostrato del corpo che muta resta inalterato mentre le sue affezioni si trasformano. Nel caso della mescolanza, invece, non si verifica una semplice alterazione, perché in gioco non c'è *un solo* corpo, bensì due o più corpi che si mutano reciprocamente.

Prendendo, ad esempio, la mescolanza tra acqua e vino, nessuno dei due corpi fa *esclusivamente* da sostrato, ma notiamo subito che sia prima che dopo la mescolanza troviamo sempre dei corpi liquidi. Dunque, mescolandoli, le affezioni di entrambi i corpi si alterano vicendevolmente (giungendo ad un carattere intermedio), mentre il sostrato (la liquidità in questo caso) aumenta solamente.

Dunque, la mescolanza può essere vista come una via (un “modo”, come si è proposto poc'anzi) per l'alterazione, dal momento che un sostrato permane (ma, ovviamente, aumenta), e inoltre ciò è avvalorato, come fa notare R. Wardy nel suo commentario a *Ph.* VII, dal fatto che per lo Stagirita «l'alterazione è esclusivamente un cambiamento nelle qualità sensibili»²². Necessariamente quindi, essendo l'alterazione un cambiamento di qualità sempre percepibili, essa dovrà riguardare enti materiali, e questo è un significativo dato in comune con la mescolanza.

Un ultimo punto di vicinanza tra alterazione e mescolanza lo si ritrova proprio nella definizione, già incontrata precedentemente, di quest'ultima, alla fine di *GC* I 10: «ἢ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις» (*GC* 328b22). Aristotele infatti, riferendosi ai corpi che si mescolano (τὰ μικτὰ, “i [corpi] mescolati”, “i [corpi] mescolabili”), afferma che essi “vengono modificati”, o anche che “si alterano” («ἀλλοιωθέντων»), e, seppur il verbo ἀλλοιῶ sia tranquillamente traducibile con “cambiare”, “modificarsi”, “mutare” (oltre che con “alterare”), e simili, non si può ignorare il fatto che sia usato *da Aristotele*, e che, quindi, possa assumere il significato specifico di “alterare”, nel senso proprio di ἀλλοίωσις, *scil.* di κίνησις τοῦ ποιοῦ (cfr. *Ph.* 225b7–8.).

²¹ Frede 2004: 290 (trad. mia).

²² Wardy 1990: 152 (trad. mia). Si veda, per un approfondimento sull'alterazione, anche Maso – Natali – Seel 2012.

2. La generazione (assoluta), invece, prevede la distruzione del sostrato e la generazione di uno nuovo. Dunque, per questo mutamento serve che si corrompano²³ gli elementi primi (e conseguentemente che se ne generino degli altri). Nel caso della mescolanza (tra corpi omeomeri sensibili), non si arriva a tale profondità nel processo di distruzione e generazione, e quindi, per questo, si può affermare che la generazione non può avvenire tramite la mescolanza.

Dunque resta l'alterazione, ma non una semplice alterazione, come sostiene Frede:

Aristotele non parla approssimativamente quando specifica il risultato di una mescolanza come una nuova *qualità*: ha infatti in mente un tipo speciale di mutua alterazione. In aggiunta, il fatto che Aristotele analizzi attentamente le condizioni dell'agire e del patire indica che egli voglia gettare le basi per la reciproca interazione che costituisce la mescolanza²⁴.

In conclusione, possiamo affermare che nel caso di mescolanza tra corpi sensibili, effettivamente non si verificano generazione e corruzione assolute, ma una mutua alterazione delle loro affezioni.

5. Una necessaria distinzione

Nell'ultimo paragrafo, quando si è parlato di "mescolanza", ci si è sempre riferiti alla mescolanza tra sostanze sensibili: ciò per un motivo ben preciso che esporrò qui di seguito.

Finora, sulla base soprattutto del testo aristotelico, ho tentato di analizzare la mescolanza nelle sue condizioni di possibilità, le sue proprietà e il rapporto con le varie forme di mutamento. Tuttavia per comprendere fino in fondo la questione, a mio parere, va fatta un'importante distinzione nel concetto di $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$.

In base ai risultati precedenti, possiamo definire la mescolanza come l'unione di certi enti che, modificandosi, ne danno come risultato uno diverso da entrambi e intermedio. Quello che però ora occorre fare non è ulteriormente trascurabile: occorre *definire chiaramente* quali enti si mescolino; certo, ci sono stati molti esempi (pensiamo alla mescolanza dell'acqua con il vino, o tra metalli), e in modo negativo Aristotele ha anche stabilito quali enti non possono mescolarsi (pensiamo, ad esempio a quelli immateriali). Tutto sommato però, e qui sta il nocciolo della questione, si è trattato il concetto di mescolanza come un qualcosa di unitario. Questo in parte è vero e in parte non lo è.

²³ Corruzione in un certo senso, perché permangono comunque le opposizioni materiali. Si può più facilmente parlare, piuttosto, di *passaggio* da un elemento a un altro.

²⁴ Frede 2004: 301 (trad. mia).

Leggendo con attenzione entrambi i libri del *GC*, possiamo rintracciare due grandi ambiti ai quali Aristotele applica la sua concezione di $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$:

- α. L'ambito degli enti fisici, sensibili, percepibili, determinabili dai nostri sensi;
- β. L'ambito delle opposizioni primarie della materia.

Il caso (α) della mescolanza tra corpi sensibili (inclusi gli elementi primi, anch'essi omeomeri) è quello maggiormente esemplificato in *GC I*, e soprattutto è esplicito; quello (β) della mescolanza tra le opposizioni primarie della materia emerge in *GC II*, dovendo trattare degli elementi, e anche se Aristotele non parla mai esplicitamente di mescolanza, tuttavia, abbiamo tutte le condizioni per poterlo fare, come effettivamente si è fatto sopra.

Dunque, abbiamo nello specifico due significati di mescolanza: il primo (α) inteso come mescolanza che si verifica tra enti omeomeri sensibili, e che potremmo definire mescolanza “ordinaria” o “sensibile”, e il secondo (β) inteso come mescolanza mediante la quale, verificandosi tra le qualità primarie materiali, si dà origine agli elementi primi. E a questi due sensi di intendere la mescolanza possiamo associare un diverso tipo di mutamento: alla mescolanza ordinaria (α) l'alterazione, come si è mostrato sopra; a quella tra le opposizioni primarie (β) la generazione: quando un'opposizione, infatti, passa al suo opposto (pensiamo al freddo che diventa caldo), si rompe la precedente unione (mescolanza), e se ne riforma una nuova.

6. Oltre il *De generatione et corruptione*

Sebbene la mescolanza non sia un tema di primaria importanza come, ad esempio, il movimento, essa rimane un argomento basilare per buona parte dell'opera aristotelica concernente la natura, in particolare per le opere biologiche.

Tuttavia, prima di accennare ad alcuni risvolti biologici della mescolanza, resta ancora un'ultima importante questione da affrontare.

Finora infatti si è visto, da una parte come possa funzionare la mescolanza “ordinaria” (ossia tra gli enti che conosciamo direttamente, come l'acqua e il vino), e dall'altra come dalla mescolanza tra le opposizioni fondamentali della materia si originino gli elementi (che sono omeomeri). Dunque non resta che chiedersi: non c'è alcuna relazione tra queste due forme di mescolanza²⁵? e ancora: se le opposizioni primarie danno origine ai soli quattro elementi, come mai esistono tutti gli altri corpi?

Queste domande acquistano un senso molto più preciso e rilevante se ci si pone la seguente questione: essendo i quattro elementi omeomeri, ed essendoci altri omeomeri in natura, non è forse possibile che ci sia un collegamento tra gli uni e gli altri?

Aristotele non trascura la risposta a queste domande – risposta che inizia, come vedremo, da *GC II*, per poi dilatarsi lungo le varie opere fisiche e biologiche.

²⁵ Oltre alle proprietà comuni descritte in precedenza.

Lo Stagirita, ad esempio, scrive in *GC II 7* che «la carne deriva da entrambi [dal fuoco e dalla terra, *ndr*] e non è nessuno di essi e nemmeno una composizione di questi elementi che conservano le loro proprietà» (*GC 334b5–6*). Poco più avanti, Aristotele esplicita la sua teoria della formazione dei corpi, differenziandola anche dalla generazione reciproca degli elementi:

infatti ciò che è caldo in atto è freddo in potenza e ciò che è freddo in atto è caldo in potenza cosicché, se i due termini non si equivalgono, si trasformano uno nell'altro; lo stesso vale anche per gli altri contrari. In primo luogo così si trasformano gli elementi; invece dagli elementi si generano carni, ossa e altri corpi simili, mentre il caldo diventa freddo e il freddo caldo, quando i contrari si avvicinano a un termine medio; in questo caso, infatti, non esiste nessuno dei due, mentre il medio è vasto e non indivisibile.

ἔστι γὰρ τὸ ἐνεργεῖα θερμὸν δυνάμει ψυχρὸν καὶ τὸ ἐνεργεῖα ψυχρὸν δυνάμει θερμὸν, ὥστε ἐὰν μὴ ἰσάζῃ, μεταβάλλει εἰς ἄλληλα· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐναντίων. Καὶ πρῶτον οὕτω τὰ στοιχεῖα μεταβάλλει, ἐκ δὲ τούτων σάρκες καὶ ὅστ'α καὶ τὰ τοιαῦτα, τοῦ μὲν θερμοῦ γινομένου ψυχροῦ, τοῦ δὲ ψυχροῦ θερμοῦ, ὅταν πρὸς τὸ μέσον ἔλθῃ· ἐνταῦθα γὰρ οὐδέτερον, τὸ δὲ μέσον πολὺ καὶ οὐκ ἀδιαίρετον (*GC 334b21–28*).

Questo passo non è di facile comprensione se non ci si ricorda che un elemento è formato da *due* opposizioni o qualità. Cerchiamo ora di capire cosa il Filosofo voglia dire.

In primo luogo egli ci ricorda come funziona la generazione reciproca dei quattro elementi. Se infatti in un elemento una delle due qualità passa all'opposto, e dunque questa qualità che cambia non è più nello stato intermedio in cui si trovava mescolata all'altra, l'elemento si trasformerà in un altro elemento. Per esempio, se nel fuoco il secco, prima mescolato col caldo, diventa umido, dalla mescolanza di quest'ultimo e del caldo si genererà l'aria.

In secondo luogo, si precisa che «dagli elementi si generano carni, ossa e altri corpi simili». Qui Aristotele evidenzia due caratteristiche fondamentali di come i corpi si originino dagli elementi: (1) i corpi originati dagli elementi sono in uno «stato intermedio», e (2) essi sono omeomeri. Qual è quel processo in cui la medietà e l'omeomeria giocano un ruolo fondamentale? La mescolanza. È tramite la mescolanza tra gli elementi primi che si generano gli altri corpi omeomeri.

Dunque, qui la distinzione tra la trasformazione degli elementi e la loro mescolanza che origina i corpi è esplicita. Nel primo caso infatti, schematizza C. J. F. Williams, abbiamo «la generazione di un elemento dall'altro», mentre nel secondo, «il venire all'esistenza di una mescolanza»²⁶.

²⁶ Williams 1982: 178 (trad. mia).

In terzo luogo, Aristotele precisa anche ulteriori caratteristiche dei corpi generati dagli elementi. 1) La loro medietà è vasta, ciò vuol dire che, essendo l'intermedio non di tipo quantitativo ma qualitativo, essi possono sopportare piccole variazioni (pensiamo, ad esempio, a della carne che si trova ad una temperatura di 36°C, e poi l'ambiente si riscalda, e con essa la carne, a 37°C, mentre la carne sostanzialmente non cambia). 2) Questo medio non è indivisibile: è infatti molto vario. Qui "divisibile" non si riferisce tanto alla divisibilità del corpo, ma piuttosto al fatto che il medio, essendo vasto, può determinarsi in più modi, e ciò va a «spiegare la varietà – commenta Migliori – delle forme che la materia assume, anche se è sempre frutto della sintesi degli stessi elementi»²⁷.

La mescolanza, come tema primario, passa in secondo piano nelle successive opere fisiche di Aristotele, anche se qualche volta riemerge, principalmente nel suo senso ordinario. Infatti la mescolanza non ha solo la sua importanza nelle trasformazioni di liquidi o metalli (ovvero, per i corpi inanimati)²⁸, ma anche nella biologia.

C. Natali in particolare vede l'importanza della mescolanza per la biologia, e conclude: «Il tema ha grande importanza per la comprensione del mondo della vita; in base alla mescolanza si spiega la formazione dei corpi omogenei, come sangue, carne, ossa, dagli elementi»²⁹.

La mescolanza, infatti, e con essa l'omeomeria specialmente, sta sullo sfondo di tutto il discorso biologico, proprio perché corpi mescolati e omeomeri non fanno riferimento solo al mondo inanimato, ma anche e soprattutto al mondo della vita. Ogni essere vivente (piante, animali, uomini), infatti, è composto, certo dagli organi (anomeomeri), ma questi a loro volta sono formati dai tessuti³⁰, ed è proprio questi ultimi che lo Stagirita considera omeomeri e risultanti dalla mescolanza. I tessuti (carne, ossa, sangue, etc.) infatti sono il prodotto della mescolanza tra gli elementi primi, e rivestono una grandissima importanza per gli esseri viventi proprio perché stanno alla base della costituzione corporea di un essere animato.

Conclusione

Riassumiamo ora i punti fondamentali e più importanti che riguardano la mescolanza. Prima di tutto, la mescolanza non è una forma di mutamento, ma un modo attraverso cui si verifica un mutamento.

In modo molto generale, poi, la mescolanza consiste in un'unione di due o più enti simili e omeomeri le cui affezioni si alterano reciprocamente giungendo ad un carattere

²⁷ Migliori – Palpacelli 2013: 354.

²⁸ Ritroviamo il concetto di mescolanza anche nel secondo libro dei *Meteorologica*, in cui tra 358a3 e 359a16 Aristotele tratta la salinità (ἀλμυρότης) come una mescolanza.

²⁹ Natali 2014: 127.

³⁰ Per approfondire il rapporto tra corpi anomeomeri e omeomeri nei viventi, si veda Ebrey 2015.

intermedio; il risultato è in atto diverso dai componenti iniziali ma in potenza può essere nuovamente separato.

Per capire quale tipo di mutamento avviene con la mescolanza si è resa necessaria una distinzione nell'ambito a cui essa viene applicata. Nel caso della mescolanza ordinaria tra corpi omeomeri sensibili si verifica solo una mutua alterazione delle loro affezioni; nel caso invece della mescolanza tra le opposizioni primarie della materia, certo anch'esse si alterano, tuttavia questo processo è peculiare visto che quando una delle due opposizioni cambia, non c'è solo una semplice alterazione, bensì una generazione assoluta. Questa è la trasformazione reciproca degli elementi, e infatti le qualità che compongono un elemento primo non possono essere distrutte in modo assoluto, ma possono solo passare al proprio opposto; perciò, differentemente dalla mescolanza ordinaria, gli elementi primi non si possono separare nelle loro qualità primarie (esse sono infatti inseparabili), ma solo generarsi reciprocamente quando le qualità transitano nei loro contrari.

Dunque due opposizioni primarie, mescolandosi, generano uno dei quattro elementi primi, mentre le svariate mescolanze tra questi ultimi formano tutti gli altri corpi omeomeri, che ritroviamo non solo tra gli enti inanimati (come i liquidi o i metalli), ma anche nel mondo della vita (come la carne e il sangue). La mescolanza quindi si rivela essere un nodo fondamentale per le trasformazioni che avvengono nell'intero mondo sublunare.

BIBLIOGRAFIA

- DE HAAS, F., MANSFELD, J. (ed.), 2004, *Aristotle's On Generation and Corruption I*, Oxford.
- EBREY, D. (ed.), 2015, *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge.
- FREDE, D., 2004, "On Generation and Corruption I.10: On Mixture and Mixables", in: De Haas – Mansfeld (2004).
- GIARDINA, G. R. (cur.), 2008, Aristotele, *Sulla generazione e la corruzione*, Roma.
- GOTTHELF, A., 2012, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford.
- HENRY, D., 2015, *Substantial Generation in Physics I I.5–7*, in: Leunissen (2015).
- LANZA, D., VEGETTI, M. (cur.), 1971, Aristotele, *Opere biologiche*, Torino.
- LEUNISSEN, M. (ed.), 2015, *Aristotle's Physics. A Critical Guide*, Cambridge.
- MASO, S., NATALI, C., SEEL, G. (ed.), 2012, *Reading Aristotle. Physics VII.3, "What is Alteration"*, Las Vegas – Zurich – Athens.
- MIGLIORI, M., PALPACELLI, L. (cur.), 2013, Aristotele, *La generazione e la corruzione*, Milano.
- MOVIA, G. (cur.), 2001, Aristotele, *L'anima*, Milano.
- NATALI, C., 2014, *Aristotele*, Roma.
- ROSS, W. D., 1946, *Aristotele*, A. Spinelli (trad.), Bari.
- RUGGIU, L. (cur.), 2007, Aristotele, *Fisica*, Milano.
- SOLMSEN, F., 1960, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, Ithaca.
- WARDY, R., 1990, *The Chain of Change: A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge.
- WILLIAMS, C. J. F. (cur.), 1982, *Aristotle's De generatione et corruptione*, Oxford.

ARMAN ZARIFIAN

/ Ca' Foscari University of Venice, Italy /
862908@stud.unive.it

Mixture and Transformation in Aristotle's *De generatione et corruptione*

In his works on natural sciences, primarily in the *Physics*, Aristotle focuses on different forms of *metabolē* and distinguishes movement in general from substantial change. The *On generation and corruption* deals with the latter. When reading this treatise, one should pay particular attention to the concept of mixture. Apart from being the subject of a specific chapter (I 10), the problem of mixture permeates the whole work. But what exactly is mixture? Is it a simple combination of small parts? Can a compound of water and wine be called mixture? If so, is this mixture and nothing more? In the course of the discussion, it is argued that the Aristotelian idea of *mixis* does not correspond to the concept that is usually associated with it. Rather, it is shown that *mixis* is fundamental for comprehending the physical world and constitutes not only the term *per quem* the first elements of all material bodies originate, but also plays a fundamental role in all natural sciences, particularly, in biology.

KEY WORDS

Aristotle, physics, generation, mixture, elements.

La prospettiva analitica dei sillogismi categorici e modali di Aristotele*

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* /

καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος – συμβαίνει γὰρ
τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν.

Mem. 450a1

*Non si può pensare senza immagine – accade infatti
lo stesso effetto sia nel pensare che nel raffigurare.*

παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται, καὶ
ὅλως τὰ τῶν ἀποδείξεων· αἱ γὰρ πρῶται ἀποδείξεις καὶ ἐν πλείοσιν
ἀποδείξεσιν ἐνυπάρχουσαι, αὗται στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων λέγονται·
εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν διὰ ἐνὸς μέσου.

Metaph. Δ 3, 1014a31–b3

*Similmente sono detti elementi anche dei diagrammi, e in generale
delle dimostrazioni. Infatti, le dimostrazioni prime e implicite in più
dimostrazioni, queste sono dette elementi delle dimostrazioni: tali
sono i sillogismi primari, composti da tre termini mediante un medio.*

* Questo articolo fa parte del progetto della ricerca: „Nowe perspektywy Arystotelesza *Analitik* pierwszych i wtórych. Nowy polski przekład *Analitik* ze komentarzem i glosarium grecko-lacińsko-angielsko-polskim (nr 2014/15/B/HS1/00449), studio finanziało da Narodowe Centrum Nauki. Desidero ringraziare cordialmente il prof. Francesco Coniglione (Catania) per avermi aiutato a tradurre questo testo in italiano, come anche per le correzioni e preziose indicazioni.

Il trattato in quattro libri di Aristotele τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα costituisce una delle le più importanti opere che hanno contribuito a costituire in grandissima misura la tradizione della logica formale, al punto che Kant nella *Prefazione alla Critica della Ragione Pura* (1787, B VIII) nutrì la convinzione che dopo i tempi di Aristotele non siano state conseguiti nella logica apprezzabili progressi, e “secondo ogni apparenza, essa sembra essere conclusa e compiuta”. Tuttavia con il sorgere della logica matematica moderna, grazie all’eminente logico polacco, Jan Łukasiewicz, si è fornito un quadro totalmente nuovo della sillogistica di Aristotele, sia per quanto riguarda la sua fisionomia storica come anche per quella sistematica¹. Aristotele avrebbe inteso il sillogismo come una proposizione condizionale, un’implicazione che comprende per antecedente la congiunzione di due premesse e per conseguente la conclusione (trascrivibile in notazione moderna: $p \wedge q \rightarrow r$, ossia *se p e q, allora r*). Inoltre tale sillogistica costituisce un sistema assiomatico deduttivo che permette di dedurre dagli assiomi delle leggi logiche o teoremi.

John Corcoran ha proposto una interpretazione della sillogistica di Aristotele diversa da questa, in analogia al sistema della deduzione naturale, la quale costituisce una *underlying logic* che funge da supporto alla ogni scienza². Alla luce di successive trattazioni è sembrato che si potesse considerare la sillogistica piuttosto in questa prospettiva.

Tuttavia le più recenti ricerche sugli *Analitici* hanno modificato questo quadro, che è stato addirittura in gran parte messo in dubbio³. Secondo Michael Frede la sillogistica di Aristotele non è un sistema logico-assiomatico, né di deduzione naturale, ma una generale trattazione di “argomenti” o inferenze la cui validità è garantita sostanzialmente dai contenuti che compaiono in essi⁴. Con ciò si dischiude la possibilità di nuove ulteriori letture delle memorabili acquisizioni degli *Analitici*, fino a oggi non intraviste oppure erroneamente intese.

Le indagini seguenti hanno lo scopo di delineare le assunzioni fondamentali degli *Analitici* di Aristotele, intendendoli appunto come opera subordinata alla procedura di *analysis*, cioè di risoluzione delle conclusioni (o dei problemi) mediante la loro riduzione alle figure e ai modi sillogistici. Proponiamo qui una lettura contestuale della definizione di sillogismo fornita da Aristotele, in parte diversa da quelle sinora date, alla luce delle tre figure sillogistiche, delle quali cerchiamo di ricostruire i diagrammi che non sono stati conservati. Affronteremo inoltre la funzione assunta nei sillogismi dal termine medio e dalla predicazione categoriale, che egualmente non è stata finora propriamente individuata.

¹ Cfr. Łukasiewicz 1957². Per una trattazione approfondita in questo paradigma: Patzig 1959; 1968.

² Cfr. Corcoran 1974; 2009. Per una discussione: Kwiatkowski 1980; Gili 2011: 31.

³ Si vedano soprattutto gli studi: Lear, 1980; Smith 1989; Boger 1998; 2004; Striker 2009; Crivelli 2012; Crubellier 2014.

⁴ Si veda Frede 1974; 1987. Per una discussione: Gili 2010: 39–59.

L'analisi geometrica e l'analitica di Aristotele

Aristotele non ha precisato *expressis verbis* che cosa siano τὰ Ἀναλυτικά (opera in quattro libri con la più tarda loro suddivisione in primi e secondi) né da dove abbia tratto il titolo del trattato, ma un'adeguata comprensione della sua sillogistica esige innanzi tutto il riconoscimento di cosa fosse l'analitica, intesa come una certa procedura riduttiva. Comunque il titolo *Analitici* deriva dal senso ἀναλύειν (*sin.* di ἀνάγειν – risolvere, ridurre)⁵. Cerchiamo dunque di gettar luce sul modo in cui tale senso si lega col metodo di analisi concernente i sillogismi e come essi siano prodotti e riconducibili alle proprie figure.

La procedura di analisi deriva dalla pratica della geometria greca del tempo, che per mezzo della raffigurazione dei diagrammi ha cercato le possibili risoluzioni dei problemi o teoremi posti. In questo modo già Ippocrate di Chio (metà del V sec.a.C.) si è servito di tale analisi euristica per cercare di risolvere la quadratura del cerchio seguendo una riconduzione ai segmenti mediante le lunole (cf. *Simp. in Phys.* 55, 26 = *Eudem. fr.* 140 Wehrli). Un altro esempio può essere l'analisi applicata da Archita di Taranto (prima metà del IV sec.a.C.) alla soluzione del problema di trovare due medie proporzionali per due rette, risolto mediante la riconduzione a certi segmenti nella costruzione di un semicilindro (DK 47 A 14).

Il riconoscimento e la propagazione del metodo di risoluzione dei problemi mediante l'analisi sono stati attribuiti a Platone. Filodemo, nella sua *Storia dei filosofi* (Y 6), parla di Platone come “architetto” che poneva problemi che i matematici ricercavano con zelo. “Anche la geometria fece un notevole progresso; furono infatti creati sia il metodo dell'analisi che quello dei diorismi (ἡ ἀνάλυσις καὶ τὸ περὶ διορισμούς)”. Secondo Favorino, citato da Diogene Laerzio (III 24 = TP 18b Gaiser), Platone “per primo introdusse il metodo della ricerca per analisi (τὸν κατὰ τὴν ἀνάλυσιν τῆς ζητήσεως τρόπον), trasmettendola a Leodamante di Taso”. Lo stesso conferma Proclo (*in Eucl.* 211, 23), per il quale “ottimo è il metodo dell'analisi che riconduce ciò che è cercato ad un principio ammesso (ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον), ovvero il metodo che dicono Platone abbia trasmesso a Leodamante, mediante il quale divenne scopritore di molte cose in geometria.” (TP 18a Gaiser)⁶.

Affrontando l'ἀνάλυσις nei termini propri delle fonti antiche, risulta che essa è una procedura strettamente regressiva e riduttiva: parte da un conseguente cercato (conclusione) per ritrovare l'antecedente ammesso (premesse). Infatti, tale senso danno le defini-

⁵ A questo proposito spiega bene il A. Trendelenburg (1837: 47): “Ἀναλυτικά ab Aristotele in libris topicis, ethicis, methaphysicis, rhetoricis citantur, ut nomen fidem habeat. In quo ἀναλύειν nihil aliud est, quam, quod compositum est, ad elementa tanquam ad causas redigere. Quemadmodum geometrae figuras, ut cognoscantur, in simplicissimas quasque polygona in trigona resolvunt: ita in analyticis cognoscendi rationes ad primas quasi formas tamquam causas revocantur”. Cf. Bonitz 1870: 48b8–32.

⁶ L'analisi come tale è stata non solo incoraggiata da Platone, ma anche proposta nella sua teoria dei principi. A questo proposito mi permetto di rimandare al mio testo: Wesoly 2012: 247–275.

zioni più antiche a noi note di analisi e sintesi, che ci vengono dagli scolii al XIII libro degli *Elementi di Euclide*; in originale e in traduzione letterale suonano nel modo seguente:

Ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστὶ λήψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον.

Σύνθεσις δὲ λήψις τοῦ ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον (Eucl. IV 198 Stamatīs).

„Analysis est adsertio eius, quod quaeritur, ut concessi, qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse conceditur”.

Synthesis est adserio concessi, qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse conceditur” (Heiberg).

„L’analisi è l’assunzione di ciò che è cercato come se fosse ammesso ed il passaggio attraverso le sue conseguenze fino a qualcosa di ammesso come vero”.

La sintesi è invece l’assunzione di ciò che è ammesso ed il passaggio attraverso le sue conseguenze fino a qualcosa di ammesso come vero”⁷.

Osserviamo che il secondo membro di tali definizioni è il medesimo: „attraverso le sue conseguenze fino a qualcosa ammesso come vero”. Queste procedure sono infatti complementari e convertibili derivando dal contrapporsi delle direzioni delle conseguenze. Le illustriamo mediante un grafico in modo da risultare ovvio il senso primario di ἀνάλυσις (dal verbo ἀνα-λύειν (sciogliere, risolvere, ridurre), dove il prefisso ἀνα- indica una via regressiva proprio ‘all’in su’:

a		<i>τὸ ὁμολογούμενον</i>		s
n	↑	<i>quod conceditur</i>		y
a			↓	n
l	↑	<i>διὰ τῶν ἀκολουθῶν</i>		th
y		<i>per consequentias</i>	↓	e
s	↑			s
i		<i>τὸ ζητούμενον</i>	↓	i
s		<i>quod quaeritur</i>		s

La differenza sta nel fatto che nell’analisi il punto di partenza è un dato oggetto di ricerca (**τὸ ζητούμενον**), mentre invece a fondamento della sintesi v’è un insieme di assunzioni già accettato (**τὸ ὁμολογούμενον**), affinché in entrambi i casi si possa pervenire a riconoscere la verità – dell’antecedente o del conseguente – a condizione che non emerga il falso nel corso della deduzione. Aristotele, del resto, ben sapeva che analizzare sarebbe facile, se non fosse possibile dal falso dedurre il vero, e ci sarebbe

⁷ La traduzione presa da Berti 1993: 41.

conversione necessaria del conseguente e antecedente, come nelle argomentazioni matematiche che non assumono nulla di accidentale (cf. *APo.* I 12, 78a8–12).

Il punto di partenza della *analysis* è un problema dato, da risolvere mediante una visibile distinzione dei componenti costitutivi nella figura indagata, quali un ordine di linee, di angoli e di proporzioni. L'inversione di tale procedura è la sintesi, ovvero la costruzione (*genesis*) dell'oggetto indagato. In tal senso l'analisi consiste nella scoperta delle premesse necessarie per la dimostrazione di un dato teorema.

Per quanto riguarda poi il compito dell'analisi in geometria, importante è ciò che ci dice Pappo di Alessandria (circa 320 d.C.), la cui *Synagogé* tiene conto delle precedenti opere dei matematici greci. Ebbene, l'analisi serve solamente (εἰς τοῦτο μόνον χρησίμη), dopo la costruzione di elementi comuni (κοινὰ στοιχεῖα) di una figura, “ad afferrare nelle linee la capacità euristica dei problemi in essi sottoposti” (ἀναλαμβάνειν ἐν γραμμαῖς δύναμιν εὐρετικὴν τῶν προτεινομένων αὐτοῖς προβλημάτων – *Coll. Math.* 634, 5).

Innanzitutto colpisce la somiglianza del compito così definito dell'analisi geometrica – consistente nell'afferrare nelle linee la “capacità euristica” dei problemi affrontati – con il compito aristotelico di scoprire “una certa capacità sillogistica” nella risoluzione dei problemi posti. Aristotele menziona questo suo compito alla fine del trattato *Confutazioni sofistiche* (34), facendo riferimento ai suoi lunghi anni di ricerche e tentativi in questione:

“Ci eravamo proposti di scoprire una certa capacità di sillogizzare su un problema posto a partire dalle premesse più plausibili a disposizione (εὐρεῖν δύναμιν τινα συλλογιστικὴν περὶ τοῦ προβληθέντος ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων).” (*SE* 34, 183a37–38).

“E sugli argomenti retorici esistevano numerose esposizioni e antiche, mentre riguardo al sillogizzare prima non avevamo nient'altro da menzionare, se non che noi per lungo tempo ci siamo affaticati con ricerche e tentativi (ἢ τριβῆ ζητοῦντες πολὺν χρόνον). Se a voi, dopo averla considerata, sembra che per essere stata costituita a partire da una tale condizione di partenza la nostra indagine metodica sia soddisfacente rispetto alle altre trattazioni che sono state acresciute dalla tradizione, resta a tutti voi o agli ascoltatori il compito di avere comprensione per le lacune dell'indagine metodica e molta gratitudine per le sue scoperte” (*SE* 34, 184a8–b8; trad. P. Fait).

Aristotele aveva qui in mente la risoluzione di sillogismi dialettici, ma lo stesso compito di scoprire “una capacità sillogistica” riguarda anche il suo laborioso progetto degli *Analitici primi*. Su questo di notevole interesse sono almeno i due passi seguenti:

“Infatti, non si deve solo percepire la genesi dei sillogismi (τὴν γένεσιν θεωρεῖν⁸ τῶν συλλογισμῶν), ma anche avere la capacità di produrli (τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν).” (*APr.* I 27, 43a24).

⁸ Il verbo θεωρεῖν in tal contesto esprime il senso letterale di guardare, vedere, percepire. Cfr. Arist. *Int.* 22a22. Si tratta dell'aspetto visivo di analizzare un diagramma. Aristotele aveva in mente i diagrammi delle figure sillogistiche.

“Se infatti percepissimo la genesi dei sillogismi (εἰ γὰρ τὴν τε γένεσιν τῶν συλλογισμῶν θεωροῖμεν) e avessimo la capacità di scoprirli (καὶ τοῦ εὐρίσκειν ἔχοιμεν δύναμιν), e inoltre se potessimo questi sillogismi prodotti analizzare nelle elencate figure (ἔτι δὲ τοὺς γεγενημένους ἀναλύοιμεν εἰς τὰ προειρημένα σχήματα), il nostro progetto originale (ἢ ἐξ ἀρχῆς πρόθεσις) sarebbe giunto a compimento.” (*APr.* I 32, 47a2–5).

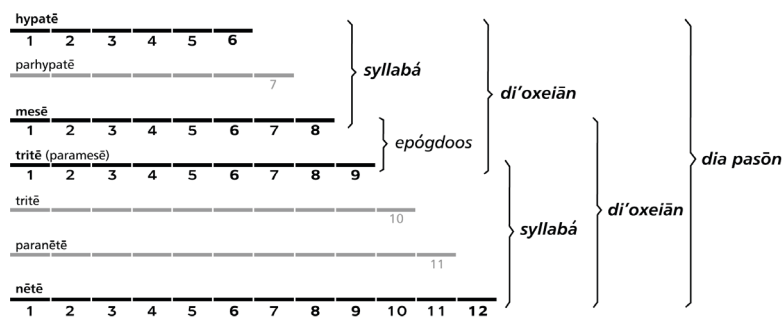
Sarebbe strano se questa lunga e penetrante indagine riguardasse solo i sillogismi dialettici, e non anche quelli analitici. Bisogna sottolineare l'enorme e innovativa fatica impiegata nella fondazione dell'argomentazione sillogistica, alla quale egli stesso fa cenno, chiedendo al tempo stesso ai suoi ascoltatori comprensione per le lacune della sua ricerca e molta gratitudine per le sue scoperte. Senz'altro tale scoperta costituiva per lui una fonte di ispirazione per una più profonda penetrazione della genesi analitica dei sillogismi tramite le tre figure, in modo da poter avere questa capacità di sillogizzare, il cui più splendido frutto sono gli *Analitici*, noti poi come *primi*.

Ἀναλύειν διάγραμμα...

Comunque Aristotele lo sapeva bene che nell'analizzare come nel dimostrare venivano applicati diagrammi, ossia degli schemi visivi, come nel caso delle figure geometriche o di quelle armoniche, nelle quali venivano raffigurati gli intervalli per mezzo di linee e numeri⁹. D'altronde sappiamo che i cosiddetti *harmonikoi* si servivano di certi diagrammi per esprimere degli intervalli e delle consonanze, come valori della melodia in proporzioni fisse; questi diagrammi però non ci sono stati conservati¹⁰.

Notiamo a margine che ci sono certe coincidenze lessicali tra le figure sillogistiche concepite da Aristotele e le tre medie proporzionali (*μέσαι*) della teoria pitagorica della

⁹ Cf. Arist. *Metaph.* 1078a14–17. Seguendo alcune fonti è possibile ricostruire il diagramma dell'epitacordo enarmonico, nel quale tra intervalli estremi (*hypate – nete*) e quella media (*mesē*) intercorrono delle proporzioni costanti. Cf. Philol. fr. 6a; Hp. *Vict.* I 8; Arist. fr. 908 Gigon; Ps.-Arist. *Probl.* XIX 7; 25; 32; 44; 47.



¹⁰ Aristosseno negli *Elementa Harmonica* (I 2; I 7; I 28) si riferisce agli ἁρμονικοί i cui “diagrammi mostrano l'ordine completo della melodia”, alcuni di loro cercano di “comprimere il diagramma in piccoli intervalli

musica: la media aritmetica, quella geometrica e quella armonica (subcontraria)¹¹. Lo Stagirita ugualmente presuppone tre termini: intermedio, maggiore e minore, ed anche l'intervallo (*διάστημα*) come sinonimo di *πρότασις*.

Aristotele in generale considera la ricerca (*ζητεῖν*) come un analizzare (*ἀναλύειν*), cioè risolvere un composto nei suoi componenti semplici, e investigarne in modo conforme i principi, gli elementi e le cause esplicative¹². In particolare l'analisi euristica tramite diagrammi si fonda sul dividere e afferrare gli elementi costitutivi, in modo da scoprirne le assunzioni per un teorema inizialmente posto (cf. *Metaph.* Θ 9, 1051a31–b24; *SE* 16, 175a26–28).

Anche la deliberazione (*βούλευσις*) – come metodo di risoluzione dei problemi pratici – è simile all'analisi diagrammatica. Riflettiamo sui mezzi che conducono a un fine, così a lungo, “finché si giunga alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima. Colui che delibera sembra ricercare ed analizzare nel modo suddetto, come [nell'analisi di un] diagramma (*ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὡσπερ διάγραμμα*). È evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, per esempio quelle matematiche, mentre ogni deliberazione è una ricerca; e ciò che è ultimo nell'analisi, è primo nella generazione (*τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει*)” (*EN* III 3, 1112b18–24).

Accanto a questo, un altro testo è molto istruttivo in merito, dove gli elementi delle dimostrazioni sono intesi propriamente come *diagrammata*, cioè grafici o schemi visivi, con riferimento ai sillogismi primari, ossia a quelli perfetti della prima delle tre figure, schematizzati da tre termini mediante un medio.

“Similmente sono detti elementi anche dei *diagrammi*, e in generale delle dimostrazioni. Infatti, le dimostrazioni prime e implicite in più dimostrazioni, queste sono dette elementi delle dimostrazioni: tali sono i sillogismi primari, composti da tre [termini] mediante un medio” (*Metaph.* Δ 3, 1014a31–b3; cf. *B* 3, 998a25–27. – Si veda il testo greco come *motto* in esergo).

Da ciò risulta chiaro che il sillogismo aristotelico consiste di tre termini schematizzati in tre figure, come mostreremo più in dettaglio nel seguito. Ma forse meno evidente rimane il fatto che la genesi e la capacità del sillogizzare è stata esposta dal filosofo greco attraverso un'approfondita analisi diagrammatica.

(καταπικνῶσαι...τὸ διάγραμμα)”. Più sorprendentemente, Aristotele usa questo verbo *καταπικνῶω* con riferimento alla “compressione” mediante la figura I e il termine medio (cf. *Arist. Apo.* I 14, 79a30; II 23, 84b35).

¹¹ Così testimonia il fr. B 2 di Archita di Taranto (prima metà del IV secolo a. C.). Per maggiore chiarezza trascriviamo simbolicamente le formule delle tre medie proporzionali, indicando in ciascun caso con B il termine medio:

1. Media aritmetica: A - B :: B - C
 2. Media geometrica: A : B :: B : C
 A - B B - C
 3. Media armonica: $\frac{A}{A} :: \frac{B}{C}$

¹² In generale sull'analisi e scienza in Aristotele si veda un importante lavoro: Byrne, 1997.

Tre termini tramite un medio schematizzati nelle tre figure

Ora diamo uno sguardo un po' più da vicino a questa prospettiva analitica, per vedere come lo Stagirita abbia inventato certi diagrammi per analizzare gli elementi dei sillogismi. Assai eloquente è l'*incipit* di τὰ Ἀναλυτικά, dove Aristotele annuncia che l'indagine "verte sulla dimostrazione e il suo oggetto è la scienza dimostrativa" (περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς) (APr. I 1, 24a10–11). In ogni caso la divisione degli *Analitici* in due parti è stata introdotta dai successivi editori, mentre invece Aristotele considerava tale opera un tutto unitario sia tematicamente che programmaticamente, subordinato analiticamente all'apodittica, cioè alla teoria della dimostrazione¹³.

Prima di definire in generale il sillogismo Aristotele ne fornisce i due suoi elementi costitutivi dei quali l'analisi si serve, cioè la protasi (πρότασις) e il termine (ὄρος) con le loro formule predicative, affermative e negative, universali e particolari. La *protasis* è "un discorso (*logos*) che afferma o nega qualcosa rispetto a qualcos'altro" (APr. 24a16–17). La πρότασις di solito viene tradotta con 'premessa', ma ciò sembra ingannevole, in quanto essa può riferirsi anche alla conclusione di un sillogismo¹⁴. Si tratta proprio di una 'proposizione' elementare della relazione soggetto-predicato, detta categorica o predicativa, affermativa e negativa, che ammette la quantificazione del soggetto, ma non del predicato. Il senso analitico di essa deriva dalla definizione del termine o confine "ὄρος" ossia "ciò in cui si risolve (διαλύεται) la protasi, cioè il predicato e ciò di cui si predica, aggiunto o tolto l'essere o non essere" (APr. 24b 16–17).

Citiamo le formule delle proposizioni categoriche conformemente all'uso di Aristotele, con il porre il predicato al primo posto. Ad esempio "A a B" esprime la proposizione: "A si predica (κατηγορεῖται) di ogni B", oppure "A appartiene (ὑπάρχει) ad ogni B".

Pertanto si noti che gli elementi analitici del sillogismo appunto sono ὄρος e πρότασις e non premesse e conclusione. Tuttavia, si ripete a torto che il sillogismo aristotelico consiste di due premesse (la prima come maggiore e la seconda come minore) e di una conclusione, ma tale formulazione non si riscontra negli *Analitici*. Aristotele non omette di fare riferimento alla conclusione (συμπέρασμα), intesa però come „colimitazione" entro il nesso predicativo del termine maggiore col minore, ossia dei due estremi¹⁵. Nel contesto analitico la conclusione equivale in generale alla nozione del sillogismo, dove Aristotele esplora, quando esso c'è e quando non c'è. Inoltre in tale contesto la formula della conclusione equivale al πρόβλημα (dal verbo προβάλλω) che significa ciò che viene gettato in avanti, una questione da risolvere¹⁶. Come vedremo, il punto di partenza dell'a-

¹³ Su questo si veda Crubellier 2017.

¹⁴ A questo proposito cfr. Crivelli – Charles 2011.

¹⁵ Cf. Bonitz 1870: 717a20–52. Trendelenburg 1837: § 21 e 63.

¹⁶ Cf. Bonitz 1870: 636a6–38. Sul metodologico significato di 'problema' cfr. Lennox 1994.

nalisi sillogistica è un dato problema-conclusione, sebbene questo aspetto analitico viene poco studiato dagli interpreti¹⁷.

In seguito il sillogismo composto da termini e protasi viene definito nel modo seguente:

συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἀτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ποκειμένων ὄρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων. (*APr.* I 1, 28b18–26).

„Sillogismo è un argomento in cui disposti certi [termini]¹⁸, qualcosa diverso da quelli stabiliti consegue di necessità per questo che tali sono. Dico ‘per questo che tali sono’ il conseguire mediante tali, e dico ‘conseguire mediante tali’ il non avere bisogno di nessun termine esterno per prodursi il necessario.

Chiamo dunque sillogismo perfetto quello che non ha bisogno di nessun altro [termine] oltre a quelli assunti, per manifestarsi il necessario, imperfetto invece quello che ha bisogno di uno o più [di essi], che sono necessari mediante dei termini posti, ma che non sono assunti mediante le protasi”.

Questa definizione del *sylogismos* è piuttosto generica, analoga a quello dialettico (*Top.* I 1, 100a25–27; *SE* 1, 165a1–2) e retorico (*Rh.* I 2, 1356b15–16). Si tratta di una formula generale di argomento, ma tradurre *sylogismos* con un termine moderno come “deduzione” è per vari motivi fuorviante¹⁹.

Come si vede sopra, leggiamo qui la nozione di *sylogismos* analitico in modo alquanto diverso da ogni traduzione finora fornita, e particolarmente nell’intendere l’espressione τεθέντων τινῶν [*scil.* ὄρων]²⁰. Il pronome indefinito qui usato al plurale non lo riferiamo, come da altri tradotto, a ‘certe cose’, o a ‘certe premesse’, ma a ‘certi termini’, e precisamente a tre termini, dalla disposizione dei quali tramite un medio consegue di necessità

¹⁷ Ingemar Düring (1976: 107) sottolinea giustamente: “Lo scopo pratico dei suoi *Analitici primi*, messo in rilievo con notevole forza, non è di insegnare come si debba copiare il passo, che deduce alla conclusione, sulla base di premesse date; il compito praticamente proposto è invece questo: come posso trovare le premesse necessarie alla dimostrazione per una conclusione data?”.

¹⁸ Leggiamo τεθέντων τινῶν (*scil.* ὄρων). Vi sono buone prove testuali per questa lettura trascurata. Si veda *APr.* 24b26, διὰ τῶν ὑποκειμένων ὄρων – “attraverso i termini stabiliti”; *APr.* 29b37, τιθεμένων τῶν ὄρων – “quando i termini sono posti”; *APo.* 56b37, τεθέντων οὖν ὄρων τοιοῦτων – “quindi questi termini sono stati posti”; *APr.* 47a36, μέσον δὲ θετέον τῶν ὄρων; 72b36, δῆλον δ’ ὅτι τοῦτο συμβαίνει τριῶν ὄρων τεθέντων. Si noti che τεθέντων ὄρων (*aor. part. pass.*, da τίθημι – si riferisce a ὄροι), invece εἰλημμένων προτάσεων (*perf. part. pass.*, from λαμβάνω – si riferisce a προτάσεις). Cf. *Arist. APr.* 33a7; 33a15; 33a31; 34a5; 35a4; 35a14; 37b31; 8b33; 39a24; 39b1; 40b39; 47a28. Cf. ὑποκειμένων ὄρων, οὕτως ἐχόντων τῶν ὄρων, τῶν ὄρων ὄντων, τῶν ὄρων ὄντων πρὸς τὸ μέσον. Cf. *Phlp. in APr.* 13, 2, p. 323, 20: ἀναγκαῖον μὲν τι συμβαίνει ἐκ τῶν τεθέντων ὄρων, καὶ ὁ συλλογισμὸς δὲ ἀναγκαῖος.

¹⁹ Ciò è stato dimostrato in modo, a mio avviso, convincente da Cavini 2011.

²⁰ I miei precedenti interventi sull’argomento sono: Wesoly 1996; 2003; 2012; 2018.

un nesso conclusivo in una delle tre figure sillogistiche, come mostreremo nei diagrammi da noi ricostruiti. Infatti, il sillogismo consiste solo di tre termini schematizzati nelle tre figure indicando i rapporti predicativi che intercorrano fra questi termini.

Se questa interpretazione è fedele all'impostazione analitica di Aristotele, possiamo in tal modo comprendere meglio la sua sillogistica, indipendentemente dalle concezioni tradizionali o attualmente condivise sui fondamentali concetti logici. A tali appartiene appunto il concetto di conseguenza logica, che il filosofo greco non trattava in modo implicativo o inferenziale, come lo intendiamo noi, ma secondo la transitività predicativa tramite il termine medio che lega nelle protasi entrambi gli estremi come conclusione²¹. Infatti, la nozione del sillogismo non è focalizzata sulla necessità di conseguenza dalle premesse, ma sul nesso predicativo necessario nella conclusione.

Per dirla in breve: la sillogistica di Aristotele è un calcolo analitico dei termini, intesi come predicati e soggetti, entro le proposizioni categoriche, e più precisamente di tre termini schematizzati in tre figure in rapporti predicativi tali che, mediante un medio, consegue di necessità la conclusione dei termini estremi. Ma la necessità della conseguenza non si basa sulla implicazione o inferenza delle proposizioni, ma su una transitività predicativa tramite il termine medio entro le figure sillogistiche. Il concetto di implicazione nella logica proposizionale è diverso, e di esso lo Stagiritico non si occupò; questo avverrà solo ad opera degli stoici²².

Lo Stagiritico introduce lettere al posto dei termini costituenti le protasi e le figure sillogistiche che le schematizzano²³. Prendiamo tre lettere schematiche come semplici abbreviazioni di costanti per rendere rispettivamente le tre figure dei sillogismi: A – termine maggiore, B – termine medio, C – termine minore. Le loro tre possibili configurazioni predicative con la posizione del medio termine formano la base per distinguere queste figure; dove il medio è (1) nel mezzo, (2) al primo posto e (3) nell'ultimo posto, secondo un ordine lineare (orizzontale).

Aristotele ribadisce come condizione indispensabile per un sillogismo la funzione sintattica del termine medio nelle tre figure secondo le appropriate predicazioni categoriali²⁴.

„Diciamo in generale che non vi sarà mai un sillogismo di un termine predicato di un'altro se non è assunto un medio che sta in qualche modo collegato ad entrambi mediante le predicazioni (*ἔχει πῶς ταῖς κατηγορίας*)” (*APr.* I 23, 41a2–4).

“Cosicché bisogna assumere un termine medio ad entrambi [gli estremi], che connetterà le predicazioni (*συνάψει τὰς κατηγορίας*), se ci sarà di questo termine rispetto

²¹ Recentemente lo ha confermato Ebrey (2015: 185): „I argue that Aristotle thinks that to meet the explanatory requirement a syllogism must draw its conclusion through the way its terms are predicated of one another”.

²² Per una trattazione approfondita si veda: Frede 1974.

²³ Jonathan Barnes (2005: 304) conclude peculiarmente il suo saggio in questione: “Le lettere sillogistiche hanno dei sensi determinati, ma questi sensi ci sono per così dire nascosti.” Ma non si deve dimenticare l'ambito sintattico e predicativo delle lettere strutturate nelle figure sillogistiche!

²⁴ Altre (*Metaph.* V 7; *Ph.* V 4) definite come “figure delle categorie” (*τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*).

a quest'altro un sillogismo. Se dunque è necessario assumere un termine comune ad entrambi, ciò è possibile in tre modi: (I) o predicando A di C e C di B; (II) o predicando C di entrambi, (III) o predicando entrambi di C, e queste sono le figure dette; è evidente che ogni sillogismo necessariamente si genera mediante una di queste figure" (*APr.* I 23, 41a11–18).

In questo testo il termine medio è segnato dalla lettera C (in greco Γ), ma di solito viene da Aristotele indicato con la lettera B. Noi per la coerenza della presentazione, ci riferiamo sempre a B come termine medio.

Ebbene, in questo modo lo Stagirita lega la funzione del termine medio con la triplice distinzione di tre termini nelle tre figure, per mezzo dei quali può essere costruito ogni sillogismo. Il termine medio nelle figure sillogistiche deve saldare due termini estremi conformemente agli schemi della predicazione (cf. *APr.* I 29, 45b36–46a2; I 32, 47b1–14).

Pertanto bisogna sottolineare che queste sono le principali assunzioni dell'analitica, che è un certo sistema riduttivo basato sulle figure delle predicazioni e dei sillogismi che sono tra loro coordinati. Le figure delle predicazioni esprimono certi schemi (o modelli) sintattici e semantici per la costruzione e la risoluzione di proposizioni categoriche²⁵. A loro volta le figure dei sillogismi costituiscono certi schemi (o modelli) predicativi e sintattici per la costruzione e risoluzione delle inferenze sillogistiche. In tal senso la sillogistica è un particolare sistema deduttivo di derivazione di predicazioni da altre. Le prime designano relazioni predicative, le seconde relazioni di deducibilità per mezzo del termine medio, per cui la teoria del sillogismo presuppone la teoria della predicazione categoriale. Ma il legame del termine medio nei sillogismi con gli schemi di predicazione non è stato sinora adeguatamente riconosciuto e indagato.

La non individuazione di tale legame deriva forse dal fatto che Aristotele non presentò più estesamente nei *Primi Analitici* (I 37) la preannunciata trattazione del modo preciso di intendere l'appartenere e predicare il vero (*ὑπάρχειν, ἀληθεύειν*), conformemente con la distinzione delle categorie, che ha costituito per lui l'assunzione fondamentale.

««Appartenere questo termine a quello» (*τὸ δ' ὑπάρχειν τὸδε τῷδε*) e «predicare il vero questo di quello» (*τὸ ἀληθεύειν τὸδε κατὰ τοῦδε*) bisogna assumere in tanti modi in quanti sono distinte le categorie (*αἱ κατηγορίαι διήρηνται*), e queste prese o in un certo modo (*πῆ*) o assolutamente (*ἀπλῶς*); inoltre, o come semplici (*ἀπλᾶς*) o come complesse (*συμπεπλεγμένας*). Similmente anche «il non appartenere». Bisogna esaminare queste [categorie] e definirle meglio." (*APr.* I 37, 49a10).

E tuttavia negli *Analitici Secondi* (I 22) troviamo una assai istruttiva indicazione sulla funzione decisiva delle predicazioni categoriali. Le categorie, infatti, escludono una infinita catena di predicazioni, sia verso il basso sia verso l'alto, indicando allo stesso tempo l'asimmetria di soggetto e predicato, perchè tra due termini non è possibile che ci sia una

²⁵ Abbiamo cercato di mostrare questo: Wesoly 1984; 2003.

illimitata molteplicità di termini medi. Grazie a ciò è possibile la deduzione sillogistica per mezzo del termine medio.

„Cosicché, quando un termine si predica di un altro (*ἐν καθ' ἐνὸς κατηγορηθῆ*), [si predica] o nel che cos' è (*ἐν τῷ τί ἐστίν*), oppure come qualità, o quantità, o come relazione, o passione, o come subire, o agire, o come luogo, o tempo (*ἢ ὅτι ποῖόν ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποιῶν τι ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ*)” (APo. 83a 21–23).

“Infatti si predica di ciascun termine (*ἐκάστου γὰρ κατηγορεῖται*) ciò che significa o qualità o quantità, o qualcuno di esse, oppure quelle che sono nella sostanza. Ma queste sono finite e i generi dei predicati (*τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*) sono finiti. Infatti essi sono o qualità o quantità o relazione o agire o subire o luogo o tempo” (APo. 83b13–17).

Tre figure ricostruite nei diagrammi

Ora vediamo come nei *Primi Analitici* (I 4–6) sono definite le tre figure sillogistiche in un ordine (*thesis*) sintattico e predicativo in considerazione della posizione del termine medio rispetto agli estremi. A nostro avviso, Aristotele ha predisposto certi schemi visivi di queste figure, che purtroppo nei manoscritti e nei codici conservati degli *Analitici* non sono sopravvissuti²⁶. In ogni modo non v'è dubbio che la loro raffigurazione servisse come un istruttivo strumento analitico.

Aristotele, facendo in molti brani degli *Analitici* uso di lettere per indicare gli elementi che entravano a far parte del sillogismo, presupponeva anche l'applicazione di disegni o schemi visivi.

Il concetto greco σχῆμα indica una figura, non lineare, ma appunto piana, come in geometria (triangolo, quadrato, poligono ecc.)²⁷. Pertanto le figure dei sillogismi hanno ovviamente due dimensioni: orizzontale e verticale, in cui sono disposti i tre termini li compongono in modo tale che un sillogismo è caratterizzato dalla posizione del termine medio in nesso predicativo con quello maggiore e minore.

Così come nell'analisi delle figure geometriche ci si serve di grafici per cogliere i loro elementi costitutivi, così nell'analisi Aristotele usa per la formulazione dei sillogismi schemi visivi che presentano una disposizione di termini, predicazioni e proposizioni. In esse ha utilizzato le lettere dell'alfabeto analogamente a come si fa in geometria per indicare punti e linee, per cui, ad esempio, si deduce un dato teorema sul triangolo rettangolo presentandolo con l'aiuto dei punti A, B e C. Questi non costituiscono termini variabili, ma piuttosto costanti geometriche.



Per ricostruire queste tre figure bisogna tener conto dei tre termini in due ordini sintattici complementari, cioè in ordine verticale (*ἄνωθεν* – *κάτωθεν*) e in quello oriz-

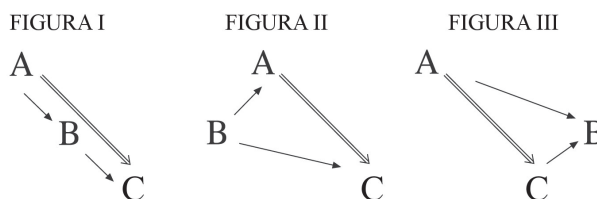
²⁶ Cfr. Wesoly 2012.

²⁷ Cf. Trendelenburg 1837: § 24, 25–30. Bonitz 1870: 739b13–740a41.

zontale (πρῶτον - ἔσχατον)²⁸. In tale sistema, guardando da sinistra a destra, ovvero in orizzontale, il termine medio si trova all'interno (εἶσω) dei due estremi (τὰ ἄκρα) nella figura I, ma fuori (ἔξω) di essi, occupando il primo posto nella figura II, e l'ultimo posto nella figura III.

Gli estremi in ordine verticale, cioè guardando dall'alto in basso, sono disposti sempre in modo tale che il termine maggiore (τὸ μείζον) è in alto e quello minore (τὸ ἔλαττον) in basso; invece il termine medio (τὸ μέσον) si trova sempre in posizione intermedia tra loro, nonostante che nella figura II la sua posizione in ordine orizzontale sia spostata a sinistra, e nella figura III a destra, non essendo più mediana. La posizione del termine medio costituisce dunque il *fundamentum divisionis* delle tre figure, insieme anche al modo d'essere dell'ordine verticale dei termini estremi. I modi in cui il termine medio è collocato rispetto agli estremi nelle due protasi corrispondono alla differenziazione di queste figure sillogistiche, come indichiamo nei diagrammi più giù ricostruiti.

Tenendo conto di ciò, scorgiamo l'ossatura sintattica e spaziale di queste tre figure servendoci della notazione aristotelica. Come prima indicato poniamo A quale termine maggiore, B quale medio, C come minore; dove le frecce semplici  indicano la direzione della predicazione nelle premesse, in cui il predicato è al primo posto ed il soggetto al secondo (per cui nella prima figura si legge che "A si predica di B". "B si predica di C" quindi "A si predica di C"), invece la freccia col doppio tratteggio  indica la predicazione costante (nel senso che è sempre "A che si predica di C", in tutte e tre le figure) nella conclusione. Si hanno così le seguenti tre figure:



Come risulta chiaro dai diagrammi ricostruiti, soltanto nella figura I il termine medio è sempre in posizione mediana, essendo soggetto del termine maggiore e predicato del minore. Nella figura II esso è soltanto predicato di entrambi gli estremi, per cui il termine maggiore è posto più vicino al medio, mentre quello minore più lontano da esso. Nella figura III, infine, il medio è soltanto soggetto per gli estremi e l'ultimo per posizione, più lontano dal maggiore ma più vicino al minore (cf. *APr.* I 4–6).

In tutte e tre le figure i termini estremi esprimono la conclusione in modo tale che il maggiore è sempre predicato e il minore soggetto. Si noti la forma costante della conclu-

²⁸ L'indicazione è anche questo testo: ἀνάγκη δέ γε ἢ εἰς μέσα ἀρμόττειν ἢ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν, ἢ τοὺς μὲν εἶσω ἔχειν τοὺς δ' ἔξω τῶν ὄρων (*APo.* I 32, 88a34–36). – “Tuttavia è necessario che si adattino come termini medi, oppure dall'alto o dal basso, oppure che si comportino alcuni come termini interni e altri come termini esterni” (trad. R. Medda).

sione (“A appartiene a C”), per cui non entra affatto in gioco la quarta combinazione grafica nella disposizione del termine medio. In tal modo è possibile risolvere definitivamente la superfluità della cosiddetta figura IV, dallo Stagirita non distinta²⁹.

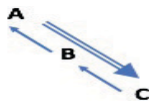
Osserviamo che la logica scolastica e tradizionale incrinava la trasparenza e correttezza del sillogismo aristotelico con l’inversione nell’ordine della notazione, ponendo il soggetto al primo posto e il predicato al secondo, come nel caso del modo Barbara: “se ogni B è A e ogni C è B, allora ogni C è A”. In questo modo il termine medio veniva posto agli estremi, perdendo in generale senso la sua denominazione e la sua funzione di transitività, posseduta nella figura I. Inoltre nella sillogistica tradizionale e in quella matematica moderna veniva perso il senso analitico delle tre figure nella loro struttura grafica e sintattica³⁰.

Comunque la nostra proposta di ricostruzione delle tre figure cerca di essere conforme all’impostazione analitica dei sillogismi di Aristotele ed risulta completamente differente dalla sua tradizionale trascrizione.

Vediamo ora i testi più importanti in merito in una traduzione letterale. Aristotele definisce in tal modo il sillogismo perfetto esemplificato nella figura I.

“Quando dunque tre termini (ὄροι τρεῖς) tanno tra loro in un rapporto tale che l’ultimo è nel medio come nell’intero e il medio è o non è nel primo come nell’intero, è necessario che vi sia un sillogismo perfetto degli estremi. Chiamo termine medio (μέσος) quel-

²⁹ L’amico Francesco Coniglione mi ha suggerito che Aristotele avrebbe potuto non escludere la cosiddetta figura IV sulla base delle visualizzazioni fornite delle altre tre figure, in quanto essa avrebbe assunto una forma altrettanto ben visualizzabile quanto le altre. Ovvero la seguente:



Come si vede questa è l’analogo della figura I, dove però le frecce col singolo tratteggio sono invertite (vanno da C ad A, passando per B). Così il medio è soggetto dell’esterno minore e predicato di quello maggiore. Cfr. Arist. *APr.* I 7, 29a19–27; I 28, 44a30–35; II 1, 53a5–9. Resta pertanto il problema: come mai lo Stagirita non la incluse tra le figure possibili? Si veda la tabella delle quattro figure nella logica tradizionale: Coniglione 2002/2003: 73.

³⁰ Secondo il Łukasiewicz (1957: 24): “The division of the syllogisms into figures has, in my opinion, only a practical aim: we want to be sure that no true syllogistic mood is omitted”.

lo che è in un altro e altro ancora in esso, e che viene ad essere medio anche per posizione (θέσει); chiamo invece estremi (ἄκρα) quello che è in un altro, e quello in cui un altro è.

Infatti, se A si predica di ogni B e B di ogni C, è necessario che A si predichi di ogni C” (*APr.* I 4, 25b32–39).

Riportiamo qui in traduzione la definizione delle altre due figure affinché si possa cogliere nei diagrammi la loro raffigurazione sintattica. La figura II, detta anche come intermedia, si esprime in tale ordine di raffigurazione dei tre termini:

“Quando lo stesso [termine medio] appartiene a tutto di un termine e non a nessuno di un altro, oppure appartiene a tutto di ciascuno degli altri due, o non a nulla di ciascuno degli altri due, chiamo tale figura (σχῆμα) seconda, e dico termine medio in essa cio che è predicato in entrambi termini, estremi quelli dei quali maggiore (μείζον) è posto vicino al medio (τὸ πρὸς τῷ μέσῳ κείμενον), estremo minore (ἔλαττον) quello più lontano dal medio (τὸ πορρωτέρω τοῦ μέσου). Ed il medio è posto fuori (ἔξω) degli estremi, primo per la posizione (θέσει).

Dunque il sillogismo in questa figura non sarà in nessun modo perfetto, ma sarà possibile, tanto se gli estremi sono universali che non universali” (*APr.* I 5, 26b34–27a3).

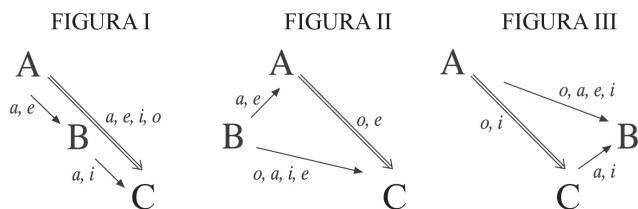
La figura III nota come ultima, viene presentata in tal modo:

“Se allo stesso termine medio l’uno appartenga a tutto e l’altro a nessuno, oppure entrambi a tutto o a nessuno, chiamo tale figura terza, e chiamo medio in essa quello del quale entrambi sono i predicati, estremi i predicati, estremo maggiore quello più lontano dal medio (τὸ πορρωτέρω τοῦ μέσου), estremo minore quello più vicino (τὸ ἐγγύτερον). Il medio è posto fuori (ἔξω) degli estremi, ed è ultimo per la posizione (θέσει).

Neppure in questa figura si ha, dunque, un sillogismo perfetto, ma si avrà un sillogismo possibile sia che gli estremi si rapportino al medio universalmente sia non universalmente” (*APr.* I 6, 28a 10–17).

Aristotele instancabilmente ricerca come e quando si produce e quando non si produce un sillogismo. Infatti, molti tipi di combinazioni predicative nelle figure non producono conclusioni. Non sappiamo come Aristotele abbia segnato in questi diagrammi le predicazioni e le quantificazioni. Qui ci riferiamo a certe trascrizioni formali dei sillogismi, che in verità non provengono da Aristotele ma che è possibile ammettere ricostruiscono correttamente, con certe modifiche, le sue formule. Come adottato sopra, usiamo questi tre termini A, B, C, tra i quali (dove sono le frecce) mettiamo rispettivamente la predicazione affermativa o negativa, generale o particolare secondo simboli noti tradizionalmente come: *a*, *i*, *e*, *o* (le prime vocali dei verbi latini: *adfir*mo e *neg*o).

In questo modo indichiamo una ossatura schematica dei validi modi sillogistici nelle tre figure.



Ebbene, stabilendo per maggiore chiarezza una certa unitarietà nella trascrizione formale, presentiamo nei seguenti diagrammi le figure e i modi dei sillogismi categorici. Nello sguardo sinottico dei diagrammi di queste tre figure usiamo i nomi mnemotecnici e i simboli dei 14 modi validi che provengono dalla logica medievale, riassunti in questi versi latini:

Barbara, Celarent, Primaæ Darii, Ferioque.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco Secundæ.

Tertia grande sonans recitat: Derapti, Felapton,

Adjunges Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

E così tramite i diagrammi possiamo afferrare in un certo modo la prospettiva analitica dei sillogismi, innanzi tutto nell'ambito della riduzione dei sillogismi per mezzo della conversione (che indichiamo col simbolo \swarrow).

FIGURE E MODI DEI VALIDI SILLOGISMI CATEGORICI (APr. I 4-7)

FIG. I

<i>Barbara</i>	<i>Celarent</i>	<i>Darii</i>	<i>Ferio</i>
A a B a C	A e B a C	A a B i C	A e B i C
A a C	A e C	A i C	A o C

FIG. II

<i>Baroco</i>	<i>Cesare</i>	<i>Festino</i>
A a B o C	A e B a C	A e B i C
A o C	A e C	A o C
<i>Camestres</i>		
A a B e C		
A e C		

FIG. III

<i>Bocardo</i>	<i>Darapti</i>	<i>Felapton</i>
A o B a C	A a B e C	A e B a C
A o C	A i C	A o C
<i>Datisi</i>		
A a B e C		
A i C		
<i>Ferison</i>		
A e B i C		
A o C		
<i>Disamis</i>		
A i B e C		
A i C		

Analizzare tramite diagrammi e rendere perfetti i sillogismi

Se la struttura grafica di tre figure sillogistiche qui proposta rende in modo adeguato le intenzioni di Aristotele, è possibile anche su queste basi comprendere l'utilità e la funzione della figura I nell'analitica e nell'apodittica (cf. *APo.* I 14). Giacchè esclusivamente in tale figura i termini sono disposti in modo tale che è immediatamente evidente la transitività della predicazione tramite il termine medio. Questa transitività è modellata nella figura I, alla quale sono riducibili i sillogismi delle figure rimanenti. Infatti, per mezzo di questi diagrammi è possibile presentare in modo significativamente più semplice la riconduzione dei sillogismi imperfetti ai modi della figura I. Soltanto in questa figura si ha il sillogismo 'perfetto' (τέλειος) o 'completo', che non contiene termini aggiuntivi, come lo definisce Aristotele. La necessità della conseguenza è data paradigmaticamente in forza della evidenza della transitività predicativa, conformemente col fatto che il termine medio svolge funzione centrale in ogni disposizione sintattica e pertanto è anello di passaggio dal termine maggiore al minore, senza la necessità di assumere altri termini o sottoporlo a trasformazioni.

Nella figura I sono compresi i quattro sillogismi perfetti – noti nella logica medievale come *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio* – in quanto essi costituiscono gli schemi analitici ai quali sono riducibili quelli 'non perfetti' delle figure rimanenti; compito della stessa analitica è fornire le regole di tale riduzione e trasformazione. Possiamo soltanto mostrare in generale la procedura di analisi, ovvero di riconduzione dei sillogismi non perfetti ai modi della figura I. Aristotele riconosce come pienamente evidenti e validi i tre seguenti schemi di conversione (*APr.* I 2–3): 1. se A e B, allora B e A; 2. se A a B, allora B i A; 3. se A i B, allora B i A.

Nella predicazione particolare-negativa la conversione non ha luogo, perciò nelle prove dei modi *Baroco* (*APr.* 27a 36–b3) e *Bocardo* (*APr.* 28b17–21), come pure negli altri, si applica la riduzione all'impossibile (εἰς τὸ ἀδύνατον). Essa si fonda sulla contraddizione tra conclusione e affermazione, in quanto una delle premesse è contraddittoria con l'assunzione, che conduce al riconoscimento della conclusione del precedente. In alcuni modi della figura III (*Bocardo*, *Darapti*, *Disamis*) si applica anche alternativamente la *ekthesis*, una regola della trasformazione mediante l'introduzione di un nuovo termine (cf. *APr.* 28a23–26).

Pur non entrando nei particolari, notiamo soltanto che la conversione, la riduzione all'impossibile nonché l'*ekthesis*, costituiscono le principali regole analitiche per rendere perfetti e ridurre i sillogismi alla figura I. Queste regole sono assunte senza prove e non abbisognano di alcuna precedente tecnica argomentativa di carattere logico o epistemologico³¹.

Non è qui il luogo di riassumere, sia pur nelle sue linee principali, l'analitica come procedura di risoluzione delle deduzioni sillogistiche. Nello spirito però della nostra

³¹ Cfr. Lear 1980: 1–14.

interpretazione la cosa può essere succintamente presentata nel modo seguente. Ebbene, il punto di partenza dell'analisi sillogistica è un dato problema-conclusione che si esprime in una delle quattro forme di proposizioni categoriche:

«A a C»; «A e C»; «A i C»; «A o C».

La procedura di analisi consiste nel ridurle alle loro figure appropriate (*APr.* I 42; I 45 *passim*). Dunque, la stessa forma del problema-conclusione suggerisce, grazie alla conoscenza visibile dei diagrammi, la figura appropriata con i modi ai quali esso è riconducibile. La difficoltà in merito consiste appunto nello scorgere la posizione del termine medio, che permette di determinare la figura del sillogismo e di effettuare in seguito l'analisi predicativa. In breve, la risoluzione analitica della conclusione consiste nella scoperta delle relazioni predicative che legano il termine maggiore con il minore per mezzo del termine medio.

I seguenti brani sono molto istruttivi per comprendere come Aristotele considerasse i risultati della sua prospettiva analitica sulla genesi e sulla capacità del sillogizzare:

“Dunque è evidente da quanto detto che non solo è possibile che tutti i sillogismi si generino mediante questa via, ma anche che per altra è impossibile. Infatti, si è mostrato che ogni sillogismo si genera mediante una delle figure elencate, e queste non possono costituirsi se non mediante i conseguenti di ciascuno [dei due termini del problema] e i soggetti di cui ciascuno di essi è un conseguente; infatti a partire da questi si fanno le protasi e l'assunzione del termine medio, cosicché il sillogismo non è possibile che si generi mediante termini diversi da questi” (*APr.* I 29, 45b36–46a2).

“Non ci sfugga che nello stesso sillogismo non tutte le conclusioni sono mediante un'unica figura, ma una mediante questa e una mediante un'altra. Dunque è chiaro che anche le analisi si devono fare in questo modo. Poiché non ogni problema è in ogni figura, ma in ciascuna figura quelli stabiliti, è evidente dalla conclusione in quale figura bisogna fare la ricerca” (*APr.* I 42, 50a5–10).

“E dunque evidente che i medesimi sillogismi non si analizzano in queste figure che neanche si analizzano nella prima, e che alla prima figura tra i sillogismi sono ricondotti solo quelli che vengono ottenuti mediante l'impossibile.

Come dunque si devono ricondurre i sillogismi, e che le figure si analizzano l'una nell'altra, è evidente da quanto abbiamo detto.” (*APr.* I 45, 50a40–51a5).

Accanto a queste in un certo qual modo ricapitolazioni del primo libro degli *Analitici primi* citiamo ancora l'inizio del secondo libro, nel quale Aristotele riassume le ricerche fino ad allora condotte.

“In quante figure e mediante quali e quante protasi, quando e come si genera sillogismo; e inoltre a quali cose deve guardare chi rifiuta e chi costruisce [un problema], e come si deve ricercare sulla questione proposta secondo qualunque metodo, ed ancora, per quale via assumeremo i principi relativi a ciascun oggetto di ricerca, abbiamo ormai estesamente esposto.” (*APr.* II 1, 52b38–53a3).

Analysis dei sillogismi modali – crux logicorum

Nei *Primi analitici* (I 8–22) Aristotele passa dai sillogismi categorici a quelli che saranno poi chiamati ‘modali’. Va notato che in greco antico tale termine non esiste e lo stesso Aristotele non propone alcun nome che corrisponda al concetto di logica ‘modale’. Come si può spiegare questo? In ogni caso, si è stabilito l’uso di chiamare *assertorie* le premesse non modalizzate, *apodittiche* quelle riguardanti la necessità, e *problematiche* quelle riguardanti la possibilità, benché questa non sia la terminologia impiegata da Aristotele³². Per stare aderenti al linguaggio aristotelico non useremo queste denominazioni, ma prima vediamo come lo Stagirita nel *De interpretatione* (12–13) abbia concepito le distinzioni tra tali espressioni. Discernendo le combinazioni delle forme equivalenti del possibile, del contingente e del necessario, insieme alle loro negazioni, egli ottiene 4 x 4 formule ‘modali’, che illustra didatticamente in quattro tabelle contrapposte. La loro impostazione grafica è molto istruttiva: θεωρείσθω δὲ ἐκ τῆς ὑπογραφῆς ὡς λέγομεν – “si veda dallo schema scritto come diciamo” (*Int.* 22a22)³³.

δυνατόν εἶναι ἐνδεχόμενον εἶναι οὐκ ἀδύνατον εἶναι οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι	οὐ δυνατόν εἶναι οὐκ ἐνδεχόμενον εἶναι ἀδύνατον εἶναι ἀναγκαῖον εἶναι
δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι οὐκ ἀδύνατον μὴ εἶναι οὐκ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι	οὐ δυνατόν μὴ εἶναι οὐκ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι ἀδύνατον μὴ εἶναι ἀναγκαῖον εἶναι. (<i>Int.</i> 22a14–32)
possibile che sia contingente che sia non impossibile che sia non necessario che sia	non possibile che sia non contingente che sia impossibile che sia necessario che non sia

³² „In scholis tria haec enuntiationum genera communi m o d a l i t a t i s nomine complecti solent. Quod vocabulum non ex ipso quidem Aristotele, sed ex eius commentatoribus ductum est.” (Trendelenburg 1837: 65).

³³ A questo proposito spiega giustamente Carlo Natali (1999: 140): “Queste tabelle dovevano essere visibili a tutti, e quindi scritte, o appese su qualche parete”.

<p>possibile che non sia contingente che non sia non impossibile che non sia non necessario che non sia</p>	<p>non possibile che non sia non contingente che non sia impossibile che non sia necessario che sia.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Nei *Primi analitici* (I 8) Aristotele, esplorando il modo di costruire sillogismi a partire da termini ‘modali’, distingue fin dall’inizio tra «appartenere» (ὑπάρχειν), «di necessità appartenere» (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν) e «poter appartenere» (ἐνδέχασθαι ὑπάρχειν):

“Poiché è diverso ‘appartenere’, ‘di necessità appartenere’ e ‘poter appartenere’ (infatti, molti [termini] appartengono ancorché non di necessità; altri non appartengono né di necessità, né in generale, ma possono appartenere), è chiaro che anche il sillogismo sarà diverso per ciascuno di questi casi, e anche i termini non stanno on modo simile, ma l’uno sarà da termini necessari, un altro da quelli che appartengono, un altro ancora da quelli possibili.” (*APr.* I 8).

Va notato che la cosiddetta ‘modalità’ aristotelica è una parte integrata e inseparabile della copula «appartenere» (ὑπάρχειν), o «essere predicato di» (κατηγορεῖσθαι κατὰ), basata sopra una teoria estensionale della predicazione³⁴. A differenza, dunque, della logica moderna, per lo Stagirita le espressioni che indicano la quantificazione (ogni, qualche) e la modalità (necessario, possibile, contingente) non sono dei componenti aggiuntivi della proposizione, bensì delle modificazioni della sua copula. Questa constatazione pone in diversa luce tutti questi complessi problemi³⁵.

Ma c’è di più. La difficoltà riguarda anche la definizione dei cosiddetti operatori modali, che lo Stagirita non ha proposto affatto in questo modo. Per il filosofo greco essi funzionano da «modificatori di copula» e quindi la struttura delle protasi modali resta, a parte la copula modificata, la stessa di quella delle protasi semplicemente categoriche.

E qui abbiamo un altro dubbio sulla terminologica estranea al linguaggio aristotelico circa i cosiddetti operatori modali, in quanto essi non coincidono esattamente con le espressioni di Aristotele e creano un problema di interpretazione irrisolvibile.

Inoltre si è rimproverato Aristotele per non aver riconosciuto nella sua sillogistica modale una certa superiorità della logica delle proposizioni non scomposte nei loro termini, come quella sviluppata dagli stoici, che secondo l’opinione dei logici moderni è assolutamente fondamentale e la base indispensabile per una logica modale.

C’è comunque una differenza tra i modi del possibile e quelli del necessario come componenti entro il predicato e il modo in cui essi si applicano dall’esterno all’intera

³⁴ Sulla teoria aristotelica della predicazione cfr. Mariani 2005; Mesquita 2017.

³⁵ A questo proposito osserva Kneale (1962: 110): “Se i verbi modali modificano i predicati, non v’è bisogno d’una teoria speciale dei sillogismi modali. Essi, infatti, altro non sono che ordinari sillogismi assertori le cui premesse hanno predicati peculiari. D’altra parte, se le parole modali modificano tutto l’asserto cui sono aggiunti, non v’è bisogno d’una speciale sillogistica modale, poiché le regole che determinano le relazioni logiche tra asserti modali sono indipendenti dal carattere delle proposizioni rette dalle parole modali”.

proposizione contenuta nel loro raggio. Per esempio: «Posso parlare greco», non ha lo stesso significato di «È possibile che io parli in greco».

Una trattazione considerata fin dall'antichità complessa e problematica, contenente anche delle confusioni alle quali hanno cercato di ovviare Eudemo e Teofrasto, i primi discepoli di Aristotele. Invece gli studiosi moderni per interpretare la sillogistica modale di Aristotele usano i metodi della moderna logica formale, incontrando delle difficoltà nel trovare un modello coerente di essa. La maggior parte delle ricostruzioni non tenta di riprodurre ogni dettaglio dell'esposizione di Aristotele, ma propone invece ricostruzioni modificate nel senso adattativo. Pertanto la sillogistica modale di Aristotele, nelle interpretazioni che sinora si sono date, non è stata riconosciuta come un sistema formale del tutto preciso e coerente³⁶. Solo recentemente è stato offerto uno studio alquanto complesso che ricostruisce integralmente tutte le argomentazioni di Aristotele sulla logica modale, proponendone un coerente modello formale alla luce della teoria dei predicabili nei *Topici*³⁷. Tuttavia, questa elaborazione diventa troppo sviluppata e complicata per riassumerla nel nostro breve articolo³⁸.

Secondo gli interpreti, questa parte dei *Primi Analitici* (I 8–22), interrompendo la trattazione dei sillogismi categorici, costituisce un'aggiunta successiva alquanto lunga e attentamente elaborata. Ma Aristotele continua anche successivamente a esplorare quando e come vi sarà e non vi sarà un sillogismo di tale tipo. Possiamo in merito tracciare solo una breve sintesi, senza entrare nei particolari della controversia interpretativa. Ebbene, a seconda delle differenze tra le protasi, dovute al loro carattere affermativo o negativo, universale o particolare, Aristotele cerca instancabilmente di determinare quali sillogismi sono validi in ciascuna delle tre figure.

Egli intraprende questa penetrante ricerca dapprima per i sillogismi con entrambe le protasi necessarie nelle tre figure (cap. 8), poi per le figure con una premessa necessaria e l'altra categorica (capp. 9–11).

E poi continua tale indagine per i sillogismi di I figura con entrambe le premesse contingenti (cap. 14), o con una premessa contingente e l'altra categorica (cap. 15), o con una premessa contingente e l'altra necessaria (cap. 16).

³⁶ Tra gli studi più importanti si vadano soprattutto: Becker 1933; Łukasiewicz 1957; Kneale 1962; McCall 1963; Hintikka 1973; Van Rijen 1988; Smith 1989; Peterson 1995; Nortmann 1996; Thomason 1993; Thom 1996; Rini 2012.

³⁷ Si veda Malink 2006; 2013.

³⁸ Riportiamo questo riassunto dell'autore stesso in modo da avere una indicazione in merito (cf. Malink, 2006: 95): "My main points shall be, first, that Aristotle's syllogistic is a pure term logic that does not recognize an extra syntactic category of individual symbols besides syllogistic terms and, second, that Aristotelian modalities are to be understood as certain relations between terms as described in the theory of the predicables developed in the *Topics*. Semantics for modal syllogistic is to be based on Aristotelian genus species trees. The reason that attempts at consistently reconstructing modal syllogistic have failed up to now lies not in the modal syllogistic itself, but in the inappropriate application of modern modal logic and extensional set theory to the modal syllogistic".

E successivamente, per i sillogismi di II figura con entrambe le premesse contingenti (cap. 17), o con una premessa contingente e l'altra categorica (cap. 18), o con una premessa necessaria e l'altra contingente (cap. 19).

E lo stesso per i sillogismi di III figura con entrambe le premesse contingenti (cap. 20), o con una premessa contingente e l'altra categorica (cap. 21), o con una premessa necessaria e l'altra contingente (cap. 22).

È una specie di combinatoria, compatta nelle distinzioni ed estremamente difficile da seguire negli argomenti passo per passo, anche per il fatto che sono presenti alcuni dubbi e incertezze. A parte tutta questa complessità, un altro aspetto importante, piuttosto trascurato dagli interpreti, concerne la prospettiva analitica, ivi compresa la ricostituzione diagrammatica dei sillogismi modali. Infatti, Aristotele costruisce il suo trattamento di tali sillogismi sul modello dei sillogismi categorici propriamente e strettamente nelle tre figure. Le regole di conversione per le protasi necessarie sono esattamente analoghe a quelle per le protasi categoriche. Tuttavia, a causa della sua distinzione pressoché indiscernibile del possibile (δυνατόν) e del contingente (ἐνδεχόμενον), la loro conversione porta ad un'ulteriore complicazione o confusione.

È importante, e vale la pena sottolinearlo, che Aristotele è convinto che nell'ambito della perfezione e riduzione analitica secondo le figure ricadono anche le formule dei sillogismi esprimenti la necessità e la possibilità dell'appartenere.

Riassumendo i risultati dei capp. 18–19 Aristotele ribadisce: “È chiaro che tutti questi sillogismi sono imperfetti (ἀτελεῖς) e che vengono perfezionati (τελειοῦνται) mediante le figure anzidette.” (*APr.* I 19, 39a2).

Alla fine si esprime in questo modo: “È evidente dunque anche in questa figura quando e come vi sarà sillogismo, e quando risulta dal contingente (τοῦ ἐνδέχεσθαι) e quando dall'appartenere (τοῦ ὑπάρχειν). Ed è chiaro anche che sono tutti sillogismi imperfetti e che sono perfezionati mediante la prima figura.” (*APr.* I 22, 40b13–16).

Sarebbe istruttivo presentare e esaminare la riduzione dei modi dei sillogismi modali alla luce dei diagrammi delle tre figure da noi ricostruite. Lo accenniamo solo, in quanto non possiamo affrontare in questa sede tale complessa raffigurazione. Si potrebbero disegnare almeno cinque di tali diagrammi sinottici, simili rispettivamente a quelli riguardanti i sillogismi categorici, ma molto più specificati³⁹.

Aristotele analitico e illustrato

Bisogna sottolineare che per Aristotele come ricercatore e studioso il più importante dei sensi era quello che si esercita per mezzo degli occhi, ossia la vista, grazie alla quale si riconoscono molte differenze nelle cose (cf. *Metaph.* A 1; *Sens.* 437a7–9). Comunque

³⁹ Si veda il quadro completo di sillogismi modali validi riportato in un grande prospetto in Bocheński 1953: 62. Cfr. Smith, 1989: 228–235; Malink 2013: 274–280.

il pensiero si basa sul raffigurare (διαγράφειν) e sull'analizzare nei diagrammi gli elementi costitutivi. Pertanto estremamente istruttiva è questa constatazione:

“Non si può pensare senza immagine – accade infatti lo stesso effetto sia nel pensare che nel raffigurare” (si veda il *motto* in esergo).

Proprio grazie all'invenzione degli appropriati diagrammi delle figure sillogistiche, lo Stagirita fu in grado di scoprire e descrivere ad un alto livello di generalità le differenti relazioni predicative nei sillogismi categorici e modali. Dobbiamo tenerne conto per comprendere la portata dello sforzo mentale e visivo nella sua instancabile ricerca sull'argomentazione sillogistica, effettuata lungo molti anni e per tentativi. Egli finì per inventare a questo proposito certe raffigurazioni visive o diagrammi dei sillogismi in merito, da lui sottoposti ad analisi. Senz'altro sulla percezione di questi diagrammi, è riuscito a raggiungere risultati analitici e sintetici assai penetranti.

Quando leggiamo le sue analisi, siamo colpiti dall'insolita frequenza di espressioni che sembrano essere il risultato di un'attenta osservazione, l'esito di prove visibili, come “È dunque manifesto (evidente, chiaro) che...” (φανερὸν οὖν ὅτι – la frase usata negli *Analitici* 184 volte; δηλὸν οὖν ὅτι – la frase usata lì 117 volte). Del resto, lo Stagirita nel contesto analitico usava di solito i verbi che denotano proprio la percezione visiva (ἀθρεῖν, βλέπειν, θεωρεῖν, σκοπεῖν = osservare attentamente, guardare, scorgere, vedere, percepire).

Ovviamente anche in altri campi delle sue ricerche Aristotele faceva un uso metodico di disegni e diagrammi visivi con le relative lettere schematiche (cf. *EN V* 5, 1133a5–12; *Mete.* III 4, 375b9–12; *HA* 566a13–15; 650a27–33; 668b30; 680a1–3, cfr. 674b16–17; 696b15–16)⁴⁰.

Le difficoltà di una lettura 'analitica' dei sillogismi categorici e modali di Aristotele scaturiscono non solo dalla tradizionale e moderna riformulazione o trasformazione di essi, ma egualmente dallo stesso modo di esposizione degli *Analitici*, che costituiscono una totalità innovatrice, elaborata ad un alto livello di specializzazione e tuttavia inestricabilmente connessa ad un ampio contesto teoretico; essa è inoltre percorsa da diverse questioni che interessavano l'autore, spesso omesse dai ricercatori in favore della presentazione della sola sillogistica in quanto tale. Gli *Analitici* pongono pertanto molti problemi a chi li studia, perché contengono punti non chiari, lacune e concetti peculiari, specie nel campo dei sillogismi modali.

Il compito della stessa analitica era l'esame di come si produce il sillogismo e la dimostrazione, e quindi l'elaborazione – possiamo dire – anche di una 'metalogica' che funge da supporto per conoscenza scientifica⁴¹. Essa fornisce delle raffigurazioni per analizzare sillogismi che in seguito, in modo inverso, cioè come inferenze deduttive, non portano

⁴⁰ Su questo si veda Natali 1991: 139–142. E soprattutto un lavoro di grande originalità: Carbone 2011. L'autore evidenzia un nuovo approccio, che caratterizza come una “pensée visuelle” in quanto complementare al pensiero discorsivo. La tesi centrale è che l'organizzazione spaziale del corpo dei viventi è uno strumento di spiegazione causale dei fenomeni biologici.

⁴¹ A questo proposito si veda: Lear 1980; Boger 2004.

alla scoperta di nuove leggi, bensì al loro ordinamento sintetico e a una esposizione metodica. Aristotele fu pienamente consapevole del fatto che le argomentazioni per sillogismi, per induzione nonché quelle retoriche si fondano su una conoscenza precedente (cf. *APo.* I 1). Negli *Analitici* lo Stagirita ha dunque elaborato una metodologia per la riduzione e formazione dei sillogismi nelle scienze dimostrative. Ogni sillogismo e ogni dimostrazione costituiscono una certa inferenza deduttiva avente direzione in ogni caso inversa rispetto alla procedura analitica (riduttiva). In connessione a ciò bisogna ricordare che l'analitica, che fornisce *schemata* per trovare e risolvere le inferenze, è la base della sillogistica, dell'apodittica e – a quanto sembra – dell'intero programma della logica di Aristotele⁴². Prima della formulazione del sillogismo occorre risolvere analiticamente le sue premesse scaturenti da un problema – conclusione già noto. Questa è appunto l'impostazione fondamentale dell'analitica, nella quale le figure delle predicazioni (categorie) e le figure dei sillogismi svolgono una funzione euristica. Con tale sistema analitico-deduttivo non si trattava per Aristotele di creare una teoria logica in quanto tale, ma di fornire pragmaticamente uno 'strumento' che servisse alla dimostrazione e alla spiegazione scientifica⁴³.

„Dunque, come si genera ogni sillogismo, mediante quanti termini e protasi, e come si rapportano tra loro, e ancora, quale problema sia dimostrato in ciascuna figura e quale in più figure e quale in meno, da quel che è stato detto è chiaro.

Come avremo ogni volta una buona dotazione di sillogismi rispetto al problema posto, e mediante quale via assumeremo i principi relativi ad ogni problema, ormai adesso bisogna dire. Infatti, certo non solo si deve percepire la genesi dei sillogismi, ma anche avere la capacità di produrli” (*APr.* I 26–27, 43a16–24).

In tal modo abbiamo cercato di fornire una prospettiva complessiva sull'analitica di Aristotele che, differenziandosi dal tradizionale e moderno modo di intenderla, richiederà ancora una più sicura conferma, delle modifiche particolari o anche una sua messa in questione. Abbiamo cercato, in ogni caso, di operare una fedele lettura dei testi dello Stagirita, almeno per evitare anacronismi.

⁴² Cf. Crubellier 2017.

⁴³ Cfr. Wesoly 2018.

RECENTI EDIZIONI DEGLI ANALITICI, TRADUZIONI E COMMENTI

- ARISTOTELE, 2016, *Organon. Le Categorie – De Interpretatione – Analitici primi – Analitici secondi – Topici – Confutazioni sofistiche*, Testo greco a fronte. Coordinamento generale di Maurizio Migliori. Saggi introduttivi, traduzioni, note e apparati di Marina Bernardini, Milena Bontempi, Adrianna Fermani, Roberta Medda e Lucia Palpacelli, Milano 2016.
- BARNES, J., 1994², *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford.
- BARNES, J., FLANNERY, K., IERODIAKONOU, K., 1991, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics, I.1–7*, London.
- COLLI, G., *Aristotele, Organon*, Torino 1955 (rist. Milano 2003).
- CRUBELLIER, M. (trad.), 2014, *Aristote, Premiers Analytiques*, Paris 2014.
- DETEL, W. (Übers.), 2014, *Aristoteles, Zweite Analytik*, Hamburg.
- EBERT, TH., NORTMANN, U. (Übers.), 2007, *Aristoteles, Analytica Priora, Buch I*, Berlin.
- FAIT, P. (cur.), 2007, *Aristotele, Le confutazioni Sofistiche*, Roma – Bari.
- MIGNUCCI, M. (cur.), 1969, *Aristotele, Gli Analitici Primi*, Napoli.
- MIGNUCCI, M., 1975, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*, Padova.
- MIGNUCCI, M. (cur.), 2007, *Aristotele, Analitici secondi*, Roma – Bari.
- ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, Α., 1995, *Αριστοτέλους το Ὀργανον Αναλυτικά πρότερα. Μετά σχολίων*, Αθήνα.
- ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, Α., 1999, *Αριστοτέλους το Ὀργανον Αναλυτικά ύστερα Α. Μετά σχολίων*, Αθήνα.
- PELLEGRIN, P. (ed.), 2005, *Aristote, Seconds Analytique*, Paris.
- ROSS, W. D., 1949, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- SMITH, R. (ed.), 1989, *Aristotle, Prior Analytics*, Indianapolis – Cambridge.
- STROBACH N., MALINK M. (hrsg.), 2015, *Aristoteles, Analytica Priora. Buch II*, Berlin – New York.
- STRIKER, G. (transl., introd., comm.), 2009, *Aristotle, Prior Analytics. Book I*, Oxford.
- ZANATTA, M., 1996, *Organon di Aristotele*, vol. I–II, Torino.
- ZEKL, G. H. (hrsg.), 1998, *Aristoteles, Erste Analytik. Zweite Analytik*, Hamburg.

LETTERATURA FONDAMENTALE

- BÄCK A. T., 2005, *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden.
- BARNES, J., 2006, "Oservazioni sull'uso delle lettere nella sillogistica di Aristotele", "Elenchos" 27, pp. 277–304.
- BECKER, A., 1933, *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin.
- GAISER, K., *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 1998.
- BERTI, E. (ed.), 1981, *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padova.
- BERTI, E., 1984, "L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele", In: G. Giannantoni, M. Vegetti (cur.), *La scienza ellenistica*, Napoli, pp. 95–127 (= E. Berti, *Nuovi studi aristotelici, I – Epistemologia, logica e dialettica*. Morcelliana 2004, pp. 91–111).
- BERTI, E., 1993, "Aristotele e l'analisi matematica greca", in: A. Repola Boatto (cur.), *Filosofia logica matematica dal periodo classico al nostro secolo*, Ancona, pp. 41–53.
- BOCHEŃSKI I. M., 1951, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
- BOGER, G., 1998, "Completion, reduction and analysis: three proof-theoretic processes in aristotle's *Prior Analytics*", *History and Philosophy of Logic* 19, pp. 187–226.

- BOGER, G., 2004, "Aristotle's Underlying Logic", in: D.M. Gabbay and J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. I, Amsterdam, pp. 101–146.
- BONITZ, H., 1870, *Index Aristotelicus*, Berolini.
- BUDDENSIEK, F., 1994, *Die Modallogik des Aristoteles in den Analytica priora A*, Hildesheim.
- BYRNE, P. H., 1997, *Analysis and Science in Aristotle*, New York.
- CARBONE, A. L., 2011, *Aristote illustré. Représentations du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Paris.
- CAVINI, W., "Il sillogismo aristotelico", in: U. Eco (cur.), *La grande storia: I: Antichità*, vol. 14: *Vicino Oriente, Grecia, Roma*, EncycloMedia, Milano 2011, pp. 110–139.
- CONIGLIONE, F., 2002/2003, *Logica antica e medievale. Dispense per il corso di Storia della scienza*, Catania.
- CORCORAN, J. (ed.), 1974, *Aristotle's natural Deduction System*, in: J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht – Holland, pp. 85–13.
- CORCORAN, J., 2009, "Aristotle's Demonstrative Logic", *History and Philosophy of Logic* 30, pp. 1–20.
- COSENZA, P., 1972, *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Napoli.
- CRIVELLI P., CHARLES D., 2011, "ΠΙΠΟΤΑΣΙΣ' in Aristotle's *Prior Analytics*", *Phronesis* 56, pp.193–203.
- CRIVELLI, P., 2012, "Aristotle's logic", in: C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, pp. 113–149.
- CRUBELLIER, M., 2017, "The programme of Aristotelian analytics", *Revista de Humanidades de Valparaíso* 5, pp. 29–59.
- DÜRING, I., 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (trad. ital. *Aristotele*, Milano 1976, 1992²).
- EBREY, D., 2015, "Why Are There No Conditionals in Aristotle's Logic?", *Journal of the History of Philosophy* 53, pp.185–205.
- EINARSON, B., 1936, "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic", *American Journal of Philology* 57, pp. 33–54; 151–72.
- ENGBRETSSEN, G., 1998, *Line diagrams for logic: drawing conclusions*, Lewiston.
- FREDE, M., 1974, "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, pp. 1–32 (M. Frede., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, pp. 99–124).
- GABBAY, D. M., WOODS, J. (eds.), 2004, *Handbook of the History of Logic*, vol. I, Amsterdam.
- GILL, L., 2010, *La Sillogistica di Aristotele. La riduzione di tutte le deduzioni valide al sillogismo*, Lampi di Stampa 2010.
- GILL, L., 2011, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*, Hildesheim.
- JOHNSON, F., 2004, "Aristotle's Modal Syllogisms", in: Gabbay – Woods, pp. 247–307.
- KEYT, D., 2009, *Deductive Logic*, in: G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell, pp. 31–50.
- KNEALE W., KEALE, M., 1962, *The Development of Logic*, Oxford. (trad. ital. *Storia della logica*, Torino 1972).
- KWIATKOWSKI, T., 1980, *Jan Łukasiewicz a problem interpretacji logiki Arystotelesesa*, Lublin.
- LEAR, J., 1980, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge.
- LENNOX J. G., 1994, "Aristotelian Problems", *Ancient Philosophy* 14, pp. 53–77.
- ŁUKASIEWICZ, J., 1957², *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford (trad. ital. *La sillogistica di Aristotele*, Brescia 1967).
- MALINK, M., 2006, "A reconstruction of Aristotle's modal syllogistic", *History and Philosophy of Logic* 27, pp. 95–141.
- MALINK, M., 2013, *Aristotle's modal syllogistic*, Cambridge – London.
- MARIANI, M., 2005, "Sillogistica modale e teorie della predicazione", *Teoria* 25, pp.131–154.
- MARIANI, M., 2018, *Logica modale e metafisica. Saggi aristotelici*, Pisa.

- MESQUITA, A. P., 2017, "Aristotle on Predication", in: P. Stalmaszczyk (ed.), *Philosophy and Logic of Predication*, Frankfurt am Main *et al.*, pp. 25–51.
- MCCALL, S., 1963, *Aristotle's modal Syllogisms*, Amsterdam.
- MIGNUCCI, M., 2008, "Il sillogismo aristotelico", in: M. Migliori, A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele: Dialettica e logica*, Brescia, pp. 243–264.
- NATALI, C., 1991, *Bios theoretikos : la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna.
- NEGRO, C., 1967, *La sillogistica di Aristotele*, Bologna.
- NORTMANN, U., 1996, *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus: eine Analyse der aristotelischen Modallogik*, Berlin – New York.
- PATZIG, G., 1959, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchung bei das Buch A der 'Ersten Analytiken'*, Göttingen (trad. inglese: *Aristotle's Theory of Syllogism*, Dordrecht 1968).
- PATTERSON, R., 1995, *Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge.
- RINI, A., 2011, *Aristotle's Modal Proofs: Prior Analytics A 8–22 in Predicate Logic*, Springer.
- ROSE, L. E., 1968, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield.
- SCHMIDT, K. J., 2000. *Die modale Syllogistik des Aristoteles: Eine modal-prädikatenlogische Interpretation*, Paderborn.
- SEEL, G., 1982, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Berlin – New York.
- STRIKER, G., 1994, "Assertoric vs. Modal Syllogistic", *Ancient Philosophy* 14, pp. 39–51.
- STRIKER, G., 1996, *Perfection and Reduction in Aristotle's Prior Analytics*, in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, pp. 203–219.
- THOM, P., 1996, *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*, Dordrecht – Boston.
- TRENDELENBURG, A. T., 1837, *Elementa logices Aristoteleae*, Berolini.
- VAN RIJEN J., 1988, *Aspects of Aristotle's Logica of Modalities*, Dordrecht.
- WESOŁY, M., 1984, "Verso un' interpretazione semantica delle categorie di Aristotele", *Elenchos* 5, pp. 103–140.
- WESOŁY, M., 1996, "Aristotle's Lost Diagrams of Analytical Figures", *Eos* 74, pp. 53–64.
- WESOŁY, M., 2003, "An Analytic Insight into Aristotle's Logic", in: W. Suchoń, M. Wesoły, E. Żarnecka-Biały, *Three Studies in Aristotelian Semantics*, Kraków, pp. 9–63; 191–199.
- WESOŁY, M., 2012, „Plato's analytic System in Aristotle's critical account“, In: U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim, pp. 248–275.
- WESOŁY, M., 2012, "ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ. Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures", *Peitho. Examina Antiqua* 3, pp. 83–114.
- WESOŁY, M., 2018, „Towards a Reconstruction of Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures“, in: *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years"*, Thessaloniki (in corso di stampa).
- WESOŁY, M., 2018, "Dowodzenie/wyjaśnianie naukowe według Arystotelesa", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 63/2018, pp. 255–282.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY **The Analytical Perspective of Aristotle's Categorical and Modal Syllogisms**

/ Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland/
wesoly@amu.edu.pl

What is meant under the genuine title of Aristotle's *ta Analytika* is rarely properly understood. Presumably, his analytics was inspired by the method of geometric analysis. For Aristotle, this was a regressive or heuristic procedure, departing from a proposed conclusion (or problem) and asking which premises could be found in order to syllogize, demonstrate or explain it. The terms that form categorical and modal propositions play a fundamental role in analytics. Aristotle introduces letters in lieu of the triples of terms (major – middle – minor) constituting the propositions and the three syllogistic figures that schematize them. His formulation of the three syllogistic figures refers to a syntactical and predicative order and position of the triples of terms, arranged in some diagrammed schemata, which, regrettably, are missing from the extant text of the *Prior Analytics*. Considering planar and graphic arrangements, both vertical and horizontal orders as well as the position of the three terms involved, we propose a reconstruction, at least to some extent, of these probable lettered diagrams. In such reconstructed diagrams, we can appropriately capture the definition of syllogism as a predicative connexion of terms, and easier survey a synoptic account of all valid predicative relations and transpositions, and also reduce the imperfect syllogisms into the moods of the first figure. Aristotle's syllogistic is an analytical calculation of terms, understood as predicates and subjects within the categorical propositions, and more precisely of three terms schematized in three figures in predicative links such that, by means of a middle, follows from necessity a conclusion of the extreme terms. The necessity of the consequence is not based on the implication or inference of the propositions, but on a predictive transitivity through the middle term within the syllogistic figures. Syllogism must draw its conclusion through the way its terms are predicated of one another. Aristotle in his *Prior Analytics* (I 3, 8–22) developed also a complex account of modal syllogisms within necessity and possibility of belonging (predicating). This account involves also such an analytical reduction to the syllogistic figures. In this analytical perspective, we try to throw some light on his modal syllogisms, although this difficult and nowadays thoroughly discussed topic would require a much wider treatment.

KEY WORDS

Aristotle: analysis, analytics, syllogistic figures, categorical and modal syllogisms, diagrammatic notation

Koinon e koinônia: Un particolare caso di partecipazione in Giovanni Filopono*

DANIELE GRANATA / *Università di Catania* /

1. *Premessa* – Lo scopo di questa ricerca consiste in primo luogo nel presentare il significato che la nozione di “comune”, κοινόν, ha nei *Commentari* neoplatonici alle *Categorie* e, in secondo luogo, attraverso il confronto critico fra le interpretazioni dei vari Commentatori, nel mostrare – utilizzando come supporto alcuni passi platonici – l’originalità dell’interpretazione di Giovanni Filopono, il quale considera κοινόν come un caso particolare di partecipabile, di μεθεκτόν.

Il motivo per cui collego la lettura dei *Commentari* alle *Categorie* alla tradizione platonica è evidente. Alla luce degli sforzi teorici per mezzo dei quali Porfirio aveva mostrato che la filosofia di Aristotele è sostanzialmente in accordo con quella di Platone e dopo che, in linea con questa posizione porfiriana, Siriano aveva stabilito un programma di studio nel quale la filosofia di Aristotele veniva insegnata come propedeutica allo studio dei

* Il presente studio costituisce una versione ampliata e approfondita di una relazione che ho presentato in occasione di The ISNS Tenth International Conference. Ringrazio il prof. R. Chiaradonna, che in quella sede mi ha suggerito utili riflessioni, e la prof.ssa G. R. Giardina, con la quale ho discusso la proposta teorica che presento. Ringrazio infine il prof. G. Seel, che ha letto l’articolo nella sua versione finale e che mi ha incoraggiato a proporla alla stampa.

dialoghi platonici, i filosofi neoplatonici furono ben disposti ad accogliere almeno una parte della filosofia aristotelica nel loro sistema filosofico, che però era e rimaneva, nella sostanza, platonico¹. Non sempre, è vero, questo accordo fra Platone e Aristotele era ammesso e sostenuto. Plotino, ad esempio, aveva criticato l'Aristotele logico ponendo sotto analisi la teoria aristotelica della predicazione², e qualcuno sospetta che fu forse proprio la sua critica ai generi di Aristotele a provocare già in Porfirio di Tiro l'esigenza di difendere, talvolta anche con qualche forzatura, la coerenza fra Aristotele e Platone³. Pertanto, nonostante che i Commentatori neoplatonici seguissero correttamente la pratica di spiegare Aristotele con Aristotele, non era tuttavia esegeticamente scorretto per loro far convergere Aristotele verso Platone⁴. Nelle pagine che seguono cercherò dunque di mostrare come essi, in ragione di questo procedimento metodologico, quando utilizzano nozioni quali quelle di κοινόν e di κοινωμία commentando le *Categorie*, lo fanno caricando queste nozioni di significati platonici.

All'inizio delle *Categorie* Aristotele tratta, come è noto, dei cosiddetti *antepredicamenta*, cioè degli omonimi, dei sinonimi e dei paronimi, il cui insegnamento si rivela immediatamente fondamentale per la comprensione della teoria della predicazione. Gli *antepredicamenta*, infatti, hanno funzione propedeutica volta a spiegare ciò che si dice di un soggetto e ciò che è in un soggetto, da cui si ricavano, in seguito, le nozioni di sostanza e di accidente sia universali che particolari⁵. Riassumendo brevemente ciò che Aristotele dice in *Cat.* 1, 1a1–15, diremo che omonime si dicono le cose che hanno in comune solo il nome, mentre hanno diversa la definizione dell'essere corrispondente al nome⁶; che sinonime si dicono le cose che hanno in comune il nome e identica la definizione dell'essere corrispondente al nome; che paronime, infine, sono quelle cose che hanno nome derivato da un'altra cosa. È subito evidente che nella spiegazione degli *antepredicamenta* Aristotele utilizza in modo subordinato i concetti di κοινόν e di ἕτερον, senza tuttavia spiegarli né definirli. Di ciò si accorgono tutti i Commentatori neoplatonici alle *Categorie*: Porfirio, Ammonio, Simplicio, Olimpiodoro e Filopono⁷ ritengono

¹ Cfr. Lloyd (1998: 4–6).

² Occorre dire però, a questo proposito, che la corretta interpretazione dei trattati 1–3 della sesta *Enneade* di Plotino è ancora oggetto di discussione; cfr. Chiaradonna (2004) e De Haas (2001).

³ Cfr. Girgenti (1996).

⁴ Cfr. Romano (1983).

⁵ Omonima è la predicazione delle categorie che sono in un soggetto mentre sinonima è quella della sostanza seconda, che si dice come di un soggetto. Aristotele, *Cat.* 5, 3a33–36 sostiene, infatti, riguardo alla predicazione delle sostanze, che «appartiene alle sostanze e alle differenze il fatto che tutte le cose siano dette sinonimamente a partire da esse». Peraltro sempre Aristotele, *Top.* IV 3, 123a28–29, sostiene che «il genere e la specie sono sinonimi (συνώνυμον γὰρ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος)».

⁶ In effetti, tradurre λόγος τῆς οὐσίας con “definizione dell'essere” appare tautologico, perché la definizione esprime di per sé l'essenza. Convincente mi sembra quindi la traduzione “énonciation” di P. Pellegrin e M. Crubellier, i quali affermano correttamente che: «l'énonciation [...] comprend ce que nous appelons définition, mais pas uniquement»; Pellegrin, Crubellier, Dalimier (2007: 215).

⁷ Non prenderò in esame in queste pagine i *Commentari alle Categorie* di Dexippo (*in Cat.* 18, 34–19, 16) e di Elias (*in Cat.* 138, 12–18), perché le loro posizioni riguardo al significato di κοινόν sono riconducibili, con

necessario spiegare cosa intendesse Aristotele quando parlava di “comune” e di “diverso”. Filopono, però, approfondisce il concetto aristotelico di “diverso” meno del concetto di “comune”, dal momento che egli si limita a dire che «diverse sono le cose che sono completamente ‘altre’ (ἕτερα δὲ τὰ κατὰ πάντα ἄλλα)», alla linea 14, 2^s, mentre il concetto di “comune” gli appare più complesso, in quanto κοινον è un πολλαχῶς λεγόμενον e si dice precisamente in quattro modi. Spiegare questi modi ed individuare quale sia dei quattro quello usato da Aristotele è, dunque, il compito che tutti i Commentatori si prefiggono. Io qui di seguito esaminerò i passi tratti dai *Commentari* alle *Categorie* da Porfirio a Filopono, in modo da mettere in evidenza quali aspetti delle loro interpretazioni siano simili, in che cosa invece differiscano e per quali ragioni l’interpretazione di Filopono appaia la più completa e originale.

2. *koinon* nelle *Categorie* e nei *Commentatori* – Porfirio nel suo *Commentario* alle *Categorie per domanda e risposta* (*in Cat.* 62, 19–33)⁹ fa chiedere al suo interlocutore, a ridosso del discorso sugli omonimi, in che modo occorra intendere κοινόν e quanti siano i suoi significati. Κοινόν, in effetti, si dice in molti modi: in un primo modo, comune è ciò che è divisibile in parti (τὸ εἰς μέρη διαιρετόν), come il pane o il vino o come i beni comuni (τὰ χρήματα κοινά); in un secondo modo, comune è ciò che è indivisibile in parti (τὸ εἰς μέρη μὲν οὐ διαιρετόν) ed è preso in uso da molti (εἰς δὲ τὴν χρῆσιν ὑπὸ πολλῶν), come nel caso in cui più fratelli utilizzino uno stesso cavallo oppure un domestico; in un terzo modo, comune è ciò che prima è occupato da qualcuno e che dopo ritorna ad essere in uso ad altri, ad esempio il bagno e il teatro; in un quarto modo, infine, comune è l’intero che viene usato da molti nello stesso tempo e senza alcuna divisione, come la voce dell’araldo viene percepita interamente e indivisibilmente da tutti gli spettatori in teatro.

Innanzitutto, occorre osservare che la distinzione tra il secondo e il quarto senso di κοινόν sembrerebbe consistere semplicemente nella contemporaneità o meno dell’utilizzo del comune indivisibile. Tale distinzione è autorizzata dalla nuova formulazione del quarto significato di κοινόν che viene fornita da Porfirio, *in Cat.* 62, 30–31, dove l’aspetto della contemporaneità è reso manifesto, poiché Porfirio dice esplicitamente κοινὴ χρῆσις γίνεται ἅμα πολλοῖς ταύτου ὅλου ἀδιαιρέτου μένοντος, ma, come si vedrà tra breve, anche dalla ripresa di questi due modi in Simplicio. Quest’ultimo chiarisce infatti esplicitamente che ciò che è comune nel secondo senso non può essere comune a molti contemporaneamente, perché quando uno di due fratelli usa il cavallo, non può usarlo

alcune varianti, rispettivamente a quelle di Porfirio e a quelle di Olimpiodoro.

⁸ Cfr. anche Elias, *in Cat.* 139, 12–19. Si badi che κοινόν ed ἕτερον non sono contrari fra loro, infatti i loro contrari sono rispettivamente ἴδιον e ταυτόν. Cfr. anche Plot. *Enn.* I 1, 8, 3–6.

⁹ Busse (1887); vd. la trad. fr. Bodéüs (2008). Questo “per domanda e risposta” è il solo *Commentario* di Porfirio alle *Categorie* che ci è pervenuto per intero; di un altro *Commentario alle Categorie* in sette libri dedicato a Gedalio possediamo solo pochi frammenti, cfr. i fr. 43–74 in Smith (1993: 35–59). Recentemente, Chiara-donna, Rashed, Sedley, Tchernetska (2013), hanno identificato con frammenti di tale *Commentario* porfiriano alcune linee di un anonimo commentario alle *Categorie* che è stato scoperto nel palinsesto di Archimede.

l'altro. Inoltre, in questa distinzione dei quattro significati di κοινόν operata da Porfirio occorre notare la presenza di χρήσις, cioè della nozione di uso¹⁰. In tutti i casi, infatti, κοινόν è ciò che viene utilizzato da molti, in modo diviso o indiviso, allo stesso tempo o in tempi differenti. Nel terzo caso, alla χρήσις si aggiunge anche la προκατάληψις quale fattore distintivo del senso di κοινόν come di ciò che è comune perché può essere occupato dai molti. I sensi del κοινόν di Porfirio possono essere ben rappresentati da un sistema a due uscite, in cui due coppie di contrari (divisibile/indivisibile e contemporaneamente/non contemporaneamente) sono fra loro connessi, sì da ottenere quattro accoppiamenti. Ciò che è comune, dunque, può esserlo a) in quanto divisibile e contemporaneamente (come il pane), b) in quanto indivisibile e non contemporaneamente (come il cavallo), c) in quanto divisibile e non contemporaneamente (come il teatro) e d) in quanto indivisibile e contemporaneamente (come la voce dell'araldo). Il significato per noi più importante fra i quattro proposti è l'ultimo, giacché Porfirio nelle linee successive del suo *Commentario* afferma che κοινόν nelle *Categorie* di Aristotele dev'essere inteso appunto secondo quest'ultimo significato (κατὰ τὸ τελευταῖον λέγω – 62, 30). Porfirio ritiene, in ultima analisi, che comune, secondo Aristotele, è quindi ciò che, pur rimanendo indivisibile, è usato da molti nello stesso tempo, come la voce dell'araldo, che è ascoltata da tutti contemporaneamente pur rimanendo per se stessa indivisibile.

Il *Commentario* alle *Categorie* di Porfirio, come è noto, ebbe grande influenza sui *Commentari* neoplatonici posteriori. In particolare, nel *Commentario* alle *Categorie* di Simplicio¹¹ la spiegazione dei significati di κοινόν (*in Cat.* 26, 11–20) appare da subito molto simile a quella proposta da Porfirio. I significati di κοινόν, secondo Simplicio, sono quattro e sono ancora una volta tutti espliciti per mezzo della nozione di χρήσις. I primi due significati di ciò che è comune sono esemplificati rispettivamente per mezzo di ciò che viene usato dopo essere stato diviso in parti (τὸ εἰς μέρη διαιρετόν), come un lotto di terra, e di ciò che viene usato senza essere diviso ma non nello stesso tempo (τὸ ἀδιαιρέτως εἰς κοινὴν μὲν χρῆσιν προκειμένον, οὐχ ἅμα δέ), come il servo o il cavallo che sono in comune. Nel terzo significato troviamo di nuovo la nozione di προκατάληψις, utilizzata ancora una volta per indicare in che modo può essere in comune un luogo come il teatro; infine, l'ultimo significato di κοινόν è quello secondo il quale comune è ciò che è usato da molti senza divisione e nello stesso tempo, come la voce (τὸ ἅμα ἀδιαιρέτως εἰς χρῆσιν πολλῶν ἀγόμενον, ὥσπερ ἡ φωνή). L'influenza di Porfirio su Simplicio risulta chiara dal ricorso sia ai concetti di divisibile/indivisibile, sia a quello di χρήσις, tuttavia Simplicio aggiunge delle considerazioni sue proprie che meritano attenzione. Egli riferisce, infatti, che anche Andronico di Rodi, parafrasando le *Categorie*, ha detto che si dicono omonime quelle cose il cui nome è lo stesso, per il fatto che «sia il nome sia

¹⁰ Vd. anche, nel caso del primo significato, l'impiego del termine χρήματα.

¹¹ Kalbfleisch (1907). Questo *Commentario* viene spesso considerato come un testo di riferimento tra i commentari neoplatonici alle *Categorie* per la grande quantità di nozioni dossografiche e riferimenti a Commentari precedenti, quali Porfirio e Giamblico.

la definizione per la loro natura incorporea sono presenti senza essere partibili nei molti (καὶ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος διὰ τὴν ἀσώματον φύσιν ἀμερίστως πάρεσι τοῖς πολλοῖς)», come dire che sono in comune a molti. Secondo quanto afferma Simplicio, sarebbe quindi la natura incorporea che distingue ciò che è comune in questo senso da ciò che lo è secondo gli altri significati¹².

Veniamo ora ai *Commentari alle Categorie* di Ammonio, di Olimpiodoro e di Filopono, tutti composti nell'ambito della scuola alessandrina. Il *Commentario* di Ammonio, redatto ἀπὸ φωνῆς¹³, è poco curato da un punto di vista formale a causa della trascuratezza e della negligenza del suo redattore. A proposito della nozione di κοινόν, Ammonio (*in Cat.* 19, 9–14) afferma che essa ha quattro significati, ma di questi quattro ne spiega soltanto due. Busse ritiene che possa essere errato ritenere che Ammonio abbia realmente pensato che κοινόν abbia quattro significati se poi gliene attribuisce solo due e, di conseguenza, propone o di correggere τετραχῶς in διχῶς ο, piuttosto, di integrare i significati mancanti di κοινόν, ricavandoli dai *Commentari* di Olimpiodoro e di Filopono. Certo è che Ammonio distingue un primo significato di κοινόν, inteso come ciò che è partecipabile indivisibilmente (τὸ ἀδιαίρετως μεθεκτόν), da un secondo significato di κοινόν, inteso come ciò che, essendo divisibile, è partecipabile, ad esempio un campo di cui non a tutti accade di partecipare interamente, ma a ciascuno parzialmente (τὸ διαίρετὸν μεθεκτόν ὡς ἀγρός· ἔτυχον γὰρ οὐ πάντες ὅλου, ἀλλ' ἕκαστος μέρους). Di questi due significati Ammonio ritiene che sia il primo quello che si deve attribuire ad Aristotele, tant'è che aggiunge che «qui [*scil.* nel passo aristotelico che sta commentando] <Aristotele> parla del partecipabile indivisibilmente (περὶ οὖν τοῦ ἀδιαίρετως μεθεκτοῦ λέγει ἐνταῦθα)».

Due aspetti appaiono subito rilevanti nel discorso di Ammonio. Innanzitutto il fatto che egli introduce per la prima volta il termine μεθεκτόν¹⁴ per definire il significato di κοινόν, facendo venir meno il ricorso al concetto di χρῆσις che invece era utilizzato da Porfirio e Simplicio. A partire da Ammonio, in effetti, il significato di ciò che è comune si allontana dall'idea "pratica" di utilizzo e si avvicina piuttosto alla nozione di μέθεξις, il cui senso non è qui ulteriormente spiegato¹⁵. In secondo luogo, una certa attenzione merita l'esempio che Ammonio adduce per il senso di κοινόν che ritiene sia quello genuinamente aristotelico: «tutti partecipiamo indivisibilmente dell'animale (τοῦ ζώου), infatti non accade che alcuni fruiscano soltanto della sostanza, altri soltanto dell'essere animato, altri ancora soltanto della sensibilità (πάντες μετέχομεν ἀδιαίρετως· οὐ γὰρ τὰ μὲν οὐσίας μόνης ἀπολαύει, τὰ δὲ ἐμψύχου μόνου, τὰ δὲ αἰσθήσεως μόνης – 19, 11–12)». Qui

¹² Per un'analisi accurata di κοινόν nel *Commentario* alle *Categorie* di Simplicio, cfr. Luna (1990: 67–70).

¹³ Busse (1895); cfr. Pelletier (1983); Cohen, Matthews (1991).

¹⁴ Pur non occupandomi, per i motivi già specificati, del *Commentario* di Dexippo, mi sia concessa la seguente annotazione: Dexippo, pur ricorrendo alla terminologia della χρῆσις, che è di derivazione porfiriana, fa uso anche del termine μετοχή e del verbo μετέχω quando spiega i sensi di κοινόν.

¹⁵ La nozione di "utilizzo" rimane comunque presente anche nella spiegazione di Ammonio, visto che ciò che è partecipato è, in fin dei conti, partecipato in quanto è utilizzato.

animale è il κοινόν di cui tutti gli uomini partecipano come qualcosa di intero e indivisibile: Ammonio chiarisce questo significato con un esempio che certamente ha lo scopo di confermare una verità logica, e cioè che gli uomini hanno in comune con l'animale il nome e la definizione, in quanto sono sinonimi, e ricorre a un esempio relativo agli aspetti fisici dell'animale, che non è soltanto sostanza o animato o sensibile, ma è tutte queste cose insieme. La partecipazione sinonimica della specie al genere è, infatti, una partecipazione all'intero, che sarà, quindi, un partecipabile indivisibile. Tuttavia, con Filopono questa identificazione di κοινόν con un particolare caso di μεθεκτόν si arricchisce di elementi nuovi.

Prima di passare a Filopono è però utile prendere brevemente in esame il *Commentario* alle *Categorie* di Olimpiodoro¹⁶, perché la spiegazione che questo Commentatore fornisce dei significati di κοινόν (*in Cat.* 30, 27–31, 3) arreca ulteriori elementi utili ai fini dell'interpretazione della nozione di κοινόν in Filopono. I primi tre sensi di κοινόν elencati da Olimpiodoro richiamano quelli elencati da Porfirio e da Simplicio, poiché anche Olimpiodoro fa ricorso alla nozione di χρῆσις. Il quarto significato, però, quello cioè che lo stesso Olimpiodoro ritiene autenticamente aristotelico, è spiegato mediante la nozione di μέθεξις. Egli scrive, infatti, che: «si dice comune ciò che si offre¹⁷ interamente a ciascuna delle cose che ne partecipano (λέγεται κοινὸν τὸ ὅλον ἑαυτὸ παρέχον ἐκάστῳ τῶν μετεχόντων αὐτοῦ), così come noi diciamo comune l'animale, poiché non si potrebbe dire che di una parte di esso partecipa l'uomo e di un'altra parte il cavallo, ma che, al contrario, ciascuna delle specie partecipa dell'intero animale (ὥσπερ λέγομεν κοινὸν τὸ ζῶον, ἐπειδὴ οὐκ ἄν τις εἴποι τὸν μὲν ἄνθρωπον μέρος αὐτοῦ μετέχειν τὸν δὲ ἵππον μέρος, ἀλλ' ἕκαστον τῶν εἰδῶν ὅλου μετέχει τοῦ ζώου). Allo stesso modo anche la voce dell'araldo si offre egualmente e interamente a ciascuno dei suoi ascoltatori (οὕτω καὶ ἡ τοῦ κήρυκος φωνὴ ἐπίσης ὅλην ἑαυτὴν παρέχει ἐκάστῳ τῶν ἀκούοντων αὐτῆς). Qui, dunque, il comune viene detto secondo il significato di Aristotele: infatti il nome "Aiace" è condiviso egualmente e interamente da coloro che ne partecipano (ἐνταῦθα οὖν κατὰ σημαίνόμενον εἴρηται τῷ Ἀριστοτέλει τὸ κοινόν· τὸ γὰρ Αἴας ὄνομα ἐπίσης ὅλον ἑαυτὸ μεταδίδωσι τοῖς μετέχουσιν αὐτοῦ).» Ciò che è opportuno notare in questa spiegazione di Olimpiodoro, al di là del fatto che il senso aristotelico di κοινόν coincide in gran parte con quello di cui parlerà Filopono, come si comprenderà in seguito, è che egli ricorre all'uso della nozione di partecipazione soltanto per l'ultimo senso di κοινόν, quello più corretto ai fini della comprensione di Aristotele.

Rispetto a tutti i Commentatori di cui ho fin qui parlato Filopono argomenta in maniera alquanto differente¹⁸, dal momento che spiega tutti e quattro i sensi di κοινόν

¹⁶ Busse (1902).

¹⁷ Il verbo παρέχω non è del tutto estraneo a un riferimento alla χρῆσις. Cfr. il lessico Liddell, Scott, Jones, dove il verbo è tradotto con "provide" e "present or offer for a purpose": spesso ciò che è presente in qualcosa è presente per un certo fine come l'utilizzo.

¹⁸ Busse (1898).

ricorrendo alla nozione di μέθεξις e mostrando così che ciò che è comune, in qualunque modo lo sia, è comune in quanto è partecipabile, μεθεκτόν, da molti (*in Cat.* 18, 25–19, 5). Lo schiavo, ad esempio, è in comune come un partecipabile impartibile (τὸ ἀμερίστως μεθεκτόν, ὡς φαμεν δοῦλον κοινόν)¹⁹, mentre diciamo comune il pasto e il campo come partecipabile ciascuno nelle sue parti (τὸ μεριστῶς μεθεκτόν, ὡς λέγομεν ἄριστον κοινὸν καὶ ἀγρὸν κοινόν); il teatro è partecipabile dagli spettatori, nel senso che il teatro contiene coloro che vi si trovano, che pertanto occupano un luogo in comune (τὸ ἐν προκαταλήψει, ὡς ὁ ἐν τῷ θεάτρῳ τόπος κοινός); o, infine, è comune «ciò che è partecipato egualmente da coloro che <ne> partecipano (τὸ ἐξ ἴσου παρὰ τῶν μετεχόντων μεταλαμβάνομεν)»²⁰, come la voce dell'araldo, perché tutti la sentono egualmente e non accade che uno ne senta una sillaba e un altro un'altra (ἐξ ἴσου γὰρ αὐτῆς πάντες ἀκούουσι, καὶ οὐχ ὅδε μὲν τῆσδε ὅδε δὲ τῆσδε τῆς συλλαβῆς) o come la natura umana, ἀνθρωπεῖα φύσις, che è partecipata da tutti gli uomini, «perché egualmente tutti gli uomini partecipiamo singolarmente²¹ di essa (ἐξ ἴσου γὰρ αὐτῆς οἱ κατὰ μέρος μετέχομεν ἄνθρωποι πάντες)». Questo *exemplum* è frutto di una lunga tradizione platonica che inizia con lo stesso Platone, *R.* V, 453a1–2, dove si legge che la natura umana femminile può avere in comune con quella maschile le opere²². Il senso aristotelico di κοινόν sarebbe per Filopono quello di ciò che è egualmente partecipabile (ἐνταῦθα οὖν τὸ κοινὸν παρέλαβε κατὰ τὸ ἐξ ἴσου μεθεκτόν). A quanto pare, Filopono, definendo, com'è giusto, le specie a partire dal genere più prossimo e dalla loro differenza costitutiva, intende, secondo la mia interpretazione, che i sensi di κοινόν indichino specie del genere μεθεκτόν, dal momento che quest'ultimo viene usato per definire il primo²³. Il senso più corretto di κοινόν in Filopono, quindi, è quello di ciò che, rimanendo indiviso, è partecipabile da molti che ne partecipano egualmente e singolarmente. L'esempio della natura comune utilizzato da Filopono per spiegare Aristotele è ricco di implicazioni teoriche, dal momento che quello di φύσις è un concetto che difficilmente in Aristotele può essere considerato sotto un profilo esclusivamente logico e anzi, in verità, è un concetto squisi-

¹⁹ Mi sembra interessante il fatto che, mentre tutti gli altri Commentatori per opporre il divisibile all'indivisibile in rapporto al κοινόν usano il lessico della διαίρεσις (διαρετόν/ἀδιαρέτως), Filopono ricorra invece alla coppia ἀμερίστως/μεριστῶς, che già Plotino aveva usato in rapporto all'essere κοινόν del νοῦς in *Enn.* I 1, 8, 4–5 dicendo: «<è> comune, perché impartibile e uno e sempre lo stesso (κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμερίστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός)». Cfr. anche *Dex. in Cat.* 19, 13 per l'uso di ἀμερίστως nella definizione del κοινόν.

²⁰ Il verbo usato da Filopono, μεταλαμβάνω, è tipicamente platonico, cfr. ad esempio l'uso in *Prm.* 130e5–131a2.

²¹ *Scil.* ognuno per proprio conto, indipendentemente dall'altro e quindi contemporaneamente. Sono molti i passaggi in cui Filopono adopera l'espressione κατὰ μέρος con il significato di "singolarmente".

²² Cfr. Kroll (1899–1901), vol. I, *Diss.* VIII, 241, 1–246, 21. Qui Proclo, dovendo giustificare teoricamente quanto detto da Platone sulla comunanza della natura tra maschi e femmine, specifica che la natura umana è comune, perché le potenze delle anime umane non differiscono (*Diss.* 244, 28 «ταῖς δὲ τῶν ψυχῶν δυνάμειν οὐ διαφέρουσιν»).

²³ In questo modo il partecipato non ἐξ ἴσου rientra sotto il genere del partecipato sotto il quale rientra anche il partecipato ἐξ ἴσου e κατὰ μέρος (cioè il κοινόν nel senso più corretto). Di conseguenza, non sono violate le prescrizioni sui contrari enunciate da Aristotele nell'undicesimo capitolo delle *Categorie*.

tamente fisico. In *Phys.* II 1, 192b33–34, la natura per Aristotele è sostanza, οὐσία, sia che noi la intendiamo come sostrato, ὑποκείμενον, sia che la intendiamo come ciò che è in un sostrato, ἐν ὑποκειμένῳ, cioè come forma, εἶδος²⁴. Nel passo di Filopono testé analizzato l'uomo partecipa di una ἀνθρωπεῖα φύσις, il che significa che ciò che è partecipato non si deve intendere qui solo come un nome la cui definizione è comune e può quindi essere condivisa, ma anche come una sostanza che, in quanto è partecipata, fa sì che la definizione che la individua sia condivisa da più soggetti. Lo stesso Filopono, per limitarci al suo *Commentario* alle *Categorie*, mi sembra dare delle conferme a favore dell'interpretazione ontologica di ciò che è comune e della φύσις, dal momento che, mentre nella definizione generale di sinonimia aveva affermato che comune ai sinonimi è il nome e il λόγος τῆς οὐσίας ad esso corrispondente, altrove (in *Cat.* 95, 16–20) aggiunge una considerazione diversa, e cioè che ciò che è comune per i sinonimi²⁵ non è solo una parola, ma è anche una certa sostanza, οὐσία τις, immanente in comune nei molti, ovverosia una φύσις²⁶. Appare evidente, da queste considerazioni sulla φύσις e dal passo in cui quest'ultima è indicata come una certa sostanza, οὐσία τις, che Filopono sta trascendendo l'ambito della logica: in effetti, per partecipazione a questa φύσις-οὐσία comune a molti le cose sono ciò che sono e assumono un determinato nome che esse avranno in comune. È opportuno, però, indagare se la φύσις di cui si sta parlando sia conciliabile – visto il diffuso ricorso a concetti cari a Platone quali quello di μέθεξις e di μετάληψις²⁷ – anche con la filosofia platonica. Quello di natura, in Platone, è un concetto estremamente complesso e forse non ancora sufficientemente chiarito dagli studi specifici²⁸: la φύσις è strettamente collegata all'εἶδος²⁹, tanto da divenire nel Neoplatonismo un vero e proprio aspetto dell'idea,

²⁴ Cfr. Arist. *Ph.* II 1, 193a28–31. Sul significato di φύσις in Aristotele cfr. Giardina (2006: 55–133 e in particolare modo 288–290).

²⁵ Questo discorso vale giustamente solo per i sinonimi, poiché nel caso degli omonimi non troviamo alcuna οὐσία o φύσις presente nei molti: il corpo che diviene bianco è detto bianco per omonimia al bianco e non avrà in sé né una sostanza né una natura comune che lo rende bianco, bensì lo è solo accidentalmente.

²⁶ Questo il passo: «Poiché l'animale' non è semplicemente voce omonima, ma è una certa sostanza comunemente immanente in più cose, è <possibile> determinare ciò che è significato dalla voce 'animale' e dire che è sostanza animata sensitiva e che è una certa natura definita quella significata da 'animale' – ἐπεὶ μὴ φωνὴ ἐστὶν ἀπλῶς ὁμώνυμος τὸ ζῷον, ἀλλ' οὐσία τις ἐστὶ κοινῶς πλείοσιν ὑπάρχουσα, ἔστιν ἀφορισαὶ τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ ζῷου φωνῆς σημαίνοντος καὶ εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ καὶ ἔστιν ὠρισμένη τις φύσις ἢ ὑπὸ τοῦ ζῷου σημαίνοντι». Animale non è spiegato solo come una οὐσία, ma anche come una φύσις significata dalla parola "animale": appare, così, evidente in questo passo di Filopono l'identificazione della natura come proprietà essenziale immanente (ὑπάρχουσα) in più cose.

²⁷ Si veda il μεταλαμβάνον della li. 18, 30, che richiama Pl. *Prm.* 130e5–131a2.

²⁸ Sulla nozione di φύσις in Platone, al di là del vecchio Mannsperger (1969) e dell'articolo Romano (2011), gli studi non sono numerosi. Lo stesso si può dire di questa nozione nel caso del pensiero neoplatonico. Romano (1998: 86–91), vi si sofferma affermando che la φύσις «altro non è se non l'Anima che si cala nella materia, pur restando ad essa trascendente, divenendo in tal modo Anima del mondo (...) Principio unitario di tutte le molteplici nature intrinseche alle cose del mondo».

²⁹ Cfr. Mannsperger (1969: 175–191), il quale propone un'ampia selezione di passi platonici per cercare di individuare il ruolo della φύσις. Essa è in particolare posta in relazione all'εἶδος e alle forme ideali e da queste indagati, ad esempio in Pl. *Prm.* 132d1 ss., φύσις è «das sinngebende Medium für Platons 'Ideen'». La φύσις

ovverosia la forma partecipata immanente *in re*³⁰. Che la φύσις sia qualcosa di diverso dall'universale *ante rem* lo conferma ad esempio Simplicio (*in Cat.* 82, 10–13), il quale, impegnato a stabilire il triplice carattere dell'universale, distingue il principio separato (αἴτιον ἐξηρημένον) dalla natura comune (κοινή φύσις)³¹. Qui di seguito mi prefiggo di chiarire quali siano le caratteristiche e i modi della partecipazione alla φύσις per mezzo della nozione di κοινόν.

3. *Partecipazione e predicazione* – Filopono sembra spiegare la teoria aristotelica dei sinonimi facendo ricorso a Platone. Indizio significativo, che mi sembra giustifichi questa interpretazione, risiede nel fatto che Filopono utilizza in modo particolare, per quanto riguarda la partecipazione della φύσις κοινή, il nome κοινωνία e il verbo κοινωνέω come equivalenti al concetto di κοινόν usato da Aristotele nelle *Categorie*³². Se già il campo semantico della μέθεξις costituisce un indizio sufficiente di un certo ricorso a Platone allo scopo di interpretare Aristotele, l'uso di κοινωνία e di κοινωνέω come anche il riferimento alla μετάληψις mi sembrano una prova ulteriore della lettura platonizzante delle *Categorie* da parte di Filopono, volta a integrare le posizioni dei due filosofi. La tesi che sto cercando qui di dimostrare, e cioè che in Filopono ci sarebbe coerenza tra la teoria della partecipazione platonica e quella della predicazione aristotelica, prende le sue mosse da una evidenza lessicale, ma non si limita a questa, perché, al contrario, trova, come si vedrà, chiaro sostegno negli elementi teorici che si riscontrano nel testo filoponiano e non solo. Si pensi, ad esempio, a Porfirio, il quale interpreta la qualità in sé e per sé che non accoglie il più e il meno nel senso dell'idea platonica³³. La critica al cosiddetto *argument from terminology* di Jonathan Barnes, d'altra parte, non è universalmente condivisa³⁴. Nonostante che le osservazioni con le quali Barnes mette in guardia il lettore

è qualcosa di più del cuore delle cose, è il reale sé delle cose, «das eigentliche Selbst der Sache» (Mannsperger 1969: 190).

³⁰ Riguardo alle forme *in re* nel Neoplatonismo il dibattito è ancora vivo, poiché trovare una loro teorizzazione univoca appare estremamente arduo. In generale, sulla questione della partecipazione con una breve panoramica delle varie posizioni si veda Linguisti (2005). Si vd. anche Erismann (2011: 104–112), sulla teoria degli universali immanenti, che l'autore fa derivare da Alessandro d'Afrodizia (*de An.* 90, 2–9) e, per tramite di quest'ultimo, dallo stesso Aristotele.

³¹ Cfr. sul problema della codificazione dei tre stati degli universali nella tardantichità Erismann (2011: 46–55).

³² In parecchi luoghi del suo *Commentario* alle *Categorie* Filopono, quando si riferisce all'essere comune del nome (per gli omonimi) e del nome e della definizione (per i sinonimi), ricorre a formule contenenti il nome κοινωνία e il verbo κοινωνεῖν. Ad esempio, sui sinonimi vd. 24, 14–15 «κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ὀρισμοῦ»; sugli omonimi vd. 24, 20–21 «τῶν ὁμωνύμων κατὰ τὸ ὄνομα μόνον κοινωνούντων κατὰ δὲ τὸν ὀρισμὸν διαφερόντων»; sui paronimi vd. 24, 30 «ἔστω γὰρ περὶ τὸ ὄνομα κοινωνία καὶ διαφορά», eccetera.

³³ Cfr. più avanti la nota 53.

³⁴ Barnes (2003: 137–141); cfr. *contra*, ad esempio Chiaradonna (2008). A vantaggio di una lettura "platonizzata" del lessico della partecipazione nei *Commentari* neoplatonici alle *Categorie*, anche in contesti in prima istanza squisitamente logici, si pronunciano Cohen, Matthews (1991: 30 nota 42), i quali riscontrano un *appeal* di Ammonio verso la nozione platonica di partecipazione durante la spiegazione degli omonimi; Chase (2003: 8), da parte sua, attribuisce il discorso sui tipi di comune e la nozione di partecipazione essenziale in Simplicio.

di testi neoplatonici siano in parte condivisibili, nel *Commentario* di Filopono le possibili accuse di inaffidabilità dell'*argument from terminology* trovano opposizione nel fatto che la terminologia platonica di Filopono è specifica e che le posizioni teoriche del Commentatore, apertamente platoniche, stanno alla base di tutto il *Commentario*.

L'obiettivo di Filopono si fa a mio avviso sempre più chiaro: egli vuole conciliare la teoria della predicazione, sinonima o paronima che sia, con la teoria della partecipazione attraverso l'ausilio di termini-concetti platonici. Allo scopo di chiarire efficacemente il problema di questa armonizzazione, egli ricorre a termini diversi (κοινωνία e μέθεξις) per indicare processi diversi a cui corrispondono, rispettivamente, tipi diversi di predicazione.

Assodato che Filopono, nel caso dei sinonimi, ritiene che la φύσις-οὐσία e non solo il λόγος τῆς οὐσίας sia comune e che egli stesso ricorre abbondantemente alla terminologia platonica, bisogna però chiedersi in che modo e perché la κοινωνία dell'essenza che si riscontra nei sinonimi è partecipazione all'intelligibile inteso come natura, cioè come forma immanente. Ammettere la comunanza³⁵ con l'intelligibile quale forma separata, e pertanto la predicazione sinonima dell'intelligibile, non sembra aver costituito un problema per Platone³⁶, tanto è vero che Aristotele, in *Metaph. A* 9³⁷, considera come una necessità quella di dimostrare l'insostenibilità della predicazione sinonima dell'intelligibile. È verosimile ritenere che la critica mossa dallo Stagirita abbia indotto i Neoplatonici a cercare soluzioni teoriche al problema, dal momento che la totale condivisione dell'essenza e del nome tra le cose sensibili e le specie e i generi separati che di esse si predicano, richiesta dalla teoria dei sinonimi adattata a un'ottica platonica, non sembrava più possibile senza che si apportassero necessari aggiustamenti teorici³⁸. Risulta, quindi, interes-

Cat. 83, 1 ss., 254, 3 ss. e 288, 34 ss., ad *occasional flights* in cui il Commentatore si servirebbe della metafisica di Giamblico e Damascio.

³⁵ Il ricorso alla κοινωνία quando si esplica la predicazione sinonima non è una peculiarità di Filopono, ma si trova già in Alessandro. Ad esempio, in *in Metaph.* 119, 2–8 Alessandro afferma che i generi subordinati hanno fra loro una comunanza e che in virtù di questa sono sinonimi.

³⁶ Si veda Platone, *Phd.* 103e1–6, dove si legge che le cose empiriche condividono il nome dell'idea di cui posseggono la forma: il due e il quattro, ad esempio, devono essere chiamati col nome "pari", pur non essendo il pari in sé, poiché ne posseggono la forma. In questo caso non si può parlare di paronimia tra sensibili e intelligibili, ma, mi sembra, neanche di omonimia, giacché la definizione corrispondente al nome non sarà diversa: utilizzando l'esempio platonico possiamo dire che tra sensibili e intelligibili vi è sinonimia, giacché il due e il quattro (e, quindi, ogni cosa che è due o quattro) sono detti sinonimamente dal pari.

³⁷ In *Metaph. A* 9, 990b28–991a8 Aristotele è impegnato a criticare il rapporto partecipativo tra le idee e gli enti sensibili alla luce della sua teoria della predicazione: gli intelligibili separati sono partecipati dai sensibili ma non si predicano di essi *come di un soggetto* (e quindi questi ultimi non possono essere detti sinonimamente dai primi), a meno di disastrose conseguenze per l'ontologia platonica.

³⁸ Cfr. Chiaradonna (2007: 131–134). È utile qui ricordare che con Giamblico ha inizio il più importante tentativo neoplatonico di armonizzare la teoria della partecipazione platonica e quella della predicazione aristotelica. In *Simpl. in Cat.* 53, 9–18 è riportato un passo di Giamblico, dove si manifesta la volontà del filosofo di assorbire pienamente nel proprio sistema teorico quanto detto da Aristotele sebbene quest'ultimo, secondo il Commentatore, abbia commesso degli errori; cfr. Romano (2012: 52–54). Giamblico ritiene che non è possibile che i soggetti siano predicati sinonimamente da un genere, mentre lo sono da altre cose. Uomo, quindi,

sante verificare in che modo Filopono nel suo *Commentario* alle *Categorie* affronti queste difficoltà.

Per Filopono, nel caso della predicazione sinonima, le cose che si predicano sono una certa sostanza e una natura comune, come ho già detto. Questa οὐσία che è nei molti non può essere un intelligibile separato, se chi ne partecipa è detto sinonimamente da essa. Egli stesso, in *in APo.* 273, 3–7, conferma esplicitamente il ruolo e il significato della φύσις-οὐσία comune che ho già tracciato dicendo quanto segue: «se, invece³⁹, una sola certa definizione dell'universale e una sola certa natura comune sono presenti nei molti, è falso dire che esiste l'universale delle cose che non sono, mentre esiste una certa sostanza comune che è diversa; questa, però, non ha una realtà separata e per sé, ma si diffonde attraverso tutte le cose particolari e in quelle ha <la sua> realtà (εἰ δὲ εἷς τις ὀρισμὸς τοῦ καθόλου καὶ μία τις κοινὴ φύσις πολλοῖς ἐνυπάρχουσα, ψεῦδος τὸ λέγειν τῶν μὴ ὄντων εἶναι τὸ καθόλου, ἀλλ' ἔστι μὲν ἕτερα τις οὐσία κοινὴ, ἀλλ' αὐτὴ οὐ χωριστὴ καὶ καθ' αὐτὴν ὑφεστηκυῖα ἀλλὰ διὰ πάντων τῶν κατὰ μέρος διήκουσα καὶ ἐν αὐτοῖς ὑφεστηκυῖα)»⁴⁰. Con queste parole Filopono chiarisce perfettamente ciò che si legge in *in Cat.* 95, 16–20, passo al quale il *Commentario* agli *Analitici* si richiama anche linguisticamente⁴¹: la natura comune (κοινὴ φύσις-οὐσία τις) è immanente nei molti (πολλοῖς ἐνυπάρχουσα) e ha in questi la sua realtà sostanziale, essa non è καθ' αὐτὴν e χωριστή, ma è, in definitiva, *in re*. Questa natura pervade tutte le cose singolarmente (διὰ πάντων τῶν κατὰ μέρος διήκουσα)⁴², ma le modalità di questa sua pervasività non si evincono da questo passo del *Commentario* filoponiano agli *Analitici Posteriori*, bensì da *in Cat.* 18, 25–19, 5.

Diversamente, in *in Cat.* 159, 3–4, mentre verifica la possibilità di accogliere il più e il meno da parte delle qualità, Filopono dice che «in effetti, la giustizia in sé e per sé non potrebbe essere più o meno <giustizia> della giustizia (δικαιοσύνη γὰρ δικαιοσύνης αὐτὴ καθ' αὐτὴν οὐκ ἄν εἴη μᾶλλον καὶ ἧττον)». Egli ricorre alla formula αὐτὴ καθ'

non si dice sinonimamente dall'uomo intelligibile; al contrario, occorrerebbe dirlo piuttosto paronimamente dall'uomo intelligibile, di cui partecipa, e perciò dirlo umano.

³⁹ Il δέ è in opposizione a μέν di *in APo.* 272, 32, in cui Filopono ha posto l'ipotesi che l'universale sia una voce omonima.

⁴⁰ Questi passi di Filopono, *in Cat.* 159, 3–4, 159, 21–24, 190, 15–17 e *in APo.* 273, 3–7, non sono fra loro in contraddizione: Filopono, da buon platonico, afferma l'esistenza ipostatica separata dei generi e, quindi, delle idee, ma, quando discute di certe proposizioni logiche, afferma correttamente che gli uomini ricavano gli universali dai particolari per cui non sono separati e per sé. Ciò che è nei particolari, appunto, viene chiamato non γένος ma φύσις κοινὴ e οὐσία τις, proprio a scanso di equivoci.

⁴¹ Confrontando questo passo con quelli già citati a proposito di κοινόν, appare chiaro che il problema trattato è pressoché lo stesso, a partire proprio dai termini utilizzati. Ritrovo, infatti, κοινὴ, φύσις, καθ' αὐτὴν, ἐνυπάρχουσα (con tanto di ἐν- iniziale volto a chiarire che si sta parlando di forme *in re*, più di quanto non fosse chiaro nel *Commentario* alle *Categorie*).

⁴² Strettissima è la somiglianza con Simplicio, *in Phys.* 405, 14: i generi, secondo Platone, «pervadono tutte le cose consecutive (τὰ διὰ πάντων τῶν ἐφεξῆς διήκοντα)» in modalità diverse, a volte ἐπ' ἴσης a volte no. E altrettanto significativo è il ripresentarsi costante della congiunzione διά, sia da sola che nei composti, in questi passi sia di Filopono che di Simplicio.

αὐτήν, da intendere a mio parere come chiaro riferimento alla qualità separata e ideale, quando si riferisce alla qualità, la quale, com'è noto, è oggetto di predicazione non sinonima, bensì paronima, perché i qualificati non condividono la definizione dell'essere della qualità interamente, ma secondo il più e il meno⁴³. Filopono, quindi, ammette la predicazione paronima e la partecipazione secondo il più e il meno delle idee separate, mentre accoglie un modo diverso di partecipazione, la κοινωμία, solo nel caso della φύσις-οὐσία τις che è immanente nei molti, e, di conseguenza, la predicazione sinonima degli intelligibili *in re*. Proporre, quindi, due sistemi di predicazione a cui corrispondono due sistemi di partecipazione è uno stratagemma, che non si trova, ad esempio, in Plotino, il quale non ha necessità di "salvare" la teoria della predicazione aristotelica⁴⁴.

È utile a questo punto verificare brevemente che sussistono in Platone degli elementi teorici che hanno dato modo a Filopono di raggiungere gli sviluppi appena descritti. Innanzitutto, è evidente che quando parlo di κοινωμία in senso platonico a proposito dei passi filoponiani appena discussi non intendo riferirmi alla comunanza dei generi ideali, cioè a quella comunanza che diviene fondamentale nella seconda fase dei dialoghi platonici⁴⁵, nei quali l'oggetto di studio principale è l'interazione fra le stesse idee, bensì alla κοινωμία come modo della partecipazione fra gli intelligibili e i sensibili⁴⁶. È in *Phd.* 100b-d⁴⁷ che Platone, cercando di fornire una spiegazione del rapporto tra gli intelligibili e i sensibili, ricorre alla partecipazione, μέθεξις, e poi alla παρουσία e alla κοινωμία⁴⁸.

⁴³ Filopono usa questa espressione anche successivamente, *in Cat.* 159, 21–24, dove afferma che «bisogna ritenere, per tutte le qualità, che queste sono per se stesse (αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰς) non suscettibili di aumento e non diminuibili, mentre quando entrano nei corpi <che fanno da> soggetti, con i quali anche per natura si mescolano, o aumentano o diminuiscono a causa della maggiore o minore mescolanza dei contrari». In seguito, *in Cat.* 190, 15–17, afferma che le categorie secondo Aristotele sono dotate di una reale sostanzialità per sé (καθ' ἑαυτὰ τούτων ὑφειρηκτότων).

⁴⁴ Cfr. Chiaradonna (2002: 117–146).

⁴⁵ Cfr. Romano (1983b: 20–22). La κοινωμία qui è presentata innanzitutto come una nozione «squisitamente platonica» e capace di essere declinata semanticamente da Platone in modi diversi. Romano osserva che nei primi dialoghi platonici, fino al *Fedone*, essa è «molto assimilabile» alla παρουσία e alla μέθεξις, mentre assume un significato più "logico" nei dialoghi seguenti. Nel *Sofista*, ad esempio, assume il significato di συμπλοκή. Ora, la κοινωμία in Filopono non può a mio parere essere intesa come quella dei dialoghi platonici tardi, dal momento che Filopono ricorre al lessico della συμπλοκή per indicare la connessione logica fra le parti del discorso, mentre la κοινωμία si applica chiaramente al rapporto tra la οὐσία τις e ciò che ne "partecipa", cioè le cose empiriche. Farei, infine, notare il corsivo usato da Romano per la parola "assimilabile", che insinua il dubbio sull'accettazione di una completa identità tra κοινωμία e μέθεξις.

⁴⁶ L'esempio che viene fatto da Filopono su κοινόν, infatti, riguarda la partecipazione di una φύσις, quella umana, da parte delle cose empiriche, cioè gli uomini, e tra la natura umana e gli uomini vi è comunque uno scarto ontologico.

⁴⁷ In particolare alle ll. 100d4–6 Platone dice che: «nient'altro rende una determinata cosa bella, se non la presenza e la comunanza di quel bello in sé». Filopono ovviamente conosce questo passo, tanto da citarlo esplicitamente, *in GC* 285, 17–18.

⁴⁸ Fronterotta (2001: 145–157), in un'ampia indagine sul rapporto fra idee e cose empiriche, afferma che più termini inerenti alla relazione dei livelli del reale, μέθεξις, μετάληψις e κοινωμία con i rispettivi verbi, sono da considerarsi «sostanzialmente equivalenti e interscambiabili» e non precisano le modalità del suddetto rapporto. Infatti, lo stesso Socrate, secondo Fronterotta (2001: 149), in *Phd.* 100d3–8 non ha voluto, «semplicemente, grossolanamente e forse ingenuamente (*Phd.* 100d3–4)», prendere posizione sul problema dell'articolazione del rapporto partecipativo, citando soltanto la παρουσία e la κοινωμία. Pur riconoscendo l'opportunità dell'os-

Tutti e tre i termini, ma specialmente gli ultimi due, sono considerati, pressoché unanimemente, come delle esemplificazioni del processo secondo il quale la cosa bella, ad esempio, riceve questa sua qualità dal Bello in sé. Tuttavia, se ciò che è κοινόν nel senso più corretto è un particolare tipo di partecipabile e sempre questo κοινόν è tale in virtù della κοινωνία, viene da sé che, nel *Commentario* alle *Categorie* di Giovanni Filopono, la κοινωνία è un particolare caso di μέθεξις, nel quale ciò che è partecipabile è comune a tutti coloro che ne partecipano secondo determinate modalità ancora da chiarire⁴⁹.

Lungi dall'affrontare il "dilemma della partecipazione"⁵⁰, con i problemi relativi al χωρισμός e al ruolo causale svolto dalle idee in rapporto al mondo sensibile, cercherò di prendere in esame un solo aspetto problematico del rapporto partecipativo, cioè se la partecipazione da parte delle cose empiriche sia uniforme oppure secondo il più e il meno. Platone osserva in più momenti che la partecipazione non è un processo immediato né privo di ambiguità, tanto che, come si legge in *R. V*, 479a–d, una cosa bella è detta tale in relazione a qualcun'altra che è detta brutta, ma se fosse confrontata con qualcos'altro ancora, magari, non verrebbe più detta nemmeno bella; e ancora, una quantità che è detta "doppia" è detta tale solo in relazione a qualcosa che è detta "metà". Se nel secondo esempio ci si trova di fronte alla controversa questione dell'esistenza di idee di relativi⁵¹, conseguenza del primo esempio è un dato di fatto: le cose empiriche che partecipano del Bello potranno parteciparne di più o di meno, ma in ogni caso in un grado che sarà intermedio fra l'essere del Bello in sé e il non essere.

Il concetto di partecipazione secondo il più e il meno non è estraneo neanche al pensiero aristotelico: quando lo Stagirita afferma che la sostanza è in grado di accogliere i contrari e di accoglierli secondo il più e il meno (*Arist. Cat.* 5, 4a3–5 e 8, 10b26–28), sta in pratica riproponendo ciò di cui Platone aveva parlato nel libro V della *Repubblica*. Le parole di Aristotele sono chiare anche nel riferimento, neanche troppo velato, a Platone, in *Cat.* 8, 10b32–11a5: «Alcuni, infatti, sollevano contestazioni intorno a tali

servazione di Fronterotta per quanto concerne il *Fedone*, il fatto che la παρουσία sia stata poi riconsiderata come modalità del rapporto dei sensibili con le idee carica di sfumature diverse dalla μέθεξις; cfr. Fronterotta (2001: 212–214) mi conforta sulla possibilità che la tradizione platonica, e Filopono in particolare, abbiano voluto riconsiderare anche la κοινωνία attribuendole un significato specifico.

⁴⁹ A legittimare una distinzione tecnica e semantica tra μέθεξις e κοινωνία subentrano diverse *auctoritates* neoplatoniche, che riflettono sui modi della partecipazione. Giamblico, ad esempio, in *Myst.* III 5, 9–14 parla della μέθεξις della potenza divina, la quale avviene a diversi gradi: al più basso si trova una ψυλή μετουσία, al grado superiore la κοινωνία e infine vi è la ἔνωσις. Da questo testo appare che il concetto di partecipazione è molto generico e il termine μέθεξις indefinito, tanto che è necessario ricorrere ad altri termini per specificare il tipo di partecipazione e il livello della stessa: ciò che ha comunanza con altro partecipa di più di ciò che ne ha una semplice partecipazione e di meno di ciò si è unificato all'altro. Altro importante testimone è Proclo, in *Prm.* IV, 885, 33–890, 14, il quale prende in esame *Prm.* 132a6–b2, analizzando i diversi termini platonici per indicare la partecipazione (κοινωνία e παρουσία) e spiegando che un loro uso semplicistico per indicare la relazione fra intelligibile e sensibili porterebbe a delle aporie.

⁵⁰ Come lo chiama Fronterotta (2001: 195).

⁵¹ Il problema dell'esistenza di idee di relativi si trova in diversi dialoghi platonici: oltre a *Repubblica* cfr. anche *Pl. Phd.* 74a9–75d5 e *Sph.* 254e2–256e3. vd. Fronterotta (2001: 119–120).

argomenti⁵², giacché sostengono che giustizia non è detta affatto più o meno giustizia, né salute più o meno salute; tuttavia essi affermano che uno possiede meno salute di un altro o meno giustizia di un altro, e la stessa cosa vale per la grammatica e le altre disposizioni. Ma in ogni caso le cose dette secondo tali qualità ammettono incontestabilmente il più e il meno: infatti uno è detto più grammatico di un altro e più giusto e più sano, e similmente anche negli altri casi». Le qualità aristoteliche – che Filopono intenderà come αὐτὰ καθ' αὐτάς⁵³ – nella prospettiva platonica corrisponderebbero alle idee⁵⁴: seguendo questa corrispondenza, Aristotele conferma che “alcuni”, cioè i Platonici, non riconoscono il più e il meno nelle qualità per sé, ovverosia nelle idee separate, mentre riconoscono la presenza del più e del meno nei qualificati, cioè nelle cose empiriche. Le cose empiriche possono, quindi, partecipare delle idee anche secondo il più e il meno, come si è visto nel caso dell'idea di Bello del libro V della *Repubblica*. Lo stesso Filopono, in *Cat.* 158, 26–159, 6, non può esimersi dal notare questo modo che le cose empiriche hanno di rapportarsi con le qualità in sé: mentre la qualità definita nel pensiero non accoglie il più e il meno, i qualificati, τὰ ποιὰ, invece, accolgono la qualificazione secondo il più e il meno.

In questo senso Platone teorizzerebbe una modalità di partecipazione secondo il più e il meno e quindi non uniforme tra coloro che partecipano, che può essere espressa in ambito logico solamente facendo ricorso alla predicazione paronima, dal momento che gli enti empirici non partecipano totalmente della definizione dell'intelligibile.

4. *La κοινωνία come particolare caso di μέθεξις* – Una volta determinati, seppure brevemente, gli elementi teorici di cui ho detto, appare però corretto chiedersi se l'eventualità della partecipazione di un'idea secondo il più e il meno valga per tutti i soggetti che partecipano delle idee. La risposta è che la possibilità di accogliere il più e il meno è, in realtà, limitata, in quanto avviene solo per la qualificazione accidentale al soggetto⁵⁵: non

⁵² Cioè sulla possibilità che le qualità accolgano oppure no il più e il meno.

⁵³ Philop. in *Cat.* 159, 3. Si tenga presente anche il fatto che lo stesso Filopono in *in APo.* 273, 3–7 identifica ciò che è καθ' αὐτήν con ciò che è χωριστή. Porfirio, in *Cat.* 138, 30–32, afferma che le qualità immateriali che hanno una reale sostanzialità in sé e per sé (καθ' αὐτὰς ὑφ'εσθηκίαι) non sono qualità, ma sostanze, e per questo non accolgono il più e il meno. È dunque palese che ciò che è καθ' αὐτόν è da identificarsi con l'idea separata, cfr. R. Bodéüs 2008: 465 nota 2; 467 nota 1.

⁵⁴ Cfr. Zanatta (1989: 623); Pellegrin, Crubellier, Dalimier (2007: 236): «Certains Platoniciens' selon Porphyre (137, 29)».

⁵⁵ Bisogna notare che non si può partecipare della figura, la quarta specie della qualità aristotelica, secondo il più e il meno, perché nessun cerchio sarà detto più cerchio di un altro cerchio. Tuttavia quest'annotazione non permette di includere le figure (τὰ σχήματα) tra le cose di cui si partecipa egualmente, ἐξ ἴσου, visto che l'oggetto empirico che partecipa della figura non ne parteciperà mai interamente, ma solo parzialmente: una torta di forma circolare non verrà, infatti, detta “cerchio” sinonimamente dal cerchio, ma, appunto, paronimamente dallo stesso. La questione della figura nella riproposizione neoplatonica delle *Categorie* è un problema di non poco conto, su cui si vd. almeno Nancy, (1980) e Nancy (1981). Inoltre, parlo nello specifico di qualificazione “accidentale” perché nel caso in cui la qualificazione sia essenziale, come il calore nel fuoco, non si può parlare di partecipazione secondo il più e il meno. Filopono afferma chiaramente alle ll. 159, 20–22 che le qualità αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰς non accolgono il più e il meno come il calore nel fuoco e anche Plotino, in *Enn.* II 6, in particolare in 2, 20–22, afferma che chiamiamo “qualità” in modo sbagliato alcune ἐνέργειαι che provengono dalle δυνάμεις essenziali, come il calore nel fuoco. Pure Aristotele, in realtà, si è espresso chiaramente a riguardo in *Metaph.* α 1, 993b24–26,

riguarda, infatti, le differenze specifiche, dal momento che un uomo non può essere più razionale di un altro né un pesce può essere più acquatico di un altro. A maggior ragione questo vale nel caso delle sostanze, in quanto un uomo non può essere più o meno uomo di un altro⁵⁶.

La partecipazione essenziale è proprio quella che viene utilizzata dai Commentatori neoplatonici per esemplificare il *κοινόν* nel senso usato da Aristotele. È impossibile, infatti, partecipare di animale, dice Ammonio, in modo parziale, dal momento che non si è mai visto un animale solamente sensitivo e uno solamente animato: se esistessero questi esseri, non potrebbero essere definiti animali in quanto privi delle loro differenze costitutive. Se, pertanto, Platone e Aristotele avevano entrambi conosciuto, seppure con prospettive diverse, la possibilità di un diverso grado dell'essere nelle cose empiriche, nei Commentatori – e specialmente in Filopono – le diverse prospettive si integrano perfezionandosi. Di tutto ciò che si dice sinonimamente (differenze e sostanze), di conseguenza, è impossibile partecipare secondo il più e il meno. Ora, stando a quanto ho già detto sul problema della predicazione di generi e specie e al chiarimento fornito da Filopono sulla φύσις-οὐσία partecipata, mi sembra che il Commentatore abbia qui compiuto una scelta sia linguistica sia teorica volta ad aggirare le obiezioni di Aristotele. Dal momento che le cose possono essere dette solo paronimamente dalle idee, Filopono fa riferimento a ciò che è in sé e per sé solo per le qualità, delle quali è possibile solo la partecipazione secondo il più e il meno (e la predicazione paronima); mentre per le sostanze, delle quali le cose non sono dette paronimamente, ma sinonimamente, ricorre alla φύσις-οὐσία nei molti, ovvero sia *in re*.

La *κοινωνία*, come risulta allora evidente nel *Commentario* alla *Categorie* di Filopono, rappresenta un particolare caso di partecipazione, che segue regole precise. In primo luogo, nella *κοινωνία* ciò che è partecipabile deve esserlo senza perdere la sua interezza e unità e, seguendo quanto dice Simplicio, questo può avvenire solo se il partecipabile è anche incorporeo. Inoltre, le cose che partecipano di ciò che è comune, ad esempio della natura umana, ne devono partecipare singolarmente, cioè separatamente l'una dall'altra. Gli uomini partecipano della natura dell'uomo in modo separato l'uno dall'altro e ne partecipano contemporaneamente: l'indipendenza del rapporto partecipativo rende possibile la contemporaneità della partecipazione da parte di più soggetti, contemporaneità che era esplicitata nel *Commentario* alle *Categorie* di Porfirio dall'avverbio *ἀμα*. La partecipazione dell'intero e il fatto che questa avvenga singolarmente tra coloro che ne partecipano non sono, però, le sole caratteristiche che Filopono attribuisce alla *κοινωνία*. Egli aggiunge che la partecipazione che esprime il senso più corretto della *κοινωνία* avviene anche ἐξ ἴσου. Questa locuzione, già presente nelle opere platoniche e in quelle aristoteliche, ha il significato di “egualmente”, e indica il rapporto che intercor-

dicendo che la qualità in certi enti è detta sinonimamente, come il calore nel fuoco, poiché il fuoco (inteso come elemento, in questo caso) è il principio del calore.

⁵⁶ Philop. *in. Cat.*, 159, 5–7.

re fra molti soggetti. La locuzione ha parecchie ricorrenze nel greco antico, per lo più in contesti politici⁵⁷. Con Euclide essa divenne una formula tecnica della scienza geometrica per indicare ciò che si trova allo stesso livello, come i punti che giacciono su una retta ἐξ ἴσου⁵⁸. Una buona definizione di questa locuzione la fornisce Platone in *Prm.* 150d7–8, quando dice che necessariamente è ἐξ ἴσου ciò che non supera né è superato, μήτε ὑπερέχον μήτε ὑπερεχόμενον. Nel discorso di Filopono, quindi, ἐξ ἴσου è ciò che non è né più né meno di qualcos'altro. La κοινωμία di Filopono è perciò sì una partecipazione, ma nel caso dei sinonimi è una partecipazione essenziale di intelligibili *in re*, poiché solo in questo caso le cose che ne partecipano si trovano fra loro allo stesso grado ontologico: come i punti giacciono egualmente sulla stessa linea così anche gli uomini partecipano egualmente della natura umana. O meglio, tutti gli uomini hanno in comune fra loro il nome e la definizione in virtù della φύσις-οὐσία che è immanente in loro comunemente, motivo per cui essi hanno tutti lo stesso grado di essere. Se, come abbiamo visto in Platone e come ha confermato anche Aristotele, le cose empiriche ammettono la partecipazione secondo il più e il meno, Filopono distingue questo tipo di partecipazione da quella che avviene ἐξ ἴσου e κατὰ μέρος anche linguisticamente, individuando solo in quest'ultima la κοινωμία. Infatti, all'interno del suo *Commentario* egli fa uso della μέθεξις principalmente per commentare la categoria della qualità o per spiegare la paronimia⁵⁹, mentre nel caso dei sinonimi, e quindi della predicazione essenziale, ricorre al κοινόν e al lessico della κοινωμία⁶⁰. L'animale, natura o genere che sia, non è, secondo Filopono, semplicemente partecipato dagli animali sensibili, ma, poiché da esso i singoli animali sono detti sinonimamente, egli dice, è immanente nei molti κοινῶς (*in Cat.* 95, 17) e si predica dei singoli animali κοινῶς (*in Cat.* 21, 5).

Sembra, quindi, sistematizzarsi in Filopono un impianto linguistico-teoretico molto complesso, a proposito del quale, per sommi capi, possiamo dire, da un punto di vista

⁵⁷ Cfr. l'ancora utile studio Tannery (1897).

⁵⁸ Cfr. Eucl. *Elem.* I def. 4: «è retta la linea che giace in egual modo (ἐξ ἴσου) rispetto ai punti che sono su di essa».

⁵⁹ L'assimilazione tra partecipazione secondo il più e il meno e paronimia, a mio avviso, è chiara. Ciò che è bello, infatti, si dice paronimamente da "bellezza", così come ciò che è bello partecipa secondo il più e il meno della bellezza; diversamente, invece, l'uomo si dice sinonimamente dall'"uomo", poiché ha in comune con esso il nome e la definizione, così come l'uomo ha in comune (in virtù del fatto che ne partecipa ἐξ ἴσου) la natura dell'uomo. Filopono non esprime chiaramente questa identità, ma essa si ricava da più passi dell'*In Cat.* Sull'argomento cfr. de Libera (1999: 52–59).

⁶⁰ L'attenzione volta alla distinzione linguistica tra κοινωμία e μέθεξις, presente in Filopono, appartiene, seppure con sfumature diverse, già a testi precedenti di tradizione platonica, come il citato libro V della *Repubblica*, e ancora l'VIII dissertazione del *Commentario* di Proclo alla *Repubblica*. In quest'ultima opera, in particolare, se ogni volta che si parla di natura umana si fa ricorso al lessico del κοινόν (ad esempio 242, 10–12), altrove, quando si fa riferimento al più e al meno, si trova il verbo μετέχω ad indicare la partecipazione secondo il più e il meno a una forma. Nello specifico in 241, 15–24 Proclo afferma, nominando perfino Aristotele, che il più e il meno appartengono a ciò che fa parte della stessa specie (ciò che è ὁμοειδής) e che anche gli uomini partecipano (μετεχούσιν) più e meno, ma non della loro natura comune (a mio avviso perché gli uomini sono sostanze e condividono la stessa definizione) ma della perfezione che gli appartiene, τῆς ἀνθρώπου προσηκούσης τελειότητος.

ontologico, che: (1) il partecipare (μεθέχειν) implica un minore o un maggiore grado, perché si applica alle cose empiriche che partecipano di ciò che è αὐτὸ καθ'αὐτό e separato e del quale non si potrà condividere l'essenza nella sua totalità⁶¹; (2) l'essere comune (κοινωνεῖν), invece, implica una condivisione totale e uniforme, ἕξι ἴσου, e pertanto è applicabile alla natura delle cose, ovverosia alle essenze immanenti; simmetricamente, da un punto di vista logico (1) la predicazione paronima esprime la partecipazione secondo il più e il meno della qualità accidentale che è αὐτὴ καθ' αὐτήν, mentre (2) la predicazione sinonima riguarda solo le sostanze delle quali si condivide totalmente il nome e la definizione, in quanto nature *in re*. In Filopono μέθεξις e κοινωνία indicano in questo modo due modalità diverse di partecipazione: la prima secondo il più e il meno e, quindi, dell'intelligibile separato, di cui la predicazione è paronima; la seconda, secondo eguaglianza e, quindi, dell'intelligibile immanente, di cui la predicazione è sinonima.

5. *Considerazioni conclusive* – Dopo aver passato brevemente in rassegna le posizioni dei diversi Commentatori neoplatonici sui possibili significati di κοινόν, sembra chiaro che questi ultimi individuino tutti in uno stesso significato il senso più corretto di κοινόν secondo Aristotele, ma che solo Filopono determini in modo compiuto la definizione perfetta di κοινόν aristotelico nella giusta relazione con gli altri significati. Porfirio e Simplicio non sostengono l'identità tra comune e partecipabile, acquisizione teorica che, forse, è da considerarsi merito della riflessione di Ammonio, il cui *Commentario* tuttavia presenta difetti redazionali a cui già ho accennato. Olimpiodoro, seguendo in parte Ammonio, ma in parte anche Porfirio, dà una definizione completa del κοινόν aristotelico come ciò che è partecipabile in egual modo, ἐπίσης; tuttavia, non spiegando anche negli altri casi il κοινόν come μεθεκτόν, il passo di Olimpiodoro perde di sistematicità. Filopono, invece, costruisce metodicamente la sua spiegazione di κοινόν per mezzo di una sistemazione dei vari significati di κοινόν, precisamente considerando il κοινόν aristotelico specie del genere μεθεκτόν, al quale egli aggiunge di volta in volta delle differenze specifiche: il primo κοινόν è ἀμερίστως, il secondo è μεριστῶς, il terzo è ἐν προκαταλήψει, mentre il quarto, il più complesso fra tutti, è ἕξι ἴσου. L'identificazione di questo quarto significato con il senso aristotelico più genuino conduce Filopono a dover fare i conti con la problematica della predicazione sinonima in relazione alla partecipazione, che in Platone mette in relazione gli enti sensibili con le idee, già criticata da Aristotele nella *Metafisica*. La soluzione di Filopono consiste nello scindere linguisticamente e teoreticamente la partecipazione espressa dal termine μέθεξις da quella espressa dal termine κοινωνία, alle quali corrispondono rispettivamente la predicazione paronima e la predicazione sinonima. Come si evince dall'esame dei passi del suo *Commentario alle Categorie*, in cui Filopono fa uso sia del termine κοινωνία che del verbo κοινωνέω, si può concludere che il Commentatore interpreta con originalità e completezza il senso

⁶¹ È chiaro che in questo caso mi riferisco a un tipo specifico di partecipazione, quella del sensibile all'idea, che è opposta alla κοινωνία come specie della partecipazione in generale.

più genuino del κοινόν aristotelico, identificandolo come un caso particolare di μεθεκτόν. In tal modo egli introduce nella logica aristotelica delle *Categorie* significative suggestioni platoniche che gli servono, da un lato, a difendere Platone dalle critiche che gli erano state mosse da Aristotele, ma dall'altro lato anche a far concordare i due grandi sistemi filosofici dell'età classica, quello platonico e quello aristotelico.

BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 2003, *Porphyry's Introduction*, Oxford.
- BODÉUS, R., 2008, Porphyre, *Commentaire aux "Catégories" d'Aristote*, Paris.
- BUSSE, A., (ed.), 1887, *Porphyrius, Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, CAG IV 1, Berolini.
- BUSSE, A., (ed.), 1895, *Ammonius, In Aristotelis Categorias commentarium*, CAG IV 4, Berolini.
- BUSSE, A., (ed.), 1898, *Philoponus, In Aristotelis categorias commentarium*, CAG XIII 1, Berolini.
- BUSSE, A., (ed.), 1902, *Olympiodorus, Prolegomena et In Categorias commentaria*, CAG XII 1, Berolini.
- CHASE, M., (transl.), 2003, *Simplicius, On Aristotle's Categories 1–4*, London – New York.
- CHIARADONNA, R., 2002, *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli.
- CHIARADONNA, R., 2004, "Plotino e la teoria degli universali. Enn. VI 3 [44], 9", in: V. Celluprica, C. D'Ancona (cur.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno internazionale Roma 19–20 ottobre 2001*, Napoli, pp. 3–35.
- CHIARADONNA, R., 2007, "Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18, pp. 123–140.
- CHIARADONNA, R., 2008, "What is Porphyry's Isagoge?", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 19, pp. 1–30.
- CHIARADONNA, R., RASHED, M., SEDLEY D., TCHERNETSKA, N., 2013, "A Rediscovered Categories Commentary", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, pp. 129–194.
- COHEN, S. M., MATTHEWS, G. B. (trans.), AMMONIUS, 1991, *On Aristotle's Categories*, London – Ithaca.
- DE HAAS, F. A. J., 2001, "Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?", *Phronesis* 46, pp. 492–526.
- DE LIBERA, A., 1999, *Il problema degli universali*, Firenze.
- ERISMANN, CH., 2011, *L'homme commun. La gènese du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris.
- FRONTEROTTA, F., 2001, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa.
- GIARDINA, G. R., 2006, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Catania.
- GIRGENTI, G., 1996, "L'interpretazione porfiriana di Platone e Aristotele", in: G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano, pp. 113–124.
- KALBFLEISCH, C. (ed.), 1907, *Simplicius, In Aristotelis Categorias commentarium*, CAG VIII, Berolini.
- KROLL, G., (ed.), 1899–1901, *Procli In Platonis Rem publicam commentarium*, Leipzig [rist. Amsterdam 1965].
- LINGUITI, A., 2005, *Dottrina delle idee nel neoplatonismo*, in: F. Fronterotta, W. Leszl (cur.), *Eidos-Idea. Platone Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, pp. 247–261.
- LLOYD, A. C., 1998, *The Anatomy of the Neoplatonism*, New York [I ed. 1990], pp. 4–6.
- LUNA, C., 1990, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories, Fasc. III: Prémabule aux Catégories; Commentaire au premier chapitre des Catégories (P. 21–40, 13 Kalbfleisch)*, Leiden.
- MANNSPERGER, D., 1969, *Physis bei Platon*, Berlin.
- NARCY, M., 1980, *Qu'est-ce qu'une figure? Une difficulté de la doctrine aristotélicienne de la qualité (Catégories 8, 10b26–11a14)*, in: P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, pp. 197–216.
- NARCY, M., 1981, "L'homonymie entre Aristote et ses commentateurs néoplatoniciens", *Les Études philosophiques* 1, pp. 35–52.
- PELLEGRIN, P., CRUBELLIER, M., DALIMIER C. (trad.), 2007, *Aristote, Les Catégories. Sur l'interprétation. Orga-*

non I-II, Paris.

PELLETIER, Y. (trad.), 1983, *Les attributions (Catégories): le texte aristotelicienne e les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montreal – Paris.

ROMANO, F., 1983, “Lo ‘sfruttamento’ neoplatonico di Aristotele”, in: F. Romano, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli, pp. 35–47.

ROMANO, F., 1983b, “Il Platonismo della tarda antichità: neoplatonismo e nuove forme di teoresi platonica”, in: F. Romano, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli.

ROMANO, F., 1998, *Il Neoplatonismo*, Roma.

ROMANO, F., 2011, “In che modo Platone ha ereditato e trasformato la φύσις dei Presocratici”, in: L. Palumbo (cur.), *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, pp. 349–360.

ROMANO, F., 2012, *Discorso e realtà dell'universo. Giamblico esegeta di Aristotele*, Catania.

SMITH, A. (ed.), 1993, Porphyrius, *Fragmenta*, Leipzig.

TANNERY, P., 1897, “Sur la locution ἐξ ἴσου”, *Revue des Études Grecques* 10, pp. 14–18.

ZANATTA, M., 1989, *Le Categorie*, Milano.

DANIELE GRANATA

/ University of Catania, Italy /
daniele.4@hotmail.it

Koinon and koinônia: A Particular Case of Participation in John Philoponus

The aim of this study is to discuss an original philosophical contribution made by Philoponus, who in *In Cat.* 18, 14–22 equates *koinon* in its most peculiar meaning with the concept of *koinônia* understood as a particular case of Platonic *methexis*. First, the paper analyzes the passages where the Neoplatonic commentators of the *Categories* distinguish four distinct meanings of the Aristotelian concept of *koinon*. Subsequently, this article emphasizes the differences between Philoponus' hermeneutical suggestions and those of the other commentators. Philoponus clarifies that while every *koinon* is *methektion*, Aristotle's *koinon* is characterized by the fact that the participation is *ex isou* and *kata meros*. Thus, *koinônia*, according to Philoponus, is a particular case of *methexis*, where everyone participating in something participates in it equally and singly. The example cited by Philoponus to explain Aristotle's *koinon* is that of men participating equally and singly in human nature. The study concludes with a discussion of the relationship among the concepts of *koinon*, *koinônia* and *methexis*.

KEY WORDS

Neoplatonism, Philoponus, *Categories*, participation, Plato, Aristotle, *koinon*

Aspetti sacrali e anagogici del “meraviglioso” in Damascio. Una chiave di lettura

VALERIO NAPOLI / *independent researcher* /

*Dedico questo mio fragile scritto, con affetto e gratitudine,
alla memoria di mio padre Vincenzo Napoli (1939–2018),
che per me è stato Fonte inesauribile di amore paterno*

1. Introduzione

Nei frammenti superstiti della *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio¹ (c. 462 – post 532 d.C.), contenuti nella cosiddetta *Biblioteca* di Fozio (IX sec. d.C.) e nella *Suda* (ca. X sec.

¹ Sulla *Vita del filosofo Isidoro* cfr. Hoffmann (1994: 566–570). Per la raccolta degli *excerpta* di quest’opera, cfr. Zintzen (1967), che divide il materiale in *Epitoma Photiana* e *Fragmenta* (che qui indico, rispettivamente, con E e F), e Athanassiadi (1999), con traduzione inglese. Importante è anche il tentativo di ricostruzione dell’opera in traduzione tedesca a cura di Asmus (1911), preceduto da uno studio pubblicato in due parti (Asmus 1909 e 1910). Segnalo la traduzione italiana degli estratti foziani dell’opera (Phot. *Bibl.* cod. 242) a cura di G. Carlucci,

d.C.), si registra una rilevante presenza di elementi “meravigliosi”. In queste pagine mi propongo di mostrare come il “meraviglioso” di cui parla Damascio, inquadrato nello scenario filosofico del tardo neoplatonismo e delle idee e credenze religiose del paganesimo coevo, mostri in molti casi uno specifico valore sacrale² e anagogico, nella misura in cui si presenta come cifra della manifestazione del divino e di quanto vi è in vari modi connesso, e si rivela capace di promuovere l’ascesa dell’anima. Intendo inoltre mostrare che un’analogica concezione del “meraviglioso” è anche rintracciabile nelle *Aporie e soluzioni sui Principi primi*, con riferimento al Principio totalmente ineffabile.

2. Aspetti del contesto filosofico

Composta tra il 497 e il 526 d.C., la *Vita del filosofo Isidoro*, nota anche con il titolo di *Storia filosofica*, rientra, per vari aspetti e con caratteri propri, nel genere delle biografie filosofiche elaborate in epoca tardoantica nell’ambito del platonismo greco³. Damascio vi presenta la figura del suo maestro Isidoro di Alessandria⁴, in una prospettiva aretologica ed encomiastica, con ampie digressioni e riferimenti a personaggi e vicende di quel tempo. Tra le finalità dell’opera si può cogliere quella di delineare un modello esemplare del “filosofo”, che è indicato fondamentalmente nella figura di Isidoro⁵. Inquadrato come “filosofo”⁶, Isidoro è presentato con tratti che rimandano al modello dell’*uomo divino* (*theios anēr*), come un *pagan holy man*, un *neoplatonic saint*, un *neoplatonic hero*⁷. Guardando alle qualità, alla condotta e agli insegnamenti di Isidoro, come anche, in posi-

con testo greco riveduto dell’ed. Henry (2003) e note, in Canfora, Micunco, Bianchi, Schiano (2016: 584–615, 1142–1145); vd. anche ivi (224–227, 1065–1066), la traduzione, con testo greco e note, di Phot. *Bibl.* cod. 181, in cui il Patriarca bizantino esprime un giudizio sull’autore, sui contenuti e sullo stile dell’opera. Per altre traduzioni del cod. 242, cfr. Chaignet (1962: 261–371) e Henry (2003: 8–56).

² In questo contesto il “sacro” va chiaramente visto nei peculiari tratti e aspetti in cui è colto nell’ambito del pensiero filosofico-religioso pagano del tardo neoplatonismo.

³ Per taluni tratti di fondo della biografia filosofica tardoantica, cfr. Masullo (1994).

⁴ Su Isidoro di Alessandria, cfr. Goulet (2000).

⁵ A questo riguardo, O’Meara (2006) sostiene che Damascio presenta le vicende biografiche non di una sola persona, bensì di molte, con il proposito di mostrare diversi modelli (*patterns*) di perfezione filosofica con riferimento alla visione neoplatonica dei vari gradi della scala delle virtù. Per ulteriori prospettive sugli scopi dell’opera, Trabattoni (1985: part. 193–201) prospetta un possibile proposito apologetico-propagandistico, avanzando la lettura secondo cui con questo scritto Damascio intendesse giustificare la sua attività culturale e il suo programma di lavoro come Diadoco della scuola ateniese.

⁶ Si noti il rilievo dell’aspetto filosofico sia nel titolo più esteso che si legge in Fozio, *Vita del filosofo Isidoro* (cfr. Phot. *Bibl.* cod. 242, 335a20, t. VI, p. 8; cod. 181, 125b30–31, t. II, p. 189 Henry), sia in quello riportato dalla *Suda*, *Storia filosofica* (cfr. *Suid. Lex.*, “*Damaskios*”, II 39, pp. 3.28–4.2 Adler), che in origine potrebbe essere stato il “sottotitolo” dell’opera.

⁷ Su questi costrutti critico-storiografici, cfr. Fowden (1982) (*pagan holy man*), Edwards (2000) (*neoplatonic saint*), Karren (1978: 51–501) (*neoplatonic hero*). Al riguardo, a mio avviso, la lettura foziana (cfr. Phot. *Bibl.* cod. 181, 126a27–31, t. II, p. 190 Henry) secondo cui Damascio non si esimerebbe dal denigrare per certi aspetti anche Isidoro mettendone in evidenza alcuni difetti, va sostanzialmente rigettata. I presunti limiti che nei frammenti damasciani sono ravvisabili in Isidoro, in un’ottica neoplatonica, si prestano a essere inquadrati

tivo o in negativo, di altre figure di quel tempo, la *Vita del filosofo Isidoro* si presenta anche come un manifesto filosofico per le comunità neoplatonico-pagane del tempo. I numerosi racconti di cose portentose e prodigiose che si leggono in ciò che rimane di quest’opera, annoverabili per certi versi nella tradizione letteraria paradossografica, appaiono pienamente coerenti con il disegno ideologico che la contraddistingue.

Mi soffermo brevemente su alcuni tratti salienti dello scenario culturale in cui questo scritto di Damascio s’inserisce e va debitamente inquadrato. In quest’epoca, l’articolata *koinè* neoplatonica costituisce nel suo complesso, in un Impero ampiamente cristianizzato, un bastione della speculazione filosofica e della tradizionale religiosità pagana, ormai minoritario e marginale, ma ancora significativamente rilevante e pienamente vitale sul piano intellettuale. La filosofia, che ha al suo vertice la teologia, è anche votata alla valorizzazione delle varie forme della religiosità pagana e coesiste con la teurgia. Secondo alcune ricorrenti coordinate di fondo del frastagliato orizzonte del tardo neoplatonismo, la filosofia, articolata in un complesso organico di discipline che concorrono a costituire il sistema del sapere, si configura come un percorso finalizzato a promuovere lo scioglimento dell’anima dai vincoli del corpo e l’ascesa dal mondo sensibile alle realtà divine, per condurre all’assimilazione a dio per quanto è possibile all’uomo⁸ e all’unione con il Principio primo. L’ascesa al divino è un ritorno dell’anima agli ordini superiori che costituiscono i suoi Principi e, insieme, un raccoglimento dell’anima in se stessa, in un passaggio dalla molteplicità delle sue funzioni cognitive all’unità della sua dimensione costitutiva più profonda. Ciò in una prospettiva in cui, per l’uomo, la conoscenza del divino è indissolubilmente legata alla conoscenza di se stessi e, per il tramite di questa, a una conoscenza teoretica totalizzante. La vita filosofica, che si realizza nell’acquisizione dei vari gradi di virtù⁹, comporta un percorso speculativo che si snoda in uno studio ordinato del complesso delle discipline filosofiche, culminante nella scienza teologica, concernente appunto gli dèi, i quali sono le realtà prime per natura¹⁰. Gli dèi abbracciano e compenetrano ogni altra dimensione dell’esistente e, nei loro diversi ordini, derivano e dipendono da un unico Principio primo di tutte le cose¹¹, trascendente e inconoscibile, generalmente presentato anche come il “primo Dio”. A questo riguardo, nel pensiero di Proclo si può registrare una “teologizzazione” della realtà, che si riflette nel sistema

come pregi o, comunque, non comportano una valutazione negativa di Isidoro. Per spunti sulla questione, cfr. O’Meara (2006), Watts (2013).

⁸ Va rilevato che, come scrive Abbate (2008: 5), la platonica *homoïōsis theōi*, «vale a dire il *rendersi simile a dio*, o anche *al divino*, assume, nell’ottica del tardo Neoplatonismo, connotazioni e valenze di tipo magico e taumaturgico». In generale, sulla *homoïōsis theōi* vista nell’esemplare prospettiva neoplatonica procliana, cfr. Beierwaltes (2014: 294–305).

⁹ Sulla dottrina neoplatonica della scala delle virtù, nelle sue varie formulazioni, cfr. Saffrey, Segonds (2002: LXIX–XCVIII).

¹⁰ Cfr. per es. Procl. *TPI* 3, 12, 11–13 Saffrey, Westerink.

¹¹ Cfr. per es. Procl. *in R. I*, 287, 16–17 Kroll. La tesi di un unico Principio primo di tutte le cose (al quale sono subordinati tutti gli altri Principi) rappresenta, nelle sue diverse formulazioni, un elemento basilare della filosofia neoplatonica.

concettuale¹². La filosofia, che si configura nella sua più alta disciplina come “scienza teologica” (*theologikē epistēmē*), non è l’unica forma di trasmissione della “teologia” (*theologia*). Quest’ultima, secondo un assunto delineato in modo esemplare da Proclo, trova espressione non soltanto nella sua modalità scientifica, apodittico-dialettica, cioè propriamente filosofica, che ha la sua manifestazione culminante in Platone, bensì anche in altre modalità espressive con cui essa è trasmessa, oltre che dallo stesso Platone, dalle antiche tradizioni mitico-religiose e sapienziali greche e barbare. Queste, nell’ambito del neoplatonismo, sono indicate nei poemi orfici, nella mitologia omerica ed esiodea¹³, negli scritti pitagorici, negli *Oracoli caldaici*, come anche nei retaggi di altre religioni pagane diffuse nel mondo greco-romano, quali tradizioni teologiche codificate in “testi sacri” di cui il filosofo, da accorto esegeta, deve cogliere il comune contenuto di verità, pur nelle sue diverse espressioni. La filosofia, come scienza teologica, ma anche come chiave d’interpretazione teologica del patrimonio religioso-sapienziale dei diversi culti tradizionali pagani, permette quindi di edificare su basi dialettiche un complesso *pantheon* in cui trovano posto, in modo organico e ordinato, le divinità dei diversi contesti religiosi greco-romani e orientali, colte nei loro rapporti gerarchici e nelle loro specifiche caratteristiche e funzioni, come anche altre entità subordinate agli dèi, ma superiori agli uomini, come gli angeli, i demoni, gli eroi. Anche Damascio eredita e sviluppa a suo modo il paradigma di fondo della concordia (*symphōnia*) tra il pensiero platonico e le varie tradizioni “teologiche” del mondo pagano, depositarie di un unico contenuto di verità riguardante le realtà divine, la cui trama dottrinale va colta sul terreno filosofico con adeguati criteri ermeneutici¹⁴. La filosofia, dunque, è essenzialmente orientata al divino. Per Proclo, essa è un sapere divino, legato alla volontà degli dèi e trasmesso per via iniziatica. Egli considera la filosofia platonica – che sostanzialmente è per lui la filosofia nella sua più alta espressione – come divinamente ispirata (*entheos*) e la presenta come un’iniziazione misterica (*mystagōgia*) relativa alle cose divine, custodita e trasmessa da una cerchia sacerdotale di filosofi-esegeti¹⁵.

In questo scenario, la teologia è vista come una base per il consolidamento della pietà religiosa (*eusebeia*). I filosofi sono anche dediti alle pratiche culturali delle varie religioni pagane. Marino, ricordando la devozione di Proclo per gli dèi, lo presenta come un uomo religiosissimo (*theosebestatos anēr*) e scrive che questi era solito ripetere che il filosofo deve essere non un sacerdote di una sola città o di un dato popolo (con riferimento a una sola tradizione religiosa), bensì, in una prospettiva generale, uno ierofante del mondo

¹² Cfr. Beierwaltes (1985: 209). Sulla “teologizzazione” del reale in Proclo, cfr. anche Abbate (2008: part. 11–16).

¹³ In generale, Proclo interpreta i miti omerici ed esiodei cogliendovi un significato teologico nascosto e considerandoli come espressioni di una poesia divinamente ispirata, alla luce di una peculiare lettura allegorico-simbolica. Su ciò cfr. Domaradzki (2014).

¹⁴ Cfr. Saffrey (1992), Mihai (2014).

¹⁵ Cfr. per es. Procl. *TP I* 1, 5, 6–6, 15.

intero (*koinēi tou holou kosmou hierophantēs*)¹⁶. Damascio, dal canto suo, afferma che la “stirpe sacra” – ovverosia il gruppo dei filosofi neoplatonici – conduceva, secondo i propri costumi, una vita cara agli dèi e felice, dedicandosi alla filosofia e alle pratiche culturali (*hē de hiera genea kath’ heautēn diezē bion theophilē kai eudaimona, ton te philosophounta kai ton ta theia therapeuonta*)¹⁷. A questo riguardo va ricordata la rilevante importanza che nel tardo neoplatonismo è generalmente riconosciuta all’arte ieratica (*hieratikē*), che Damascio presenta come il culto degli dèi (*theōn therapeia*)¹⁸, quale via rituale e sapienziale che permette di entrare in contatto con il divino. Significativa è la tesi damasciana secondo cui, a fronte di due posizioni antitetiche, individuate nella tradizione neoplatonica, su quale tra la filosofia e l’arte ieratica sia più venerabile e abbia il primato, Platone riunisce in un’unica verità le ragioni avanzate a sostegno delle due posizioni, chiamando “Bacco” (*Bakchos*) il filosofo¹⁹, con riferimento all’unione-immedesimazione dell’iniziato con il dio, cioè all’invasamento che è espressione del contatto diretto con il divino. Ritengo che ciò, in ultima istanza, lasci emergere una visione in cui è prospettata un saldo legame di fondo tra le due suddette discipline, distinte tra loro e non sovrapponibili per domini, statuti e procedure, ma entrambe orientate a promuovere in sinergia l’ascesa dell’anima al divino²⁰.

In una prospettiva più generale, la filosofia e la religione, pur restando distinte, tendono a stringersi in un nesso strutturale e a modulare i propri profili in un processo d’integrazione e di compenetrazione reciproca. La figura ideale del filosofo, così, è pensata con riferimento a un modo di vivere in cui si realizza un connubio tra il pensiero filosofico, la sapienza teologica nelle sue varie forme espressive, l’orientamento al perseguimento delle varie virtù, la dedizione ai culti tradizionali, le pratiche rituali teurgiche. Il filosofo è anche un esperto operatore del sacro, un sacerdote universale e un teurgo, un iniziato ai più alti misteri e un mistagogo divinamente ispirato, un uomo legato al divino e dota-

¹⁶ Cfr. Mar. *Procl.* 19, 26–30 Saffrey, Segonds, Luna. Cfr. anche ivi, 36, 31–32, in cui Marino presenta Proclo come *hosiōtatos*.

¹⁷ Cfr. Dam. *Isid.* E95, 140, 1–2 Zintzen [= 73A, 1–2, 188 Athanassiadi]. Damascio si riferisce verosimilmente agli esponenti della “stirpe sacra” anche in un frammento in cui parla di persone che accendevano un fuoco sacro sugli altari (*anekaion hosiōi pyri tous bōmous*); cfr. Dam. *Isid.* E96, 140, 3 Zintzen [= 73B, 1, 188 Athanassiadi].

¹⁸ Cfr. Dam. *Isid.* F3, 7, 4–5 Zintzen [= 4A, 5, 78 Athanassiadi].

¹⁹ Cfr. Dam. *in Phd.* I 172, 1–7, 105 Westerink. Si noti che le due posizioni opposte presentate in questo passo riguardano la preminenza dell’una o dell’altra disciplina, il valore delle quali non è messo in discussione. Secondo due diversi modi d’intendere *autas* (4), a essere riunite da Platone in un’unica verità potrebbero essere la filosofia e l’arte ieratica (1–2), oppure – come sono propenso a pensare – le argomentazioni che, secondo Damascio, per Platone possono essere avanzate a sostegno del primato della filosofia o del primato dell’arte ieratica (3–4). In ogni caso, mi sembra che il senso di fondo del discorso non cambi.

²⁰ Sulla distinzione tra la filosofia e l’arte ieratica in Damascio, cfr. Dam. *Isid.* F3, 5, 5–7, 14; F213, 181, 1–3 Zintzen [= 4A, 1–17, 78–80; 88A, 1–3, 222 Athanassiadi]. Per alcune prospettive sulla questione – non priva di aspetti problematici – del rapporto tra la filosofia e l’arte ieratica nel caso specifico del pensiero di Damascio, cfr. Karren (1978: part. 114–116, ma si veda l’intero cap. III, 102–152, sulla trasmissione della scienza ieratica nel tardo neoplatonismo, con rilevanti spunti sul caso di Damascio), Trabattoni (1985: 193–201), Athanassiadi (1999: 53–57), Krulak (2017).

to, nel suo essersi reso simile a dio, di qualità eccezionali e di poteri straordinari, capace di essere un tramite per il contatto con il divino.

3. Elementi meravigliosi nella Vita del filosofo Isidoro

Nella *Vita del filosofo Isidoro* il meraviglioso, nella misura in cui è individuato in una varietà di elementi inquadrabili nella tradizione filosofico-religiosa del neoplatonismo²¹, si configura come una cifra della manifestazione del divino e di quanto vi è connesso, volta a stimolare e promuovere l'ascesa dell'anima e l'assimilazione a dio²². Ritengo che si possa affermare che, nella prospettiva neoplatonica, in cui la filosofia ha nell'assimilazione a dio il fine ultimo dell'intero suo percorso, l'istanza della peculiare potenza anagogica del meraviglioso visto nel suo specifico profilo sacrale e divino sia pienamente integrabile, su un comune sfondo speculativo, con la topica concezione platonica e aristotelica della meraviglia come cominciamento (*archē*) del filosofare²³. In questa prospettiva, che schiude un preciso orizzonte di senso e di valore dei fenomeni qui presi in esame, le diverse manifestazioni del meraviglioso sono fattori capaci di veicolare un forte messaggio ideologico e di rinsaldare l'identità pagana. Il meraviglioso, così configurato, è visto come pienamente compatibile con la speculazione filosofica²⁴. In tale ottica si possono passare in rassegna alcuni contenuti della suddetta opera damasciana, che costituiscono anche delle significative testimonianze dell'immaginario pagano tardoantico.

3.1. L'aspetto di Isidoro

Damascio tratteggia la figura di Isidoro come segnata, nell'aspetto fisico, da caratteri meravigliosi. Egli afferma che Proclo provava meraviglia (*ethaumaze*) per l'aspetto (*eidos*) di Isidoro, aspetto che appariva divinamente ispirato e interiormente ripieno di vita filosofica (*hōs entheon ēn kai plēres eisō philosophou zōēs*)²⁵. In un altro estratto Damascio

²¹ In generale, per quanto concerne la presenza di elementi meravigliosi nelle biografie filosofiche del platonismo tardoantico, inquadrati nel contesto religioso in cui questo genere di opere è prodotto, e con riferimento all'istanza dell'incontro dell'umano con il divino, cfr. R. Masullo (1994: 234–235).

²² Ritengo che un'analogia valenza del "meraviglioso" sia ampiamente rintracciabile anche in diversi autori del platonismo greco. La questione meriterebbe uno studio approfondito. In una prospettiva generale, per alcuni aspetti della riflessione neoplatonica sulla meraviglia, che ritengo anche rilevanti per le prospettive di questo contributo, mi limito qui a rinviare ad Arnzen (2013: part. 38–40 e nota 149), che traduce un passo conservato solo in traduzione araba (anche riportata dallo studioso) del commentario di Proclo sul *Timeo*, in cui si trovano spunti notevoli sulla meraviglia, con riferimento alla conoscenza delle cose divine e all'imitazione di dio.

²³ Cfr. Pl. *Th.* 155d2–4 Burnet; Arist. *Metaph.* I 2, 982b12–13 Ross.

²⁴ Sulla compatibilità del gusto del meraviglioso con la speculazione filosofica in Damascio, cfr. Combès (1986: XV).

²⁵ Cfr. Dam. *Isid.* F131/131a, 113, 3–5 Zintzen [= 59A, 3–4, 164 Athanassiadi]. Si noti qui la stretta associazione tra la divina ispirazione e l'elemento filosofico.

scrive che il volto di Isidoro, leggermente quadrato, era una sacra impronta di Hermes *Logios* (*Hermou logiou typos hieros*), e negli occhi di Isidoro risiedevano la graziosissima Afrodite e la sapientissima Atena²⁶. In questo passo, Hermes è chiamato in causa come il dio che presiede al *logos* visto nelle sue espressioni retoriche e, ancor più, filosofiche²⁷; Afrodite è l’Afrodite celeste, volta a stimolare l’ascesa “erotica” dell’anima dal mondo della generazione al mondo divino; Atena, com’è noto, nel neoplatonismo è strettamente legata alla filosofia²⁸. Il legame di Isidoro con queste divinità – che abitano in lui – e con le loro prerogative essenziali, si rende visibile già nell’aspetto ieratico del filosofo, il quale si presenta come un’epifania divina²⁹. Il *theios anēr*, visto nelle virtù che traspaiono dal suo aspetto, è presentato, di fatto, come un *thauma*³⁰, e in quanto tale è riconosciuto nei suoi tratti divini dal diadoco Proclo, il quale, per Damascio, era un filosofo di natura affine a quella di Isidoro³¹.

3.2. Sogni divinatori e medianici

Damascio presenta come meraviglioso un sogno con cui Isidoro affermava di avere appreso con la massima chiarezza qualcosa di cui il frammento in questione non dice nulla (*kai touto de mathein ex oneirou thaumasiou tinos enargestata dieteineto*)³². Si tratta di un resoconto che riguarda la predisposizione di Isidoro all’oniromanzia, che lo

²⁶ Cfr. Dam. *Isid.* E16, p. 16, 2–6 Zintzen [= 13, 2-5, 88 Athanassiadi]. Riguardo al modo in cui in questo passo Damascio si esprime riguardo alle due dèe (*hoi de ophthalmoi, pōs men an phrasaimi tēn en autois hidrymenēn chariessan alēthōs Aphrodītēn, pōs d’ apangeilaīmi tēn enousan autois Athēnan sophōtatēn*), va notato come egli intenda sottolineare il fatto che gli occhi di Isidoro manifestavano la presenza interiore delle due dèe, con i loro rispettivi caratteri, e non semplicemente alcuni caratteri propri di queste. Sul rilievo relativo allo sguardo di Isidoro, letto con riferimento ad aspetti della fisiognomica nel neoplatonismo, cfr. Karren (1978: 70–72).

²⁷ Cfr. Pernot (2002: part. 191, 199–202, 203).

²⁸ A questo riguardo si può rinviare agli *inni* di Proclo ad Afrodite e ad Atena; cfr. van den Berg (2001: 190-207, 238–251, 274–314).

²⁹ Cfr. Goulet (2001: 48).

³⁰ Mi sembra il caso di notare che Giamblico, secondo criteri analoghi, nel suo scritto *Sulla vita pitagorica* (cfr. Iambl. *VP* 2, 10, 80, 18–22 Deubner) afferma che Pitagora – modello esemplare di “uomo divino” – appariva meraviglioso (*thaumaston ephaineto*), con riferimento alle sue doti che spingevano a far pensare che fosse figlio di un dio (*theou pais*), e al suo aspetto fisico divino (*physikē theoeideia*). Più in generale, Eunapio di Sardi, nelle *Vite di filosofi e di sofisti* (cfr. Eun. *VS* V 3, 8, 16, 16–17 Giangrande), presenta Giamblico con l’epiteto di “meraviglioso” (*thaumastos*). Si può anche rimandare al fatto che Proclo, nel suo *Commentario sull’Alcibiade Primo* (cfr. Procl. *in Alc.* II 165, 14–166, 20 Segonds), presenta il personaggio Socrate – modello esemplare del sapiente – come meraviglioso (*thaumatos, thaumastos*), con riferimento ad alcuni suoi caratteri demonici e divini.

³¹ Cfr. Dam. *Isid.* F129, 111, 12–16 Zintzen [= 59A, 1–3, 164 Athanassiadi], in cui si legge che Isidoro gioiva alla vista di Proclo, al cui cospetto gli sembrava di vedere il vero volto della filosofia (il contenuto di questo passo si presenta come speculare a quello di F131a; Athanassiadi, infatti, li accorpa in un unico testo). Il fatto che Isidoro, come “uomo divino”, suscita meraviglia in Proclo, a mio avviso, può presentarsi come un elemento significativo per inquadrare le condizioni per la fruizione del valore sacrale e anagogico di vari fattori “meravigliosi” nelle cerchie neoplatoniche; questo valore può essere colto, in termini “iniziativi”, soltanto all’interno di una comune visione filosofico-religiosa, contrassegnata dalla *eusebeia* “ellenica”.

³² Cfr. Dam. *Isid.* E11, 10, 11 Zintzen [= 9B, 1–2, 84 Athanassiadi].

rendeva capace di evolversi in atti di predizione (*prorrhēsis*) di cui Damascio dichiara di avere avuto modo molte volte di meravigliarsi (*thaumazein*), avendo riscontrato come gli eventi predetti fossero poi accaduti³³. Siamo in presenza di sogni oracolari³⁴. Damascio, a questo riguardo, descrive una peculiare forma di divinazione in cui in cui durante il sonno, in una condizione in cui la percezione sensoriale è sospesa e non rappresenta un impedimento, un fulgore divino si ravviva e si espande dall'interiorità dell'anima verso l'esterno, producendo in tal modo, come sua manifestazione, una visione diretta (*autopsia*), indicibile e divina, che si configura come un'immagine immaginativa (*phantasia*); siffatto modo delle visioni dirette, che è proprio di chi dorme, è definito *phantasiōdē*, in quanto è essenzialmente basato su peculiari capacità della facoltà dell'immaginazione (*phantasia*)³⁵.

Riguardo alla dimensione onirica, Damascio racconta anche che a Isidoro accadde qualcosa di meraviglioso (*thaumaston ti*): quando questi aveva diciotto anni, suo nipote, che aveva la sua stessa età, morì in un incedente e, apparendogli in sogno (*epiphōitōn enyphnios*), lo consolò per il suo decesso³⁶.

3.3. Vicende relative a un rito iniziatico

In un frammento conservato nell'epitome foziana, Damascio, soffermandosi su un rito iniziatico che lo avrebbe visto protagonista, parla di un suo sogno, il cui racconto avrebbe suscitato meraviglia in Asclepiodoto (*ethaumase*); in seguito egli riporta anche un fatto ancor più meraviglioso (*thauma*) narratogli da Asclepiodoto riguardo al medesimo luogo in cui si era svolto quel rito³⁷. Lo Scolarca parla di un tempio di Apollo nella città frigia di Ierapoli, sotto la cui cella vi è un luogo sotterraneo (*katabasion*) saturo di esalazioni letali, in cui solo gli iniziati possono scendere senza danno alcuno, e questo è ciò che accade a Damascio e a Doro. Con riferimento a tale catabasi, Damascio racconta di avere sognato di essere divenuto il dio Attis e che fossero celebrate per lui, dalla Madre degli dèi, le feste denominate *Hilaria*: questo sogno, secondo Damascio, signi-

³³ Cfr. Dam. *Isid.* E12, 12, 1–3 [= 9C, 1–4, 86 Athanassiadi]. Sull'oniromanzia in epoca tardoantica cfr. Athanassiadi 1993: 124–127.

³⁴ Cfr. Dam. *Isid.* E12, 12, 3–14, 2 [= 9C, 4–6, 86 Athanassiadi], in cui il filosofo nota come gli Alessandrini, predisposti ai sogni divinatori, chiamassero i sogni "oracoli" (*chrēsmoi*).

³⁵ Cfr. Dam. *Isid.* E13 ed E14, 14, 3–13 Zintzen [= 9E–F, 86 Athanassiadi]. In questo passo sembra delinearsi una particolare pratica oniromantica, il cui profilo rimanda a esperienze visionarie con alcuni tratti analoghi, nell'ambito della tradizione neoplatonica, legate alle funzioni divinatorie della facoltà dell'immaginazione (*phantasia*) e alle corrispettive apparizioni "esterne" di tipo fotagogico, prodotte per diretta ispirazione divina e connesse a varie pratiche rituali magico-teurgiche atte a promuovere le epifanie divine (cfr. per es. Iambl. *De myst.* III 14, 132–134, 98, 24–101, 2 Saffrey, Segonds, Lecerf). Per siffatte forme di divinazione nel neoplatonismo, cfr. per es. Di Pasquale Barbanti (1998: 145–150), Shaw (2003), Agnosini (2016).

³⁶ Cfr. Dam. *Isid.* F7, 13, 3–7 Zintzen [= 11, 1–6, 86–88 Athanassiadi].

³⁷ Cfr. Dam. *Isid.* E131, 176, 4–178, 14 [= 87A, 1–28, 218–220 Athanassiadi].

ficava la sua salvezza dall’Ade (*hoper edēlou tēn ex haidou gegouian hēmōn sōtērian*)³⁸. Il filosofo aggiunge che Asclepiodoto, udito il racconto, raccontò di essersi recato anche lui, in gioventù, nel medesimo luogo, di essersi avvolto il mantello intorno al viso per filtrare l’aria letale e di avere percorso buona parte della cavità sotterranea – ma non fino all’estremità, allagata, che chi vi discendeva come *kataibatēs* poteva raggiungere soltanto in uno stato d’ispirazione divina (*enthousiōn*) – per poi risalire indenne, grazie alla sua sapienza (*sophia*).

Quale che sia, per un verso, il senso del *thauma* di Asclepiodoto, che in ogni caso appare legato a una forma salvifica di sapienza³⁹, appare chiaro, per altro verso, che la vicenda di Damascio riguarda l’esecuzione di un rito di catabasi e anabasi, che ripercorre, secondo la logica del correlativo sogno straordinario⁴⁰, la mitica vicissitudine di morte e rinascita del dio frigio Attis, con la relativa prospettiva soteriologica. Secondo uno stretto legame tra il mito e il rito, il filosofo sperimenta una morte iniziatica e una discesa simbolica nell’Ade, alla quale segue una rigenerazione e un’ascesa. Nel compiere il rito, egli non soltanto resta in vita, non colpito dai gas venefici che infestavano la grotta, ma guadagna, al di là del piano fisico-corporeo, una superiore salvezza dalla morte, la salvezza dell’anima. Nella sua immedesimazione con il dio pater di Cibele, anche Damascio, che in qualità di iniziato (*tetelesmenos*) era risalito incolume dal *katabasion* infero, divenuto Attis, è salvato dalla morte come il dio. Anche per il filosofo, dunque, si possono festeggiare le *Hilaria*, con il gaudio per la salvezza conseguita, la quale è legata all’ascesa dell’anima dal mondo infero della generazione alla superiore dimensione della realtà divina.

3.4. Pietre astrali

In un frammento Damascio ha modo di soffermarsi su vari tipi di pietre connesse agli astri, dotate di virtù straordinarie⁴¹. Egli presenta come una meraviglia della natura (*thau-masion chrēma touto ge physeōs*) un tipo di “pietra lunare” (*selēnitēs*) che il patrizio romano Severo avrebbe osservato ad Alessandria. Questa pietra, per propria natura, cambiava nei tempi e nei modi in cui cambiava la luna (*kata physin tēn heautou trepomenon hote kai hopōs hē selēnē trepoito*), cioè riproduceva in modo sincronico, in alcune immagini che

³⁸ Su questo frammento, cfr. Mihai (2016), Lancellotti (2002: 158–160).

³⁹ Damascio, inoltre, afferma che Asclepiodoto, in seguito, avrebbe anche prodotto un vapore simile a quello letale del sotterraneo, con un preparato basato sulla combinazione di diversi elementi (cfr. Dam. *Isid.* E131, 178, 13–14 Zintzen [= 87A, 26–28, 220 Athanassiadi]; *alla kai pnoēn paraplēsian hysteron tēi thanasimōi ek diaphorōn eidōn kataskeuasamenos emēchanēsato*). Questo rilievo, che meriterebbe approfondimenti, sembra alludere a pratiche magiche e alchemiche.

⁴⁰ Nel racconto di Damascio è evidente il nesso tra la discesa nel *katabasion* del tempio e il sogno. Mihai (2016) spiega il rito cui è legato il sogno come una discesa di Damascio nel *Plutonium* (una caverna sotterranea cui si poteva accedere dall’interno del tempio), con la relativa pratica dell’incubazione.

⁴¹ Cfr. Dam. *Isid.* F6, 11, 2–13 Zintzen [= 7, 1–14, 84 Athanassiadi].

ne segnavano la superficie, il diverso aspetto della luna nelle sue fasi che si succedono nel mese sinodico. Il Diadoco specifica che tale pietra era diversa da un altro tipo di pietra che è chiamata *hydroselēnitē*, la quale, se bagnata con acqua, fa apparire in sé la mezzaluna. Damascio descrive anche una pietra chiamata *synodita* (cioè relativa alla congiunzione del sole e della luna), in cui comparivano le mutazioni della forma della luna nelle sue fasi, quella della luna crescente e quella della luna calante, secondo l'ordine del loro alternarsi, e ciò anche in rapporto al sole, che era istoriato sulla pietra insieme alla luna. Egli, inoltre, parla di una pietra solare sferica, diversa da quelle che emettono raggi dorati dal loro interno, perché in essa la luce s'irraggia da un disco solare raffigurato sulla pietra, simile a un globo infuocato, e giunge fino ai margini di essa. Tali gemme dovevano avere una notevole importanza nell'ambito degli studi astronomici e astrologici⁴², come anche nelle pratiche culturali a essi connesse. Di queste pietre astrali abbiamo testimonianze in qualche altra fonte antica, tra cui figura anche Proclo⁴³. Nel pensiero di questi, le proprietà di tali pietre, collegate agli influssi astrali che esse sono capaci di attrarre e catalizzare, sono spiegate con riferimento alla simpatia universale e ai rapporti di somiglianza che connettono tra loro i vari ordini gerarchizzati del reale in una totalità organica, sulla base del principio secondo cui tutto è in tutto, in ciascuna cosa nel modo che le è proprio⁴⁴. Ciò lascia pensare che queste pietre, inquadrabili come strumenti rituali di magia astrale, nei circoli neoplatonici fossero anche utilizzate in pratiche teurgiche⁴⁵. Si potrebbe aggiungere che tali gemme sono oggetto di meraviglia nella misura in cui sono capaci di mettere in contatto, in prima istanza, con gli dèi encosmici-planetari e d'investigare le trame divine del mondo sensibile.

3.5. Viaggi sacri

Damascio parla della grandissima passione di Isidoro per i viaggi finalizzati a osservare cose meravigliose dal carattere sacrale: se Isidoro udiva che da qualche parte vi era qualcosa di meraviglioso o di sacro, nascosto o manifesto, voleva vedere con i suoi occhi quella cosa meravigliosa (*ei pou ti thaumaston akēkōen ē hieroprepes, aphanes ē phanon, autoptēs ēbouleto genesthai tou thaumatos*)⁴⁶. La testimonianza mette in evidenza la finalità dei viaggi devozionali e sapienziali compiuti nella tarda Antichità dai filosofi platonici-

⁴² Sull'astrologia in alcuni ambiti del neoplatonismo, cfr. Muscolino (2017).

⁴³ Cfr. Procl. *in R.* II, 157, 1–2 Kroll; Procl. *Hier. tech.* 149, 19–27 Bidez. Sulla selenite e altre pietre simili in Proclo e in altre fonti, cfr. Luna, Segonds (2013: 331–333).

⁴⁴ Cfr. Procl. *Hier. tech.* 149, 19–27 Bidez. Ciò rimanda anche alla visione neoplatonica delle concatenazioni causali che, secondo la legge della mediazione, collegano tra loro e mettono in contatto tutti i diversi piani gerarchizzati del reale, all'insegna della continuità.

⁴⁵ Altrove (cfr. *infra*) Damascio parla anche di “betili”.

⁴⁶ Cfr. Dam. *Isid.* F38, 35, 14–17, part. 15–17 Zintzen [= 21, 1–4, 98 Athanassiadi].

ci, secondo un modello pitagorico, in varie località vicino-orientali⁴⁷, dove era possibile visitare luoghi atavici del paganesimo, osservare oggetti sacri, documentarsi su antichi retaggi mitico-religiosi e su pratiche culturali locali, prendere parte a persistenti riti iniziatici: entrare in contatto diretto, insomma, con cose sacre che destano meraviglia e che, alla luce delle aspettative dei viaggiatori, si rivelavano funzionali alle finalità della “vita filosofica”. Riguardo a tali pellegrinaggi, alcuni frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* riguardano il resoconto di esperienze concernenti un viaggio compiuto da Isidoro e Damascio, intorno al 489–490 d.C., in alcune località della Siria del sud (Bostra, la valle dello Yarmuk, Damasco, Emesa, Heliopolis/Baalbek, Berito, con un’ulteriore spostamento a Samo)⁴⁸. Uno di questi frammenti descrive un’escursione all’“acqua dello Stige” (*to hydōr [...] Stygion*) individuata in un’imponente cascata a picco situata in una voragine nella valle del fiume Yarmuk, nei pressi dell’antica città di Dia, nella provincia romana d’Arabia⁴⁹. Come ha mostrato Michel Tardieu, siamo al cospetto di luogo geografico visitato e ripensato alla luce di Omero e di Platone, descritto secondo la sovrapposizione di un paesaggio immaginario a un paesaggio reale⁵⁰, nei termini di una trasfigurazione del sito alla luce del mito, che lo carica di significati e valori sacrali inquadrandolo alla luce delle idee e delle credenze dell’*hellenismos*. Il luogo, imponente e maestoso, è presentato come una spettacolare opera della natura, venerabile e tremenda (*semnon kai phrikōdes*), tale da riempire di timore religioso chiunque la osservi (*ouk estin oudeis anēr hos idōn ouk an plērōtheiē sebasmiou phobou*). Damascio testimonia anche di pratiche rituali e di credenze legate a tali acque. Egli parla un portento, relativo alle offerte votive che in quel sito erano gettate nello specchio d’acqua: mentre le offerte di coloro verso cui la divinità è propizia, anche se sono leggere, sprofondano nelle acque, invece le offerte di coloro verso cui la divinità non è propizia, anche se sono pesanti, sono rigettate dalle acque in modo meraviglioso (*thaumaston tina tropon*); inoltre, il filosofo annota un altro dato prodigioso: quanti non rispettano il giuramento compiuto su queste acque inferi, muoiono entro un anno con il corpo gonfio di acqua.

Leggendo questo estratto in connessione con quello che testimonia della passione di Isidoro per i viaggi alla ricerca di *thaumata*, mi sembra legittimo ipotizzare che Damascio, in merito a quest’acqua dello Stige, considerasse come meraviglioso non soltanto il fenomeno prodigioso relativo alle offerte votive, ma più in generale l’intero luogo, che egli, ricorrendo a una terminologia dai chiari tratti religiosi, presenta come uno spettacolo (*theama*) tale da suscitare venerazione (*semnon*), da mettere i brividi (*phrikōdes*) e da riempire di timore religioso o, se si vuole, di terrore sacro (*sebasmios phobos*). Si

⁴⁷ Su tali viaggi, cfr. Tardieu (1990), Soler (2015).

⁴⁸ Su questo viaggio, cfr. Tardieu (1990: 19–69), Hoffmann (1994: 545–546), Goulet (2000: 875–876).

⁴⁹ Cfr. Dam. *Isid.* E199, 272, 3–274, 3 Zintzen [= 135B, 1–22, 302 Athanassiadi]. Sulle acque dello Stige, cfr. Dam. *Isid.* E195, 270, 6 Zintzen [= 135A, 1, p. 302 Athanassiadi]. A questo riguardo, cfr. Tardieu (1990: 38–69).

⁵⁰ Per questi specifici rilievi, cfr. Tardieu (1990: 47).

delineano i pregnanti tratti emozionali di uno stato d'animo che, nel suo legame con il *thaumazein*, concorre a caratterizzare questo luogo in senso eminentemente sacrale.

Questi viaggi sacri, vissuti con un'adeguata predisposizione e con trasporto esistenziale, si traducessero in viaggi interiori. I vari *thaumata* contemplati nello spazio sacro esteriore, con la *thaumasia* che suscitavano in coloro che vi si accostavano, erano elementi funzionali a promuovere un itinerario spirituale e una trasfigurazione dello stato di coscienza nello spazio sacro interiore. Un siffatto viaggio interiore è un'ascesa al divino, la quale è anche un ritorno – la neoplatonica *epistrophē* – dell'anima in se stessa, in cui essa è volta a conoscere se stessa e, in ultima istanza, a raccogliersi nel "sacrario inaccessibile dell'anima" (*adyton tēs psychēs*)⁵¹, il luogo "mistico" psichico in cui risiede il Principio di tutto.

3.6. La virtù di Edesia

In un altro frammento è delineato un ritratto encomiastico di Edesia, figura femminile di grande rilievo nei coevi circoli neoplatonici, presentata con i tratti esemplari di una "donna divina"⁵². Damascio mostra ammirazione per questa donna alessandrina, di cui sembra che avesse un ricordo diretto. Il Diadoco, tra l'altro, scrive che quando Edesia si recò ad Atene per accompagnarvi i suoi figli a studiare la filosofia, il "coro" dei filosofi, come anche lo scolarca Proclo, si meravigliò della sua virtù (*ethaumasen autēs tēn aretēn ho te allos choros tōn philosophōn kai ho koryphaios Proklos*). Ritengo che in questo caso il verbo *thaumazein*, letto con riferimento alle qualità attribuite a Edesia, esprima non soltanto una profonda ammirazione, all'insegna di un grande rispetto, ma, in modo più pregnante, una meraviglia al cospetto di una figura dagli eclatanti tratti divini. Una figura che, per la pietà religiosa, la santità e la dedizione al divino che la contraddistinguevano, era degna di molte epifanie divine (*ta de pros theon eusebēs houtō kai hiera, kai to holon phanai theophilēs, hōste pollōn epiphaneion axiousthai*)⁵³. Si potrebbe dire che Damascio presenta Edesia, per certi versi, come un corrispettivo femminile di Isidoro, un modello di virtù, capace di stimolare l'ascesa dell'anima al divino⁵⁴.

⁵¹ Per un riferimento alla dottrina neoplatonica dell'*adyton* dell'anima, nella sua particolare formulazione damasciana (con riferimento al Principio totalmente ineffabile), cfr. Dam. *Princ.* I, 22, 14–15 Westerink, Combès.

⁵² Cfr. Dam. *Isid.* F124, 105, 13–107, 22 [= 56, 1–32, 156–158 Athanassiadi].

⁵³ Questo rilievo sembra alludere al fatto che Edesia praticava la teurgia.

⁵⁴ Nel medesimo frammento (cfr. *supra*, nota 52) Damascio ricorda che, quando Edesia era giovane, Siriano voleva darla in moglie a Proclo, e ciò sarebbe accaduto se un dio non avesse dissuaso quest'ultimo dal contrarre tale matrimonio (Damascio non dice in che modo, ma possiamo notare che il fatto è "meraviglioso").

3.7. Le sottigliezze speculative del pensiero di Giamblico

Damascio presenta anche come meravigliose (*thaumastai*) le sottigliezze speculative (*perinoiai*) di Giamblico, un filosofo al cui pensiero Isidoro era molto legato⁵⁵. Il frammento in questione, nella sua concisione, non fornisce indicazioni sui contenuti di tali *thaumastai perinoiai*. Mi sembra però legittimo formulare l’ipotesi che Damascio, al di là di un riferimento generale ad aspetti del pensiero giambliceo, stia qui pensando fondamentalmente alle complesse e sottili dottrine teologiche del filosofo di Calcide. Nel medesimo frammento, infatti, Damascio scrive che Isidoro, nella sua elevatezza intellettuale e nella predisposizione alla perfezione spirituale, non si applicava tanto allo studio delle realtà inferiori (*ta katō*, “le cose di quaggiù”, “le cose che sono in basso”), ma prendeva le mosse da argomenti di poco conto – appunto relativi alle realtà inferiori – per rivolgersi subito ai più venerabili e rilevanti tra gli oggetti di contemplazione (*epi ta presbutata tōn theamatōn*); ed è a questo riguardo che Damascio ricorda l’attaccamento di Isidoro ai pensieri puri di Platone e, dopo di questi, alle sottigliezze del pensiero di Giamblico. In questo contesto, mentre l’espressione *ta katō* sembra indicare le cose sensibili, studiate dalla fisica, invece l’espressione *presbutata tōn theamatōn* si riferisce chiaramente alle supreme realtà protologiche, dunque – in una visione neoplatonica – ai più avanzati contenuti della teologia, di cui Platone e Giamblico sono considerati come maestri eccellenti. Vorrei dunque avanzare l’ipotesi che Damascio, nel ricordare la predilezione di Isidoro per le speculazioni di Giamblico, includesse tra queste anche la dottrina giamblicea del Principio totalmente ineffabile al di là del semplicemente Uno, una dottrina che lo stesso Damascio accoglie e sviluppa⁵⁶. Ritengo inoltre verosimile che egli abbia maturato la sua nota predilezione per la filosofia giamblicea nei suoi studi condotti sotto la guida di Isidoro⁵⁷ e abbia potuto apprendere proprio da questi, almeno nei suoi tratti salienti, la dottrina giamblicea del Principio totalmente ineffabile.

In un successivo paragrafo proverò a offrire una lettura di un nesso che, nel pensiero di Damascio, si delinea tra il “meraviglioso” e il Principio totalmente ineffabile. Vorrei intanto notare che, in ogni caso, siamo qui in presenza di un dato inquadrabile alla luce del rilievo secondo cui a destare meraviglia sono le dottrine filosofiche più profonde e avanzate, tanto complesse e spiazzanti, quanto sorprendentemente illuminanti. Prima di procedere in questa direzione, vorrei però proporre qualche osservazione sul meraviglioso, così come ho provato a inquadrarlo nei frammenti damasciani, e inoltre intendo spendere qualche parola su due termini che in Damascio appaiono legati a quest’ultimo.

⁵⁵ Cfr. Dam. *Isid.* E33, 58, 4–5 [= 34A, 3–6, 110 Athanassiadi].

⁵⁶ Per l’attribuzione di questa dottrina a Giamblico da parte di Damascio, cfr. Dam. *Princ.* II, 1, 5–8.

⁵⁷ Damascio si mostra molto vicino al pensiero di Giamblico; cfr. per es. Dam. *Princ.* III, 119, 6–9, ma anche la testimonianza di Simplicio, in *Phys.* (*Cor. de tempore*) 795, 15–17 Diels.

4. Sulle valenze del meraviglioso nella Vita del filosofo Isidoro

Ho insistito sul fatto che il meraviglioso, nella *Vita del filosofo Isidoro*, si configura specificamente in vari casi in rapporto alla sfera del sacro, così come questo è concepito e fruito nella *Weltanschauung* neoplatonico-pagana. Guardando al modo in cui Rudolf Otto tratta del “sacro” (*Heilige*), sarei tentato di concepire il meraviglioso in questione, così come è prospettato in Damascio, con riferimento alla dimensione “numinosa” del *mysterium*, inteso come un *admirandum* cui ai momenti del *fascinans* e dell’*augustum* si aggiunge anche il complementare momento del *tremendum*⁵⁸. Siamo in presenza di una griglia concettuale che, a mio avviso, potrebbe rivelarsi, almeno in parte, proficua per un inquadramento e un approfondimento del tema che sto trattando.

In secondo luogo, sottolineo il fatto che in ambito neoplatonico, il sacro, dischiuso dal meraviglioso, va colto nell’orizzonte della già menzionata “teologizzazione” integrale del reale. Il meraviglioso di cui parla Damascio si presenta, nelle sue varie manifestazioni, come qualcosa di straordinario e portentoso, sorprendente e mirabile, atipico e paradossale, che mette l’uomo in contatto con la superiore e pervasiva dimensione del divino e di quanto vi è connesso. Come tale, il meraviglioso è anche ciò che favorisce l’accesso al fondamento divino della natura sensibile, costituito dai vari gradi degli ordini sovra-sensibili che la attraversano, la compenetrano e la sorreggono⁵⁹. Parimenti, nella riflessione filosofica, il meraviglioso, strettamente legato all’esperienza inquietante ma proficua dell’aporia, può presentarsi come il manifestarsi del divino nell’orizzonte dialettico della ragione discorsiva, in rilievi speculativi in cui quest’ultima, come in preda a un vertiginoso straniamento, ne coglie con venerazione la natura trascendente, sovrarazionale – piuttosto che irrazionale – e indicibile.

Inoltre, nel provare a leggere le sopra menzionate manifestazioni del meraviglioso con riferimento alla distinzione concettuale di fondo tra la “meraviglia interrogante” (*interrogatio*) e la “meraviglia contemplante” (*admiratio*), delineata e analizzata da Linda M. Napolitano Valditara in un saggio di grande interesse sulle specifiche valenze del *thau-mazein* nel pensiero di Platone⁶⁰, penso che forse si potrebbe rilevare che gli elementi meravigliosi di cui parla Damascio si configurino, almeno in un certo senso, come termini che si pongono in un punto d’intersezione e di confluenza tra l’*admiratio* e l’*interrogatio*. Tale prospettiva di lettura si può avanzare, a mio avviso, nella misura in cui ciò che appare come meraviglioso, di cui metto in risalto il particolare valore ierologico, sembra

⁵⁸ Cfr. Otto (2009: part. 312). Mi limito qui a utilizzare tali categorie in modo generico, senza addentrarmi in una più approfondita disamina degli specifici caratteri e risvolti che esse hanno nella visione di Rudolf Otto.

⁵⁹ Tale visione rimanda a una concezione dell’esistente in cui i diversi piani ipostatici, nella loro stratificazione gerarchica, sono concatenati tra loro in un’ininterrotta continuità di fondo, all’insegna della connessione causale, della somiglianza e della mediazione, in un’ottica in cui tutto è in tutto, in ciascuna cosa nel modo che le è proprio. In questa visione si delinea anche la tesi dell’attività “provvidenziale” degli dèi su tutte le realtà gerarchicamente inferiori.

⁶⁰ Cfr. Napolitano Valditara (2014: part. 134–142).

essere presentato come qualcosa di straordinario che desta sia una stupefatta ammirazione contemplativa, legata anche a una prospettiva anagogica di ampliamento e approfondimento della conoscenza, sia un concomitante senso di spiazzamento del pensiero che, nella sua dimensione ordinaria, sperimenta un *deficit* di comprensione, in un’ottica in cui tale condizione aporetica è principio-inizio di un percorso di ricerca filosofica in vista di un’acquisizione di conoscenza. Questi due aspetti mi sembrano due versanti che, almeno da un certo punto di vista, finiscono per chiudersi in un cerchio e coesistere in un gioco di rimandi reciproci. Ciò, a mio avviso, comporta anche una peculiare concezione di fondo, nel pensiero damasciano, del modo zetetico-teoretico di procedere della filosofia in materia protologica, che proverò a enucleare in qualche suo tratto saliente con specifico riferimento alla dottrina del Principio totalmente ineffabile.

5. Due nozioni legate al meraviglioso in Damascio

In Damascio il *thaumastos*, assunto nel senso che ho indicato sopra, può anche essere messo in relazione con altre due nozioni, tra loro sostanzialmente intercambiabili, il *paralogos* e il *paradoxos*⁶¹. In generale, questi tre termini manifestano, sul piano semantico-concettuale, delle strette relazioni reciproche, che in Damascio risultano, in taluni casi, particolarmente pregnanti e accentuate, nella misura in cui tali termini sono usati con riferimento a cose meravigliose, straordinarie e sorprendenti, che manifestano, nell’orizzonte culturale neoplatonico-pagano, un peculiare valore sacrale. In questo scenario, il *paralogos* e il *paradoxos*, come nozioni assunte in un senso ierologico e dunque con un valore essenzialmente positivo, convergono nell’indicare qualcosa che si discosta dalle aspettative e dagli assunzioni ordinarie della ragione (*logos*) o, in un senso sostanzialmente analogo, dal senso comune o dall’opinione corrente (*doxa*), ovverosia qualcosa d’inatteso, di straordinario, di sorprendente, quindi anche di meraviglioso. Sono questi i caratteri con cui si presenta ciò che, manifestando dei tratti sacrali in modo eclatante, segna un contatto dell’anima con gli ordini divini o affini a questi ultimi.

5.1. *Paralogos*

Paralogos, in questo senso, non indica con un valore negativo qualcosa di irragionevole o assurdo, all’insegna di una svalutazione di quanto si presenta come razionalmente inammissibile, dunque come falso e impossibile. In alcuni casi della *Vita del filosofo Isidoro*, infatti, *paralogos* è qualcosa d’inatteso e straordinario, di portentoso e mirabile, che

⁶¹ Guardando al Lessico di Liddell, Scott, Jones (1940), tra i significati indicati per il termine *paralogos* segnalo *unexpected, beyond reason, unreasonable*, e per quelli indicati per il termine *paradoxos*, *contrary to expectation, incredible*, ma anche *admirable e marvellousness*.

sorprende il *logos* nel sottrarsi alla sua presa immediata, ma che in ultima istanza non è rigettato dal *logos* come qualcosa d'insostenibile, essendo piuttosto riconosciuto nel suo valore di verità. Si potrebbe forse affermare che ciò che si presenta come *paralogos*, in quest'accezione, non è tanto *tout court* l'extra-razionale o il meta-razionale, quanto piuttosto ciò che il *logos* può in qualche modo giungere a spiegare a condizione di spostarsi su un superiore piano di comprensione, in cui percepisce e riconosce i propri limiti.

Paralogōtatē è definita la natura di una donna santa e partecipe del divino, la quale, secondo quanto riporta Damascio, praticava una forma di divinazione dalla comprovata efficacia, assimilabile alla lecanomanzia: ella versava dell'acqua pura in una coppa di cristallo e in quell'acqua vedeva apparire le immagini degli eventi futuri (*ta phasmata tōn esomenōn pragmatōn*), riuscendo, con la visione che si produceva, a predire tutto quanto sarebbe accaduto⁶². Secondo un altro racconto del Diadoco, *paralogōtaton* è anche il fatto che, in una battaglia tra i Romani e gli Sciti combattuta nei pressi di Roma, le anime – o i fantasmi, simulacri delle anime – dei soldati caduti delle due fazioni continuarono a scontrarsi con impeto, ben visibili e udibili, per tre giorni e tre notti⁶³. In entrambi i casi, si può individuare nel *paralogos* qualcosa che, lungi dall'essere inquadrabile nei termini di un vuoto non-senso, produce un'apertura ulteriore di senso e che, valicando i limiti del *logos* visto nella sua dimensione più ordinaria, orienta verso piani più profondi di reale.

A questo riguardo, si può anche prendere in esame un frammento dell'opera in cui si parla del soggiorno di alcuni Brahmani ad Alessandria, ospiti di un certo Severo; Damascio, al riguardo, riporta anche che costoro raccontavano dell'esistenza, nella loro terra, di uomini con un solo piede, di serpenti di straordinaria grandezza con sette teste e di molte altre cose che presentavano il carattere del *paralogos* (*houtoi kai monopodas anthrōpous para sphisin historēsai, kai drakontas exaisious kata megethos heptakephalous, kai alla atta poly to paralogon echonta*)⁶⁴. Egli qui accenna a elementi della tradizione mitico-religiosa induista, propria di un paese esotico e misterioso, l'India, che in quel tempo aveva fama di essere una terra sacra⁶⁵, ricca di cose prodigiose e mirabili⁶⁶. Il riferimento agli uomini con un solo piede va collegato agli *Ekāpada*, figure con una sola gamba attestate nell'universo mitologico-religioso hindu, le quali nell'immaginario fantastico della cultura greca antica sono trasfigurate nel popolo mostruoso degli Sciapodi, noti in alcune fonti anche come Monocoli, bizzarre figure con un solo piede, associate all'India⁶⁷.

⁶² Cfr. Dam. *Isid.* E191, 268, 1–5 [= 129B, 1–6, 292 Athanassiadi].

⁶³ Su questo frammento, cfr. Stramaglia (1999: 428–435).

⁶⁴ Cfr. Dam. *Isid.* E67, 96, 7–98, 2 Zintzen [= 51D, 1–16, 146 Athanassiadi].

⁶⁵ Cfr. per es. Turner (2016: 50–51).

⁶⁶ Su ciò, per es., si può già rinviare agli elementi “paradosso grafici” contenuti negli *Indika* di Ctesia di Cnido; cfr. Nichols (2018). Più in generale, sull'India nella cultura greca antica, cfr. Albanese (2017: 164–187, *I Greci e l'India*).

⁶⁷ Su tali rilievi, cfr. Grossato (1987), nonché Albrile (2012: 10–11) e Carrara (1998: 652).

Gli enormi serpenti con sette teste rimandano alle raffigurazioni mitiche e iconografiche del Serpente cosmico policefalo Shesha, figura divina associata a Vishnu⁶⁸.

5.2. *Paradoxos*

Riguardo alla nozione di *paradoxos*, sappiamo da Fozio che Damascio scrisse un’opera, oggi perduta, consistente in una vasta raccolta di racconti concernenti *paradoxa*, cose straordinarie⁶⁹. Lo scritto, inquadrabile a suo modo nel genere paradossografico, consta di quattro libri, ciascuno dei quali era articolato in numerosi “capitoli” (*kephalaia*), unità testuali autonome, costituite probabilmente da estratti o da sunti redatti sulla base di varie fonti. Il primo libro, raccoglieva 352 capitoli su fatti straordinari (*peri paradoxōn poiēmatōn*); il secondo, 52 capitoli su racconti straordinari relativi a entità demoniche (*paradoxōn peri daimoniōn diēgēmatōn*)⁷⁰; il terzo, 63 capitoli su racconti straordinari concernenti le anime apparse dopo la morte (*peri tōn meta thanatōn epiphainomenōn phychōn paradoxōn diēgēmatōn*); il quarto, 105 capitoli su cose naturali straordinarie (*paradoxōn physeōn*). Guardando anche allo sprezzante giudizio che Fozio, da autore cristiano, esprime sui contenuti di quest’opera, presentati come un insieme di racconti mostruosi, degni dell’ateismo e dell’empietà dell’idolatra Damascio⁷¹, si può ipotizzare che, almeno in vari casi, i *paradoxa* in questione avessero effettivamente una diretta e manifesta attinenza con le posizioni filosofico-religiose “pagane” del filosofo⁷², e che i racconti assemblati nello scritto fossero presentati non come bizzarri elementi di letteratura fantastica, bensì come resoconti seri e degni di credito, fruibili in vari modi nell’ambito della vita filosofica. Appare legittimo pensare che questa raccolta si configurasse come una sorta di *Wunderkammer* rispecchiante varie espressioni dell’immaginario

⁶⁸ Cfr. Gonda (2006: 469).

⁶⁹ Cfr. Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b36–97a8, t. II, 104 Henry. Su quest’opera, indicata nell’ambito degli studi con titolo di *Paradoxa*, cfr. Combès (1986: XXXV), Hoffmann (1994: 564–566), Stramaglia (1999: 67–70), Ibáñez Chacón (2008), Napoli (2014: 224–234).

⁷⁰ Ritengo decisamente verosimile che qui l’espressione *peri daimoniōn* si riferisca specificamente ai *daimones*, entità del “genere demonico” (*to genos daimonion*), intermediarie tra gli dèi e gli uomini, cui è riservata una notevole attenzione nell’ambito del platonismo tardoantico, ma non si può escludere del tutto che tale espressione possa invece alludere, in senso lato, a entità divine. Si può comunque legittimamente pensare che vari racconti di questo libro potessero riguardare sia dèi sia demoni (e altre entità simili), per via degli stretti legami stabiliti nel platonismo tra tali figure.

⁷¹ Cfr. Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b44–97a3, t. II, 104 Henry (vd. *infra*, § 6).

⁷² Ciò vale anche per i racconti “paradossali” della *Vita del filosofo Isidoro*. Per un’associazione, nella percezione di Fozio, tra l’empietà di Damascio e le sue “favolette strane [o inventate] e da vecchiette”, cfr. Phot. *Bibl.* cod. 181, 126a13–16, t. II, 189–190 (*Esti de tēn men peri ta theia doxan eis akron dyssebēs: kainōn de kai graoprepōn mythariōn auton te ton noun kai tous logous peplērōmenos*).

dell'*hellenismos* e funzionale al consolidamento della visione filosofico-religiosa del tardo neoplatonismo⁷³.

Si può anche notare come diversi elementi che nella *Vita del filosofo Isidoro* sono presentati come *thaumata* o come *paraloga* possano essere agevolmente classificati con riferimento alla descrizione generale dei contenuti dei libri dei *Paradoxa*, un'opera che Joseph Combès presenta, a ragione, come «une sorte de somme sur le merveilleux»⁷⁴. Potremmo dire che nella prospettiva damasciana i *thaumata* e i *paraloga* della *Vita del filosofo Isidoro* sono anche *paradoxa*⁷⁵, così come i *paradoxa* della summenzionata raccolta di racconti straordinari sono anche *thaumata* e *paraloga*. Le due opere damasciane in questione, in questo senso, appaiono strettamente accomunate dalla cifra del “meraviglioso”. *Thaumata*, *paraloga*, *paradoxa* si presentano quindi come termini intercambiabili, riferiti a varie “cose straordinarie” che manifestano un valore sacrale. Va inoltre rilevato che nei frammenti della *Vita del filosofo Isidoro*, varie altre cose straordinarie, con un analogo valore sacrale, concernenti riti religiosi, pratiche divinatorie, apparizioni, visioni, demoni, uomini divini e altre cose simili, pur essendo presentate da Damascio senza un esplicito ricorso ai termini sopra citati, si rivelano chiaramente riconducibili e assimilabili a cose presentate in questi termini⁷⁶, per cui si prestano a essere assunte come *thaumata*, *paraloga*, *paradoxa*.

6. *Teratologēmata*. Fozio critico dei racconti di Damascio concernenti *paradoxa*

Fozio scredita i racconti di *paradoxa* di Damascio come insensati, nella prospettiva di una critica serrata del paganesimo. Per il Patriarca, tali racconti hanno contenuti assurdi e indegni di credito, tali da rivelarsi falsi e impossibili, ma anche empì, nella misura in cui sono messi in relazione alle idee religiose pagane. Nella sua presentazione dei contenuti dei *kephalaia* dei libri dei *Paradoxa*, infatti, Fozio afferma che in tutti questi vi sono racconti di cose mostruose, impossibili, privi di credibilità, mal congegnati, insensati e veramente degni dell'ateismo e dell'empietà di Damascio (*En hois hapasin adynata te*

⁷³ A questo riguardo, Stramaglia (1999: 107) presenta i *Paradoxa* di Damascio come «l'ultima grande sistematizzazione del soprannaturale pagano». Riguardo al legame dei contenuti dei *Paradoxa* con il paganesimo, cfr. anche Pajón Leyra (2011: 160–161): «Si los materiales maravillosos de Ctesias o Agatárquides no suscitan una reacción parecida en el patriarca, ello sin duda implica que las maravillas de Damascio están contaminadas de la religiosidad pagana de los neoplatónicos, rivales del cristianismo, y que Focio rechaza».

⁷⁴ Combès (1986: XXXV).

⁷⁵ Si può notare come in un passo della *Suda* che rimanda alla *Vita del filosofo Isidoro* sia annotato che Damascio – l'identità del soggetto, per quanto sottintesa, appare chiara – dice molte cose inaudite e sostenute dai filosofi [pagani], molte concernenti le cose dell'Ade (*polla legei paradoxa kai dokounta tois philosophois, polla tōn kat' haidou*); cfr. Dam. *Isid.* F42, 37, 12–13 [*Suid. Lex.* II 124, 30, “*dokounta*” = *Testimonia*, II, 334 Athanassiadi].

⁷⁶ Cfr. per es. i contenuti dei frammenti registrati sotto la voce *Paradoxographisches* nella ricostruzione dell'opera a cura di Asmus (1911: 211–212).

kai apithana kai kakoplasta teratologēmata kai mōra kai hōs alēthōs axia tēs atheotētōs kai dyssebeias Damaskiou)⁷⁷. Se *teratologēma*, in generale, indica un racconto di cose prodigiose⁷⁸, nel sopra citato passo foziano, il termine *teratologēmata*, che manifesta un valore essenzialmente negativo messo peraltro in rilievo dagli eloquenti aggettivi che lo accompagnano, l’elemento “prodigioso” va propriamente inteso come qualcosa di “mostruoso”, di stolto e perfino blasfemo.

Su questa linea, nella sua epitome della *Vita del filosofo Isidoro*, Fozio ricorre al verbo *teratologeō* per indicare le narrazioni di Damascio relative a cose prodigiose. Il verbo si riscontra nel caso di un racconto di Damascio sulla straordinaria natura del figlio di Ermia e di Edesia, un bambino assai precoce che all’età di sette mesi avrebbe rimproverato in modo chiaro e articolato la madre perché ella lo trattava affettuosamente come un bambino: Fozio, nel riportare questa narrazione, scrive pure che Damascio “dice anche tante altre cose prodigiose [cioè racconta tante altre scempiaggini, quali sono, per il Patriarca, le cose prodigiose di cui parla il filosofo] su questo bambino” (*kai alla de polla peri tou paidos toutou teratolegei*), e aggiunge che Damascio avrebbe pure scritto che il fanciullo, non sopportando la vita nel corpo (*ouch anechomenos tēn en sōmati zōēn*), morì a sette anni, perché questo luogo terrestre non poteva contenere la sua anima (*ou gar echōrei autou tēn psychēn ho peri gēn hode topos*)⁷⁹. Per Fozio tali fatti prodigiosi sono falsità inammissibili; di contro, appare chiaro che Damascio doveva presentare cose di questo genere come fatti reali e degni di fede, carichi di valore ierologico, fruibili in una prospettiva edificante e anagogica.

Parimenti, anche riguardo al racconto di Damascio riguardante una testa umana della grandezza di un cece, che emetteva una voce potente come quella di mille uomini, Fozio scrive che il filosofo ha raccontato questa cosa prodigiosa [cioè questa scempiaggine] su tale testa (*touto terateusamenos peri tou erebinthou ho syngrapheus tēs kephalēs*) e migliaia di altre simili, che l’ecclesiastico bizantino considera come credenze di un empio (*dyssebēs*)⁸⁰.

In un altro passo dell’epitome foziana il verbo *teratologeō* è associato alla nozione di *paralogos*, inquadrata anch’essa in un’accezione negativa. Nel riportare un passo dell’opera in cui Damascio si sofferma sulle proprietà di un betilo (*baitylos*) che questi avrebbe osservato presso un certo Eusebio⁸¹, Fozio interviene con un inciso polemico:

⁷⁷ Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b44–97a3, t. II, 104 Henry.

⁷⁸ Cfr. per es. il termine *teratologēma* in Liddell, Scott, Jones (1940): *marvellous tale*, ma anche *teratologeō*, ivi: *tell of marvels or strange phenomena* (per il termine *teras*, tra i vari significati, cfr. ivi: *sign, wonder, marvel, portent*). Si noti che Lampe (1961: 1388), con riferimento a un’occorrenza in Ippolito, rende *teratologēma* con *absurd story*.

⁷⁹ Cfr. Dam. *Isid.* E76, 106, 1–108, 6 Zintzen [= 57A, 1–9, 158 Athanassiadi]. Si profilano, dunque, le vicende relative a un bambino straordinario, la cui anima si libera presto del corpo per tornare a risiedere nelle regioni divine.

⁸⁰ Cfr. Dam. *Isid.* E88, 122, 8–16 Zintzen [= 63B, 1–10, 172 Athanassiadi]. Sulla testa di cui parla Damascio, cfr. Braccini (2012).

⁸¹ Cfr. Dam. *Isid.* E203, 274, 17–278, 6 [= 138,1–37, pp. 308–310 Athanassiadi]. Cfr. Aliquot (2010: 312 ss.).

teratologēsas oun ta eirēmēna ho kenophrōn houtos kai myria alla paralogōtera peri tou baitylou, epagei. Si comprende bene come in questo caso *teratologēsas* e *paralogōtera*, in un contesto in cui Damascio è anche sprezzantemente definito *kenophrōn*, manifestino un valore meramente negativo; si potrebbe tradurre: “dopo avere raccontato queste cose prodigiose [cioè: dopo avere blaterato di queste cose] e moltissime altre ancor più assurde sul betilo, il dissennato [*scil.* Damascio] aggiunge: [...]”. I racconti di Damascio sul betilo, legati a credenze religiose e a pratiche divinatorie pagane, sono qui giudicati come farneticazioni di un mentecatto. Riguardo a un altro frammento, in cui si parla di un certo Asclepiade, che aveva visto in Siria molti betili, il Patriarca annota che sui betili Damascio racconta una miriade di cose prodigiose [cioè di sciocchezze] degne di una lingua empia (*peri hōn myria teratologei axia glōssēs asebousēs*)⁸².

Fozio, insomma, mira a svalutare totalmente l’immaginario religioso pagano tardo-antico, associando tra loro, nella sua lettura delle narrazioni di Damascio, absurdità ed empietà, stoltezza e idolatria, credulità e ateismo. Le manifestazioni meravigliose dell’immaginario pagano sono rigettate come credenze che si rivelano inaccettabili tanto a una mente assennata quanto a uno spirito pio.

7. L’Ineffabile presentato come *thaumasiōtaton*

In Damascio un significativo rimando al meraviglioso è attestato anche in un passo delle *Aporie e soluzioni sui Principi primi* concernente il Principio totalmente ineffabile, con un’accezione che ritengo assimilabile a quella sacrale-anagogica che ho indicato sopra.

Damascio, sulla scia della filosofia giamblichea, identifica il Principio unico di tutte le cose non con l’Uno sovraessenziale della tradizione plotiniana, bensì con un Principio al di là anche dell’Uno sovraessenziale. Questo Principio supremo, indicato anche come “l’Ineffabile” (*to aporrhēton*)⁸³, imponendosi come un dato necessario del ragionamento dialettico, è presentato come assolutamente trascendente, non coordinato ad alcuna cosa, totalmente inesprimibile e inconoscibile, sulla scia di un apofatismo che, spinto alle sue estreme conseguenze⁸⁴, si configura nella forma di un radicale e insuperabile aporetismo⁸⁵. Secondo Damascio, infatti, il discorso sull’Ineffabile si rivela intrinsecamente aporetico, in una prospettiva in cui le aporie che lo contraddistinguono non sono in alcun

⁸² Cfr. Dam. *Isid.* E94, 138, 6–8 Zintzen [= 72F, 1-5, p. 188 Athanassiadi].

⁸³ Da intendersi, credo, anche come ciò che è nascosto, nel senso dell’assolutamente non manifesto, del totalmente inconoscibile.

⁸⁴ Al riguardo, Faggin e Linguiti (2006: 2512), con riferimento al discorso di Damascio sull’Ineffabile, affermano che «[...] la teologia negativa plotiniano-procliana giunge, specialmente nel trattato *Sui primi principi*, al colmo della sua esasperazione». Sul nesso tra apofatismo e aporetismo in Damascio, cfr. anche Combès (1981: 126): «La théologie de Damascius se veut aporétique pour radicaliser l’apophatisme en lui-même [...]».

⁸⁵ Sulla nozione di aporetismo per l’inquadramento del pensiero protologico damasciano, cfr. Metry-Tresson (2012: part. 27 ss.). Tra i numerosi studi sulla configurazione aporetica della filosofia di Damascio, con particolare riferimento al discorso sull’Ineffabile, cfr. anche Combès (1981), Vlad (2004, 2012, 2017: part.

modo risolvibili sul piano dialettico⁸⁶. Qualsivoglia discorso sull’Ineffabile, per quanto teoreticamente accorto e rigoroso, comporta, in varie modalità, il proprio capovolgimento (*peritropē*), ovvero sia un inesorabile stato aporetico di autoconfutazione e autodistruzione all’insegna di varie forme non risolvibili di autoriferimento e di contraddizione interna⁸⁷. Con tale aporetismo Damascio non intende confutare l’esistenza dell’Ineffabile, riducendola all’impossibilità, né condurre su posizioni scettiche il discorso concernente quest’ultimo⁸⁸, con una sospensione di qualsivoglia giudizio, bensì si prefigge di mostrare il primato assoluto di questo Principio, colto nella sua assoluta trascendenza. Le aporie relative all’Ineffabile, nel mettere in rilievo i limiti strutturali del *logos* in ambito protologico, aprono, a loro modo, una via all’Ineffabile⁸⁹. Il discorso di Damascio sull’Ineffabile, così, resta incardinato nella configurazione dogmatica – ovvero sia nella predisposizione a definire e fissare dialetticamente consolidati contenuti dottrinali alla luce della “verità” – propria della protologia neoplatonica, che l’aporetismo stesso, nella sua radicalità, contribuisce a suo modo a rinsaldare e suggellare, rivelandosi anche funzionale a sancire una precisa presa di posizione sullo statuto del Principio primo nell’ambito delle diverse tesi delineate al riguardo nella tradizione neoplatonica. Si tratta di una dogmatica aporetica che, sviluppandosi nell’orizzonte della conoscenza, è volta, nella sua permanenza filosofica, al trascendimento di se stessa, nella misura in cui verte in modo aporetico su qualcosa che si sottrae completamente alla conoscenza – dunque alla capacità dogmatica di questa – e alla stessa contrapposizione tra la conoscenza e l’ignoranza. L’aporetismo, in questo senso, è intrinseco alla teologia⁹⁰ – qui specificamente intesa come discorso filosoficamente determinato sui Principi –, di cui sviluppa fino alle estreme conseguenze l’impostazione apofatica e anagogica, con il rimando al totale silenzio e alla completa ignoranza che segnano il limite ultimo del discorso protologico⁹¹. La *peritropē* dei nostri

396–405), Lavaud (2008), Napoli (2008), Abbate (2010: 219–225), Mazilu (2011), Trabattoni (2011), Caluori (2018), Fauquier (2018: 273–278).

⁸⁶ Sulle aporie relative all’Ineffabile, cfr. Dam. *Princ.* I, 1, 4–26, 8; I, 39, 5–14; I, 61, 1–6.

⁸⁷ Sulla *peritropē* (“capovolgimento”, “rovesciamento”) del discorso sull’Ineffabile in Damascio, cfr. Linguiti (1990: 63–73), Metry-Tresson (2012: part. 35–39 e *passim*), Coltelluccio (2014), Vlad (2017: 400–405). Va ricordato che per Damascio il capovolgimento del discorso si registra, oltre che nel caso dell’Ineffabile, anche riguardo all’Uno e all’Unificato (cfr. Dam. *Princ.* I, 1, 26, 5–8), nonché, in tutt’altra direzione, nel caso del nulla inteso in senso assoluto come vuota non-esistenza (cfr. *Princ.* I, 23, 1–4).

⁸⁸ Sulla questione dei rapporti della protologia damasciana con lo scetticismo, cfr. Linguiti (1990: 70–73), Rappe (1998), Trabattoni (2016: part. 148–150), Fauquier (2018: 273–278).

⁸⁹ Per una lettura che, con riferimento al discorso di Damascio sull’Ineffabile, individua le peculiari funzioni tecniche delle aporie nel rivelarci alcuni cruciali limiti epistemici della ragione e del linguaggio e nell’orientare a una realtà che è al di là della ragione e del linguaggio, cfr. Caluori (2018).

⁹⁰ Sull’associazione di “teologia” e di “aporetica” in Damascio, riguardo all’Ineffabile, cfr. Combès (1981: 126).

⁹¹ Con riferimento all’Ineffabile e, in diversa misura, agli altri Principi primi, potremmo dire che il discorso filosofico, nel suo configurarsi come essenzialmente dogmatico, con il suo statuto aporetico appare votato alla propria soppressione ed è tale da avere il suo fine al di là di se stesso, nella misura in cui le dottrine più elevate riguardano una dimensione completamente inconoscibile e ineffabile.

discorsi e pensieri sull'Ineffabile, infatti, vista nella sua ricorsività all'infinito, è presentata come capace di "mostrare" l'indicibilità dell'Ineffabile⁹². Questa, infatti, è mostrata con il mostrare in modo lampante il fatto che ogni discorso sull'Ineffabile non può che essere strutturalmente aporetico. Nell'orizzonte del *dialegesthai*, quale ragionamento che si configura essenzialmente come un *diaporein* alla ricerca di *lyseis*, l'*aporia*, nel caso dell'Ineffabile, proprio in quanto è assunta come irrisolvibile, diviene a suo modo una sorprendente *euporia*, configurandosi come l'estrema risorsa che, in un capovolgimento di prospettiva, offre una via di accesso al Principio supremo. Il questo modo l'*aporia*, che già di per se stessa è uno stimolo alla ricerca filosofica, apre in campo dialettico un cammino anagogico, capace di condurre, attraverso le perenni doglie del pensiero, al di là del pensiero stesso, lasciando intravedere, nell'orizzonte del pensiero, ciò che trascende totalmente il pensabile. In ciò il *logos* protologico, snodandosi tra aporie e insuccessi, manifesta i tratti della sua costitutiva debolezza e, con essi, i sorprendenti risvolti della sua forza filosofica⁹³. In quest'ottica, si potrebbe dire che, riguardo all'Ineffabile, l'*aporia* in quanto tale manifesta un valore epifanico.

Dell'Ineffabile, che è presentato in modo dichiaratamente inadeguato in termini di "verità straordinaria" (*hyperēphanos alētheia*)⁹⁴, non può dirsi nulla che di fatto non sia falso⁹⁵. Damascio, a questo riguardo, nel registrare il capovolgimento dell'assunto secondo cui è impossibile avere opinioni sull'Ineffabile (dato che anche questo assunto è un'opinione relativa a quest'ultimo), afferma che il non-essere e l'inconoscibilità che riferiamo all'Ineffabile sono veri nel senso che sono veramente falsi⁹⁶. Va notato che la falsità del discorso, al cospetto di un termine che trascende lo spazio apofantico del vero e del falso, è falsità del discorso sull'Ineffabile e non, per così dire, falsità dell'Ineffabile. Su questa linea, nel presentare quest'ultimo come completamente inconoscibile, Damascio mostra come anche la tesi della completa inconoscibilità dell'Ineffabile sia soggetta al capovolgimento⁹⁷. Per un verso, se questa tesi è vera, allora non potremmo affermare assolutamente nulla riguardo all'Ineffabile, neppure la stessa tesi della sua completa inconoscibilità, per cui questa tesi, di per se stessa peritropica, sarebbe l'assunto di un discorso vaneggiante, perché totalmente sganciato dall'Ineffabile. Per altro verso, la tesi in questione, nella misura in cui concerne l'Ineffabile, in quanto afferma che esso è completamente inconoscibile, sembra rivolta a farci conoscere l'Ineffabile come ciò che è completamente inconoscibile, negando così in modo peritropico lo stesso contenuto che esso postula, cioè la completa inconoscibilità dell'Ineffabile. Se nel primo caso

⁹² Cfr. per es. Dam. *Princ.* I, 26, 3–5.

⁹³ In questa direzione, cfr. Napoli (2008: 55–64, 306–309, e 2012).

⁹⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 6, 13–16.

⁹⁵ Cfr. Dam. *Princ.* I, 15, 12–14; per Damascio, ciò che con espressioni negative è detto dell'Ineffabile, è vero nel senso del veramente falso (*to alēthōs pseudos*), di cui va detto che è vero che è falso.

⁹⁶ Cfr. Dam. *Princ.* I, 15, 6–14.

⁹⁷ Cfr. in generale Dam. *Princ.* I, 11, 17–22, 19.

si finirebbe per delegittimare e distruggere alla radice qualsivoglia discorso protologico in ogni sua dimensione di senso, in ultima istanza anche in quella aperta e rappresentata dal radicale aporetismo, nel secondo caso si deve prendere atto che la tesi della completa inconoscibilità dell’Ineffabile è intrinsecamente contraddittoria, e dunque a suo modo intrinsecamente falsa, nella misura in cui, di fatto, smentisce se stessa negando ciò che afferma. Ora, secondo Damascio, se per un verso da siffatto circolo aporetico in ultima istanza non si può mai uscire, per altro verso è proprio tale circolo aporetico che, sul piano dialettico, come ho già ricordato, mostra nell’unico modo teoreticamente possibile la completa inconoscibilità dell’Ineffabile, appunto mostrando come non si possa pensare ed esprimere quest’ultimo in termini che non siano strutturalmente aporetici. Damascio, tra l’altro, riguardo alla totale inconoscibilità dell’Ineffabile, sviluppa varie considerazioni: nel nostro discorso noi non predichiamo nulla dell’Ineffabile, e tutti i predicati che gli riferiamo sono soltanto soppressioni delle cose che sono inferiori a esso; noi consideriamo indegno il riferire all’Ineffabile la conoscenza che abbiamo delle cose a esso posteriori, perché queste sono conosciute e il Principio è inconoscibile; la nostra ignoranza riguardo all’Ineffabile è soltanto una nostra affezione relativa a esso; nel nostro discorso sull’Ineffabile dimostriamo solamente la nostra totale ignoranza a suo riguardo e non la sua inconoscibilità come carattere che gli appartiene, in un’ottica in cui non lo conosciamo neppure come inconoscibile e non cogliamo niente di esso. Tutti questi assunti sono peritropici. Appare evidente il fatto che il discorso protologico, in queste sue evoluzioni, riguarda in qualche modo pur sempre l’Ineffabile, e che la “nostra” totale ignoranza sull’Ineffabile, per quanto assunta in termini rigorosamente soggettivistici, in ultima istanza ha pur sempre come termine di riferimento l’Ineffabile, intorno al quale essa verte. Il discorso protologico, insomma, non può sottrarsi alla *peritropē*, ma proprio in questo modo mostra l’inconoscibilità dell’Ineffabile.

In questo scenario Damascio presenta l’Ineffabile anche come *thauma*, come “una cosa meravigliosa”, e – in un modo ancor più incisivo – come *thausasiōtaton*, come “il più meraviglioso”, “massimamente meraviglioso”⁹⁸. Ciò emerge da alcune considerazioni del Diadoco, che provo di seguito a delineare⁹⁹. Secondo la logica dell’apofatismo, l’Ineffabile, poiché si presenta come ciò che è al di là di ogni barlume di conoscenza (*hyponoia*), è ancor più venerabile (*semnoteron*) di ciò che è al di là di una qualche cono-

⁹⁸ Cfr. Dam. *Princ.* I, 14, 8, 17. Va notato che anche Plotino presenta il Principio primo – l’Uno-Bene – come un *thauma* (cfr. Plot. *Enn.* VI 9 [9] 5, 29–30 Henry, Schwyzer) e, nel coglierlo come al di là dell’essenza e dell’intellezione, come *ti thaumaston* (cfr. Plot. *Enn.* VI 7 [38] 40, 26–27 Henry, Schwyzer). Vorrei rinviare anche a Pl. *Smp.* 210e2 ss. Burnet, in cui si legge che la contemplazione amorosa delle cose belle ha il suo compimento nello scorgere il bello ideale, presentato come un bello per natura meraviglioso (*ti thaumaston tēn physin kalon*). Guardando a un altro contesto, mi sembra significativo ricordare che anche in Aristotele si trova la delineazione di uno stato di meraviglia al cospetto del dio: in *Metaph.* XII 7, 1072b24–26 Ross, infatti, lo Stagirita giudica meraviglioso (*thaumaston*) il fatto che il dio (*theos*), presentato come Intelletto che pensa se stesso, si trovi sempre nella felice condizione della contemplazione, in cui noi ci troviamo talvolta, e afferma anche che se il dio si trova in una condizione ancora superiore a quella in cui noi ci troviamo quando contempliamo, come di fatto è, ciò è ancor più meraviglioso (*eti thaumasiōteron*).

⁹⁹ Cfr. Dam. *Princ.* I, p. 14, 4–19.

scenza determinata, e proprio perché trascende perfino ogni barlume di conoscenza, non è in qualche modo conosciuto neppure come più venerabile (*semnoteron*), in una prospettiva in cui il carattere della venerabilità, che in questo caso s'impone al sommo grado (*to semnotaton*) per via della totale inconoscibilità dell'Ineffabile¹⁰⁰, lungi dall'essere un barlume che ci fa conoscere qualcosa dell'Ineffabile in quanto tale, è soltanto una nostra affezione mentale (*pathēma*), una nostra "convenzione" (*homologēma*) concernente tale Principio. Siamo dunque in presenza di un capovolgimento: la trascendenza rispetto alla *hyponoia*, che ci fa cogliere l'Ineffabile come la più venerabile tra tutte le cose (*to semnotaton*) in quanto assolutamente inconoscibile, di per se stessa comporta necessariamente che l'Ineffabile non possa neppure essere conosciuto come *to semnotaton*. L'Ineffabile, quindi, si presenta come *thauma* o, più precisamente, come *thausasiōtaton*, per questo suo sottrarsi anche a ogni barlume di conoscenza, cioè per la sua completa inconoscibilità. Va rilevato che in questa visione la somma venerabilità dell'Ineffabile, che lo fa apparire come meraviglioso, traspare proprio dal fatto che esso, nella sua totale trascendenza rispetto a ogni livello di conoscenza, non è neppure conoscibile come sommamente venerabile, proprio perché la somma venerabilità non può darsi come una *hyponoia* di esso. La somma venerabilità dell'Ineffabile, così, è paradossalmente colta proprio con il rilievo che essa va drasticamente negata di esso, secondo *peritropē*¹⁰¹. Inquadrato in questi termini, quindi, l'Ineffabile suscita meraviglia. Ora, potremmo anche rilevare che tali osservazioni damasciane sull'Ineffabile come *to semnotaton* valgono anche per l'Ineffabile come *thausasiōtaton*: al pari della venerazione, infatti, anche la meraviglia che proviamo per l'Ineffabile colto nella sua rassoluta inconoscibilità, è soltanto un nostro stato mentale aporetico che non può farci conoscere nulla che sia proprio dell'Ineffabile, e la nozione di *thausasiōtaton*, che con riferimento all'Ineffabile va colta nello statuto peritropico che la caratterizza e che ne determina il valore, va negata nella misura in cui non è una *hyponoia* dell'Ineffabile. Secondo questa lettura, dunque, l'Ineffabile appare come *thausasiōtaton* nel suo non essere in qualche misura afferrabile neppure come *thausasiōtaton*¹⁰². Il manifestarsi dell'Ineffabile come *thausasiōtaton* è quindi un caso

¹⁰⁰ L'Ineffabile è già delineato come *to semnotaton* e come *timiōtaton* in Dam. *Princ.* I, 7, 20–24, in cui il *semnotaton*, non identificabile con l'Uno (di cui vi è ancora una qualche *hyponoia*), è presentato come tale da non poter essere afferrato da alcuna *ennoia* e *hyponoia* (*to de semnotaton alēpton einai dei pasais ennoiais te kai hyponoias*).

¹⁰¹ A questo riguardo, cfr. Dam. *Princ.* I, 39, 9–14, in cui si può notare che, con riferimento alla totale incomprendibilità e alla totale indicibilità dell'Ineffabile, la venerazione è rivolta dal nostro pensiero non direttamente all'Ineffabile, ma all'inesorabile ignoranza (*amēchanos agnōsia*) relativa all'Ineffabile.

¹⁰² In questa direzione cfr. anche Vlad (2017: 404–405): «[...] chez Damascius, l'émerveillement est lié au manque complet de toute notion ou supposition concernant le principe. [...] Ainsi, dans l'absence de toute notion et supposition, l'émerveillement et la vénération peuvent se manifester envers le principe sans le déterminer, car on ne lui applique pas le fait d'être les plus vénérable ou d'être une merveille, mais la vénération et l'émerveillement décrivent seulement notre attitude envers lui, ou plutôt notre attitude envers le manque de supposition concernant le principe. On peut l'admirer et le vénérer, sans dire qu'il est le plus vénérable ou l'objet de notre vénération, car la vénération reste en nous, telle une manière dont nous sommes affectés par sa présence».

esemplare della peculiare “ostensione” dell’assoluta inconoscibilità del Principio primo tramite la costitutiva *peritropē* del discorso protologico.

Si può notare che, nell’orizzonte del *dialegesthai*, la meraviglia relativa all’Ineffabile sembra configurarsi non solo come il punto di partenza dell’investigazione filosofica che verte su questo Principio, ma anche come il punto di arrivo e l’esito finale di tale investigazione. In questo caso, infatti, il percorso diaporetico, al culmine del suo sviluppo, non conduce a una soluzione dell’aporia, bensì alla consapevolezza della non risolvibilità e della permanenza dell’aporia. Invece di operare il passaggio dalla perplessa consapevolezza della propria ignoranza all’acquisizione della conoscenza, che pone il soggetto in uno stato contrario a quello iniziale con il superamento dell’aporia e con la concomitante dissoluzione euporetica della meraviglia¹⁰³, qui la ricerca filosofica, nel suo punto culminante, conferma e rafforza lo stato iniziale segnato da aporia e meraviglia, le quali, anzi, giungono al massimo della loro intensità. In un siffatto percorso, segnato dalla meraviglia, l’aporetico stupore iniziale, che va consolidandosi nel corso dell’indagine, si traduce in aporetica ammirazione finale. Quest’ultima, nella forma di una suprema venerazione per qualcosa che trascende totalmente il pensiero, prelude, in una presa di coscienza dell’inafferrabilità dell’Ineffabile, al passaggio a uno stato “altro” da ogni forma di pensiero. A tale stato prepara la piena consapevolezza dell’ineffabilità del Principio supremo, maturata con il perseverare del pensiero nell’aporia. Al cospetto dell’Ineffabile come *thaumasiōtaton*, la consapevolezza della permanenza dell’aporia è indissolubilmente legata alla consapevolezza – dischiusa proprio dall’aporia – dell’assolutezza della trascendenza dell’Ineffabile, il quale si presenta come il Principio unico di tutte le cose, divinato dalla nostra anima¹⁰⁴ e colto da noi, in modo aporetico, come ciò che è il più venerabile e il più meraviglioso¹⁰⁵. È questa, nello spazio limitato che è proprio del pensiero, l’assolutezza di un nucleo dogmatico protologico che si afferma in modo incontrovertibile proprio per il tramite della peculiare configurazione radicalmente aporetica che ne contraddistingue il contenuto.

Ora, in un tentativo d’inquadramento della protologia damasciana con riferimento alla sopra menzionata distinzione tra “meraviglia interrogante” (*interrogatio*) e “meraviglia contemplante” (*admiratio*), vorrei provare ad avanzare la lettura secondo cui in Damascio, nel caso dell’Ineffabile presentato come *thauma/thaumasiōtaton*, la meraviglia del filosofo che vi si rapporta, vista alla luce del paradossale nesso tra *aporia* ed eupo-

¹⁰³ Provo a sviluppare questi rilievi, guardando al caso di Damascio, con riferimento alle celebri prospettive tracciate in Arist. *Metaph.* I 2, 983a11–21 Ross.

¹⁰⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 4, 13–15.

¹⁰⁵ In questa direzione, cfr. Lavaud (2008: 64): «[...] le principe et la transcendance résistent à la déconstruction, ou plus précisément, la déconstruction mise en œuvre par Damascius laisse subsister la hauteur et l’éminence de ce qu’elle libère de toute coordination au tout. En ce sens, il ne cesse d’affirmer que l’ineffable est ce qui est “le plus digne” (*timiōtaton*) ou “le plus merveilleux” (*thaumasiōtaton*) : le superlatif est ici révélateur de ce que l’ineffable constitue bien un point de culminance qui domine ce dont il s’excepte». Per una diversa prospettiva di lettura della posizione damasciana in questione, in una ricostruzione della dottrina dell’Ineffabile con riferimento critico a istanze del pensiero derridiano, cfr. Gersh (2014: part. 140–150).

ria che si profila nella dogmatica aporetica del Diadoco, si configuri in un certo modo sia come una “meraviglia interrogante”, sia come una “meraviglia contemplante”. Per un verso, la meraviglia è legata al patire una condizione aporetica di perplessità e d’ignoranza rispetto a un termine che, pur imponendosi con necessità al pensiero, si sottrae totalmente alla sua presa; per altro verso, in questo suo statuto aporetico la meraviglia è anche uno stato di stupefatta ammirazione – che diviene somma venerazione – per qualcosa di straordinario che, nel sorprendere il pensiero, si svela a suo modo a quest’ultimo, spingendolo al di là di se stesso. L’Ineffabile è *thaumasiōtaton* nel suo darsi come termine sommamente aporetico e, in ciò stesso, massimamente venerabile. La condizione aporetica dell’*interrogatio* filosofica, che sviluppa tutte le sue potenzialità alla ricerca di una soluzione introvabile e di una conoscenza non acquisibile, coincide con la stupefatta *admiratio* di una realtà venerabilissima di cui, con l’*interrogatio* aporetica, si giunge ad avere l’inesprimibile coscienza. Mi sembra insomma che, riguardo all’Ineffabile, *interrogatio* e *admiratio*, al di là del loro prestarsi a essere concepiti rispettivamente come momento iniziale ed esito finale del discorso protologico, siano strutturalmente legate tra loro, si compenetrino e si determinino a vicenda, fino a coincidere tra loro come aspetti di una complessa meraviglia filosofica, che è cifra di una ricerca protologica condotta all’insegna dell’aporetismo¹⁰⁶.

In questo scenario, il caso dell’Ineffabile può essere visto come la più eclatante manifestazione del meraviglioso inteso come fenomeno carico di potenza sacrale e anagogica. Si potrebbe allora rilevare che, riguardo al meraviglioso così delineato, ciò che a vari livelli caratterizza la meraviglia è l’esperienza dello “straordinario” inteso come manifestazione del “trascendente”, il quale, nei suoi vari ordini e aspetti, sorprende il pensiero ordinario, spingendolo a elevarsi fino al trascendimento del pensiero stesso.

8. Un diverso valore del meraviglioso e del paradossale in Damascio

Con riferimento all’Ineffabile, bisogna anche notare un altro aspetto della meraviglia. Damascio afferma che non bisogna meravigliarsi del fatto che il discorso sull’Ineffabile subisca un capovolgimento, concependo argomenti contrari a partire dalle cose che sono posteriori a questo Principio. Con una domanda retorica, infatti, egli chiede che cosa vi sia di meraviglioso in questo capovolgimento, dato che noi sperimentiamo altre

¹⁰⁶ Mi sembra interessante rinviare anche ad alcune osservazioni di Laurent (2012: part. 5) su aspetti del pensiero plotiniano, che in qualche modo risultano molto interessanti anche per la questione della meraviglia protologica in Damascio: Laurent, notando come per Plotino l’Uno sia «l’ultime objet de l’émerveillement philosophique» e rilevando come anche per Plotino «l’étonnement, le *thaumadzein* est à l’origine de la philosophie», distingue tra un «étonnement interrogatif» e un «émerveillement admiratif», e afferma anche che nella visione plotiniana «toute question trouve sa réponse dans l’unité d’une signification et dans l’unité d’un bien téléologiquement visé». Ciò, mi sembra di capire, implica una visione in cui ogni questione filosofica, legata a uno stupore interrogativo, implica, nel suo percorso verso la soluzione ricercata, un riferimento all’Uno – termine ultimo di meraviglia filosofica ammirativa – visto come fondamento di ogni unità.

aporie del medesimo tipo anche riguardo all’Uno e all’Unificato (*kai ti thaumaston, hote kai peri tou henos hetera toiauta aporēsomen, kai dēpou kai peri tou pantelōs hēnōmenou kai ontos*);, cioè riguardo ai Principi primi che sono subordinati all’Ineffabile¹⁰⁷. Si tratta di un’argomentazione *a fortiori*, che presuppone l’idea dell’aporia come “normale” stato cognitivo corrispondente alla trascendenza protologica. Posto che anche il discorso sull’Uno e sull’Unificato, che sono inferiori all’Ineffabile, si configura come aporetico, allora a maggior ragione deve configurarsi come aporetico il discorso sull’Ineffabile, il quale trascende questi Principi. La posizione sottesa a quest’osservazione può essere individuata nella tesi secondo cui non bisogna meravigliarsi del fatto che il discorso sui Principi primi sia peritropico, perché ciò, sul piano del ragionamento filosofico, si rivela pienamente comprensibile e coerente con gli assunti speculativi del tema trattato. Il fatto che il pensiero protologico sia aporetico, in altri termini, non deve essere visto come qualcosa di aporetico, ma come un dato filosoficamente necessario e inoppugnabile. Poco prima, Damascio, nel soffermarsi sulla totale inconoscibilità dell’Ineffabile, dichiara che, il fatto che siamo noi a porre come inconoscibile l’Ineffabile (il quale in se stesso non è neppure inconoscibile), è qualcosa che non ha niente d’inaudito (*touto men ouden paradoxon*), dato che, peraltro, sono detti inconoscibili anche l’Intelletto e l’Uno¹⁰⁸, i quali sono Principi inferiori all’Ineffabile. Il *paradoxos* che qui viene escluso manifesta un significato negativo che può anche essere reso con “assurdo”, “irragionevole”. Per Damascio, insomma, l’assunto della totale inconoscibilità dell’Ineffabile non ha nulla di “paradossale”, bensì è un dato incontrovertibile che sul piano razionale non suscita, se ben compreso, alcuna perplessità. Anche altrove Damascio invita a non meravigliarsi di aspetti dell’Ineffabile che per lui sul piano dialettico appaiono pienamente ammissibili¹⁰⁹, e tale invito è anche formulato relativamente ad altri assunti protologici¹¹⁰. In questi casi, in cui a mio avviso il Diadoco si muove in un quadro teorico di fondo volto a riconoscere la dimensione di senso e il valore speculativo del discorso sull’Ineffabile, il ragionamento filosofico mostra che in ciò che sul piano dialettico si sta asserendo non vi è nulla di cui meravigliarsi perché non vi si riscontra alcuna assurdità né alcun aspetto che susciti perplessità. L’attenzione qui si sposta, per così dire, dall’Ineffabile, visto nella sua aporetica inafferrabilità, all’intrinseca coerenza dialettica (pur nei limiti della sua forma speculativa) del discorso sull’Ineffabile, cioè dalla debita meraviglia relativa all’Ineffa-

¹⁰⁷ Cfr. Dam. *Princ.* I, p. 26, 3-8 Westerink, Combès. Per analoghe formule di esclusione della meraviglia nell’ambito del platonismo tardoantico, cfr. per es. Plot. *Enn.* III 2 [47], 7.22; IV 4 [28], 28.60; IV 9[8], 4.23 e 25; VI 4 [22] 3, 17 Henry, Schwyzer; Iul. C. *Cyn.* 5, 22, 184C, 10 Prato, Micallella; Procl. *in Prm.* III 809, 1; III 813, 10; IV 963, 5; VII 1167, 27; VII 1175, 2 e 9 Steel.

¹⁰⁸ Cfr. Dam. *Princ.* I, 18, 2–19, 5.

¹⁰⁹ Cfr. Dam. *Princ.* I, 23, 17–22, in cui il filosofo, in una questione sull’Ineffabile, afferma che non vi è nulla di meraviglioso (*ouden thaumaston*) nell’affermare che l’assoluto non-ente (*to medamōs on*), assunto come privazione dell’ente, è abbracciato dall’Uno e ancor più dall’Ineffabile, se in questo caso s’identifica l’assoluto non-ente con la materia e non con il nulla inteso come assoluta vacuità anipostatata. Questo rilievo si giustifica alla luce della dottrina della maggiore “comprensività” degli ordini ipostatati superiori rispetto a quelli inferiori.

¹¹⁰ Cfr. Dam. *Princ.* I, pp. 9, 24–10, 2; Dam. *in Prm.* III, 129, 22–23 Westerink, Combès, Segonds.

bile che trascende il discorso, in cui esso si manifesta in termini aporetici, all'indebita meraviglia dovuta alla mancanza di una corretta comprensione dei contenuti dialetticamente inoppugnabili del discorso sull'Ineffabile nell'ambito dell'aporetismo protologico. Il *paradoxos*, in questi casi da superare, torna ad avere un senso negativo.

Le suddette osservazioni di Damascio potrebbero essere inquadrare in uno scenario di ascendenza aristotelica, in cui la meraviglia è vista nel suo legame con la perplessità al cospetto di qualcosa che, per mancanza di conoscenza, non riusciamo a spiegare e cogliamo come aporetico, dunque come un meraviglia cui può fare seguito un processo filosofico di ricerca e di acquisizione di conoscenza che dissolva l'aporia e comporti il passaggio a uno stato contrario a quello iniziale della meraviglia¹¹¹. Potremmo dire che, in siffatte coordinate speculative, la meraviglia, pur potendo essere riconosciuta almeno in prima istanza come legittima, come un punto di partenza dell'indagine filosofica volta a superarla, in ultima istanza appare indebita se, nell'ambito del discorso filosofico, dovesse permanere come tale, come cifra di un blocco legato a un'inadeguata comprensione di un dato teorico che, per difetto di conoscenza, appare inspiegabile e inammissibile. Ciò alla luce di una concezione del pensiero filosofico come ricerca che procede pur sempre per "aporie e soluzioni" (*aporiai kai lyseis*). In altri termini, potremmo notare che, secondo Damascio, sulla base dell'indagine dialettica, non appare aporetico il fatto che il discorso sull'Ineffabile sia strutturalmente aporetico e non possa che configurarsi come tale.

Si potrebbe allora notare che, in questo modo, la meraviglia è vista in una prospettiva più ristretta di quella in cui l'Ineffabile è posto come ciò che desta massimamente meraviglia. Per un verso, la ragione filosofica, secondo le procedure conoscitive che le sono proprie, deve giungere a non meravigliarsi dell'aporetica inconoscibilità dell'Ineffabile, nella misura in cui può giungere a cogliere la *ratio necessaria* del dato dogmatico di quest'aporetica inconoscibilità. Per altro verso, proprio quest'aporetica inconoscibilità, nella misura in cui è riconosciuta sul piano del ragionamento filosofico, ci restituisce l'Ineffabile come sommamente meraviglioso, in una visione in cui la meraviglia relativa all'Ineffabile non va esclusa come qualcosa d'inopportuno e non si dissolve, bensì giunge alla sua massima intensità e, in modo aporetico, permane come tale. Mi sembra che, mentre nel primo caso – quello in cui vale l'invito a non meravigliarsi – la meraviglia si presenti come ancora soltanto "interrogante" (che nella logica del pensiero dialettico va dissolta con la ricerca di un'adeguata conoscenza e il superamento delle perplessità), invece nel secondo caso – quello relativo all'Ineffabile – la meraviglia sia anche "contemplante", proprio nella misura in cui, come meraviglia "interrogante", comprende la natura necessaria delle aporie protologiche registrate, assumendole come indici dell'assolutezza dell'ineffabilità del Principio supremo. Ciò, credo, significa anche che, nell'ambito dell'indagine dialettica, è compito della ragione cogliere l'Ineffabile come *thaumasiōtaton*. A dover essere debitamente colto come meraviglioso non è il quadro

¹¹¹ Cfr. Arist. *Metaph.* I 2, 983a11–21.

aporetico – razionalmente chiaro e quindi non meraviglioso – del discorso sull’Ineffabile, bensì l’Ineffabile stesso che si manifesta in un siffatto quadro aporetico. Ciò in una visione di fondo in cui il *logos*, visto nella sua potenza filosofica con cui si rapporta ai Principi primi, è assunto come una facoltà conoscitiva che non appare né originaria né conclusiva. In questo suo statuto, il *logos* filosofico, visto nella sua intrinseca vocazione anagogica, mostra peraltro di non perdere il suo valore.

9. Qualche considerazione conclusiva

Secondo la chiave di lettura che ho provato a delineare, una nota che accomuna tra loro opere di Damascio di diversa impostazione come la *Vita Isidori*, i *Paradoxa* e il *De Principiis* consiste nella presenza del “meraviglioso” come modalità di manifestazione del sacro, carica d’implicazioni misteriosofiche e di potenza anagogica. In ciò il filosofo siriano, muovendosi nell’orizzonte del pensiero neoplatonico e dell’immaginario pagano della tarda Antichità, sviluppa e rielabora secondo peculiari linee di sviluppo la nozione del meraviglioso, assunta nelle sue valenze e funzioni filosofiche di codificazione platonica e aristotelica¹¹². Abbiamo visto come Damascio presenti come cose meravigliose sogni divinatori, gemme astrali, manifestazioni portentose del divino in un luogo sacro, le qualità di un uomo e di una donna dai tratti divini, esperienze legate a riti iniziatici, ma anche il Principio unico di tutte le cose, così come esso si manifesta nel terreno del pensiero filosofico. Tutti questi elementi straordinari si rivelano, ciascuno a suo modo e in una certa misura, fattori che provocano una rottura del livello ordinario della conoscenza e un accesso a ulteriori livelli di comprensione del reale, favorendo la progressiva ascesa dell’anima alla dimensione del divino, nella direzione della realizzazione del fine ultimo cui essa tende. In questo modo il meraviglioso promuove all’unisono, pur su diversi terreni, la riflessione filosofica e le pratiche teurgico-religiose, quali ambiti in cui esso si manifesta e s’inquadra.

Il caso più elevato ed eclatante del meraviglioso, in questo senso, sembra proprio quello dell’Ineffabile, presentato come sommo *thauma*, in una visione in cui il pensiero, snodandosi in un percorso aporetico e capovolgendosi senza sosta, giunge alla piena consapevolezza della propria debolezza e, con ciò, in un inatteso atto di forza speculativa, all’indicibile consapevolezza della “straordinaria verità” del Principio inafferrabile. Se da un lato è possibile provare a descrivere l’esito estremo cui conduce il radicale aporetismo damasciano come una sorta di “mistica fredda”¹¹³, concepibile all’insegna di un’indescrivibile assenza totale di qualsivoglia proiezione cognitiva ed emozionale, dall’altro lato si può forse anche provare a descrivere questo radicale aporetismo, nel suo sviluppo speculativo, come una sorta di mistica dialettica, intrinseca al discorso filo-

¹¹² Su alcuni aspetti salienti della meraviglia in Platone e Aristotele, cfr. Pinotti (1989).

¹¹³ Per questa espressione cfr. Metry-Tresson (2012: 451–465), con una peculiare lettura.

sofico che, nella sua ascesa al Principio unico, prova meraviglia fino al massimo grado possibile, al cospetto di un termine ultimo, assolutamente trascendente, che si presenta come straordinariamente superiore al pensiero. Questa meraviglia si presenta tanto come il principio quanto come il compimento della ricerca protologica, oltre che come la sua condizione permanente. Si profila, così, una meraviglia che, come il senso di aporia che le è connesso, permane finché permane il pensiero. Al di qua della mistica della quiete silenziosa (*hēsychia*) che si delinea nel permanere (*menein*, con riferimento alla *monē*) nell'ineffabile sacrario dell'anima (*adyton tēs psychēs*)¹¹⁴, sembra quindi profilarsi una sorta di mistica zetetico-aporetica e anagogica propria del pensiero dialettico (*dialegesthai*), il quale, nelle sue perenni doglie cognitive, si sviluppa all'insegna della pervasiva permanenza dell'aporia e del capovolgimento, nel movimento circolare del dire e del disdire alle prese con l'Ineffabile. Questa mistica, intrinseca al discorso protologico e protesa oltre se stessa, votata al trascendimento del pensiero tramite l'audacia del pensare in modo radicale, appare segnata da una somma *admiratio* che si dà nella radicale *interrogatio*, come anche da una radicale *interrogatio* che si configura e si sviluppa come somma *admiratio*. Tale nesso si manifesta in una prospettiva in cui l'*interrogatio* e l'*admiratio*, alimentandosi a vicenda e intrecciandosi tra loro in modo indissolubile, fino a coincidere, preludono e rimandano a un'abissale mistica della "sovraignoranza" (*hyperagnoia*)¹¹⁵, descrivibile soltanto in modo allusivo e improprio a partire dall'orizzonte stesso dell'*interrogatio-admiratio*, nella dimensione aporetica in cui si agita il *dialegesthai*. *Interrogatio* e *admiratio* si presentano come stati cognitivi aporetici che, come mere affezioni soggettive, non possono che porsi al di qua dell'Ineffabile, il quale appare come sommo meraviglioso nel suo non essere delineabile neppure tale. *Interrogatio* e *admiratio*, però, in virtù della nostra consapevolezza dei loro limiti strutturali, si rivelano capaci di orientare in modo allusivo al di là di se stesse, nella direzione del superlativo *thauma* consistente nell'Ineffabile, o meglio nella direzione dell'Ineffabile che, nella sua assoluta inconcepibilità, si pone al di là anche degli aporetici stati soggettivi che, nella ricerca dialettica, conducono a coglierlo in modo pur sempre improprio e allusivo, secondo *peritropē*, come sommo *thauma*.

¹¹⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 22, 14–15.

¹¹⁵ Cfr. Dam. *Princ.* I, 84, 17–18.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI RIFERIMENTO

- ARISTOTLE, 1924, *Metaphysics*, W. D. Ross. (ed.), 2 voll., Oxford.
- DAMASCIUS, 1997–2003, *Commentaire du Parménide de Platon*, L. G. Westerink (ed.), 4 tt., Paris.
- The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II. Damascius, L. G. Westerink (ed.), Amsterdam – Oxford – New York 1977.
- DAMASCIUS, 1999, *The Philosophical History*, P. Athanassiadi (ed.), Athens.
- DAMASCIUS, 1986-1991, *Traité des Premiers Principes*, L. G. Westerink (ed.), 3 voll., Paris.
- DAMASCIUS, 1967, *Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim.
- EUNAPIUS, 1956, *Vitae Sophistarum*, I. Gianfrande (rec.), Roma.
- GIULIANO IMPERATORE, 1988, *Contro i Cinici ignoranti*, C. Prato e D. Micallella (cur.), Lecce.
- IAMBlichus, 1937, *De Vita Pythagorica*, L. Deubner (ed.), Leipzig.
- JAMBLIQUE, 2013, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (ed.), Paris.
- MARINUS, 2002, *Proclus ou Sur le bonheur*, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (ed.), Paris.
- PLATO, 1901, *Opera*, J. Burnet (ed.), t. II, London – New York.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, 2003, t. VI, *Codices 242–245*, R. Henry (ed.), Paris.
- PLOTINUS, 1964-1983, *Opera*, P. Henry, H.-R. Schwyzer (ed.), Oxford – New York.
- PROCLUS, 2007–2009, *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel et alii, 3 tt., Oxford – New York.
- PROCLUS, 1899-1901, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll, Leipzig [rist. Amsterdam 1965].
- PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 1985–1986, A.-Ph. Segonds (ed.), 2 voll., Paris [rist. 2003].
- PROCLUS, 2003, *Théologie platonicienne*, H. D. Saffrey, L. G. Westerink (ed.), 6 voll., Paris [1968–1997¹].
- PROCLUS, 1928, *Peri tēs kath' Hellēnas hieratikēs technēs*, in: J. Bidez, *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI. En appendice *Proclus, Sur l'art hiératique. Psellus, Choix de dissertations inédites*, Bruxelles, pp. 137–151.
- SIMPLICIUS, 1882, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, H. Diels (ed.), Berlin.
- SUIDA, *Lexicon*, 1971, A. Adler (ed.), 5 voll., Stuttgart.

STUDI

- ABBATE, M., 2008, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria.
- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria.
- AGNOSINI, M., 2016, “Giamblico e la divinazione *kata to phantastikon*. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia”, in: Seng, Soares Santoprete, Tommasi (2016), pp. 219–241.
- ALBANESE, L., 2017, *Postfazione. La filosofia greca e l'Oriente*, in: Nesi 2017, pp. 97–193.
- ALBRILE, E., 2012, “Nella terra degli Sciapodi. Un'interpretazione enteogena”, *Studi sull'Oriente Cristiano* 16, pp. 5–18.
- ALIQUOT, J., 2010, “Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban”, *Cahiers Glotz* 21, pp. 305–328.
- ARNZEN, R., 2013, “Proclus on Plato's *Timaeus* 89e3–90c7”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23, pp. 1–45.
- ASMUS, J. R., 1909 e 1910, “Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus”, *Byzantinische Zeitschrift*

- 18, pp. 424–480 e 19, pp. 265–284.
- ASMUS, J. R., 1911, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von R. Asmus, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P., 1993, “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus”, *The Journal of Roman Studies* 83, pp. 115–130 [anche in: Ead., *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. Farnham – Burlington 2015, XII].
- BEIERWALTES, W., 1985, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main.
- BEIERWALTES, W., 2014, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main [ristampa della seconda ed. dell’opera, del 1979].
- BOS, E. P., MEIJER, P. A., (eds.), 1992, *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln.
- BRACCINI, T., 2012, “Orfeo, Publio e l’*erebinthos* di Damascio: ancora sulla fortuna delle «teste profetiche»”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, pp. 191–210.
- CANFORA, L., MICUNCO, S., BIANCHI, N., SCHIANO, C. (cur.), 2016, Fozio, *Biblioteca*, Pisa.
- CALUORI, D., 2018, “*Aporia* and the Limits of Reason and of Language in Damascius”, in: Karamanolis – Politis 2018, pp. 269–284.
- CARRARA, E., 1998, “Popolazioni favolose”, in: *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, vol. IX, Roma, pp. 646–653.
- CHAIGNET, A.-ED., (trad.), 1962, Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses. Traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d’une table analytique des paragraphes, et d’une traduction de Damascius, *La Vie d’Isidore ou Histoire de la philosophie*, tome III, Frankfurt am Main [Paris 1903’].
- COLTELLUCCIO, A., 2014, “La *peritropé* di tutti i discorsi sul Principio. Su alcuni aspetti paradossali dell’*Ineffabile epekeina tou henos* in Damascio”, *La Filosofia Futura* 2, pp. 67–88.
- COMBÈS, J., 1981, “La théologie aporétique de Damascius”, *Les Cahiers de Fontenay* 19–22 (*Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*), pp. 125–139 [anche in: Id., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1996², pp. 199–221].
- COMBÈS, J., 1986, *Introduction*, in: Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. I, *De l’Ineffable et de l’Un*, Paris.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., 1998, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania.
- DOMARADZKI, M., 2014, “Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus’ *Commentary on the Republic*”, *Peitho. Examina Antiqua* 5, pp. 119–137.
- EDWARDS, M., 2000, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool.
- FAGGIN, G., LINGUITI, A., 2006. “Damascio”, in: *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Milano, pp. 2512–2513.
- FAUQUIER, F., 2018, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique – Ontologie – Théologie*, Paris.
- FOWDEN, G., 1982, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33–59.
- GEROLEMOU, M., (ed.), 2018, *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin – Boston.
- GERSH, S., 2014, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Leiden – Boston.
- GONDA, J., 2006. “Visnu”, in: M. Eliade (dir.), *Enciclopedia delle Religioni*, Edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, da un primo progetto di tematizzazione di I.P. Couliano, *Le religioni e i mondi religiosi*, vol. 9, *Induismo*, Milano [tit. or. *The Encyclopedia of Religions*, New York 1986], pp. 467–469.

- GOULET, R., (dir.), 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris.
- GOULET, R., (dir.), 2000, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris.
- GOULET, R., 2000, “Isidore d’Alexandrie”, in: Goulet 2000 (dir.), pp. 870–878.
- GOULET, R., 2001, *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris.
- GROSSATO, A., 1987, “‘Shining Legs’. The One-footed Type in Hindu Myth and Iconography”, *East and West* 37, pp. 247–282.
- HOFFMANN, PH., 1994, “Damascius”, in: Goulet (dir.), (1994), pp. 541–593.
- IBÁÑEZ CHACÓN, Á., 2008, “La obra paradoxográfica de Damascio (*apud* Phot. *Bibl. cod.* 130)”, *Estudios griegos e indoeuropeos* 18, pp. 319–334.
- KARAMANOLIS, G., POLITIS, V. (ed.), 2018, *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge – New York.
- KARREN, S. L., 1978, *Near Eastern Culture and Hellenic Paedeia in Damascius’ Life o Isidore*, A Thesis submitted to the Graduate School of the University of Wisconsin – Madison.
- KRULAK, T., 2017, “Philosophy, *Hieratikē*, and the Damascian Dichotomy: Pursuing the Bacchic Ideal in the Sixth-Century Academy”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57, pp. 454–481.
- LAMPE, G. W. H., 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LANCELOTTI, M. G., 2002, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln.
- LANZA, D., LONGO, O. (cur.), 1989, *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze.
- LAURENT, J., 2012, “Plotin, l’Un au-delà de l’être. *Avant-Propos*. «La merveille, c’est l’Un» (VI, 9 [9], 5, 30)”, *Archives de Philosophie* 75, pp. 5–9.
- LAVAUD, L., 2008, “L’ineffable et l’impossible: Damascius au regard de la déconstruction”, *Philosophie* 96, 1, pp. 46–66.
- LIDDELL, H., SCOTT, R., JONES, H. S., 1940, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, University of California Irvine, <stephanus.tlg.uci.edu>.
- LINGUITI, A., 1990, *L’ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- LONGO, A. (ed.), 2011, *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Napoli.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-PH., (ed., tr.) 2013, Proclus, *Commentaire sur la Parménide de Platon*, t. IV 2^e partie, Paris.
- MASULLO, R., 1994, “La biografia filosofica nel Tardoantico”, *Vichiana* 5, pp. 225–237.
- MAZILU, D., 2011, *L’ineffable chez Damascius. Étude sur le concept de l’ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, Saarbrücken.
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden – Boston.
- MIHAI, A., 2014, “Comparatism in the Neoplatonic Pantheon of Late Antiquity: Damascius, *De Princ.* III 159.6–167.25”, *Numen* 61, pp. 457–483.
- MIHAI, A., 2016, “Le *descensus ad inferos* du néoplatonicien Damascius à Hiéropolis”, *Cahiers des études anciennes* 53, <<http://etudesanciennes.revues.org/908>>.
- MUSCO, A., et al. (cur.), 2012, *Universalità della Ragione, Pluralità delle Filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 17–22 settembre 2007*, 3 voll., Palermo.
- MUSCOLINO G. (cur.), 2017, *Porfirio mathematicós. Introduzione al Trattato sugli effetti prodotti dalle stelle di Tolomeo e le testimonianze e i frammenti relativi alle opere di matematica e di geometria*, Milano.

- MUSCOLINO, G., 2017, "Saggio introduttivo. Porfirio e la scienza astrologica. Gli influssi dei corpi celesti e la lettura degli oroscopi nel neoplatonismo", in: Muscolino 2017, pp. 7–221.
- NAPOLI, V., 2008, *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania – Palermo.
- NAPOLI, V., 2012, "Le peripezie della ragione. Debolezza e potenza del *lógos* protologico in Damascio", in: Musco *et al.* (2012), vol. III, pp. 345–358.
- NAPOLI, V., 2014, "«Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto *The Nameless City* di Howard Phillips Lovecraft". *Peitho. Examina Antiqua* 5, pp. 213–248.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., 2014, "Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica", *Thaumàzein* 2, pp. 127–178.
- NESE, V., 2017, *Platonismo e religioni orientali*, Roma.
- NICHOLS, A., 2018, "Ctesias' *Indica* and the Origins of Paradoxography", in: Gerolemou 2018, pp. 4–16.
- O'MEARA, D. J., 2006, "Patterns of Perfection in Damascius' *Life of Isidore*", *Phronesis* 51, pp. 74–90.
- OTTO, R., 2009, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in: R. Otto, *Opere, Archivio di Filosofia* 77, pp. 201–324 (ed. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917).
- PAJÓN LEYRA, I., 2011, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- PERNOT, L., 2002, "«L'empreinte d'Hermès Logios». Une citation d'Aelius Aristide chez Julien et chez Damascius", *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* 71, pp. 191–207.
- PINOTTI, P., 1989, "Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo", in: Lanza, Longo (1989), pp. 29–55.
- RAPPE, S., 1998, "Scepticism in the Sixth Century? Damascius' *Doubts and Solutions Concerning First Principles*", *Journal of the History of Philosophy* 36, pp. 337–363.
- SAFFREY, H. D., 1992, "Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien", in: Bos, Meijer 1992, pp. 35–50 [anche in: H.D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, pp. 143–158].
- SHAW, G., 2003, "Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy", *Dionysius* 21, pp. 53–87.
- SENG, H., SOARES SANTOPRETE, L. G., TOMMASI, CH. O., (Hrsg.), 2016, *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg.
- SOLER, E., 2015, "Pellegrinaggi pitagorici e neoplatonici in Oriente nei secoli IV e V d.C.", *Atrium. Studi Metafisici ed Umanistici* 17, pp. 7–25 (tr. it.).
- STRAMAGLIA, A., 1999, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- TARDIEU, M., 1990, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain – Paris.
- TRABATTONI, F., 1985, "Per una biografia di Damascio", *Rivista di Storia della Filosofia* 40, pp. 179–201.
- TRABATTONI, F., 2011, "Le 'silence de Platon', ou le renversement du discours dialectique chez Damascius", in: Longo 2011, pp. 413–435.
- TRABATTONI, F., 2016, "Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio", *Méthexis* 28, 141–151.
- VAN DEN BERG, R. M. (trad.), 2001, *Proclus' Hymns, Essays, translations, commentary*, Leiden – Boston – Köln.
- VLAD, M., 2004, "De Principiis : de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", *Chōra. Revue d'Études Anciennes et Médiévales* 2, pp. 125–148.
- VLAD, M., 2012, "Inéluctable totalité : Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout", *Synthesis Philosophica* 53, pp. 141–157.

VLAD, M., 2017, “Parler de Dieu et parler à Dieu : Damascius et Denys l’Aréopagite sur le rôle de la discursivité”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64, pp. 395–412.

WATTS, E., 2013, “Damascius’ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar”, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 7, pp. 159–168.

VALERIO NAPOLI

*/ independent researcher, Agrigento, Italy /
valerio.napoli@libero.it*

Sacral and Anagogical Aspects of the “Marvellous” in Damascius. An Interpretation

In the fragments of Damascius’ *Vita Isidori* one can observe a significant presence of the “marvellous.” In many cases, the marvellous seems to manifest a sacral and anagogical value in line with the philosophical and religious conceptions of late Neo-Platonism. A similar value of the marvellous can also be found in a passage of *De Principiis* (I, 14, 1–19), where Damascius hails the totally ineffable Principle as supremely marvellous, upon which he presents it as absolutely unknowable and expressible only in an aporetic way.

KEYWORDS

Damascius, marvellous, first principle, *Vita Isidori*, *De Principiis*, Neoplatonism

DYSKUSJE

Questioni epicuree: dalla tradizione alla teologia

Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015

ENRICO PIERGIACOMI / *Università degli Studi di Trento* /

Ci sono libri pubblicati che, con il passare degli anni, invece di perdere di vitalità e interesse, continuano a stimolare la ricerca, aprendo piste di indagine promettenti. Questo è il caso del volume *Questioni epicuree*, a cura di quattro specialisti italiani di Epicureismo. Pubblicato nel 2015, il testo costituisce – per usare le parole di Mauro Tulli, il curatore che ha redatto la premessa del libro (pp. 7–11) – «un concreto impegno per conservare il ricordo» (p. 7) di un omonimo convegno interdisciplinare, tenutosi dal 19 al 21 settembre 2013 presso il Dipartimento di Filosofia della “*Sapienza* Università di Roma”. Si recensiscono, dunque, interventi scientifici che hanno ormai cinque anni di età, ma che appunto meritano ancora di essere letti e discussi.

Come si può arguire dal titolo stesso, non esiste una tesi definita che il volume intende presentare. Al suo interno, infatti, 11 specialisti di Epicureismo presentano in autonomia un’analisi specifica di differenti problemi epicurei, divisi entro cinque grandi gruppi: *Tradizione, Forme del testo, Canonica, Fisica, Etica*. L’ordine in questione non è affatto casuale, poiché rispecchia la successione degli argomenti spesso seguita dagli Epicurei. Epicuro apre spesso le sue lettere, del resto, avvertendo il lettore sul *come* e sul *perché* queste vanno lette, dunque presenta delle esplicite considerazioni sulla “forma del testo” prima ancora di parlare di fisica, di meteorologia o di etica. Secondo Diogene Laerzio

(X 30), inoltre, la canonica è posta in posizione iniziale nel *curriculum* filosofico perché costituisce un'introduzione al complesso della dottrina. Le subentrano la fisica e l'etica, rispettivamente identificate con la scienza della generazione, della distruzione, della natura e con la disciplina che studia le scelte, le fughe, i generi di vita, il fine.

La «natura poliedrica» del volume (cfr. ancora la prefazione di Tulli, p. 11) è in ogni caso volutamente cercata per mostrare quanto ampie, diversificate e complesse possano essere le indagini sull'Epicureismo. *Questioni epicuree* è, infatti, un titolo ripreso da due articoli di Carlo Diano (ora reperibili in Diano 1974: 67–128 e 313–335), i quali esaminano la filosofia epicurea da diverse angolature, senza volerle piegare all'obbedienza a un unico filo conduttore. Il primo (*Questioni epicuree I*) è del 1938 e si concentra sui molti problemi posti dall'edonismo degli Epicurei. Le questioni vanno dalla differenza tra il godimento cinetico e quello catastematico alla definizione del significato della «condensazione del piacere» (RS IX: καταπύκνωσις τοῦ ἡδόμενου), che viene menzionata altrove solo da una controversa lettera di Alcifrone (*Ep.* III 19.8 = fr. 432 Usener 1887 [da qui in poi solo "Us."]), dove si descrive l'epicureo Zenocrate che prova a condensare la piacevolezza nel mentre abbraccia una citarista e le lancia sguardi languidi. Nel secondo articolo (*Questioni epicuree II*), pubblicato nel 1949, lo studioso continua ad affrontare i problemi dell'edonismo epicureo, aggiungendo però in più osservazioni sulla teologia (nello specifico, sullo scolio alla RS I), sull'amicizia, sulla libertà del volere, e su molto altro ancora.

Assodata la presenza nascosta del «nume tutelare» di Diano, che tuttavia viene citato espressamente solo due volte in tutta la raccolta (cfr. pp. 68 n. 46 e 85 n. 30), nonché la consapevole scelta di non piegare tutti gli interventi alla dimostrazione di un'unica idea definita, il modo migliore per fare giustizia alla «natura poliedrica» del volume è presentare nel dettaglio i contributi autonomi degli 11 autori. Ciò consentirà al lettore di scegliere la «questione epicurea» che più gli interessa.

Il contributo che apre la raccolta è di Tiziano Dorandi (*Modi e modelli di trasmissione dell'opera «Sulla natura» di Epicuro*, pp. 15–52), che è anche l'unica voce dell'area *Tradizione*. Attraverso un'attenta e precisa catalogazione dei papiri di Ercolano che contengono le copie di alcuni dei 37 libri del Περὶ φύσεως confluite nella Biblioteca di Filodemo, unita al censimento delle menzioni a questo *opus maius* di Epicuro in alcune testimonianze indirette (in particolare, nell'anonima *Vita di Filonide* edita da Gallo 2002, nelle opere di Filodemo e nel libro X delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio), lo studioso giunge a due conclusioni di rilievo. Anzitutto, la Biblioteca di Filodemo conservava con «relativa certezza» 23 o 27 libri del Περὶ φύσεως di Epicuro. Si tratta di una percentuale «assai alta per rendere probabile che a Ercolano fosse presente a un determinato momento l'intera opera» (p. 25). In secondo luogo, Dorandi conclude che i libri del Περὶ φύσεως che Filodemo riuscì a raccogliere e portare a Ercolano non costituivano un'«edizione» omogenea quanto a forma e cronologia, dal momento che le copie che noi possiamo ancora leggere sono di mano e di provenienza temporale diversa. Le più antiche furono redatte nel III–II secolo a.C., le più recenti tra il II–I secolo a.C. (pp. 28–31 e 44–46). Dopo questo arco di tempo, persino le semplici menzioni al Περὶ φύσεως si fecero più rare fino a sparire, il che sarebbe segno di un graduale disinteresse verso quest'opera

di Epicuro, complici la prolissità e la difficoltà del suo contenuto (pp. 46–48). Benché l’analisi di Dorandi sia prevalentemente filologica, non mancano al suo interno delle interessanti “aperture” su questioni storico-filosofiche, che meritano di essere approfondite dagli specialisti del settore. Lo studioso ipotizza, per esempio, che «la carenza di copie più recenti del Περὶ φύσεως» che si constata tra il II e il I secolo a.C. risponde «a un calo di interesse a leggerne, studiarne e diffonderne il contenuto dovuto a un netto cambio di tematiche nell’Epicureismo» (p. 26), ponendo così il problema di capire quale fu la ragione di questo mutamento. Dorandi cita, a tal proposito, un parere di Emidio Spinelli comunicato *per litteras*, che ritiene che gli Epicurei romani erano più interessati a una filosofia di tipo “concreto” più che alla teorizzazione astratta (p. 27), e la proposta di David Sedley (= Sedley 2010), secondo cui la perdita di interessamento dipenderebbe dalla scarsa popolarità di cui godevano le questioni fisiche o naturalistiche a Roma (p. 31). Il problema resta comunque aperto a ulteriori soluzioni, che dovranno anche tenere conto del fatto che, pur avendo a disposizione quasi l’intero *opus maius* di Epicuro, Filodemo si limitava apparentemente a farne qualche occasionale cenno nella sua produzione filosofica (cfr. ancora la p. 31).

Il contributo *Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro* di Dino De Sanctis (pp. 55–73) inaugura la sezione *Forme del testo* del volume. Esso ha lo specifico obiettivo di analizzare da vicino le tre più importanti epistole di Epicuro (*Epistola a Erodoto*, *Epistola a Pitocle*, *Epistola a Meneceo*), cercando di rilevare la loro «coesione argomentativa, linguistica e dottrinale» (p. 59). De Sanctis (pp. 59–62) individua la principale peculiarità che rende coerenti e unitarie queste lettere nell’articolazione di un discorso sulla natura che è scevro di ambiguità terminologiche, dunque ispirate all’ideale della chiarezza. Sul piano tecnico, ciò si identifica a sua volta con il costante sforzo intellettuale di usare le parole che esprimono direttamente la cosa di cui si sta parlando e le sue proprietà caratteristiche, in altri termini la sua prenozione o πρόληψις (su questa controversa dottrina, che secondo alcuni va intesa come il “concetto” della cosa denominata e secondo altri come il “primo” referente che viene in mente quando una parola viene pronunciata, cfr. almeno lo *status quaestionis* di Atherton 2009 e, di recente, Verde 2016 e Tsouna 2016). Questa ricerca stilistica non è fine a se stessa, aggiunge correttamente De Sanctis, ma serve a svolgere una «parenese globale» alla felicità (p. 62). La precisione nel linguaggio è, dunque, un fondamentale mezzo per convincere a intraprendere la giusta “strada” o “sentiero” morale (cfr. le pp. 69–70, per la ricorrenza e il significato della metafora), che costituisce l’altro essenziale tratto di «coesione» della comunicazione epistolare di Epicuro.

Nella sezione centrale del suo contributo (pp. 62–68), De Sanctis presenta un esame dettagliato dei passi delle tre lettere maggiori che provano la sua tesi e in cui la problematica linguistica emerge come centrale. Invece di presentare una lista completa delle occorrenze, che il lettore interessato potrà consultare da sé, è opportuno segnalare quelle che lo studioso isola dall’*Epistola a Pitocle* (pp. 64–67), in cui Epicuro si preoccupa (*e.g.*) di chiarire cosa designi la parola “cosmo” (§§ 88–89), o di studiare i diversi nomi assunti dal ciclone ο πρηστήρ (“turbine” ο στρόβιλος se cade sulla terra, “tromba” ο δῖνος

se sul mare), per arrivare a capirne esattamente la natura (§§ 104–105). Con questo *focus*, vi è infatti modo di operare anche un confronto con un altro contributo di *Questioni epicuree*: il saggio *Epicuro e la forza dei venti* di Giuliana Leone (pp. 159–177). L'intervento della studiosa raccoglie e analizza in modo sistematico come gli Epicurei si richiamavano al fenomeno dei venti. Leone riesce, ad esempio: 1) ad approfondire la relazione di Epicuro verso la riflessione di Presocratici e Peripatetici (Teofrasto *in primis*) sui venti, che non è solo polemica, ma anche tesa a un recupero di alcune loro posizioni; 2) a sintetizzare la spiegazione epicurea dell'origine dei venti e dei loro effetti; 3) a ricostruire una fitta rete di metafore e analogie “ventose” che figurano nei testi di Epicuro o dei suoi discepoli, tra cui la famosa immagine della «tempesta» e della «bonaccia» dell'anima che è di grande rilevanza nel contesto etico (cfr. le pp. 159–160 per i riferimenti); 4) a mostrare come la riflessione di Lucrezio sul vento e la sua tecnica poetica (che ricorre a volte a immagini tratte da questo fenomeno naturale) possano dipendere dalla lettura diretta del Περὶ φύσεως di Epicuro, più che da mediatori vari, tra cui la poesia di Empedocle (pp. 169–172). Ora, ciò che lega le riflessioni di Leone a quelle di De Sanctis è una considerazione svolta dalla prima studiosa nella p. 170. Ella prende qui spunto dall'osservazione di Sedley su Lucrezio, secondo cui le metafore e le similitudini poetiche che troviamo nel *De rerum natura* servono a portare alla luce dei tratti nascosti ο ἄδηλα della natura (Sedley 1998: 11). E suggerisce che la proposta dello studioso si può «ben estendere a Epicuro». Anche Epicuro non usava le immagini dei venti quale mero orpello retorico, bensì per far capire meglio qualcosa sulla realtà studiata in analogia con i venti. Con la raffigurazione della tempesta/bonaccia dell'anima ricordata sopra, ad esempio, il filosofo sottolinea indirettamente, aggiungo, che la psiche è un organismo fisico, che si muove con violenza quando è addolorata e turbata, con leggerezza quando prova piacere e quiete. Possiamo allora notare che, almeno limitatamente alle specifiche questioni meteorologiche, il contributo di Leone e quello di De Sanctis si integrano vicendevolmente.

Tornando un'ultima volta al saggio di De Sanctis, si può tuttavia sollevare un problema. Lo studioso ricorre di frequente alla parola “definizione” per qualificare la pratica di Epicuro di esprimere la πρόληψις ο le proprietà fondamentali dell'oggetto indagato nelle lettere. Questa attribuzione di un metodo definitorio incontra però un ostacolo nel discorso di Torquato (*ap. Cic. De fin. I 7.22*), secondo il quale Epicuro elimina le definizioni (*tollit definitiones*), o nello stesso Diogene Laerzio, che afferma che la dialettica risulta superflua ai fisici o studiosi della natura perché essi devono solo guardare ai nomi delle cose (X 31). Non necessariamente bisogna però concludere che De Sanctis abbia errato. Anzitutto, si può notare che il fr. 11 del *PHerc. 998* (= fr. 32 Arrighetti 1973 [d'ora in poi Arr.]) riporta chiaramente che Epicuro tentò una definizione (ὄρος) dell'anima nel libro XXXII del *Sulla natura*. Ciò conferma l'ipotesi di De Sanctis che il § 67 dell'*Epistola a Erodoto* presenta una «definizione» del termine “incorporeo” (ἀσώματος), che serve a sua volta a negare l'incorporeità della psiche (p. 64), dunque per estensione a definirne la corporeità. In secondo luogo, si può difendere De Sanctis richiamando, sempre da *Questioni epicuree*, il saggio *Esperienza e dimostrazione in Epicuro* di Pierre-Marie

Morel: unico esemplare della sezione *Canonica* del volume (pp. 131–147). Tale contributo presenta – in maniera del tutto convincente – la tesi che «la critica epicurea della dimostrazione» attestata da varie fonti (e.g. Epic. *Ad Her.* 37 e 73) era «circostanziata o condizionata» (p. 132). Tramite la citazione di vari testi epicurei, alcuni dei quali fanno un uso positivo dell'ἄποδειξις (cfr. le pp. 144–145; aggiungo anche Colote *ap. Procl. In Plat. Resp.* vol. 2, p. 105.23–26 Kroll 1901, e la col. 10.4–13 del trattato teologico-fisico di Diogene di Enoanda, ed. Hammerstaedt-Smith 2014), Morel sottolinea che è possibile attribuire agli Epicurei una pratica dimostrativa, nella misura in cui la si intende in senso meno astratto o formale: un dedurre a partire da alcuni dati empirici evidenti alcune qualità nascoste dei fenomeni. Tali evidenze assolvono, peraltro, la medesima funzione che i principi primi indimostrabili assolvono nella dimostrazione aristotelica, il che consente di ricondurre a Epicuro una «metodologia degli indimostrabili» (pp. 137–143). Ora, a favore di De Sanctis e a integrazione del discorso di Morel, si può aggiungere che forse anche la critica epicurea della definizione fosse a sua volta «circostanziata o condizionata». Fintanto che un ὄρος è in contrasto con l'esperienza o con altre evidenze fenomeniche, esso va respinto per la sua inutilità e oscurità. Se invece la definizione è vista come uno strumento descrittivo per riferirsi velocemente agli oggetti esterni e alle loro caratteristiche principali (cfr. qui Giovacchini 2003: 86–87, che cita l'*admonitio* di Torquato *ap. Cic. De fin.* I 9.30), allora può essere riammessa come una pratica scientifica. L'ὄρος così delineato non è in fondo altro che la ricerca della prenozione ο πρόληψις sotto le parole che usiamo.

Sempre al genere epistolare è dedicato il secondo contributo della sezione *Forma del testo*, scritto da Margherita Erbi (*Lettere dal Kepos: l'impegno di Epicuro per i philoi*, pp. 75–94). La studiosa si concentra sul *corpus* delle quasi 150 testimonianze o citazioni epistolari che troviamo sia nelle testimonianze indirette, sia nei papiri di Ercolano. La tesi principale e originale di Erbi è che le epistole che Epicuro spedì ai suoi amici o discepoli o sostenitori durante tutta la sua vita si caratterizzano per avere «personalizzato il contenuto del messaggio, universale il valore dell'insegnamento» (p. 79). In altri termini, quasi tutte le lettere del filosofo avevano un duplice intento. Da un lato, esprimere una tesi filosofica che potesse essere raccolta e appresa da tutti – non è un caso, ricorda Erbi, che le epistole di Epicuro venivano copiate e fatte circolare nella cerchia più ampia del Giardino, per fungere da materia di riflessione e ammaestramento (pp. 78–79). Dall'altro, adattare la dottrina universale alle esigenze del destinatario specifico, così da fornirgli dei concreti consigli pratici adatti al suo caso. Nelle pp. 80–90, ad esempio, Erbi esamina i frammenti delle lettere che Epicuro spedì a Idomeneo e Mitre, eminenti uomini politici, in cui il filosofo veicola al tempo stesso la sua tesi (universale) della necessità di tenersi distanti dalla vita politica per vivere felicemente e i suggerimenti (personalizzati) ai due destinatari su come conciliare questo insegnamento con la loro attività istituzionale. Le epistole mandate a Mitre si differenziano, però, per il fatto di avere «un prevalente interesse di natura pratica» (p. 89), il che costituisce un'altra conferma dello sforzo del filosofo di adattare il suo messaggio alle caratteristiche dei suoi interlocutori. Se infatti a Idomeneo vengono rivolte anche considerazioni dottrinali, è perché questi aderì alla

filosofia epicurea e rinunciò a un certo momento alla politica. Mitre riceve invece solo consigli pratici perché si limitò sempre al ruolo di simpatizzante esterno al Giardino. Le tesi della studiosa sono ben condotte e persuasive, seppure forse quella sull'ambizione delle epistole a veicolare un messaggio universale attraverso uno scritto a un destinatario particolare avrebbe potuto trarre ulteriore giovamento da un richiamo a uno studio di Jan Erik Heßler sull'*Epistola a Meneceo* (= Heßler 2011). Qui, infatti, lo studioso sostiene che, dato che all'epoca di composizione della lettera Meneceo era morto, Epicuro doveva usare il nome del suo discepolo quale *persona ficta* e rivolgersi, in realtà, all'umanità nel suo complesso.

Ed è lo stesso Heßler che segue all'intervento di Erbì, proponendo un saggio intitolato *Das Gedenken an Verstorbene in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι* (pp. 95–112). Il testo è una lucida quanto interessante ricognizione di come gli Epicurei recuperarono e rilessero in termini filosofici alcuni motivi della tradizione dei “discorsi funebri” – strategia già in parte utilizzata da Platone, in particolare nell'*Apologia di Socrate*, nel *Fedone* e nel *Menesseno*. Il modello favorito da Epicuro su questo fronte fu verosimilmente l'orazione funebre di Iperide, che il filosofo forse ascoltò dal vivo (pp. 102–108). Due sono soprattutto i temi degli epitaffi che vengono incorporati nella dottrina epicurea. Una (pp. 101–102) è quella della venerazione degli eroi caduti in guerra, i quali raggiungono, secondo gli autori degli ἐπιτάφιοι λόγοι, una sorta di immortalità attraverso la morte eroica e il ricordo dei vivi. Epicuro recupera il motivo nella chiusa dell'*Epistola a Meneceo* e con l'istituzione del culto degli scolarchi defunti all'interno del Giardino. Un'altra tematica ripresa dagli ἐπιτάφιοι λόγοι è che quanti ricordano i morti raggiungono il piacere (pp. 103–104), spesso qualificato in termini proto-epicurei come ἀφοβία (*Ad Men.* 122) e ἀλυσία (fr. 46 Arr. = Plut. *Suav. viv.* 1101A8–B8). Con questo suo intervento, Heßler non solo corrobora la sua ipotesi che gli scritti di Epicuro avessero carattere “protrettico” e, dunque, fossero consapevolmente costruiti secondo le norme della retorica, che l'autore difende con buoni argomenti già nel suo commentario all'*Epistola a Meneceo* (= Heßler 2014). Lo studioso riesce anche a sottolineare un profondo legame tra il recupero della tradizione degli ἐπιτάφιοι λόγοι e la tanatologia epicurea (p. 98), perché le strategie retoriche attuate dai primi forniscono dei buoni argomenti contro l'irrazionale paura di morire. La morte non va temuta, in fondo, se il ricordo degli amici riesce a renderli in qualche modo immortali da mortali che erano e se esso ci fa addirittura godere.

La pista di ricerca di Heßler di stabilire dei paralleli tra la dottrina epicurea e la tradizione oratoria deriva dalle indagini del suo maestro Michael Erler, che nel suo intervento di chiusura della sezione *Forme del testo* (*Aphormen labein. Rhetoric and Epicurean Exegesis of Plato*, pp. 113) fornisce un altro esempio del nesso filosofia-retorica negli Epicurei. Lo studioso esamina la tecnica dell'ἀφορμὴν λαβεῖν, che consiste nell'isolare fuori dal loro contesto alcuni enunciati testuali e di prenderli come punti di partenza per spiegare o criticare il testo, a partire dalla propria prospettiva teorica. Erler prende quale riferimento della declinazione critica l'attacco di Colote al *Liside* e all'*Eutidemo* di Platone (pp. 115–118 e 120–121). L'Epicureo astrae dai dialoghi platonici degli enunciati isolati, come il riferimento al “buon poeta” (*Ly.* 206b6–8) e all'identità della buona fortuna

na con la felicità (*Euthd.* 279d6–281c3), per poi criticarli dalla sua concezione filosofica, spesso distorcendo il significato che avevano nel testo originario. L'impiego costruttivo dell'ἄφορμὴν λαβεῖν si trova invece nel trattato *De bono rege* di Filodemo. Quest'ultimo astrae a sua volta dal loro contesto diversi versi omerici sulla condotta di dèi ed eroi, stavolta però per darne una lettura edificante che, di nuovo, è spesso assente dal testo di Omero (pp. 119–120). Erler è poi cauto nell'avvertire che la pratica dell'ἄφορμὴν λαβεῖν è ben più antica degli Epicurei (le sue prime avvisaglie si riscontrano in Euripide, in Senofonte, nei retori), né costituisce un loro metodo esclusivo, dal momento che ne fecero ampio uso anche gli scettici e Plutarco (pp. 118–119, 121–125). L'originalità degli Epicurei risiede, d'altro canto, nell'usare la tecnica per raggiungere quella che Erler definisce una *interpretatio medicans* (per approfondire la nozione, cfr. Erler 2006). Sia Colote che Filodemo, infatti, ricorrono all'ἄφορμὴν λαβεῖν per poter attaccare la filosofia platonica che porta a molti errori e per usare Omero come un alleato per convincere ad aderire alla loro etica edonistica (pp. 120–121), dunque per guarire l'anima del lettore dal turbamento e per condurla ad esperire il vero piacere in cui risiede l'autentica felicità.

Konstan presenta invece un piccolo gioiellino, offrendo la sintetica ma penetrante questione *Where in the Psyche are Mental Pleasures Experienced?* (pp. 151–158). A prima vista, tale domanda potrebbe apparire pleonastica. Il fatto che si parli di un piacere “mentale” implicherebbe, a livello intuitivo, che esso sia provato dalla mente (p. 157). Konstan prova però in modo convincente che la questione è più complessa. Dopo aver esplicitato i suoi assunti ermeneutici di base, ossia che gli Epicurei dividevano l'anima in una parte razionale e una a-razionale, che affezioni proprie della parte razionale non sono piaceri ma causa di piacere (ad esempio, la gioia è un movimento che causa sensazioni piacevoli), che di norma il godimento è esperito attraverso la sensazione a-razionale (pp. 151–157), lo studioso rovescia i termini della questione e distrugge l'intuizione che è la mente a godere dei piaceri mentali. Se tutte le premesse in questione sono corrette, infatti, se ne deduce che anche in questo caso è la parte a-razionale della psiche a trarre godimento (pp. 157–158). Per riprendere il caso del piacere della gioia, potremmo dire che, certo, è la mente a determinarlo, ad esempio nutrendo la speranza che il futuro non riserverà ostacoli ai nostri obiettivi. Tuttavia, la speranza attuata dalla parte razionale *causa* il godimento senza *provare* godimento: questi ha luogo solo con l'intervento a-razionale della sensazione, che coglie che tutto il nostro essere non è disturbato da alcuna paura verso l'avvenire. Lungi dal fornire un'analisi di una questione minore e molto speculativa, Konstan mostra con la sua analisi che la psicologia epicurea può raggiungere alti livelli di sofisticazione teorica e può sollevare altre interessanti domande sulla precisa relazione tra le parti della psiche, come le seguenti. Se lo studioso ha ragione a sostenere che è solo la parte a-razionale a godere, allora significa che la mente non gode affatto e si limita a fungere da “causa efficiente” del godimento? Se invece essa viene indirettamente investita dalla sensazione piacevole, vuol dire che la mente opera razionalmente al fine di godere a-razionalmente?

Il saggio di Konstan appartiene alla sezione *Fisica*, che include – oltre al testo della Leone già esaminato – anche uno studio di Francesco Verde (*Testimonianze tardoantiche*

sulla fisica di Epicuro, pp. 179–195). L'intervento dello studioso è particolarmente utile sul piano metodologico, in quanto sottolinea un importante criterio di indagine. Posto che sappiamo già molto sulla fisica atomista, grazie alle opere di Democrito, di Epicuro, di Lucrezio e di altri, non per questo bisogna trascurare di compiere una dettagliata analisi delle testimonianze indirette sulla loro dottrina, partendo dall'erroneo pregiudizio che esse non fanno che distorcere o ripetere quanto già sappiamo dagli *ipsa verba* degli Atomisti. Molto spesso, infatti, esse danno integrazioni e chiarimenti dottrinali che i testi principali potrebbero non sempre fornire. Per il resto, il saggio di Verde applica questo metodo sulle testimonianze di fisica epicurea presentate da Simplicio e Temistio (raccolte nei fr. 268, 273–274, 276–277, 279 Us.) e sottolinea quali punti teorici originali esse fanno emergere, dunque che cosa dicono in più o con più forza rispetto all'*Epistola a Erodoto* o al Περὶ φύσεως di Epicuro. Si possono ricordare: 1) gli indizi della «stretta relazione dottrina tra Epicuro e Aristotele» (p. 181); 2) «l'idea che ogni cosa si muova alla stessa velocità attraverso "tratti" privi di parti» (pp. 184–185); 3) l'accettazione da parte di Epicuro e/o degli Epicurei di una «dottrina della "composizione granulare" della grandezza, del movimento e del tempo» (pp. 186–190).

Subito dopo il saggio di Verde segue la sezione *Etica*, che è occupata da due interventi. Il primo è *Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia* di Jürgen Hammerstaedt (pp. 199–212). Si tratta dell'unico testo di *Questioni epicuree* che analizza da vicino i frammenti del portico dell'epicureo Diogene di Enoanda, specificamente quelli dedicati a una riabilitazione morale e intellettuale della vecchiaia. Le analisi dello studioso sono condotte operando un confronto costante con scritti ellenistici di ispirazione analoga, quali il *De senectute* di Cicerone, il trattato *Se gli anziani debbano fare politica* di Plutarco, i frammenti del filosofo Iuncus preservati nel *Florilegio* di Stobeo e un discorso dello stoico Musonio Rufo. A questi potevano essere forse aggiunti anche i resti del Περὶ γῆρας di Favorino di Arles (ed. Amato 2010: 46–51). Essi sono stati forse esclusi da Hammerstaedt per ragioni cronologiche (Favorino era infatti contemporaneo di Diogene, o poco posteriore). In ogni caso, nell'opera di Favorino troviamo riflessioni etiche sul piacere, sul desiderio e sulla ricchezza che a volte combaciano con quelle dell'epicureo (cfr. i frammenti citati nelle pp. 207–209 e i fr. 5–7a dell'edizione di Amato). Hammerstaedt nota una serie di notevoli corrispondenze tra la riflessione di Diogene e i filosofi sopra menzionati, mantenendosi però sempre cautamente distante dalla tentazione a trarre conclusioni forti sul piano storico-filosofico, ad esempio che le somiglianze tra tutti questi autori «potrebbero venire da una o più fonti comuni» (p. 201). In assenza del ritrovamento di tutti i frammenti del portico di Enoanda e della loro edizione definitiva, si tratta di un'astensione saggia.

Il secondo intervento della sezione *Etica* – e l'ultimo di *Questioni epicuree* – è scritto da Emidio Spinelli (*Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, pp. 213–234). Esso può essere diviso in quattro parti. Quella iniziale (pp. 213–223) stabilisce, citando molti testi epicurei e testimonianze indirette, «che» gli Epicurei non erano filosofi atei, perché credevano nell'esistenza di dèi antropomorfi, beati e indissolubili che tuttavia non si occupano degli esseri umani, dunque che non sono provvidenti né

garanti di una teodicea. La parte di mezzo o (per così dire) di “racordo” ricostruisce, invece, «come» Epicuro e discepoli arrivarono tramite ragionamento alla loro opinione (pp. 224–225). Spinelli esamina rapidamente sia l’argomentazione classica delle sciagure o dei mali che colpiscono gli esseri umani giusti e pii, ovvero che dovrebbero essere amati e tutelati dagli dèi, già esposta nei tragici di V–IV secolo a.C. e nelle *Leggi* di Platone (Lg. X 899d4–900d4), sia la dottrina dell’anti-finalismo della natura elaborata nel libro V del *De rerum natura* di Lucrezio, che mostra che il mondo non è stato ordinato provvidenzialmente in vista del pieno benessere dell’umanità. Lo studioso si concentra però sull’argomento «più forte e meglio organizzato» (p. 225), ossia il “tetralemma” dialettico riportato da Lattanzio (*De ira Dei* 13.20–21 = fr. 374 Us.). Esso dimostra come l’esistenza del male e la credenza in una divinità provvidente sono incompatibili, giacché: A) se dio vuole e può togliere i mali, perché questi esistono?; B) se vuole ma non può toglierli, allora è debole; C) se può ma non vuole toglierli, allora prova invidia verso noi esseri umani; D) se né può né vuole toglierli, allora è sia invidioso che debole. A partire dall’importante fonte di Lattanzio, Spinelli apre la terza parte del suo intervento (pp. 225–228), che fa un confronto serrato tra il tetralemma di Epicuro e l’argomentazione quasi perfettamente speculare di Sesto Empirico (*PH* III 9–12). Le affinità tra i due resoconti sono tanto lampanti da rendere persuasiva l’ipotesi che lo scettico usò un materiale epicureo per operare a sua volta la confutazione dei filosofi dogmatici provvidenzialisti, stabilendo così una proficua “Sacra Alleanza” tra Scetticismo ed Epicureismo (al riguardo, si vedano anche i saggi raccolti in Marchand, Verde 2013). La quarta parte dello studio di Spinelli (pp. 229–230) aiuta a chiarire però che Sesto impiega Epicuro non già per aderire alla sua teologia «senza teodicea», bensì per arrivare alla sospensione del giudizio in materia teologica e per scegliere di conformarsi alle pratiche religiose correnti. Se l’Epicureismo costituisce insomma un ottimo alleato per confutare il provvidenzialismo dogmatico, esso va nondimeno abbandonato a favore di un provvidenzialismo “acritico”, che lo scettico celebra e segue senza alcuna spinta dottrina, ma per pura consuetudine. L’analisi di Spinelli mi pare ineccepibile, per cui l’unica cosa che mi sento di fare è apporre in margine alla stessa due integrazioni. Da un lato, aggiungerei che la “Sacra Alleanza” tra Epicureismo e Scetticismo fu instaurata anche da Carneade. Questo filosofo ricorre a sua volta ad argomenti epicurei contro la teodicea e il provvidenzialismo (cfr. Cic. *Acad.* II 38.120–121 e Porph. *Abst.* III 20 = fr. 5 e 8a Mette 1985). Dall’altro lato, individuerei una conferma del fatto che Sesto usasse le argomentazioni epicuree solo per arrivare alla sospensione del giudizio nella constatazione che segue. Gli Epicurei scioglievano il “tetralemma” riportato da Lattanzio abbracciando l’opzione D, ossia che dio né vuole né può cancellare i mali (cfr. infatti Cic. *ND* I 2.3), senza però concludere che la divinità è invidiosa e debole. Il suo bene e la sua forza si identificano, anzi, proprio nel suo essere estranea alle vicende umane, da cui ricava piacere e quiete. Nulla di tutto questo può essere accolto da Sesto Empirico, perché si tratta di puro dogmatismo ed è allora suscettibile, a sua volta, a contro-argomentazioni che inducono alla scelta dell’ἔποχῃ.

Questa rassegna dei saggi di *Questioni epicuree* è sufficiente a confermare la diversità dei temi e dei problemi storico-filosofici che i testi degli Epicurei possono offrire allo

studioso di Epicureismo. Tale disamina consente però anche di evidenziare che i molti contributi del volume possono trovare una *reductio ad unum* non quanto ai contenuti, lasciati volutamente “poliedrici”, bensì nel metodo. Mi si permetta di concludere accennando a due suoi aspetti.

La prima considerazione di metodo condivisa da tutti gli autori è la necessità di integrare l’analisi dei testi a noi giunti degli Epicurei con un costante confronto con le testimonianze indirette, con la tradizione sia scientifica che letteraria, con altri movimenti filosofici (coevi e non). In assenza di un simile atteggiamento, lo stato delle nostre conoscenze risulterebbe necessariamente incompleto. Da questo punto di vista, ogni “questione epicurea” non può essere studiata come un’entità astratta e pura, bensì deve essere messa in relazione e chiarita collocandola nella più ampia storia delle idee.

L’altra considerazione di metodo è più interessante. Pur nelle loro differenze di *focus* e di intenti, spesso i contributi del volume evidenziano un nesso di carattere “sistemico” tra le varie discipline studiate dagli Epicurei. La teoria del linguaggio è necessaria per praticare bene la fisica e l’epistemologia, che a loro volta sono indispensabili veicoli per discutere proficuamente di teologia e di etica, ossia della scelta della condotta di vita che rende beati e pari agli dèi. Le specifiche questioni epicuree possono essere allora molte e molto diverse, ma nessuna di loro è un “compartimento stagno”, chiuso alle altre discipline. Persino i problemi più circostanziati, come la sede dell’avvertimento del piacere nell’anima (Konstan) o del come gli Epicurei citassero i testi che leggevano (Erler), condividono il medesimo fine: guidare l’essere umano alla migliore delle vite possibili.

BIBLIOGRAFIA

- AMATO, E. (éd.), 2010, *Favorinos d'Arles: Oeuvres, Tome III, Fragments*, Paris.
- ARRIGHETTI, G. (cur.), 1973, *Epicuro: Opere*, Torino.
- ATHERTON, C., 2009, "Epicurean Philosophy of Language", in: J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, pp. 197–215.
- DIANO, C., 1974, *Scritti epicurei*, Firenze.
- ERLER, M., 2006, "Interpretatio medicans: Zur epikureischen Rückgewinnung der Literatur im philosophischen Kontext", in: M. van Ackeren, J. Müller (Hrsg.), *Antike Philosophie Verstehen*, Darmstadt, pp. 243–256.
- GALLO, I., 2002, "Vita di Filonide epicureo (PHerc. 1044)", in: I. Gallo, *Studi di papirologia ercolanese*, Napoli, pp. 59–205.
- GIOVACCHINI, J., 2003, "Le refus épicurien de la définition", *Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 15, pp. 71–90.
- HAMMERSTAEDT, J., SMITH, M. S. (eds.), 2014, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn.
- HESSLER, J. E., 2011, "Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'*Epistola a Meneceo*", *Cronache Ercolanesi* 41, pp. 7–11.
- HESSLER, J. E. (Hrsg.), 2014, *Epikur. Brief an Menoikeus*, Basel.
- KROLL, W. (ed.), 1901, *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, Lipsia.
- MARCHAND, S., VERDE, F. (éd.), 2013, *Épicurisme et Scepticisme*, Rome.
- METTE, H. J. (Hrsg.), 1985, "Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos", *Lustrum* 27, pp. 39–148.
- SEDLEY, D. N., 1998, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.
- SEDLEY, D. N., 2010, "The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero", in: A. Antoni, G. Arrighetti, M.I. Bertagna, D. Delattre (cur.), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis. Volumen I*, Pisa – Roma, pp. 63–68.
- TSOUNA, V., 2016, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis* 61, pp. 160–221.
- USENER, H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Leipzig.
- VERDE, F., 2016, "Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio", in: M. Tulli (cur.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa, pp. 335–368.

ENRICO PIERGIACOMI

/ University of Trento, Italy /
enrico.piergiacomi@unitn.it

Epicurean Questions: From Tradition to Theology

